



Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Diritto Privato e Critica del Diritto

Dipartimento di Diritto Pubblico, Internazionale e Comunitario

Corso di Laurea Magistrale in Giurisprudenza

aa.2024/2025

TESI DI LAUREA

**Umanesimo integrale nella Legge fondamentale:
l'influenza del pensiero di Jacques Maritain sulla struttura logica della
Costituzione della Repubblica Italiana**

Relatore: Chiar.mo professor Stefano Fuselli

Studentessa: Giulia Antonello

Protectori Sanctae Ecclesiae dicatum

INDICE

INTRODUZIONE.....	I
PARTE PRIMA: ELEMENTI.....	1
1.1. Cenni al problema della rinascita tomista del XX secolo in Francia e in Italia. 1	
1.2. Jacques Maritain, breve itinerario filosofico di un neotomista verso <i>Humanisme Intégral</i>	5
1.3. <i>Humanisme Intégral</i> , manifesto filosofico dagli echi planetari per una nuova civiltà.....	11
1.4. Analisi e critica dei fondamenti filosofici e giuridici della nuova civiltà delineata in <i>Humanisme Intégral</i>	17
1.4.1. Dall’utopia della civitas cristiana all’ideale storico concreto di una nuova cristianità	17
1.4.2. La nuova cristianità come regime di civiltà e l’applicazione del concetto di analogia.....	21
1.4.3. La <i>civitas</i> dell’umanesimo integrale.....	25
1.4.4. Il pluralismo come primo elemento caratterizzante	28
1.4.5. La laicità o profanità come secondo elemento caratterizzante	31
1.4.6. Terzo e quarto carattere della democrazia personalistica maritainiana: libertà ed eguaglianza.....	33
1.4.7. Quinto carattere: un’opera comune da realizzare	35
1.5. Maritain nella formazione filosofica e politica dei <i>cives praeclari</i> democristiani: una “corrente maritainiana” siede in Assemblea costituente	37
1.6. Analisi politica dell’ambasciatore presso la Santa Sede Jacques Maritain sulle elezioni italiane del 2 giugno 1946	41
1.7. Lineamenti essenziali di storia dell’Assemblea costituente italiana <i>ad usum</i> 43	
PARTE SECONDA: LA PERSONA UMANA	45
2.1. La persona umana: <i>stella polare</i> dell’umanesimo integrale	45

2.2.	Dinamiche d'azione dei <i>cives praeclari</i> in prima sottocommissione.....	48
2.3.	Oltre il Tevere: riferimenti filosofici e morali <i>ufficiali</i> per l'azione politica democristiana	53
2.4.	Gli albori del dialogo: la seduta parlamentare del 26 luglio 1946.....	65
2.5.	L'uomo prima dello Stato: gli interventi Moro, La Pira e Dossetti sullo schema del 30 luglio 1946.	68
2.6.	“Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili”: ovvero, la <i>nova civitas</i> maritainiana come calco costituzionale	72
2.6.1.	Una <i>dichiarazione</i> dei diritti dell'uomo e delle comunità naturali: genesi dell'art.2 Cost.....	75
2.6.2.	La rivoluzione personalista: breve analisi del preambolo lapiriano	81
2.6.3.	La fondazione metafisica dei diritti della persona umana e delle formazioni sociali.....	86
2.6.4.	Un sistema integrale di diritti	88
2.6.5.	L'esercizio effettivo dei diritti	91
2.7.	“ <i>Timeo danaos et dona ferentes</i> ”: l'ordine del giorno Dossetti al vaglio della commissione.....	95
2.8.	Fondamenta costituzionali: diritti inalienabili e autonomia della persona umana nel compromesso La Pira- Basso	98
2.8.1.	Fondamenta costituzionali (seguito): la <i>nuova</i> eguaglianza nel compromesso La Pira-Basso	101
2.9.	Considerazioni: le radici filosofiche del contributo lapiriano ed i cinque pilastri della <i>nouvelle chrétienté</i> nell'opera costituzionale.....	104
	PARTE TERZA: <i>ABSCONDITUM</i>	107
3.1	Il pilastro sommerso	107
3.2	I Patti lateranensi in Costituzione.....	108
3.3	Contro separatismo e giurisdizionalismo: l'esegesi dossettiana dell'art.7 dinanzi al <i>plenum</i> dell'Assemblea	114
3.3.1	La bidimensionalità dell'articolo 5 del progetto costituzionale	115

3.3.2	Né laicismo né confessionismo: il comma secondo dell'art.5 del progetto costituzionale	119
3.3.3	<i>Absconditum</i>	122
3.3.4	La costituzionalizzazione di un atto di diritto esterno e la modificabilità dei Patti	126
3.3.5	Considerazioni dietro al colonnato del Bernini	130
3.4	L'articolo 5 comma 3 del progetto costituzionale, ovvero: la <i>posizione logica conseguente</i> delle altre confessioni religiose.....	132
3.5	La declinazione sul versante dei diritti di libertà.....	135
3.6	<i>Nihil autem opertum est quod non reveletur neque absconditum quod non sciatur</i> 138	
	CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE.....	141
	BIBLIOGRAFIA	143

INTRODUZIONE

L'umanesimo integrale, ovvero: la forma sostanziale del testo costituzionale

La Costituzione della Repubblica italiana fu l'*opera comune* di un consesso eterogeneo nella composizione, eppure unito nell'intento di edificare sulle macerie del totalitarismo uno "Stato essenzialmente democratico"¹, che si opponesse strutturalmente alla negazione radicale dei diritti originari dell'uomo² che esso aveva operato.

Fin dalla genesi del progetto di Legge fondamentale, i membri della Commissione per la Costituzione orientarono l'intera architettura istituzionale alla persona umana e alla protezione dei suoi diritti inalienabili,³ che vennero a costituire nel loro complesso un *sistema integrale*⁴.

Il presente lavoro si propone di contribuire ad indagare la credibilità storica, l'estensione filosofica ed i riflessi giuridici dell'influenza che ebbero le tesi esposte da Jacques Maritain in *Humanisme Intégral*⁵ sulla strutturazione logica della Costituzione italiana, grazie all'azione politica della corrente dossettiana⁶ della Democrazia Cristiana.

Il pensatore d'Olttralpe, che fu ambasciatore di Francia presso la Santa Sede negli anni d'attività dell'Assemblea costituente, ebbe infatti con la sua opera un impatto decisivo sulla formazione filosofica dei giuristi di quest'area dello Scudo Crociato, cresciuti sotto l'egida di mons. Montini. Proprio all'antico assistente della Federazione Universitaria Cattolica Italiana, più tardi segretario di Stato e successore di Pietro, si deve

¹ Giorgio La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», Camera dei deputati, s.d., 14.

² La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 14.

³ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 15.

⁴ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 18.

⁵ Si vedano in proposito: René Rémond, «Préface», in *Humanisme Intégral* (Aubier, 2000); Piero Viotto, «Presentazione a Umanesimo Integrale», in *Umanesimo Integrale* (Borla, 1967); Piero Viotto, *Introduzione a Maritain* (Laterza, 2000); Giorgio Campanini, *L'utopia della nuova cristianità: introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain* (Morcelliana, 1975); Giorgio Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, Cultura (Studium, 2022).

⁶ Per un maggiore approfondimento su quest'area della Democrazia Cristiana che tanta parte ebbe nel delineare i tratti fondamentali della Costituzione repubblicana, si consiglia la lettura di: Paolo Pombeni, *Giuseppe Dossetti. L'avventura politica di un riformatore*. (Il Mulino, 2013); Paolo Pombeni, *Il gruppo dossettiano e la fondazione della democrazia italiana* (Il Mulino, 1979); Paolo Pombeni, «Il "dossettismo" (1943- 1951). Premessa ad una ricerca storica», *Nuova Rivista Storica* 58 (1974): 79-132.

la circolazione clandestina dell'opera in età fascista fra i membri della futura classe dirigente democristiana⁷.

In essa, Maritain, interprete fra i più originali e, a giudizio di taluni, *infedeli*, del tomismo novecentesco⁸, tracciò i lineamenti della nuova cristianità che avrebbe dovuto ergersi sulle macerie dell'antica, alla fine della tempesta totalitaria che infuriava sull'Europa.

Il nuovo regime di civiltà sarebbe stato “caratterizzato da un umanesimo integrale”⁹ che l'avrebbe resa “non più sacrale, ma secolare o profana”¹⁰ sciogliendo i vincoli tra il fine proprio dello Stato e quello della Chiesa, per dirigere entrambe le società al servizio della *persona umana*.

Come si vedrà nel corso della trattazione, lo studio dei documenti e dei resoconti parlamentari delle sedute in cui vennero discussi i *principi primi* del nostro ordinamento costituzionale, ha permesso di ricostruire non solo gli argomenti ispirati alle tesi di *Humanisme Intégral*, ma anche i punti di *esatta convergenza* tra le proposte democristiane e quelle maritainiane.

Quanto all'utilità pratica di questo studio, sovverranno le parole di uno dei maggiori traduttori giuridici dei temi filosofici di *Humanisme Intégral*, Giuseppe Dossetti: “non va dimenticato che la Costituzione non deve essere interpretata solo dai filosofi, ma anche dai giuristi. [...] Ora i giuristi hanno bisogno di sapere - e questo vale particolarmente quando si tratta di uno statuto che codifica i principi supremi, generalissimi - [...] qual è l'impostazione logica che sottostà alla norma”¹¹.

⁷ Una panoramica del rapporto umano e intellettuale fra il filosofo francese e il futuro pontefice è fornita da: Giorgio Camapanini, *Il filosofo e il monsignore*, Edizioni Dehoniane Bologna (Bologna, 2015); Chenu Philippe, *Paul VI et Maritain, les rapports du «montinianisme» et du «maritainisme»* (Studium, 1994).

⁸ Costanza Ciscato, *NATURA, PERSONA, DIRITTO Profili del tomismo giuridico del Novecento*, LEX NATURALIS (CEDAM, 2013), 16:21.

⁹ Jacques Maritain, *Umanesimo Integrale* (Studium, 1946), 15; Jacques Maritain, *Humanisme Intégral*, quatrième (Aubier, 1968), 14.

¹⁰ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 15; Maritain, *Humanisme Intégral*, 14.

¹¹ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», Tipografia della Camera dei Deputati, 9 settembre 1946, 21.

PARTE PRIMA: ELEMENTI

*Agnosci nequeunt aevi monumenta prioris:
grandia consumpsit moenia tempus edax;
sola manent interceptis vestigia muris,
rueribus latis tecta sepulta iacent.
Non indignemur mortalia corpora solvi:
cernimus exemplis oppida posse mori.*

Namaziano, De reditu suo, liber I, vv.409-414

1.1. Cenni al problema della rinascita tomista del XX secolo in Francia e in Italia.

Leone XIII, il 4 agosto 1879, firmò la lettera enciclica *Aeterni Patris*, con la quale confermò il pensiero di Tommaso d'Aquino come pietra angolare della formazione filosofica dei cattolici per il tempo avvenire.

Il pontefice, ritenendo che alla radice dei mali contemporanei vi fossero degli errori di natura filosofica, ravvisava un antidoto essenziale nel recupero dei principi del tomismo. Egli, riconosceva, infatti, a quella che appellò: “retta filosofia”, la capacità di illuminare gli intelletti e di direzionare conseguentemente le volontà.¹ Il documento stesso si conformava nella struttura logica a tali principi, fondandosi: sul primato dell'intelletto sulla volontà e sul presupposto dell'idoneità delle facoltà naturali della ragione umana a conoscere la realtà delle cose e a discriminare il falso dal vero. L'enciclica censurava, inoltre, l'opinione di coloro i quali ritenevano che la sottomissione all'autorità della Rivelazione avrebbe costituito una *diminutio* della capacità d'indagine razionale dell'uomo. Il recupero di Tommaso non sarebbe però valso come medicina alla ragione, a giudizio del pontefice, se non fosse avvenuto con l'ausilio di maestri affidabili. Per questa ragione, papa Pecci, ammonì i vescovi destinatari così:

“fate in modo che la sapienza di San Tommaso sia prelevata dalle sue proprie fonti, o per lo meno da quei rivi che, usciti dallo stesso fonte, scorrono ancora puri e limpidissimi, secondo il sicuro e concorde giudizio dei dotti. Da quei ruscelli, poi,

¹ Leone XIII, «Aeterni Patris», 4 agosto 1879.

che pur si dicono sgorgati di là, ma di fatto crebbero da acque estranee e per niente salubri, procurate di tener lontani gli animi dei giovani”.

La recezione dell’enciclica negli ambienti cattolici incontrò aspre resistenze, specialmente in Francia, dove erano ancora sensibili oltre cinquant’anni dopo la sua pubblicazione².

Tanta avversione al recupero del tomismo, a giudizio del filosofo Jacques Maritain, radicava nell’interpretazione erronea che se ne dava, quasi esso sostanziasse un anacronistico tentativo di ritorno all’età medievale. In realtà, per il filosofo di Meudon, l’antimodernità del tomismo significava essenzialmente che i suoi principi primi erano opposti a quelli su cui la modernità era stata edificata.³

Ciononostante, per impulso dell’*Aeterni Patris*, lo studio dei testi dell’Angelico riprese effettivamente vigore e s’intensificò particolarmente negli anni Trenta del Novecento, mentre incombevano sull’Occidente le ombre dei totalitarismi.

In Francia nacquero i primi circoli di studi tomistici a conduzione laicale, grazie soprattutto all’opera di Jacques e Raïssa Maritain. Coloro che prendevano parte a queste iniziative erano interessati ad una filosofia che, non collocandosi politicamente né a destra né a sinistra, fosse capace di “purificare il pensiero moderno, e integrare tutto il vero scoperto dal tempo di San Tommaso”⁴ grazie soprattutto alla sua gnoseologia, in sé stessa considerata “indipendente dai dati della fede”.⁵ In vero, Maritain era convinto che la filosofia di san Tommaso avesse varcato le soglie di un periodo “più apostolico e laico del suo sviluppo”⁶ e che potesse massimamente estrinsecare il suo potenziale rinnovatore della cultura proprio nell’ordine profano⁷. Se il centro d’irradiazione del neotomismo francese fu la casa coniugale dei Maritain a Meudon, quello Italiano fu precipuamente l’Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, cofondata da padre Agostino Gemelli e da monsignor Francesco Olgiati, già iniziatore della “Rivista di Filosofia

² Jacques Maritain, *Il Dottore Angelico* (Cantagalli, s.d.), 32.

³ Maritain, *Il Dottore Angelico*, 32.

⁴ Maritain, *Il Dottore Angelico*, 35.

⁵ Maritain, *Il Dottore Angelico*, 35.

⁶ Maritain, *Il Dottore Angelico*, 179.

⁷ Maritain, *Il Dottore Angelico*, 179.

Neoscolastica”⁸. Anche l’Azione Cattolica ebbe un ruolo di primo piano nella promozione del tomismo, seppur non nella forma tradizionale d’ascendenza aristotelica promossa dall’Olgiati⁹.

Grazie soprattutto a Giovanni Battista Montini¹⁰, allora assistente della FUCI, l’Azione Cattolica poneva la propria attenzione piuttosto al tomismo rinnovato dai circoli d’oltralpe, guardando ad esso come uno strumento di relazione con la modernità¹¹.

Congiuntamente l’Università Cattolica del Sacro Cuore e la Federazione Universitaria Cattolica Italiana ebbero un ruolo di primo piano nella formazione filosofica di parte rilevante della componente cattolica della classe dirigente italiana¹² che, dopo aver contribuito all’opera costituzionale, prese le redini della ricostruzione nel secondo dopoguerra.

Le varie esperienze filosofiche di rinascita tomista, eterogenee per linee di sviluppo e scopi, iniziarono ad essere indicate principalmente con i nomi di “neotomismo” e di “neoscolastica”. Queste denominazioni conservano l’evidente utilità di poter distinguere e isolare gli sviluppi del tomismo novecentesco, talora estremamente peculiari, da quello originario. Le reazioni che esse suscitarono sui contemporanei furono varie e dipesero essenzialmente dalla concezione stessa che di questa filosofia essi avevano.

Taluni ne apprezzarono il valore descrittivo, come monsignor Olgiati, che se ne servì addirittura per titolare la propria rivista filosofica. Quello del presule era in effetti però un “tomismo puro”¹³ che s’inseriva nel solco della tradizione dell’aristotelismo medievale che “recepiva e contribuiva ad alimentare”¹⁴. In questo senso, il prefisso indicante la novità non costituiva in alcun modo un ostacolo

⁸ Ciscato, *NATURA, PERSONA, DIRITTO Profili del tomismo giuridico del Novecento*, 16:15.

⁹ Ciscato, *NATURA, PERSONA, DIRITTO Profili del tomismo giuridico del Novecento*, 16:21.

¹⁰ Si veda in proposito: Philippe Philippe, *Paul VI et Maritain, les rapports du «montinianisme» et du «maritanisme»*.

¹¹ Ciscato, *NATURA, PERSONA, DIRITTO Profili del tomismo giuridico del Novecento*, 16:22.

¹² Pietro Zerbi, «Giuseppe Dossetti e l’Università Cattolica. Ricordi, documenti, riflessioni.», *Vita e Pensiero* 80 (1997): 106–21.

¹³ Ciscato, *NATURA, PERSONA, DIRITTO Profili del tomismo giuridico del Novecento*, 16:21.

¹⁴ Ciscato, *NATURA, PERSONA, DIRITTO Profili del tomismo giuridico del Novecento*, 16:21.

concettuale, ma contribuiva a precisare temporalmente il punto di sviluppo della tradizione filosofica in cui ci si trovava.

Al contrario, altri, come Jacques Maritain, vi opposero un radicale rifiuto. Nella prefazione a *Le docteur Angélique* (1930) il filosofo giunse a scrivere: “C’è una filosofia tomista, non esiste una filosofia neotomista”¹⁵.

La ragione di tale idiosincrasia venne manifestata in un altro passaggio dello stesso testo: “non è di un tomismo medievale che noi parliamo, ma di un tomismo eterno ed attuale”¹⁶. L’attribuzione di un prefisso temporale ad una filosofia considerata eterna doveva apparire evidentemente limitativa dell’universalità che, di contro, Maritain gli attribuiva. Questa qualificazione, se accettata, secondo Maritain, avrebbe significato un implicito riconoscimento dell’accusa che i detrattori della rinascita tomista rivolgevano ai suoi cultori, cioè di voler “includere il passato nel presente”¹⁷ e di voler irrealisticamente riportare l’orologio della storia ad un Medioevo cristiano di cui il tomismo era considerato la più monumentale delle vestigia. La concezione maritainiana di tomismo voleva invece, tra questa “saggezza”¹⁸ e le forme particolari della cultura, “continui scambi vitali”¹⁹ che, a ben vedere, non avrebbero potuto esservi con una filosofia sclerotizzata sui caratteri accidentali di un’epoca storica determinata. Le opposte concezioni del tomismo, dunque, rendevano di segno contrario anche la recezione di queste nomenclature. Nel complesso, sarebbe comunque più opportuno parlare di “*neotomismi*” novecenteschi, in ragione della pluralità di correnti che sgorgarono dalla reinterpretazione dei testi del Dottore Comune, in circostanze e per fini eterogenei, ma soprattutto in un secolo dove l’unitarietà del sapere era in profonda crisi ed anche la reinterpretazione della filosofia tomista pativa, in molti autori, analoga parcellizzazione.

¹⁵ Maritain, *Il Dottore Angelico*, 34.

¹⁶ Maritain, *Il Dottore Angelico*, 31.

¹⁷ Maritain, *Il Dottore Angelico*, 34.

¹⁸ Maritain, *Il Dottore Angelico*, 35.

¹⁹ Maritain, *Il Dottore Angelico*, 35.

1.2. Jacques Maritain, breve itinerario filosofico di un neotomista verso *Humanisme Intégral*.

Rivo uscito “dallo stesso fonte”²⁰ apparve senz’altro il pensiero di Jacques Maritain (1882- 1973) nei primi vent’anni che seguirono la sua conversione al cattolicesimo e la scoperta del tomismo. Maritain, d’origine protestante, si era iscritto alla Sorbona alla prima ora del Novecento, dapprima come studente di filosofia, in seguito come allievo alla facoltà di scienze naturali.

Qui aveva respirato il positivismo, il materialismo e lo scetticismo filosofico²¹ che dominavano l’Ateneo parigino, che un tempo aveva avuto fra i membri del proprio corpo docente proprio Tommaso d’Aquino. La compagna di studi e di vita, Raïssa Oumançoff, ricorda in *Les grandes amitiés (1941)* il profondo inappagamento che lasciavano in loro gli insegnamenti impartiti dall’ Università, giacché “ciò che era generalmente negato dalla filosofia imperante era l’oggettività stessa delle nostre conoscenze, la nostra capacità di cogliere il reale”²².

La ricerca filosofica, in taluni tratti tragica,²³ dei futuri coniugi Maritain, passò in quel periodo anche attraverso il contatto assiduo con Charles Péguy e la considerazione attenta del socialismo²⁴ e, più ampiamente della questione sociale, che li interrogava profondamente. Fondamentale fu però soprattutto l’incontro promosso da Péguy, con Henri Bergson, al *Collège de France*, il pensatore che, a giudizio di Piero Viotto, “chiude sia il periodo cartesiano che quello kantiano della filosofia moderna²⁵”. È Maritain stesso, nelle prime pagine del suo *De Bergson à Thomas d’Aquin (1947)* a testimoniare, infatti, come il suo maestro mettesse “in rilievo il valore e la dignità della metafisica”²⁶ ridestandone la sete negli spiriti “nutriti del più deprimente relativismo pseudoscientifico”²⁷ degli allievi. In seguito,

²⁰ Leone XIII, «Aeterni Patris».

²¹ Vittorio Possenti, «Introduzione», in *Da Bergson a Tommaso d’Aquino, saggi di metafisica e di morale* (VITA E PENSIERO, 1980), 8.

²² Raïssa R. Maritain, *I Grandi Amici*, quinta ristampa (VITA E PENSIERO, 1982), 63.

²³ R. Maritain, *I Grandi Amici*, 76.

²⁴ R. Maritain, *I Grandi Amici*, 55.

²⁵ Possenti, «Introduzione», 11.

²⁶ Jacques Maritain, *Da Bergson a Tommaso d’Aquino* (VITA E PENSIERO, 1980), 28.

²⁷ Ibidem.

Maritain maturò un dichiarato distacco dal relativismo del maestro²⁸ e volse lo sguardo altrove, alla ricerca di quell'assoluto cui Bergson aveva aperto le porte, così come sarebbe accaduto anche per altri neotomisti francesi del Novecento²⁹. Nondimeno, Maritain continuò a fare frequente riferimento critico al pensiero del filosofo parigino sino all'ultima delle sue opere, *Approches sans entraves* (1973)³⁰, mitigando progressivamente i duri giudizi espressi nelle analisi giovanili³¹. L'influsso di Bergson e del suo concetto di "evoluzione creatrice" rimase inoltre visibile, secondo Antonio Messineo, nella concezione stessa di storia che Maritain pose poi alla base di *Humanisme Integral*³².

Nel 1905 i due coniugi conobbero lo scrittore Leon Bloy. L'attrazione per la fedeltà alla Chiesa dell'uomo, che viveva in estrema povertà ed era sì vicino a quel dolore del mondo che i Maritain non sapevano giustificare, ed in particolare a quello del popolo d'Israele cui per nascita Raïssa apparteneva, li indusse ad interrogarsi sul cristianesimo alla luce della filosofia. La fede, infatti: "facendo appello all'idea di una verità assoluta, [...] doveva anche implicare e permettere di sviluppare una dottrina della conoscenza che assicurasse il lavoro dell'intelligenza umana sulla realtà"³³. Così, l'undici giugno del 1906, i Maritain ricevettero il battesimo. Tra il 1908 e il 1910, prima la moglie, poi il marito, conobbero il pensiero di Tommaso d'Aquino "dalle sue proprie fonti"³⁴, sotto la guida del predicatore domenicano Humbert Clérissac. La scoperta fu tanto sconvolgente da indurre Maritain a coniare l'espressione, divenuta celebre, "*vae mihi si non thomistizavero*". La teologia assorbì completamente il giovane filosofo, che per lungo tempo si nutrì degli insegnamenti del Clérissac. Nella prefazione alla seconda edizione de *La philosophie bergsonienne* del 1948, Maritain osservò tuttavia, riferendosi alla fase anteriore alla scoperta dei testi dell'Angelico: "*nous étions déjà thomiste sans le savoir*"³⁵. Questa considerazione si fondava sull'essere pervenuti, prima che al

²⁸ Jacques Maritain, «Préface a la seconde édition», in *La philosophie bergsonienne* (Librerie P.Téqui, 1948).

²⁹ Étienne Gilson, *Le philosophe et la théologie*. Vrin, 2005. (Vrin, 2005).

³⁰ Possenti, «Introduzione», 11.

³¹ Maritain, «Préface a la seconde édition».

³² Julio Meinvielle, *Il cedimento dei cattolici al liberalismo: critica a Maritain* (Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe 1991, s.d.), 313.

³³ R. Maritain, *I Grandi Amici*, 126.

³⁴ Leone XIII, «Aeterni Patris».

³⁵ Maritain, «Préface a la seconde édition», 13.

Dottore Comune, alla conclusione della conoscibilità del reale attraverso gli strumenti a disposizione dell'intelletto umano, che era dunque considerata dai Maritain l'essenza stessa del tomismo³⁶. La frequentazione di Clérissac trasmise al discepolo anche la sensibilità per il problema ecclesiologico. Fu proprio il filosofo a curare l'edizione postuma dell'unica opera del domenicano, *Le mystère de l'Église*, da cui la sua successiva riflessione sulla personalità della Chiesa fu marcatamente influenzata.

Il condizionamento del Clérissac, che era anche direttore spirituale dei coniugi Maritain, s'estese ben oltre quest'ambito, influenzandone anche per un certo tempo il giudizio politico, specialmente con riguardo all'*Action Française*³⁷. I due giovani, idealmente repubblicani, democratici e ancora vicini alle istanze del socialismo di Péguy, si dovettero infatti confrontare con lo spirito antirepubblicano e antidemocratico di ambedue i loro riferimenti morali: Bloy e Clérissac. Quest'ultimo, in particolare, nutriva una simpatia manifesta per l'idea di restaurazione monarchica propugnata dall'*Action Française* del Maurras, come del resto un cospicuo numero di cattolici francesi. I Maritain conservavano delle perplessità evidenti circa la forma istituzionale monarchica, tuttavia, condizionati dal cospicuo numero di giovani che attraverso l'*Action Française* giungevano alla fede cattolica e da questa al tomismo, cercando in Jacques Maritain una guida filosofica, omisero allora un esame autonomo della dottrina politica del movimento. In *Les grandes amitiés* la moglie del filosofo registrò fedelmente il profondo rammarico che questo causò, in seguito, a Maritain.

La dottrina nazionalista del Maurras si velava di cattolicesimo, ma era nella realtà filosoficamente naturalista e gnostica. Mancando i presupposti canonici per una condanna immediata, Pio X aveva dovuto archiviarne temporaneamente il dossier, che la qualificava *damnable sed non damnanda nunc*. Nel 1926, però, Pio XI poté procedere alla condanna ufficiale del movimento. Maritain intervenne in sostegno della posizione romana con *Primaauté du spirituel* (1927), con cui esaminò in prospettiva filosofica il rapporto intercorrente tra le sfera temporale e quella

³⁶ Maritain, «Préface a la seconde édition».

³⁷ R. Maritain, *I Grandi Amici*, 365.

spirituale, analizzando i problemi della contemporaneità alla luce dei principi tomistici.³⁸

In quegli stessi anni, per intervento diretto della Santa Sede, Maritain, che aveva rinunciato alla carriera universitaria di Stato, poté intraprenderla negli istituti cattolici, dove il pensiero di Tommaso e di Aristotele, su cui egli fondava la sua docenza, gli valsero comunque forti opposizioni³⁹, non meno aspre di quelle riservategli, per le medesime ragioni, negli ambienti laicisti.⁴⁰

Parallelamente, i Maritain promossero l'attività dei "circoli di studi tomistici", che si riunirono in modo sistematico per oltre vent'anni, dal 1919 al 1939, attorno alla loro casa coniugale di Meudon. Il fine precipuo di questi gruppi di studio era quello di riscoprire e diffondere negli ambienti laici⁴¹ i principi filosofici del tomismo, come antidoto ai mali dell'ora presente, accogliendo l'appello dell'enciclica *Aeterni Patris*⁴² di Leone XIII. La loro attività, quantunque sottratta al diretto controllo dell'autorità ecclesiastica, ne aveva comunque ricevuto l'approvazione⁴³ ed era stata sottoposta ad uno statuto che Maritain pubblicò in seguito, in appendice a *Carnet de notes*, nel 1965. L'articolo III conteneva una nota di particolare interesse circa il rischio che, ad una riscoperta del tomismo, avrebbero potuto accompagnarsi interpretazioni dei testi di Tommaso d'Aquino

“diminuées, parcellaires, déformantes,”⁴⁴ che l'esperienza mostrava avrebbero potuto facilmente tradursi in una indebita “matérialisation du thomisme”.⁴⁵ Risulta degno di nota, tuttavia, come in fase di compilazione non fosse stata inserita come guarentigia della preservazione dell'integrità del tomismo quella prevista dall'art. 1366 del CIC Pio-Benedettino, allora vigente, che imponeva l'osservanza oggettiva del metodo, della dottrina e dei principi del Dottore Comune nell'esercizio della filosofia e nel suo insegnamento. Ad essa fu preferito un richiamo alla necessità dell'orazione personale dei membri⁴⁶, che a ben vedere

³⁸ *Primauté du Spirituel* (Librairie Plon Les Petits-fils de plon et nourrit, 1927), 4.

³⁹ R. Maritain, *I Grandi Amici*, 424.

⁴⁰ Maritain, *Il Dottore Angelico*, 32.

⁴¹ Jacques Maritain, *Carnet de notes* (De Brouwer, 1965), 399.

⁴² Maritain, *Carnet de notes*, 186.

⁴³ Maritain, *Carnet de notes*, 394.

⁴⁴ Maritain, *Carnet de notes*, 398.

⁴⁵ Maritain, *Carnet de notes*, 398.

⁴⁶ Maritain, *Carnet de notes*, 398.

usciva dal terreno della scienza filosofica e s'addentrava in quello della spiritualità individuale, insondabile in foro esterno.

Nel disegno di fondazione, questi circoli di studi avrebbero dovuto perseguire il duplice scopo di contribuire a preservare la purezza e l'integrità della filosofia tomista negli ambienti secolari, grazie all'ausilio di un direttore generale dell'ordine domenicano⁴⁷, e di incidere sulla dimensione temporale, conformemente alla previsione dell'articolo V dei principi statutari generali⁴⁸. Il progetto legato alla riscoperta e alla diffusione del tomismo era ambizioso: esso mirava essenzialmente a “pénétrer le siècle, pour renouveler la philosophie, assimiler le matériaux qu'elle a acquis depuis la moyen âge”⁴⁹ informando la comprensione delle scienze particolari, delle lettere e delle arti e, in fine, lo stesso senso comune del mondo laico⁵⁰.

La composizione dei circoli, conformemente a tale fine, non fu mai limitata ai soli filosofi e teologi, bensì espressamente estesa a tutti coloro che desideravano “prendre saint Thomas pour guide”⁵¹, e specialmente agli studiosi d'ogni ambito e agli artisti. Il solo vincolo, cui i membri erano assoggettati, era quello di un voto privato da rinnovare periodicamente e di cui lo statuto recava la formula.⁵²

Essi realizzavano l'aspirazione maritainiana di un “tomismo vivente che si introduca nella vita del secolo e lavori per il bene del mondo”⁵³ e rispondevano all'idea di una “nuova cristianità secolare e profana”⁵⁴ che sviluppò più compiutamente in *Humanisme Intégral*. Circa un decennio dopo l'ufficiale avvio dell'attività dei circoli, in perfetta consonanza con la logica del loro statuto di fondazione scriveva: “Più un tale tomismo si farà laico e lavorerà nell'ordine profano, più nello stesso tempo sarà della Chiesa”⁵⁵.

⁴⁷ Maritain, *Carnet de notes*, 402.

⁴⁸ Maritain, *Carnet de notes*, 399.

⁴⁹ Maritain, *Carnet de notes*, 398.

⁵⁰ Maritain, *Carnet de notes*, 398.

⁵¹ Maritain, *Carnet de notes*, 400.

⁵² Maritain, *Carnet de notes*, 401.

⁵³ Maritain, *Il Dottore Angelico*, 179.

⁵⁴ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 15; Maritain, *Humanisme Intégral*, 14.

⁵⁵ Maritain, *Il Dottore Angelico*, 179.

Ad un tempo, la loro edificazione rispondeva apparentemente all'appello pontificio contenuto nell'*Aeterni Patris*, che effettivamente promuoveva il recupero dei principi tomisti, riconoscendone l'idoneità a informare le menti in modo che non solo la fede, ma anche la ragione, applicata alle scienze particolari e alle arti liberali, ne traesse profitto. Occorre però rilevare una differenza fondamentale tra il disegno dei circoli maritainiani e l'indicazione pontificia, che risiede nel metodo. Il tomismo per papa Pecci doveva tornare ad essere insegnato perché la collettività potesse tornare a beneficiarne; quindi, si rivolgeva essenzialmente a religiosi o laici che esercitavano come docenti o come filosofi o teologi professionali e che erano sottoposti all'autorità ecclesiastica e ai vincoli canonistici. Il moto di riscoperta maritainiano, invece, prendendo solo Tommaso d'Aquino come docente⁵⁶ e cioè essenzialmente i suoi scritti, non era direttamente sottoposto ad una autorità ed era sviluppato da un circolo di professionisti e non professionisti, tutti ad un tempo discenti e interpreti. Non stupisce dunque che, nel tempo, esso abbia sviluppato quel carattere aperto⁵⁷ che lo rese oggetto d'interesse negli ambienti montinianiani, dove parte rilevante della futura classe dirigente cattolica del secondo dopoguerra compì la propria formazione morale e culturale.

Negli anni Venti, Maritain comunque applicò il pensiero del *Doctor Communis* soprattutto per rinvenire le radici di quelli che riteneva essere, in linea con il Magistero, gli errori filosofici fondamentali della modernità. L'analisi fu sviluppata in opere come *Théonas (1921)*, *Antimoderne (1922)*, e soprattutto in *Trois Réformateurs (1925)*, che, a giudizio di Giovanni Battista Montini, che ne curò la prima prefazione all'edizione italiana, era singolarmente capace di identificare le scaturigini del soggettivismo imperante e doveva, perciò, ritenersi pietra miliare nella formazione filosofica dei giovani cattolici⁵⁸.

Furono gli anni Trenta a segnare il passaggio dal Maritain teologo al Maritain filosofo politico, con un intenso impegno antitotalitario che, fra l'altro, determinò un momentaneo oscuramento delle sue opere in Italia, ove iniziarono a circolare solo clandestinamente e in lingua originale. Fu anche la decade in cui ebbe principio

⁵⁶ Maritain, *Carnet de notes*, 400.

⁵⁷ Ciscato, *NATURA, PERSONA, DIRITTO Profili del tomismo giuridico del Novecento*, 16:22.

⁵⁸ Camapanini, *Il filosofo e il monsignore*, 108.

l'attività accademica oltre oceano e in cui i circoli tomisti raggiunsero la massima espansione ed iniziarono a germinare anche al di là dei confini francesi. Ma, soprattutto, negli anni Trenta "il filosofo e la sua filosofia dovevano umanizzarsi, entrare nella dimensione delle cose umane, proclamare la necessità di un umanesimo integrale".⁵⁹

Giovanni Paolo II scrivendo a Giuseppe Lazzati, rettore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano e antico membro della "componente maritainiana"⁶⁰ dell'Assemblea costituente, in occasione del centenario dalla nascita del filosofo, rilevò che Maritain: "Osservatore lucido delle mostruose aberrazioni del nostro secolo, come i totalitarismi con le loro sequenze di orrori e di sofferenze, [...] si convinse che una giusta concezione della persona umana è la base necessaria di ogni costruzione sociale e politica degna dell'uomo"⁶¹.

Così accadde che il "rivo puro"⁶² sgorgato dalle fonti del tomismo negli anni Dieci, dapprima *in nuce* in *Religion et Culture* (1930), dipoi compiutamente in *Humanisme Intégral*, sviluppò un pensiero sostanzialmente originale, che del tomismo delle origini non conservava più che le vestigia⁶³.

Fu proprio l'elaborazione maritainiana di questa seconda fase ad influenzare marcatamente documenti di prim'ordine come: la Costituzione della Repubblica Italiana, la Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo del 1948 ed i testi del Concilio Ecumenico Vaticano II, come verrà chiarito nel seguito nel capitolo.

1.3. *Humanisme Intégral*, manifesto filosofico dagli echi planetari per una nuova civiltà

Humanisme Intégral nacque essenzialmente dalla rielaborazione e dall'ampliamento di sei lezioni accademiche tenute da Maritain a Santander

⁵⁹ R. Maritain, *I Grandi Amici*, 432.

⁶⁰ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 113.

⁶¹ Vittorio Possenti, «L'influsso di Jacques Maritain sul Concilio Vaticano II», *Alpha Omega*, fasc. n.3 (2014): 4.

⁶² Leone XIII, «Aeterni Patris».

⁶³ Per un maggiore approfondimento sull'evoluzione del pensiero politico maritainiano negli anni seguenti alla pubblicazione di *Humanisme Intégral* si veda, tra gli altri: Daniele Lorenzini e Daniele Menozzi, «Introduzione», in *Jacques Maritain e i diritti umani tra totalitarismo, antisemitismo e democrazia (1936-1951)* (Morcelliana, 2012).

nell'agosto del 1934, ed originariamente pubblicate in lingua spagnola con il titolo di "*problemas espirituales y temporales de una nueva cristianidad*." ⁶⁴

Nello stesso anno il filosofo tenne anche a Poznan, all'estremo orientale dell'Europa cristiana, un'importante conferenza intitolata: "*L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté*" ⁶⁵ che concorse a sviluppare il nucleo tematico del futuro *Humanisme Intégral*.

L'opera, per esplicita ammissione dell'autore ⁶⁶, rimandava anche ad alcuni dei suoi scritti precedenti più recenti, in cui ne erano ravvisabili le chiavi interpretative fondamentali: *Religion et culture* (1930), *Du régime temporel et de la liberté* (1933) e *Science et Sagesse* (1935).

Il titolo completo, nell'edizione parigina del 1936, fu: "*Humanisme Intégral, problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*". René Rémond, nella prefazione storica all'edizione Aubier per il nuovo millennio, osservò che la scelta di Maritain di inglobare nel titolo il termine "umanesimo" era essenzialmente strategica, giacché a partire dal 1935 il partito comunista lo aveva riportato in auge propugnandosene difensore ⁶⁷. L'epiteto che l'accompagnava, invece, sarebbe stato espressivo de "l'aspiration à réunifier la personne et à inscrire toute réalité dans le christianisme" ⁶⁸. Il complemento contiene, in fine, il cardine dell'opera: cioè, la teorizzazione di un nuovo regime di civiltà, indicato con l'espressione *nouvelle chrétienté*.

Sempre Rémond, nel corso delle sue ricerche, scoprì che l'espressione "*humanisme intégral*" era già stata utilizzata da un altro celebre neotomista francese, Étienne Gilson, in uno scritto del 1925, per riferirsi specificamente alla morale tomista ⁶⁹.

Campanini osservò comunque che, nonostante *Humanisme Intégral* sia stata l'opera maritainiana di maggior diffusione in Europa e in America Latina, essa fu generalmente letta "più in relazione al sottotitolo ("Problemi temporali e spirituali

⁶⁴ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 9; Maritain, *Humanisme Intégral*, 5.

⁶⁵ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 56.

⁶⁶ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 9; Maritain, *Humanisme Intégral*, 5.

⁶⁷ Rémond, «Préface», 4.

⁶⁸ Rémond, «Préface», 5.

⁶⁹ Rémond, «Préface». VI (nota 1.)

di una nuova cristianità”) che non al titolo”⁷⁰ che avrebbe invece aperto alla comprensione della dimensione trascendente dello scritto, generalmente trascurata⁷¹.

L’opera apparve, per altro, a pochi mesi di distanza dal “*Manifeste au service du personnalisme*” del Mounier, l’altra grande proposta di matrice personalista di un “nuovo umanesimo”⁷² alle soglie del Secondo Conflitto Mondiale.

Quale, comunque, sia il rapporto effettivo di *Humanisme Intégral* con il pensiero del Dottore Comune della Chiesa nel quadro della sua complessa disamina storica e soprattutto della prospettazione futura che contiene, viene chiarito fin dall’avvertenza ai lettori, datata 25 aprile 1936, che prelude all’opera:

“Non pretendiamo di impegnare S. Tommaso in discussioni, nelle quali la maggior parte dei problemi si presentano in modo nuovo. Impegniamo soltanto noi, benché abbiamo coscienza di aver attinto la nostra ispirazione e i nostri principi dalla sua dottrina e dal suo spirito”.⁷³

Come docente Maritain aveva piena contezza del rigore con cui il canone 1366 n.2 del Codice Pio Benedettino, allora vigente, presidiava l’insegnamento della filosofia negli istituti cattolici, imponendo che venisse condotto “secondo il metodo, la dottrina e i principi”⁷⁴ del Dottore Comune. Quantunque Maritain non ne fosse tenuto all’osservanza nella strutturazione di *Humanisme Intégral*, alcuni elementi meritano d’esser rilevati. In primo luogo, Maritain della triade canonica metodo-dottrina-principi dichiara d’aver fatto propria unicamente la dottrina. Il metodo è autonomo e così pure i principi, che infatti aggettiva espressamente come propri⁷⁵. Quanto “*all’ispirazione*” e allo “*spirito*” di Tommaso d’Aquino a cui l’avvertenza ai lettori di Maritain fa riferimento, è assai arduo individuarne i contorni precisi, trattandosi eminentemente di elementi legati alla percezione soggettiva che l’autore ebbe del pensiero dell’Aquinense e non ad aspetti oggettivi, quali appunto il metodo o i principi, che pochi anni addietro erano stati ribaditi dalla

⁷⁰ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 122.

⁷¹ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 122.

⁷² Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 121.

⁷³ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 10; Maritain, *Humanisme Intégral*, 6.

⁷⁴ Maritain, *Il Dottore Angelico*, 179.

⁷⁵ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 10; Maritain, *Humanisme Intégral*, 6.

pubblicazione delle ventiquattro tesi fondamentali del Dottore Comune pubblicate su istanza di Pio X il 27 luglio del 1914.

Era stato per altro proprio questa caratteristica apertura del tomismo maritainiano a destare l'interesse per il pensiero del filosofo d'oltralpe da parte della Federazione Universitaria Cattolica Italiana, che ricercava, secondo Costanza Ciscato "un tomismo rinnovato, alternativo nell'impostazione a quello tradizionale, che si ponesse come punto di partenza per nuove riflessioni"⁷⁶.

In effetti dall'avvertenza ai lettori appariva chiaro che l'opera avrebbe avuto ad oggetto non già problemi sostanzialmente nuovi, ma che si presentavano in forme inedite e che a queste forme avrebbe opposto soluzioni ispirate sì al Dottore Comune, ma sostanzialmente proprie. Così è possibile comprendere la presenza di principi cardine della nuova cristianità maritainiana, quali il pluralismo e la laicità, che sono radicalmente estranei a Tommaso d'Aquino e alla tradizione tomista.

Maritain e il suo pensiero tomista nell'aspirazione, ma "soltanto estrinsecamente cristiano" e "integralmente naturalista"⁷⁷ secondo l'aspra critica che gli mosse Antonio Messineo⁷⁸ dalle pagine della *Civiltà Cattolica*, nel corso di una storica diatriba⁷⁹, ebbero in realtà un'influenza di dimensione planetaria sia nella sfera laica che in quella cattolica. Quanto al primo dei succitati profili, occorre ricordare il ruolo di rappresentante della delegazione francese che ricoprì direttamente all'Unesco nella preparazione del reticolato logico-filosofico della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948. A Maritain fu assegnato il compito di redigere l'introduzione alla pubblicazione O.N.U. "*Le droits de l'homme, problèmes, vues et aspects*" che ne forniva le chiavi interpretative e ne ricostruiva la complessa genesi teoretica. In vero gli studi di Maritain sui diritti dell'uomo e la legge naturale⁸⁰ risalivano all'omonima opera del 1942 che sostanzialmente riprendevano e sviluppavano alcuni dei concetti fondamentali già

⁷⁶ Ciscato, *NATURA, PERSONA, DIRITTO Profili del tomismo giuridico del Novecento*, 16:21.

⁷⁷ Camapanini, *Il filosofo e il monsignore*, 49; Meinvielle, *Il cedimento dei cattolici al liberalismo: critica a Maritain*, 325.

⁷⁸ «La civiltà Cattolica», *L'Umanesimo Integrato* III (1956): 449.

⁷⁹ Camapanini, *Il filosofo e il monsignore*, 49; Meinvielle, *Il cedimento dei cattolici al liberalismo: critica a Maritain*, 313.

⁸⁰ Jacques Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, VITA E PENSIERO (Università Cattolica, 1991).

enucleati in *Humanisme Intégral*⁸¹. Quanto a questo profilo, Possenti, in una celebre introduzione curata per Vita e Pensiero, rilevava agli inizi degli anni Novanta come il lavoro di ricostruzione storiografica della penetrazione del pensiero maritainiano nel contesto ONU fosse in larga parte ancora da compiere.⁸²

Quanto all'influenza di Maritain in ambito ecclesiale, non ne difettano le attestazioni provenienti dalla stessa gerarchia. Come si vedrà in seguito, a partire dagli anni Venti, Giovanni Battista Montini era stato il principale diffusore delle opere del filosofo di Meudon negli ambienti fucini e Vaticani, ed aveva permesso che parte considerevole della futura classe dirigente democristiana allora in formazione venisse a contatto con esse, anche durante le interdizioni fasciste. L' "amicizia intellettuale"⁸³ fra il presule bresciano e Maritain proseguì negli anni dei simultanei incarichi presso la Santa Sede e diede i suoi frutti principalmente dopo l'ascesa al soglio petrino del Montini, durante il Concilio Ecumenico Vaticano II.

Basterà ricordare che nel marzo 1965 Maritain inviò al pontefice un dossier, di cui era stato espressamente richiesto, dove esaminava le principali questioni che dovevano essere discusse nell'ultima seduta conciliare⁸⁴. Fra queste, vi era la libertà religiosa, che venne recepita essenzialmente nei termini classici della teorizzazione maritainiana⁸⁵ e che confluì al paragrafo 1.2 di *Dignitatis Humanae*: "Questo diritto della persona umana alla libertà religiosa deve essere riconosciuto e sancito come diritto civile nell'ordinamento giuridico della società."⁸⁶ Occorre ricordare che proprio a questo "nuovo spirito del Concilio Ecumenico Vaticano II"⁸⁷ congiunto

⁸¹ D. Lorenzini osserva che inizialmente la riflessione maritainiana era centrata sui *diritti della persona umana*, coerentemente agli insegnamenti del magistero pontificio, che ad essa li aveva sempre riconosciuti in ragione della sua natura *creaturale, spirituale e trascendente*. L'espressione "diritti dell'uomo" era invece estranea a questi ambienti, in ragione della sua matrice rivoluzionaria, che li rivendicava autonomamente e in *opposizione* a Dio. Di conseguenza: "quando nel maggio del 1942 il filosofo francese decise di intitolare *Les droits de l'homme et la loi naturelle* il proprio primo contributo alla collana "Civilisation" delle Édition de la Maison Française, da lui diretta e fortemente voluta, il mutamento di vocabolario risultò davvero sorprendente. [...] egli decise quindi di liberamente e consapevolmente di legittimare, per la prima volta in modo tanto chiaro, l'espressione "diritti dell'uomo" nel contesto di una filosofia politica, -la sua- che voleva rimanere anche "integralmente" cattolica" (cfr. Lorenzini e Menozzi, «Introduzione», 17.)

⁸² Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*.

⁸³ Camapanini, *Il filosofo e il monsignore*, 20.

⁸⁴ Possenti, «L'influsso di Jacques Maritain sul Concilio Vaticano II», 44.

⁸⁵ Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, 20.

⁸⁶ Paolo VI, «Dignitatis Humanae», 7 dicembre 1965, 1.

⁸⁷ Casaroli Agostino, *Nella Chiesa per il mondo. Omelie e discorsi* (Rusconi, 1987), 465.

alla novella Costituzione della Repubblica Italiana, il 18 febbraio 1984, il plenipotenziario pontificio Agostino Casaroli imputava la necessità di revisionare i Patti Lateranensi per mezzo degli Accordi di Villa Madama⁸⁸.

A suggello del contributo filosofico di Maritain alla costruzione della *nuova cristianità*,⁸⁹ cui il pontificato montiniano aspirava, il papa consegnò simbolicamente nelle sue mani il “messaggio del santo Padre Paolo VI agli uomini di pensiero e di scienza” l’otto dicembre 1965, alla conclusione dei lavori conciliari.

Maritain venne anche citato esplicitamente da Paolo VI ai punti 20 e 42 di *Populorum Progressio*⁹⁰, la prima enciclica postconciliare del pontefice. Gli echi delle riflessioni maritainiane di *Humanisme Intégral* risultarono evidenti, specie laddove Paolo VI reclamava la necessità di uomini di pensiero “votati alla ricerca di un umanesimo nuovo”⁹¹ e dove ribadiva l’urgenza di promuovere “un umanesimo plenario”⁹². Anche il ruolo del laicato, nel nuovo mondo da costruire prefigurato dal pontefice, richiama in modo evidente la riflessione maritainiana⁹³: “i laici devono assumere come loro compito specifico il rinnovamento dell’ordine temporale”⁹⁴. Se l’ufficio della gerarchia è quello di insegnare e interpretare in modo autentico i principi morali da seguire in questo campo, spetta a loro, attraverso la loro libera iniziativa e senza attendere passivamente consegne o direttive, di penetrare di spirito cristiano la mentalità della loro comunità di vita”⁹⁵.

In occasione del cinquantenario dell’enciclica, il cardinal Gualtiero Bassetti scrisse, dalle pagine dell’*Osservatore Romano*, che in essa si ritrovava effettivamente “l’uomo integrale ereditato intellettualmente da Maritain”⁹⁶.

⁸⁸ Agostino, *Nella Chiesa per il mondo. Omelie e discorsi*, 465.

⁸⁹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 131.

⁹⁰ Camapanini, *Il filosofo e il monsignore*, 171.

⁹¹ Paolo Vi, «*Populorum Progressio*», 26 marzo 1967, 20.

⁹² Paolo Vi, «*Populorum Progressio*», 42.

⁹³ Maritain, *Il Dottore Angelico*, 179; Maritain, *Umanesimo Integrale*, 15; Maritain, *Humanisme Intégral*, 14.

⁹⁴ Sulla missione nell’ordine temporale del laicato cristiano nel pensiero di Maritain, si veda anche: Mariano Fazio, «Tre proposte di società cristiana (Berdiaeff, Maritain, Eliot)», *Acta philosophica* 9 (2000): 299.

⁹⁵ Paolo Vi, «*Populorum Progressio*», 81.

⁹⁶ Gualtiero Bassetti, «A cinquant’anni dalla “*Populorum Progressio*”. Bisogna affrettarsi», *Osservatore Romano*, s.d.

Ciò che occorre rilevare in chiusura è essenzialmente che, attraverso Paolo VI, Maritain ebbe ben più che un'influenza circoscritta alla sola dimensione politica italiana e ai suoi prodotti giuridici, bensì un'eco *in toto Orbe terrarum*, coincidente con l'estensione della Chiesa Cattolica stessa.

1.4. Analisi e critica dei fondamenti filosofici e giuridici della nuova civiltà delineata in *Humanisme Intégral*

1.4.1. Dall'utopia della civitas cristiana all'ideale storico concreto di una nuova cristianità

Jacques Maritain in *Humanisme Intégral* avanzò la proposta di un nuovo regime di civiltà, idoneo a suo giudizio, a sostituire quello che aveva caratterizzato l'età moderna occidentale e che, alle soglie del Secondo Conflitto Mondiale, riteneva andasse sfacendosi di giorno in giorno, prospettando la necessità di una rifondazione. Rigettando le utopie, incapaci di venire ad esistenza, egli teorizzò quello che definì l'"ideale storico concreto"⁹⁷ di una nuova cristianità, che avrebbe dovuto realizzarsi in forma "laica e profana"⁹⁸.

L'elaborazione di questo concetto risaliva ad un'opera anteriore, *Du régime temporel et de la liberté* (1933), in cui il filosofo l'aveva offerto come alternativa all'uso abituale delle nozioni di "tesi" e "ipotesi" in campo religioso e politico. La tendenza denunciata era quella di formulare paradigmi ideali univoci (tesi) "installée dans un monde séparé de l'existence"⁹⁹, salvo poi servirsi della complessità sociale dell'ora presente per giustificarne applicazioni ipotetiche equivocate, dettate eminentemente dall'opportunismo¹⁰⁰. Queste costruzioni utopiche avrebbero costituito un "modèle fictif proposé à l'esprit à la place de la réalité"¹⁰¹ ed avrebbero recato in sé il germe della giustificazione della quiescenza morale, giacché ad *impossibilia nemo tenetur*.

⁹⁷ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 106; Maritain, *Humanisme Intégral*, 135.

⁹⁸ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 15; Maritain, *Humanisme Intégral*, 14.

⁹⁹ Jacques Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, Questions disputées (1933, s.d.), 13.

¹⁰⁰ Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, 130.

¹⁰¹ Maritain, *Humanisme Intégral*, 106; Maritain, *Humanisme Intégral*, 135.

Di contro, l'*ideale storico concreto* della nuova cristianità, caratterizzata dall'umanesimo integrale¹⁰², si sarebbe configurato sì come una essenza ideale¹⁰³, ma traducibile nell'esistenza, seppur in forme plurali e imperfette.

Questo passaggio fu imputato da Meinvielle di liberalismo teologico¹⁰⁴ giacché il suo portato logico, distaccandosi da quanto precedentemente sostenuto in *Primaauté du Spirituel*¹⁰⁵, sarebbe stata la natura meramente speculativa e, dunque, l'irrealizzabilità pratica della *dottrina della concordia del sacerdozio e dell'Impero* secondo i principi sanciti in *Unam Sanctam* (Bonifacio VIII), *Immortale Dei* (Leone XIII)¹⁰⁶ e dai canonisti in materia di diritto pubblico ecclesiastico¹⁰⁷

In effetti, il necessario passaggio da una teoretica subordinazione del temporale allo spirituale ad una pratica separazione dei due ordini non venne solo figurata dal Maritain filosofo in *Humanisme Intégral*, ma fu anche sostenuta attivamente dal Maritain diplomatico presso la Santa Sede. In un dispaccio del 25 maggio del 1946 al Ministro degli Affari Esteri francese Georges Bidault, ad esempio, si mostrò profondamente critico circa l'atteggiamento dell'Osservatore Romano in relazione alle elezioni italiane imminenti¹⁰⁸. Il quotidiano d'oltretevere, infatti, indicava la necessità che la nuova Costituzione nazionale riconoscesse, non solo il ruolo di primo piano che la fede cattolica occupava in ogni aspetto della vita del popolo italiano, ma che confermasse lo *status quo* in materia di giurisdizione ecclesiastica e di vigenza dei Patti Lateranensi. La differenza, rispetto al programma di altre forze politiche, che pure avevano avanzato alla Chiesa offerte vantaggiose, risiedeva nel fatto che queste la consideravano essenzialmente "*ospite*"¹⁰⁹ all'interno dello Stato. A tale proposito Maritain scriveva:

"L'apparente rigore delle deduzioni della stampa religiosa cui accede il lettore, gli fa dimenticare che i principi della sua fede non lo obbligano in alcun

¹⁰² Maritain, *Umanesimo Integrale*, 15; Maritain, *Humanisme Intégral*, 14.

¹⁰³ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 106; Maritain, *Humanisme Intégral*, 135.

¹⁰⁴ Meinvielle, *Il cedimento dei cattolici al liberalismo: critica a Maritain*, 57.

¹⁰⁵ *Primaauté du Spirituel*, 20.

¹⁰⁶ Meinvielle, *Il cedimento dei cattolici al liberalismo: critica a Maritain*, 57.

¹⁰⁷ Phillips George, *Du droit ecclésiastique dans ses principes généraux*, trad. da Abbé Crouzet (Paris, 1850), 373.

¹⁰⁸ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 156.

¹⁰⁹ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 156.

modo a dichiararsi partigiano, ad esempio, dell'attuale Concordato e del regime che esso accorda alla Chiesa: questi stessi principi potrebbero incoraggiarlo a chiedere il cambiamento di queste stesse disposizioni se, a suo giudizio, gli interessi della Chiesa o del Paese l'esigessero"¹¹⁰.

Le righe rivolte a Bidault si riferiscono al regime confessionale che i Patti Lateranensi, con rinvio all'art.1 dello Statuto Albertino, elevavano a rango di norma di diritto internazionale pattizio.

Dunque, in primo luogo, a giudizio di Maritain, si sarebbero potute profilare circostanze in cui la cattolicità delle leggi e delle istituzioni dello Stato avrebbe potuto volgersi contro l'interesse della Chiesa stessa.

In secondo luogo, l'equiparabilità delle “*esigenze della Chiesa*” e “*del Paese*” nell'ordine dei motivi giustificatori della separazione fra i due poteri, presuppone un superamento filosofico delle tesi espresse in *Primauté du spirituel*.

Da ultimo, occorre osservare che la riflessione in queste righe non fa alcun riferimento all'interesse oggettivo della Chiesa, né a quello dello Stato, ma si fonda sulla libertà di pensiero dell'elettore (“*a suo giudizio*”).

Questo rapido scorcio sull'attività diplomatica di Maritain, se da un lato conferma l'inquadramento nell'ordine della filosofia pratica, cioè, orientata all'azione, dei principi contenuti in *Humanisme Intégral*¹¹¹, dall'altra rende ragione a chi ne sostenne il fondamentale scostamento dalla dottrina tradizionale della Chiesa in materia di rapporto con il potere statale.

L'Immortale Dei di Leone XIII (1885), infatti, giudicava la Chiesa come “società perfetta nella sua peculiare natura e nel suo assetto giuridico non meno di quella civile”¹¹² e negava potesse essere consentito al potere statale di sottometterla, subordinarla a sé o limitarne i diritti. Quanto alle questioni di diritto misto dichiarava confacente alla natura e al disegno divino “non la separazione di

¹¹⁰ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 156.

¹¹¹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 9; Maritain, *Humanisme Intégral*, 5.

¹¹² Leone XIII, «Immortale Dei», Libreria Editrice Vaticana, 1 novembre 1885.

un potere dall'altro, e molto meno il conflitto tra loro, ma una piena concordia¹¹³ coerente con le finalità che sono all'origine di entrambe le società"¹¹⁴.

Quello teorizzato da Maritain era in realtà uno scostamento di portata epocale, perché vestiva di paramenti tomisti un concetto di rapporto tra Stato e Chiesa estraneo alla filosofia del Dottore Angelico, bensì proprio del pensiero liberale.

Nel trattato *La Chiesa e lo Stato* (1872) Matteo Liberatore aveva analizzato le tre manifestazioni precipue del liberalismo, che aveva classificato come: assolute, moderate, cattoliche. Riferendosi alla terza forma di liberalismo, osservava come coloro che vi aderivano tendessero ad abbandonare la distinzione tra tesi e ipotesi¹¹⁵ utile a discriminare il principio, giudicato retto, dell'armonia tra Stato e Chiesa, dalle sue imperfette applicazioni pratiche. Ed aggiungeva in tono accusatorio: "Voi anzi consigliate alla Chiesa che da sé stessa rompa ogni legame con lo Stato, non pretenda sopra di lui veruna ingerenza, si ritiri nella pura cerchia dell'ordine spirituale, recandone per ragione, che ciò è per riuscire più utile ad essa Chiesa."¹¹⁶

Formalmente Maritain respinse le accuse di liberalismo che gli furono rivolte e a propria volta, in varie opere, si era pronunciato contro quelli che reputava essere gli errori filosofici di tale corrente. Nonostante ciò, l'impressionante convergenza delle sue asserzioni con i tratti del liberalismo cattolico delineati dal Liberatore, e, d'altra parte, l'impressionante divergenza con i principi di diritto ecclesiastico espressi dai succitati documenti pontifici, possono indurre a concludere che, se Maritain non fu un liberale, quantomeno la sua concezione d'ideale storico concreto d'una nuova cristianità fu, dal liberalismo, profondamente incisa.

¹¹³ Leone XIII, «Immortale Dei»; George, *Du droit ecclésiastique dans ses principes généraux*, 373.

¹¹⁴ George, *Du droit ecclésiastique dans ses principes généraux*, 252.

¹¹⁵ Matteo Liberatore, *La Chiesa e lo Stato* (Stab. Tipografico di Francesco Giannini, 1872), 16.

¹¹⁶ Liberatore, *La Chiesa e lo Stato*, 16.

1.4.2. La nuova cristianità come regime di civiltà e l'applicazione del concetto di analogia

Meglio si coglie la distinzione tra l'asserita "utopia" della civiltà cristiana e l'ideale storico concreto proposto, esaminando la nozione di "cristianità" data da Maritain.

La tesi di una cristianità (univocamente intesa), alla cui perfezione ideale le ipotesi concrete di realizzazione storica dovrebbero tendere, pur, probabilmente, senza poterla esattamente raggiungere in concreto, viene sostanzialmente liquidata¹¹⁷. Al suo posto avanza un ideale storico *concreto* che, in quanto tale, reca già le imperfezioni proprie della realtà, prima fra tutte la molteplicità¹¹⁸.

Sarebbe come se un maestro scegliesse di proporre come modello all'allievo che disegna con la sola matita non un cerchio perfetto tracciato da un compasso, ma uno imperfetto tracciato a mano libera, che rappresenta più probabilmente ciò che il fanciullo sarà in grado di realizzare concretamente.

La nuova cristianità sarebbe dunque, nella visione maritainiana, un regime temporale "la cui forma animatrice sarebbe cristiana e che risponderebbe al clima storico dei tempi nei quali entriamo"¹¹⁹ e, quantunque egli professi l'unicità della Chiesa Cattolica conformemente al magistero¹²⁰, ritiene possano "aversi alcune civiltà cristiane, alcune cristianità diverse"¹²¹. Non, dunque, un'unica e univoca cristianità in tesi, con ipotesi di realizzazioni contingenti che più o meno s'approssimano all'ideale cui tendono; bensì, molteplici ideali storici concreti di cristianità, adatti alle temperie storiche cui si riferiscono. In questa logica appare dunque primariamente chiaro che, nella concezione maritainiana, cambiamenti di portata epocale sul piano della realtà storica necessitano l'adattamento dell'ideale di riferimento. Dunque, non è il reale a dover tendere all'ideale, ma è, in ultima analisi l'ideale a dover prendere atto della realtà contingente e adattarvi, per proporre una versione "purificata" delle sue stesse logiche.

¹¹⁷ Liberatore, *La Chiesa e lo Stato*, 92.

¹¹⁸ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 109; Maritain, *Humanisme Intégral*, 139.

¹¹⁹ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 109; Maritain, *Humanisme Intégral*, 139.

¹²⁰ Bonifacio VIII, «Unam Sanctam», 18 novembre 1302.

¹²¹ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 109; Maritain, *Humanisme Intégral*, 139.

Rifacendosi all'esempio già menzionato, non è più il fanciullo a dover tentare con ogni sforzo possibile di disegnare un cerchio che massimamente assomigli al modello perfetto, ma è il maestro a dovergli proporre un cerchio imperfetto da imitare, cosicché la sua mano sia capace di tracciarlo nel modo più simile al nuovo ideale.

Spezzata l'univocità del concetto di cristianità e ridotto alla molteplicità delle sue concrete manifestazioni storiche¹²², occorre brevemente esaminare quale rapporto intercorra fra esse a giudizio di Maritain. Per illustrare tale relazione, egli ricorre infatti al concetto aristotelico- tomista di analogia di proporzionalità propria secondo l'interpretazione caetaniana¹²³, affermando senz'altro l'invariabilità dei principi, ma sostenendone l'applicazione secondo "modi essenzialmente diversi, che rispondono a uno stesso concetto solo secondo una similitudine di proporzioni¹²⁴".

La definizione tradizionale del Gaetano¹²⁵ effettivamente ben s'attaglia alla differenza essenziale fra le due cristianità teorizzata da Maritain : "analogia secundum proportionalitatem dicuntur, quorum nomen commune est, et ratio secundum illud nomen est similis secundum proportionem" come chiarisce l'esempio fornito dal cardinale poco oltre¹²⁶: "ut videre corporali visione, et videre intellectualiter, communi nomine vocantur videre; quia sicut intelligere, rem animae offert, ita videre corpori animato"¹²⁷. Occorre, inoltre, precisare che a proposito dell'analogia di proporzionalità il Gaetano distingue fra metaforica e propria¹²⁸ e che Maritain fa riferimento a quest'ultima quando raffronta le due cristianità: "Proprie vero fit, quando nomen illud commune in utroque analogatorum absque metaphoris dicitur: ut principium in corde respectu animalis, et in fundamento respectu domus salvatur"¹²⁹. In fine, è d'uopo considerare che, fra

¹²² Maritain, *Umanesimo Integrale*, 112; Maritain, *Humanisme Intégral*, 144.

¹²³ Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 1963^a ed. (Desclée De Brouwer et C., 1932), 821; Thomas De Vio Cardinalis Cajetanus, *De nominum analogia* (s.d.); Battista Mondin, *L'analogia di proporzione e di proporzionalità nel «Commento alle Sentenze»*, s.d., 571.

¹²⁴ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 113; Maritain, *Humanisme Intégral*, 145.

¹²⁵ Thomas De Vio Cardinalis Cajetanus, *De nominum analogia*.

¹²⁶ Mondin, *L'analogia di proporzione e di proporzionalità nel «Commento alle Sentenze»*, 576.

¹²⁷ Thomas De Vio Cardinalis Cajetanus, *De nominum analogia*.

¹²⁸ Thomas De Vio Cardinalis Cajetanus, *De nominum analogia*.

¹²⁹ Thomas De Vio Cardinalis Cajetanus, *De nominum analogia*.

i tipi di analogia specificamente individuati dal Gaetano nei testi dell'Angelico e classificati e interpretati con linguaggio proprio¹³⁰, quella di proporzionalità propria possiede il più alto valore gnoseologico: "Scimus quidem secundum hanc analogiam rerum intrinsecas entitates, bonitates, veritates etc., quod ex priori analogia non scitur"¹³¹.

Le conseguenze dell'applicazione della dottrina dell'analogia di proporzionalità propria caetaniana al concetto di "cristianità" hanno una portata rivoluzionaria: il termine "cristianità" acquisisce infatti una *polivalenza* inedita nella storia della Chiesa¹³². Sicché, per rifarsi all'esempio del Gaetano, come il vedere per mezzo degli occhi e dell'intelletto sono indicati da un unico termine (*vedere*) e pur presentando qualcosa di comune (il fatto di figurare un oggetto ad una facoltà dell'uomo), sono due attività diverse in sé stesse (diversità essenziale); così, la cristianità medievale e quella novella sarebbero indicate da un unico termine (cristianità), possiederebbero un *quid* comune che le renderebbe esternamente somiglianti, ma *sarebbero in sé stesse diverse* (diversità essenziale). Né vi sarebbe un motivo valido per limitare a due il numero delle cristianità germinate dall'applicazione dell'analogia di proporzionalità propria: come si è visto, il fatto che Maritain giudichi i mutamenti di temperie storica idonei a produrre cambiamenti essenziali (e non meramente accidentali¹³³) implica che egli possa coerentemente affermare l'esistenza di "alcune cristianità diverse"¹³⁴.

Per altro, occorre rilevare che proprio nell'uso dell'interpretazione caetaniana potrebbe risiedere un punto di distacco di Maritain dal tomismo originario. Parte della critica neoscolastica ha rilevato infatti come il Gaetano tenda ad interpretare i testi di Tommaso d'Aquino alla luce di Aristotele¹³⁵, anziché seguire il metodo contrario, proprio dei padri della Chiesa e dello stesso Angelico, che "si diedero a studiare profondamente i libri degli antichi filosofi ed a paragonare le loro tesi con le dottrine rivelate, e, sceverandole prudentemente, accettarono quelle che erano dette secondo verità e pensate saggiamente, correggendo o rifiutando tutte le

¹³⁰ Mondin, *L'analogia di proporzione e di proporzionalità nel «Commento alle Sentenze»*, 573.

¹³¹ Thomas De Vio Cardinalis Cajetanus, *De Nominum Analogia*, caput III p.29.

¹³² Meinvielle, *Il cedimento dei cattolici al liberalismo: critica a Maritain*, 64.

¹³³ Meinvielle, *Il cedimento dei cattolici al liberalismo: critica a Maritain*, 65.

¹³⁴ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 109; Maritain, *Humanisme Intégral*, 139.

¹³⁵ Mondin, *L'analogia di proporzione e di proporzionalità nel «Commento alle Sentenze»*, 572.

altre”¹³⁶. Il Mondin, inserendosi in questo filone critico, contesta interamente sia la ricostruzione generale caetaniana del concetto di analogia, sia soprattutto l’assegnazione all’analogia di proporzionalità propria di “un ruolo privilegiato nell’interpretazione del linguaggio metafisico e teologico, che san Tommaso non le riconosce affatto”¹³⁷.

Se i rilievi neoscolastici al Gaetano si rivelassero fondati, si potrebbe concludere che l’edificio teoretico maritainiano della nuova cristianità non sarebbe fondato sulla roccia del tomismo puro, bensì sulla sabbia di una sua interpretazione contingente, per quanto autorevolissima.

Meinvielle, invece, rifiutò radicalmente l’applicazione *fatta dal Maritain* del concetto di analogia di proporzionalità propria alle due cristianità e la giudicò “falsa”¹³⁸. Egli negò la correttezza delle inferenze del filosofo ritenendo che il variare nelle applicazioni dei principi non accadesse “in forza di ciò che significano, ma in ragione della materia o delle circostanze alle quali si applicano”¹³⁹. Nella ricostruzione classica fatta propria dal Meinvielle è evidente che le differenze inerenti alle materie individuanti sono meramente accidentali e, pertanto, “insufficienti a stabilire una diversità essenziale”¹⁴⁰.

Al contrario, Maritain introducendo il problema della *nouvelle chrétienté*, afferma: “una nuova cristianità, nelle condizioni dell’età storica nella quale entriamo, deve, pur incarnando gli stessi principi (analogici), essere concepita secondo un tipo essenzialmente (specificamente) distinto da quello del mondo medievale? Rispondiamo affermativamente a questa questione.”¹⁴¹

Dunque, non si tratta più di principi univoci, cioè, predicati “secundum idem nomen et secundum rationem eadem”¹⁴², bensì analogici, ovvero “praedicatur de pluribus quorum rationes diversae sunt sed attribuntur uni alicui eidem”¹⁴³. Il discrimine è sito proprio nella diversità di *rationes* ad essi sottesa, che giustifica

¹³⁶ Leone XIII, «Aeterni Patris».

¹³⁷ Mondin, *L’analogia di proporzione e di proporzionalità nel «Commento alle Sentenze»*, 589.

¹³⁸ Meinvielle, *Il cedimento dei cattolici al liberalismo: critica a Maritain*, 63.

¹³⁹ Meinvielle, *Il cedimento dei cattolici al liberalismo: critica a Maritain*, 64.

¹⁴⁰ Meinvielle, *Il cedimento dei cattolici al liberalismo: critica a Maritain*, 64.

¹⁴¹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 114; Maritain, *Humanisme Intégral*, 146.

¹⁴² Tommaso D’Aquino, *De principiis naturae* (s.d.), 6.

¹⁴³ Tommaso D’Aquino, *De principiis naturae*, 6.

quanto detto poco oltre circa l'essenziale distinzione tra i tipi di cristianità che essi informano di sé.

In *Humanisme Intégral* non si ha più perciò un'accezione di cristianità come “riferita ad una sola e unica essenza, *simpliciter eadem*, bensì a varie essenze tra loro diverse (*simpliciter diversae*) ma identiche secondo qualche aspetto (*secundum quid*)¹⁴⁴”. Le peculiarità storiche passano dunque dal rango di elementi accidentali, a quello di elementi incidenti sull'essenza stessa del tipo di cristianità. Come osservato da Meinvielle, le ripercussioni di questa teoria sul piano del diritto pubblico ecclesiastico sono enormi¹⁴⁵. Il suo principio cardine, che si riassume “nel riconoscimento pieno e pubblico dei diritti¹⁴⁶” della Chiesa, viene scardinato: ed ecco la medesima logica che informa l'attività del Maritain diplomatico, allorché nella lettera a Bidault scrive di circostanze in cui la percezione soggettiva dell'interesse statale o ecclesiastico possono giustificare la cessazione di un regime in cui esso trova attuazione giuridica¹⁴⁷.

1.4.3. La *civitas* dell'umanesimo integrale

L'ideale storico concreto di una nuova cristianità, cioè del regime temporale che Maritain propone in luogo della civiltà contemporanea decadente e delle utopie intraducibili nel reale d'ogni segno politico e religioso, si profila come caratterizzata da un “umanesimo integrale”¹⁴⁸.

Questo elemento individuante patisce, a giudizio dello stesso Maritain, l'“ambiguità¹⁴⁹” del termine “umanesimo”, giacché esso presuppone, in chi se ne serve, uno specifico riferimento d'ordine metafisico¹⁵⁰ che ne muta il significato concreto. Così, ad esempio, l'umanesimo di chi ritiene nell'uomo vi sia un'anima

¹⁴⁴ Meinvielle, *Il cedimento dei cattolici al liberalismo: critica a Maritain*, 63.

¹⁴⁵ Meinvielle, *Il cedimento dei cattolici al liberalismo: critica a Maritain*, 64.

¹⁴⁶ Meinvielle, *Il cedimento dei cattolici al liberalismo: critica a Maritain*, 63.

¹⁴⁷ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 156.

¹⁴⁸ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 15; Maritain, *Humanisme Intégral*, 14.

¹⁴⁹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 12; Maritain, *Humanisme Intégral*, 10.

¹⁵⁰ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 12; Maritain, *Humanisme Intégral*, 10.

immortale, non può concretamente essere lo stesso di colui che rigetta tale opinione.¹⁵¹

L'introduzione ad *Humanisme Intégral* contiene, nondimeno, una proposta definitoria del termine “umanesimo”, necessariamente aperta e incompleta, secondo cui esso: “tende essenzialmente a rendere l'uomo più veramente umano e a manifestare la sua grandezza originale facendolo partecipe di tutto ciò che può arricchirlo nella natura e nella storia”¹⁵².

Per questa ragione l'umanesimo di cui di volta in volta tratta deve necessariamente essere aggettivato e così ricondotto al sistema di pensiero che gli conferisce contenuto.

Le forme contemporanee di umanesimo occidentale, di cui Maritain conduce un'accurata analisi prodromica all'individuazione dei caratteri dell'umanesimo integrale, conservano le comuni vestigia di idee desacralizzate ed avulse ormai dalla metafisica del trascendente, ma, a giudizio dell'autore, figlie del cristianesimo: la dignità umana e la libertà¹⁵³. Questo passaggio è di fondamentale importanza, perché individua i due punti di “unità minimale”¹⁵⁴ comuni che consentono il funzionamento della città pluralistica in cui si traduce la nuova cristianità maritainiana.

Proprio perché queste idee appaiono comuni al cristianesimo, al socialismo, al comunismo, al liberalismo e ad ogni forma di umanesimo occidentale contemporaneo, su di esse possono convergere in un comune accordo gli aderenti a ciascuna di queste filosofie ed esse possono fungere da basamento per la costruzione di una comunità terrena, che non richiede più “l'unità di fede e di religione, e che può essere cristiana raggruppando nel suo seno non cristiani”¹⁵⁵.

Ciò può accadere perché quest'unità non è finalizzata al conseguimento di un bene ultraterreno, com'era per la cristianità medievale, bensì si colloca ed esaurisce la sua funzione sul piano meramente temporale.

¹⁵¹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 12; Maritain, *Humanisme Intégral*, 10.

¹⁵² Maritain, *Umanesimo Integrale*, 12; Maritain, *Humanisme Intégral*, 10.

¹⁵³ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 14; Maritain, *Humanisme Intégral*, 14.

¹⁵⁴ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 138; Maritain, *Humanisme Intégral*, 177.

¹⁵⁵ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 138; Maritain, *Humanisme Intégral*, 178.

Una ricerca di *unità minimale* fra filosofie e credi contrastanti, fondata sui concetti epurati di trascendenza di “dignità” e “libertà” della persona umana, finalizzata alla dimensione temporale, segnò sia l’elaborazione della Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo del 1948 che quella della Costituzione della Repubblica Italiana.

Del resto, fu Maritain stesso, alcuni anni dopo la stesura di *Humanisme Intégral*, a osservare che, nel corso dei lavori Unesco finalizzati all’individuazione delle linee filosofiche di fondo della nascente Dichiarazione, cui lui stesso partecipò, non vi era alcun problema nell’enucleare teoricamente diritti su cui tutti convenissero a dispetto delle grandi differenze di pensiero.

Tuttavia, il perdurare della concordia era condizionato a che nessuno fra loro domandasse il perché si trovassero d’accordo, pena un’acerba riaccensione del conflitto fra le parti¹⁵⁶.

Similmente Benedetto Croce osservava, durante la seduta parlamentare dell’undici marzo 1947, che il progetto costituzionale presentato al *plenum* dell’Assemblea dal democristiano La Pira e dal comunista Togliatti, era veramente segnato da una “mirabile concordia di parole”¹⁵⁷.

La proposta infatti recava nella sua prima parte l’enucleazione dei diritti a presidio della dignità e della libertà della persona umana, ed era notevole come le componenti politiche che vi avevano concorso, pur non concordando neppure sulla definizione di persona umana, fossero riuscite ad individuare formule di partenza condivise. Tuttavia, soggiungeva il filosofo, appariva evidente che a tale concordia teorica si opponeva un altrettanto mirabile discordia nei fatti, inquantoché non solo le parti diversamente intendevano i termini utilizzati, ma dal loro utilizzo si proponevano pure di raggiungere fini contrastanti¹⁵⁸.

Dunque, la ricerca di un’*unità minimale* caratterizzò effettivamente almeno due dei documenti di fondazione della nuova civiltà occidentale postbellica.

¹⁵⁶ «Le droits de l’homme, problèmes, vues et aspects avec une Introduction de Jacques Maritain», 1948, 3.

¹⁵⁷ «Assemblea costituente LVIII. Seduta pomeridiana di martedì 11 marzo 1947», 1947, 26.

¹⁵⁸ «Assemblea costituente LVIII. Seduta pomeridiana di martedì 11 marzo 1947», 26.

Nel caso della Costituzione italiana, almeno per un certo frangente, si realizzò mantenendosi ancora formalmente nel quadro di una *civitas christiana*.

Quantunque, infatti, la Carta fondamentale contesse in nuce il principio di laicità dello Stato, ricavabile dagli artt. 2,3,7,8,19 e 20,¹⁵⁹ fino alla legge di ratifica ed esecuzione dell'Accordo con la Santa Sede n.121/1985, lo Stato rimase confessionale in virtù del fatto che l'art.7 Cost. regolava i rapporti con il Vaticano sulla base dei Patti Lateranensi e che questi facevano espresso richiamo all'art.1 dello Statuto Albertino: "La religione Cattolica, Apostolica e Romana è l'unica religione dello Stato. Gli altri culti ora esistenti sono tollerati conformemente alle leggi".

1.4.4. Il pluralismo come primo elemento caratterizzante

La *nova civitas* maritainiana sarebbe, prima d'ogni altra cosa, pluralista. Essa accoglierebbe "nella sua unità organica una diversità di gruppi e di strutture sociali incarnanti libertà positive"¹⁶⁰ in contrapposizione frontale rispetto alla logica totalitaria.

Se il centro d'irradiazione del diritto è la persona umana, segue infatti logicamente che le comunità particolari in cui la sua personalità s'estrinseca debbano godere di un'autonomia ad essa proporzionata. La città pluralistica, dunque, sarebbe tenuta ad incardinare il principio di sussidiarietà secondo l'insegnamento pontificio della *Quadragesimo Anno*¹⁶¹ e a "diversificare la propria struttura interna"¹⁶² secondo la natura specifica di tali società particolari.

Ciò implica che il pluralismo si estenderebbe sia all'ambito economico¹⁶³ che, soprattutto, a quello giuridico¹⁶⁴. La più significativa area di applicazione del principio di pluralismo giuridico sarebbe proprio, per il Maritain, quella religiosa. Il legislatore, infatti "riconoscerebbe [...] alle diverse famiglie spirituali della città

¹⁵⁹ «Corte Costituzionale s.203/1989», s.d.

¹⁶⁰ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 132; Maritain, *Humanisme Intégral*, 170.

¹⁶¹ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 132; Maritain, *Humanisme Intégral*, 170.

¹⁶² Maritain, *Umanesimo Integrato*, 132; Maritain, *Humanisme Intégral*, 170.

¹⁶³ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 132; Maritain, *Humanisme Intégral*, 170.

¹⁶⁴ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 133; Maritain, *Humanisme Intégral*, 171.

uno statuto giuridico diverso”¹⁶⁵. A giudizio del filosofo questo punto sarebbe anche quello di maggior distanza fra la cristianità medievale e quella di suo auspicio per il tempo venturo¹⁶⁶.

Maritain respinge l'accostamento della propria posizione a quella propria del liberalismo teologico e nega che a tali famiglie religiose debba essere accordato un diritto di loro elaborazione, conforme a principi loro propri e richiama espressamente il pensiero di Tommaso d'Aquino sulla necessità circostanziale della tolleranza dei culti non cattolici.¹⁶⁷ Queste asserzioni, da sé sole, non varrebbero a giustificare la novità che il loro autore mostra di attribuirvi, se non fossero lette unitamente alla loro finalizzazione. La tolleranza, così come delineata da Tommaso nell'art. 11 dell'argomento 10 della *Secunda Secundae*¹⁶⁸ e riaffermata dal magistero ordinario¹⁶⁹ era essenzialmente finalizzata al conseguimento di maggiori beni per la società civile, ovvero ad evitare il prodursi di più gravi mali a suo detrimento. Nella *Summa* si leggeva infatti: “sebbene gli infedeli pecchino con i loro riti, tuttavia questi possono essere tollerati, o per un bene che ne può derivare, o per un male che così è possibile evitare”¹⁷⁰ e similmente Leone XIII scriveva: “In realtà, se la Chiesa giudica che non sia lecito concedere ai vari culti religiosi la stessa condizione giuridica che compete alla vera religione, pure non condanna quei governi che, per qualche grave situazione, mirando o ad ottenere un bene, o ad impedire un male, tollerino di fatto diversi culti nel loro Stato”¹⁷¹.

La tolleranza rappresentava dunque, di per sé stessa, uno strumento neutro di governo terreno e di perseguimento precipuamente del bene comune temporale.

Nell'idea maritainiana, che pur apparentemente si richiama alla tradizione, la “struttura giuridica pluriforme della città”¹⁷² sarebbe *ex se* orientata “verso un polo positivo cristiano integrale”¹⁷³ e i suoi diversi strati si allontanerebbero da esso

¹⁶⁵ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 134; Maritain, *Humanisme Intégral*, 172.

¹⁶⁶ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 134; Maritain, *Humanisme Intégral*, 172.

¹⁶⁷ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 135; Maritain, *Humanisme Intégral*, 173.

¹⁶⁸ Tommaso D'Aquino, *Somma Teologica*, Nuova edizione in lingua italiana a cura di P. Tito Centi e P. Angelo Z. Belloni (Fiesole, 2009), 32.

¹⁶⁹ Leone XIII, «Immortale Dei».

¹⁷⁰ Tommaso D'Aquino, *Somma Teologica*, 3259.

¹⁷¹ Leone XIII, «Immortale Dei», 11.

¹⁷² Maritain, *Umanesimo Integrale*, 135; Maritain, *Humanisme Intégral*, 173.

¹⁷³ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 135; Maritain, *Humanisme Intégral*, 173.

“secondo una misura determinata dalla saggezza politica”¹⁷⁴. Così “la città sarebbe cristiana in modo vitale e le famiglie spirituali non cristiane vi godrebbero di una giusta libertà”¹⁷⁵.

A ben vedere, in ultima analisi, la tensione di ciascuna delle comunità religiose interne alla città pluralista sarebbe, secondo Maritain, orientata in una direzione cristiana che, non dovendo tradursi nella dimensione temporale rimarrebbe verosimilmente nell’orizzonte trascendente.

Occorre, inoltre, osservare che tale forma di cristianesimo “integrale” non viene fatta coincidere con il cattolicesimo e l’identificazione delle altre famiglie “spirituali” come “*non cristiane*” anziché “*non cattoliche*”, lascia presumere che, nel quadro delineato da Maritain, gli scismi ad origine delle confessioni acattoliche sarebbero stati ricomposti e superati, facendo tornare ad unità la cristianità.

Come si vedrà in seguito, una semplice “unità di orientamento”¹⁷⁶ „differentemente dall’ “unità di essenza o di costituzione assicurata dall’alto”¹⁷⁷, potrebbe essere semplicemente promossa dalla “parte più evoluta politicamente e più devota del laicato cristiano e delle “élites” popolari”¹⁷⁸ non occorrendo altro alla realizzazione di quest’opera comune, che fossero cristiani i suoi promotori¹⁷⁹.

Questi “cives praeclari”¹⁸⁰ organizzati secondo la stessa logica pluralistica che sarebbe alla base della città costituirebbero così, per lo Stato e la sua struttura costituzionale, un corrispettivo degli ordini religiosi nella sfera sacra¹⁸¹. Se la *nova civitas* dovesse tradursi in realtà si avrebbe dunque uno Stato formalmente laico, dove le famiglie spirituali godrebbero della stessa libertà di culto degli individui che ne farebbero parte. In esso, tutte le componenti plurali della città coopererebbero alla stessa opera comune di una “comunità fraterna da realizzare”¹⁸² ma del fatto che tale opera sarebbe in realtà orientata ad un fine trascendente

¹⁷⁴ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 135; Maritain, *Humanisme Intégral*, 173.

¹⁷⁵ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 135; Maritain, *Humanisme Intégral*, 174.

¹⁷⁶ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 135; Maritain, *Humanisme Intégral*, 174.

¹⁷⁷ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 135; Maritain, *Humanisme Intégral*, 174.

¹⁷⁸ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 135; Maritain, *Humanisme Intégral*, 174.

¹⁷⁹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 163; Maritain, *Humanisme Intégral*, 210.

¹⁸⁰ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 136; Maritain, *Humanisme Intégral*, 135.

¹⁸¹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 137; Maritain, *Humanisme Intégral*, 177.

¹⁸² Maritain, *Umanesimo Integrale*, 160; Maritain, *Humanisme Intégral*, 207.

cristiano non sarebbe consapevole necessariamente altro che un'élites politica animatrice penetrata nei vari gangli comunitari. Tale società, secondo Maritain, non disconoscerebbe il principio tradizionale della regalità sociale di Cristo, ma continuerebbe a manifestarlo “secondo un modo reale e vitale per quanto meno manifestamente dichiarato nelle strutture e nei simboli della vita sociale”¹⁸³.

Nella parte II del presente lavoro sarà esaminata nel dettaglio l'applicazione di questa logica da parte di una delle correnti democristiane presenti in prima sottocommissione dell'Assemblea costituente nella strutturazione logica degli articoli 2, 7 e 8 dei principi fondamentali.

1.4.5. La laicità o profanità come secondo elemento caratterizzante

La nuova cristianità maritainiana ha come secondo elemento caratterizzante la laicità o profanità¹⁸⁴. La dimensione terrena si spoglierebbe, in quest'ottica, della strumentalità rispetto al fine eterno che l'avrebbe caratterizzata nell'età medievale, per assurgere al rango di fine intermedio o infravalente¹⁸⁵. Questa elevazione della comunità temporale renderebbe possibile il pluralismo che, al contrario, non lo sarebbe stato laddove le strutture della società civile avessero assolto oltre che ad una propria funzione, anche ad una essenzialmente ministeriale dello spirituale.

La laicità così intesa sarebbe “frutto di un processo di differenziazione normale in sé stesso (benché viziato dalle più false ideologie)” e sostanzierebbe un “guadagno storico che una nuova cristianità dovrebbe conservare”¹⁸⁶.

Maritain non introduce propriamente alcuna innovazione in tema di laicità rispetto a quanto compiuto dalle rivoluzioni dell'età moderna, salvo la sua promozione da *fatto accaduto* ad elemento costitutivo di un *ideale storico concreto*. Poiché il fine eterno cui la società temporale medievale avrebbe funto da ministro non riguardava in ultima analisi la società medesima, ma gli individui che la componevano, segue che nella *nouvelle chrétienté* la salvezza dell'anima dei singoli cessa di essere affare comune, il potere civile e le leggi che da esso promanano non

¹⁸³ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 136; Maritain, *Humanisme Intégral*, 175.

¹⁸⁴ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 141; Maritain, *Humanisme Intégral*, 181.

¹⁸⁵ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 141; Maritain, *Humanisme Intégral*, 181.

¹⁸⁶ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 141; Maritain, *Humanisme Intégral*, 182.

debbono più esserle per conseguenza ordinate ed essa si ritira alla dimensione individuale, in posizione di equiparazione rispetto alle altre libertà riconosciute dallo Stato.

Maritain non nega il primato dello spirituale, ma trasla tale primazia semplicemente da una dimensione pubblicistica ad una privatistica¹⁸⁷. In sé considerato il fine temporale comunitario rimane meno elevato del fine eterno¹⁸⁸, ma mentre prima esso era nella posizione di un gradino più basso che consente, servendosi, di raggiungere quello sito più in alto; ora i due gradini sono stati scissi, sicché risultano due colonne separate d'altezza difforme, ma non più legate da strumentalità. Quella che ne consegue è una separazione fra lo Stato e la Chiesa, non già una contrapposizione. Ciascuna delle due società perfette viene così, a giudizio di Maritain, resa pienamente libera di perseguire il proprio fine.

Il filosofo considera la propria visione distinta da quella medievale, che riteneva cristallizzata nella mera strumentalità del temporale, ma anche inassimilabile a quella gallicana e liberale, per il riconoscimento della subordinazione effettiva del fine della comunità terrena a quello eterno, seppur su due piani non coincidenti.

Essa, inoltre si contrapporrebbe radicalmente anche alla concezione neutrale o antireligiosa dello Stato, che è incompatibile con l'amicizia fraterna che anima la città pluralista nel quadro della nuova cristianità.

Non può tuttavia tacersi come tale visione, pur non identificandosi con alcuna delle menzionate, ha con ciascuna di esse almeno un elemento di contatto. Essa conserva, infatti, il carattere "vitalmente cristiano"¹⁸⁹ proprio della concezione medievale, si sostanzia concretamente in una separazione non antagonistica dei due ordini, come in quella accolta da un certo liberalismo¹⁹⁰ e comporta, come

¹⁸⁷ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 141; Maritain, *Humanisme Intégral*, 182.

¹⁸⁸ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 142; Maritain, *Humanisme Intégral*, 182.

¹⁸⁹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 142; Maritain, *Humanisme Intégral*, 182.

¹⁹⁰ Liberatore, *La Chiesa e lo Stato*, 17.

conseguenza, una neutralità funzionale alla libertà delle componenti plurali della città terrena¹⁹¹.

Il rapporto fra Stato e Chiesa, cessata la strumentalità del fine dell'uno all'altra, si delineerebbe in modo nuovo, come una collaborazione reciproca: “la città aiuta allora quest'ultima (la Chiesa) a compiere la propria missione, integrando piuttosto, secondo il modo pluralistico qui descritto, le attività cristiane nell'opera temporale stessa (ad esempio, dando all'insegnamento cristiano il giusto posto nella struttura del regime scolastico e chiedendo agli istituti religiosi di carità di prendere una giusta parte nelle opere di assistenza sociale) e ricevendo così essa come agente autonomo in libero accordo con un agente di ordine più elevato, l'aiuto della Chiesa”¹⁹².

Nel quadro delineato, la Chiesa continuerebbe formalmente ad essere in sé superiore alla società civile in ragione della superiorità del fine da essa perseguito. Fattivamente, però, la funzione ministeriale finirebbe semplicemente per essere invertita: sarebbe la Chiesa a servire al fine terreno dello Stato collaborando alla sua opera in una posizione di parità integrata rispetto alle altre componenti religiose e ideologiche della società pluralista.

1.4.6. Terzo e quarto carattere della democrazia personalistica maritainiana: libertà ed eguaglianza

Nella concezione maritainiana della storia vi sarebbe un progresso dell'Umanità che, pur non necessario, tenderebbe a manifestarsi in forza del contributo vitale di tutte le energie umane che in essa agiscono.¹⁹³

In *Humanisme Intégral*, in effetti, il passaggio nell'ordine profano dalla cristianità medievale alla *nouvelle chrétienté* è equiparato al passaggio dall'età della fanciullezza, alla “maggiorità”¹⁹⁴, immagine di uno sviluppo progressivo e naturale

¹⁹¹ Per un maggiore approfondimento sulla condizione della *città terrena* nella visione di Maritain si veda: Laura Zavatta, «La concezione dei diritti dell'uomo di Maritain», *Tigor: rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica* 3 (2014): 6.

¹⁹² Maritain, *Umanesimo Integrale*, 144; Maritain, *Humanisme Intégral*, 185.

¹⁹³ Meinvielle, *Il cedimento dei cattolici al liberalismo: critica a Maritain*, 3.

¹⁹⁴ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 141; Maritain, *Humanisme Intégral*, 182.

verso la pienezza del potenziale umano. Coerentemente, Maritain, trattando dell'autonomizzazione dell'ordine temporale da quello spirituale, lo definisce come un processo di differenziazione "normale in sé stesso"¹⁹⁵ e nel sostenere la necessità di un regime istituzionale particolare per la *nouvelle chrétienté*, fonda le sue argomentazioni sulla presa di coscienza¹⁹⁶ della dignità della persona umana che sarebbe intercorsa nel tempo da parte delle moltitudini.

Il passaggio in questione si profila come originale rispetto al magistero ecclesiastico che, considerando le forme istituzionali degli Stati come mezzi per il conseguimento del bene comune, li giudica essenzialmente indifferenti¹⁹⁷, purché siano effettivamente a ciò idonei e riconoscano il principio secondo il quale "il potere legittimo deriva da Dio e chi resiste all'autorità resiste all'ordine di Dio."¹⁹⁸ Principio che, beninteso, può realizzarsi anche in una democrazia, laddove non si ritenga il popolo come origine del potere, ma come causa strumentale del suo conferimento all'autorità pubblica da parte di Dio.

La democrazia, dunque, nel magistero non era né esclusa come forma istituzionale, né ritenuta *ex se* preferibile altre, salvo il caso lo richiedessero le concrete circostanze: "non s'intende condannare alcuna delle varie forme di governo, quando esse non abbiano in sé nulla che ripugni alla dottrina cattolica e possano, se applicate con saggezza ed equità, dare un ottimo e stabile assetto alla società. Anzi, non s'intende condannare in sé neppure il fatto che il popolo partecipi, in maggiore o minore misura, alla vita pubblica: il che può rappresentare in certe circostanze e con precise leggi, non solo un vantaggio ma anche un dovere civile."¹⁹⁹

La *nouvelle chrétienté*, invece, perde tale indifferenza e si lega necessariamente "ad una forma istituzionale specifica, rispondente alla associazione naturale fra collaboratori di una stessa opera."²⁰⁰ La cristianità medievale, in quanto ancora fanciulla, avrebbe necessitato di un'autorità

¹⁹⁵ Maritain, *Humanisme Intégral*, 141; Maritain, *Humanisme Intégral*, 182.

¹⁹⁶ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 159; Maritain, *Humanisme Intégral*, 206.

¹⁹⁷ Leone XIII, «Libertas», Libreria Editrice Vaticana, 20 giugno 1888.

¹⁹⁸ Leone XIII, «Libertas».

¹⁹⁹ Leone XIII, «Immortale Dei».

²⁰⁰ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 159; Maritain, *Humanisme Intégral*, 205.

eterogenea. La *nouvelle chrétienté*, al contrario, in virtù della supposta accresciuta coscienza della dignità della persona umana, necessiterebbe di un'autorità temporale "omogenica"²⁰¹ di natura specificamente democratica. L'eguaglianza fondamentale delle persone umane andrebbe ricondotta alla comune vocazione al lavoro²⁰² e si tradurrebbe nella cessazione della differenziazione funzionale in seno alla società sia su base ereditaria, che censitaria, in favore della nascita di una "aristocrazia del lavoro."²⁰³ Lo spostamento del "centro di unificazione dell'ordine temporale e politico"²⁰⁴ alla persona umana, ne esalterebbe la libertà e ne determinerebbe poi la pluralizzazione: "la città pluralista moltiplica le libertà"²⁰⁵. Alla legge spetterebbe, in questo quadro, proprio il ruolo di "pedagogo della libertà"²⁰⁶ mentre l'insieme delle persone umane ne regolerebbe l'esercizio autonomamente: ecco l'emergere dell'autoresponsabilità nell'esercizio della libertà d'espressione²⁰⁷ e la forma societaria della proprietà industriale nell'ordine economico.²⁰⁸

1.4.7. Quinto carattere: un'opera comune da realizzare

Il quinto e ultimo carattere della *nova civitas christiana* disegnata da Maritain, costituisce anche l'elemento solutore delle antinomie emergenti dai profili precedenti²⁰⁹ e il punto di raccordo sociale tra credenti e non credenti: un'opera comune pratica da realizzare. Il "principio dinamico della vita comune"²¹⁰ dovrebbe essere un'idea nuova, non coincidente con quella medievale "d'un impero di Dio da edificare quaggiù, e ancor meno il mito della Classe, della Razza o dello Stato"²¹¹. Essa dovrebbe identificarsi con la "dignità della persona umana e della sua vocazione spirituale"²¹² che Maritain dichiara d'ispirazione evangelica ma

²⁰¹ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 159; Maritain, *Humanisme Intégral*, 205.

²⁰² Maritain, *Umanesimo Integrato*, 158; Maritain, *Humanisme Intégral*, 204.

²⁰³ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 160; Maritain, *Humanisme Intégral*, 207.

²⁰⁴ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 143; Maritain, *Humanisme Intégral*, 184.

²⁰⁵ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 139; Maritain, *Humanisme Intégral*, 178.

²⁰⁶ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 146; Maritain, *Humanisme Intégral*, 188.

²⁰⁷ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 146; Maritain, *Humanisme Intégral*, 187.

²⁰⁸ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 149; Maritain, *Humanisme Intégral*, 191.

²⁰⁹ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 162; Maritain, *Humanisme Intégral*, 209.

²¹⁰ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 161; Maritain, *Humanisme Intégral*, 208.

²¹¹ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 161; Maritain, *Humanisme Intégral*, 208.

²¹² Maritain, *Umanesimo Integrato*, 161; Maritain, *Humanisme Intégral*, 208.

scioglie da ogni legame diretto con l'istituzione ecclesiastica, sicché diverrebbe idonea a informare le istituzioni, le leggi e i costumi di una comunità temporale terrena pluralista. L'unione tra credenti e non credenti sarebbe possibile perché gli uni e gli altri non sarebbero chiamati all'utopica ricerca di un "minimo teorico comune, bensì all'attuazione di un'opera pratica comune"²¹³. La natura profana di tale opera, la sua finalizzazione alla vita terrena della persona umana e la circoscrizione del bene comune alla sola dimensione temporale permettono la cooperazione alla sua realizzazione da parte di ogni componente della società, prescindendo dall'adesione dei singoli alla totalità del cristianesimo. In vero, a giudizio di Maritain, sarebbe necessario che solo i promotori di tale iniziativa fossero cristiani e avessero "la concezione totale e plenaria dello scopo da raggiungere"²¹⁴, mentre tutti gli altri potrebbero parteciparvi alla stregua di "operai di buona volontà"²¹⁵.

Sulla penetrazione del pensiero maritainiano in Costituzione attraverso alcuni componenti della Democrazia Cristiana, si dirà più diffusamente in seguito. Fin d'ora però, può apprezzarsi come queste teorizzazioni del filosofo di Meudon non siano rimaste caratteri morti su carta, ma siano riusciti ad entrare filosoficamente quantomeno nel dibattito dell'Assemblea costituente. L'onorevole La Pira, ad esempio, il 9 settembre 1946, all'inizio dei lavori della prima sottocommissione, deputata a designare diritti e doveri dei cittadini, affermò la necessità di riconoscere in un preambolo costituzionale proprio la natura spirituale della persona umana, di considerare libertà e diritti soggettivi come conseguenze dell'interiore autonomia della persona stessa e di strutturare i diritti di questa e delle comunità in cui è inserita secondo la teoria del pluralismo²¹⁶.

Dossetti²¹⁷, poco dopo, proponeva come terreno di comune intesa con la componente comunista il "concetto fondamentale dell'anteriorità della persona

²¹³ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 163; Maritain, *Humanisme Intégral*, 211.

²¹⁴ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 163; Maritain, *Humanisme Intégral*, 211.

²¹⁵ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 163; Maritain, *Humanisme Intégral*, 211.

²¹⁶ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 15.

²¹⁷ Sulla figura politica di Giuseppe Dossetti si veda, in particolare: Pombeni, *Giuseppe Dossetti. L'avventura politica di un riformatore*.

umana, della sua visione integrale e dell'integrazione che essa subisce in un pluralismo sociale".²¹⁸

1.5. Maritain nella formazione filosofica e politica dei *cives praeclari* democristiani: una "corrente maritainiana" siede in Assemblea costituente

Il pensiero di Jacques Maritain divenne noto in Italia a partire dagli anni Venti, grazie soprattutto all'interessamento dell'allora assistente centrale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana (FUCI), don Giovanni Battista Montini. Gli ambienti fucini guardavano al tomismo rinnovato d'oltralpe non solo come ad un'alternativa filosofica all'idealismo allora egemone,²¹⁹ ma anche come ad uno strumento per la creazione di "una cultura capace di un rinnovato rapporto con la modernità"²²⁰. Proprio il futuro Paolo VI aveva curato per l'editrice Morcelliana di Brescia la traduzione di *Trois Réformateurs*, in cui riteneva fosse contenuta l'individuazione degli errori filosofici fondamentali della modernità, necessaria premessa di una vera e propria rifondazione culturale²²¹. Nel complesso gli scritti maritainiani di questa fase, come osservava G. Campanini, venivano letti "in un'ottica essenzialmente neotomistica e tradizionalistica."²²²

Alla condanna pontificia dell'*Action Française* di Maurras fecero però seguito le grandi opere di filosofia politica del Maritain e le prese di posizione antitotalitarie della seconda metà degli anni Trenta,²²³ che gli valsero l'oscuramento nei canali ufficiali dell'Italia fascista. La critica al naturalismo politico del movimento del Maurras, che "avrebbe potuto senza forzature essere estesa alla politica religiosa del fascismo italiano"²²⁴ aprì la strada al divorzio tra l'impegno pubblico dei cattolici e le destre, che si consumò con l'opposizione frontale all'interpretazione della guerra civile spagnola in termini di "*guerre sainte*" nel

²¹⁸ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 21.

²¹⁹ Ciscato, *NATURA, PERSONA, DIRITTO Profili del tomismo giuridico del Novecento*, 16:30.

²²⁰ Ciscato, *NATURA, PERSONA, DIRITTO Profili del tomismo giuridico del Novecento*, 16:22.

²²¹ Campanini, *Il filosofo e il monsignore*, 58.

²²² Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 84.

²²³ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 86.

²²⁴ Campanini Giorgio, *Prefazione a «Primato dello Spirituale» di Jacques Maritain* (Edizioni Logos, 1980), 1.

1937²²⁵. Questo fatto, se da un lato rese Maritain invisibile al regime, dall'altro fece del suo pensiero un importante riferimento per alcuni esponenti della resistenza cattolica, che si preparavano a divenire il cuore della classe dirigente democristiana nel secondo dopoguerra. Cessate le traduzioni italiane e dunque la circolazione ufficiale e su larga scala delle sue opere, proseguì nell'ombra, attraverso il canale vaticano rappresentato da mons. Montini, una diffusione selezionata e limitata quasi esclusivamente ad *Humanisme Intégral*. Campanini rileva, infatti, che nel periodo che la critica ritiene di maggior influenza del pensiero politico maritainiano in Italia (1943-1960), il filosofo era ritenuto quasi un "*homo unius libri*."²²⁶

Vi sono diversi elementi che suffragano la conoscenza in questi ambienti di *Humanisme Intégral* già alcuni anni prima che la traduzione ufficiale dell'opera, curata dall'editrice Studium di Roma, legata alla FUCI e cofondata da Montini, fosse data alle stampe nell'autunno del 1946.

Alcide De Gasperi, ad esempio, già nel 1935 commentava con lo pseudonimo di "Spectator" il testo preparatorio del futuro *Humanisme Intégral*, "*Idéal historique d'une nouvelle chrétienté*", dalle pagine dell'Illustratore Romano, durante il suo forzoso ritiro vaticano.²²⁷ Nello stesso scritto citò anche *Du régime temporel et de la liberté* (1933)²²⁸ che al tempo non circolava nella penisola e che venne tradotto in italiano solo nel 1968. In circostanze non dissimili vi ebbe accesso anche Guido Gonella,²²⁹ tomista d'ascendenza rosminiana che in quegli anni era impegnato nell'analisi del rapporto tra ordinamento giuridico e persona umana, che a suo giudizio non ne costituiva unicamente il soggetto, ma soprattutto il fine.²³⁰ Gonella, maturato sempre sotto l'egida di Montini, indagò a fondo anche il tema, comune alla riflessione maritainiana, della dignità della persona umana²³¹. Un altro intellettuale d'ispirazione tomista,²³² Giorgio La Pira, vicino alla FUCI e a Montini, risultò essere in possesso sia della traduzione di *Trois Réformateurs* del 1928 curata

²²⁵ Giorgio, Prefazione a «Primato dello Spirituale» di Jacques Maritain, 6.

²²⁶ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 105.

²²⁷ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 96.

²²⁸ Campanini, *Il filosofo e il monsignore*, 63.

²²⁹ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 112.

²³⁰ Ciscato, *NATURA, PERSONA, DIRITTO Profili del tomismo giuridico del Novecento*, 16:35.

²³¹ Ciscato, *NATURA, PERSONA, DIRITTO Profili del tomismo giuridico del Novecento*, 16:35.

²³² Ciscato, *NATURA, PERSONA, DIRITTO Profili del tomismo giuridico del Novecento*, 16:26.

dal presule bresciano e arricchita della sua dedica autografa,²³³ sia dell'edizione francese di *Humanisme Intégral* del 1939.²³⁴ Inoltre, non solo gli scritti lapiriani anteriori al 1946 erano densi di echi maritainiani, ma anche il pensiero di La Pira doveva essere noto al filosofo d'oltralpe, che in *La personne et le bien commun* (1947) citò un intervento del professore fiorentino alla Pontificia Accademia San Tommaso, intitolato “*Problemi della persona umana*”, tenuto nel 1942²³⁵. Proprio a Maritain ambasciatore di Francia presso la Santa Sede si rivolse, inoltre, La Pira, divenuto padre costituente, in una lettera datata da Giorgio Campanini al luglio del 1947, in cui il deputato faceva espresso riferimento all'idea maritainiana di “nuova civiltà cristiana,” che riteneva il momento propizio per far sorgere e per la quale supplicava l'ausilio del filosofo²³⁶. È noto anche il contatto intellettuale tra Jacques Maritain e Amintore Fanfani,²³⁷ le cui analisi sullo spirito capitalista, contenute in “*Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*,” vengono espressamente citate nella parte di *Humanisme Intégral* dedicata all'esame delle probabilità storiche di realizzazione di una *nouvelle chrétienté*.²³⁸ Sia La Pira che Fanfani collaborarono inoltre, a partire dal 1947, con Dossetti e Lazzati alla rivista “Cronache sociali”²³⁹ che, a giudizio di Campanini, fu uno “dei maggiori luoghi del maritainismo italiano.”²⁴⁰ I quattro deputati, che costituivano il nucleo duro dossettiano dello scudo crociato, erano accomunati dal legame con l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano di padre Agostino Gemelli e dalla formazione nell'orbita degli universitari cattolici di monsignor Montini²⁴¹. Anche Aldo Moro ebbe modo di dichiarare, in occasione di un'intervista radiofonica, che, sia negli anni del Fascismo, che soprattutto nel momento della ripresa della vita democratica italiana, dall'Azione Cattolica e dal movimento degli universitari cattolici si guardava a Maritain come ad un maestro,

²³³ Jean Dominique Durand, «Giorgio La Pira-Jacques Maritain: dialogo per un'Europa cristiana», in *Giorgio La Pira e la Francia: temi e percorsi di ricerca. Da Maritain a De Gaulle*, Giunti (Giunti Editore S.p.a, 2005), 5.

²³⁴ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 117.

²³⁵ Durand, «Giorgio La Pira-Jacques Maritain: dialogo per un'Europa cristiana», 8.

²³⁶ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 139.

²³⁷ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 116.

²³⁸ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 169; Maritain, *Humanisme Intégral*, 218.

²³⁹ Paolo Pombeni, *Le «cronache sociali» di Giuseppe Dossetti. Geografia di un movimento di opinione* (Vallecchi Editore, 1976).

²⁴⁰ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 115.

²⁴¹ Ciscato, *NATURA, PERSONA, DIRITTO Profili del tomismo giuridico del Novecento*, 16:28.

in particolare per i suoi insegnamenti sui grandi temi di *Humanisme Intégral*: l'autonomia della dimensione temporale, il pluralismo e gli elementi costitutivi di una nuova cristianità, che allora sentivano di dover personalmente contribuire ad edificare sulle macerie del regime²⁴². I nomi sinora esposti non esauriscono certamente il novero dei lettori ed interpreti di Maritain interni alle varie correnti del partito scudocrociato, ma ne forniscono una panoramica utile a ricostruire, almeno parzialmente, i contorni della possibile influenza del pensiero maritainiano sul testo costituzionale. Esclusi De Gasperi e Gonella, che al tempo dei lavori dell'Assemblea costituente guidavano rispettivamente il governo di coalizione e il dicastero dell'istruzione pubblica, gli altri furono tutti membri dell'Assemblea costituente. Essi furono anche in larga parte impegnati direttamente nella stesura del progetto del testo costituzionale, all'interno della Commissione dei Settantacinque. In particolare, Moro, Dossetti e La Pira furono membri della prima sottocommissione, incaricata d'individuare i diritti e i doveri della persona, da collocarsi in apertura alla nuova Carta costituzionale, segnando una rottura con la tradizione albertina. La Pira fu inoltre nominato relatore dei principi inerenti ai rapporti civili. Dossetti e Moro, invece, furono impegnati nel Comitato dei diciotto, deputato alla redazione materiale del testo costituzionale. Fanfani fu impegnato a delinearne i lineamenti economici e sociali in terza sottocommissione.

Non possono non tornare alla mente, a questo proposito, le pagine maritainiane già menzionate sull'animazione politica dei *cives praeclari* che avrebbero dovuto, nel disegno di *Humanisme Intégral*, penetrare i gangli vitali della comunità politica per imprimervi quell' "unità di orientamento"²⁴³ che le avrebbe permesso di tendere surrettiziamente ad un "polo positivo cristiano integrale"²⁴⁴. L'idea costituzionale di questa parte della Democrazia Cristiana, quantunque molto influente, non rappresentava le vedute dell'intera compagine partitica e per taluni profili parve più capace di attrarre il consenso comunista che quello dei più anziani deputati scudocrociati. Carmelo Caristia nelle "Cronache costituzionali" ricordava, riferendosi ad un intervento di Moro, che, ad esempio, discutendo del rapporto tra

²⁴² Guido Formigoni e Agostino Giovagnoli, «Intervista su Jacques Maritain», in A. Moro, *scritti e discorsi*, Edizione Nazionale delle opere di Aldo Moro, vol. 4 (Enrico Palumbo, 2021).

²⁴³ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 135; Maritain, *Humanisme Intégral*, 173.

²⁴⁴ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 135; Maritain, *Humanisme Intégral*, 174.

l'ordinamento giuridico dello Stato e quello della Chiesa pareva che i suoi sodali "avessero completamente obliati i documenti pontifici, e affiancassero, volenti o nolenti, gli avversari"²⁴⁵. L'osservazione dell'on. Caristia non è interessante unicamente perché evidenzia una certa differenza di vedute fra correnti e generazioni della Democrazia Cristiana, ma soprattutto perché attesta dall'interno un atteggiamento filosofico e giuridico nuovo della corrente dossettiana. Essa si mostrava, infatti, incline a scindere, sulla scorta di *Humanisme Intégral*, il piano spirituale da quello temporale e a promuovere un'azione in quest'ultimo d'ispirazione cristiana ma sciolta dai vincoli morali dell'autorità della Chiesa posti dal magistero politico, per "*Costruire, da cristiani, la città dell'uomo*", secondo il celebre titolo dell'omonima opera del Lazzati²⁴⁶.

1.6. Analisi politica dell'ambasciatore presso la Santa Sede Jacques Maritain sulle elezioni italiane del 2 giugno 1946

Nonostante la corrente dossettiana²⁴⁷ della Democrazia Cristiana guardasse a Maritain come ad un maestro, ed anche parte della degasperiana ne avesse assimilato taluni principi filosofici, il giudizio del filosofo sull'ingerenza elettorale ecclesiastica in favore dello Scudo Crociato fu duro. Occorre tener presente che nell'imminenza delle elezioni amministrative del 2 giugno 1946, Maritain godeva di una posizione d'osservatore privilegiato, che l'incarico diplomatico presso la Sede Apostolica gli conferiva. Nel già menzionato dispaccio del 25 maggio 1946 al ministro degli Esteri francese, Georges Bidault, tradotto da Giorgio Campanini per Studium,²⁴⁸ criticava l'atteggiamento d'oltretevere in questi termini: "L'Osservatore Romano non ha bisogno di spingere oltre la sua dimostrazione: ha in precedenza deciso -senza che sia necessario nominare questo partito- che soltanto

²⁴⁵ Giambattista Rizzo, «I lavori preparatori della Costituente», in *Studi per il ventesimo anniversario dell'Assemblea Costituente*, 1. LA COSTITUZIONE E LA DEMOCRAZIA ITALIANA (Vallecchi Editore, 1969), 475.

²⁴⁶ Giuseppe Lazzati, *La città dell'uomo: costruire, da cristiani, la città dell'uomo a misura d'uomo.*, Ottava (Ave, 1984).

²⁴⁷ Per una panoramica sul ruolo politico della componente dossettiana della DC si veda: Pombeni, *Il gruppo dossettiano e la fondazione della democrazia italiana*.

²⁴⁸ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 155. e ss.

il programma della Democrazia cristiana risponde alle “esigenze logiche” della fede.”²⁴⁹

L'Osservatore Romano, infatti, aveva indicato come scelta elettorale corretta quella di un partito politico che riservasse alla fede sul piano pubblico “lo stesso posto che il singolo individuo gli riserva nella propria coscienza e nella sua casa.”²⁵⁰ A proposito di un'osservazione critica fatta da mons. Domenico Valeri all'indomani della vittoria socialista alle elezioni amministrative abruzzesi, Maritain osservò che dalle parole del presule pareva quasi che il “cattolicesimo fosse uno dei tre grandi sistemi politici che attualmente si disputano il potere.”²⁵¹

Occorre per altro ricordare che Maritain aveva escluso in *Humanisme Intégral* la via del partito unico legato ad una gerarchia per indirizzare cristianamente la società, preferendovi l'azione diffusa dei *cives praeclari* organizzati nelle strutture plurali di un “regime democratico, nel quale le fraternità politiche costituirebbero formazioni indipendenti dallo Stato e sottoposte solo alle disposizioni generali sul diritto di libera associazione”²⁵². Non stupisce dunque che, al di là della carica diplomatica ricoperta, mostrasse una personale idiosincrasia per l'intervento ecclesiastico nella campagna elettorale e per quella che considerava un'indebita identificazione fra cattolicesimo italiano e Democrazia Cristiana.

Poco oltre il diplomatico esprimeva una certa apprensione per il rischio che tale atteggiamento avrebbe esposto la Chiesa “alle ritorsioni dei vincitori”²⁵³, che bisogna concludere ritenesse sarebbero stati più probabilmente i socialisti o i comunisti. Egli si esprime anche contro la trasformazione della campagna elettorale in una “controversia dottrinale in cui le speculazioni filosofiche e teoriche occupano un posto assai più rilevante di quello concesso alle esigenze economiche del Paese e alle realizzazioni che esso attende”²⁵⁴. Da ultimo, non mancò di segnalare, non senza una certa criticità, che parte dell'episcopato aveva pubblicamente ricordato

²⁴⁹ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 156.

²⁵⁰ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 156.

²⁵¹ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 156.

²⁵² Maritain, *Umanesimo Integrale*, 138; Maritain, *Humanisme Intégral*, 177.

²⁵³ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 157.

²⁵⁴ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 157.

ai cattolici le sanzioni canoniche previste per l'adesione ideologica al comunismo, facendone una sorta di leva in favore dello Scudo Crociato²⁵⁵.

Quantunque la missiva sia da inquadrare nell'ambito dell'incarico diplomatico al tempo ricoperto da Maritain, le osservazioni, lungi dal limitarsi alla sola registrazione dei fatti, sono perfettamente consonanti con quanto registrato nelle memorie personali oltre vent'anni prima a proposito del corretto rapporto tra laicato e clero: "Les prêtres sont des ministres du ciel parmi les hommes, ils ne sont pas des organisateurs en compétition sur la terre avec les leaders du mouvement ouvrier ou les propagandistes d'un Parti"²⁵⁶.

1.7. Lineamenti essenziali di storia dell'Assemblea costituente italiana *ad usum*

La Costituzione della Repubblica Italiana, al cui impianto filosofico il gruppo dossettiano diede il rilevante contributo cui si è fatto cenno, entrò in vigore il primo gennaio del 1948. La necessità di rifondare su una nuova base costituzionale la Nazione era stata ufficialmente riconosciuta dal decreto luogotenenziale n.151/1944, che aveva collocato temporalmente l'elezione di un'Assemblea costituente al momento dell'auspicata liberazione del territorio nazionale. Invero, la contestuale opzione referendaria circa la forma istituzionale dello Stato venne stabilita solo successivamente, con un decreto integrativo del 16 marzo 1946²⁵⁷. Prima di quel momento la linea del Monarca prevedeva senz'altro un rinnovo dei rappresentanti delle Camere e del governo nazionale, ma nel quadro istituzionale e costituzionale dello Statuto Albertino. I risultati ufficiali delle elezioni del due giugno 1946 decretarono la morte della forma istituzionale monarchica e l'apertura della nuova stagione repubblicana. A ben vedere quest'opzione fu decisiva per il contenuto del nascento testo costituzionale, dal momento che sovrano non era più il re, bensì il popolo, nel nome del quale tutte le prerogative sovrane avrebbero dipoi dovuto esercitarsi. L'Assemblea costituente, invece, vide l'assegnazione della maggioranza relativa dei suoi seggi alla Democrazia Cristiana. Un numero

²⁵⁵ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 158.

²⁵⁶ Maritain, *Carnet de notes*, 241.

²⁵⁷ Decreto legislativo luogotenenziale n. 98/1946, Legislazione No. 98 (1946).

addirittura superiore di deputati lo totalizzavano le forze socialiste e comuniste (219 contro 207). Settantaquattro deputati erano “di sostanziale ispirazione liberale”. I seggi residui, sul totale di 556, andarono ai monarchici (9) e ai membri del Partito dell’Uomo Qualunque del Giannini.

La prima fase di gestazione costituzionale durò dal 20 luglio del 1946 al 31 gennaio 1947 e vide coinvolti 75 deputati, espressivi di ogni posizione politica e ideale della Costituente, che elaborarono il progetto destinato al vaglio da parte del *plenum* dell’Assemblea, che lo emendò e, in fine, approvò, il 22 dicembre 1947.

La Commissione dei 75 era internamente ripartita in tre sottocommissioni, incaricate di strutturare rispettivamente: il complesso di diritti e doveri dei cittadini, l’organizzazione costituzionale dello Stato e i profili economici e sociali della Carta. La composizione delle sottocommissioni rifletteva proporzionalmente gli orientamenti politici dell’Assemblea e dunque erano tutte caratterizzate dalla maggioranza relativa scudocrociata sottocommissione ove la “*componente maritainiana*”²⁵⁸ aveva il maggior peso era indubbiamente la prima: giacché dei sette seggi democristiani, tre erano occupati rispettivamente da: Moro, Dossetti e La Pira.

Proprio a tale corrente, a giudizio di Campanini, “si devono le proposte più innovatrici, solo in parte recepite dal gruppo degasperiano”²⁵⁹. Nella parte seconda sarà esaminato nel dettaglio, attraverso la documentazione dei dibattiti interni alla prima sottocommissione e delle sedute plenarie dell’Assemblea costituente come “la parte più evoluta politicamente e più devota del laicato cristiano”²⁶⁰, in senso maritainiano, abbia operato per la trasfusione dei principi cardine dell’“umanesimo integrale” nel cuore stesso della nascente Costituzione della Repubblica Italiana.

²⁵⁸ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 113.

²⁵⁹ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 113.

²⁶⁰ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 135; Maritain, *Humanisme Intégral*, 174.

PARTE SECONDA: LA PERSONA UMANA

*Sanguine letifero totus miscebitur orbis,
ni teneant rigidae condita bella serae.*

Fasti, Ovidius, liber I, vv.124-125

2.1. La persona umana: *stella polare* dell'umanesimo integrale

L'Assemblea costituente venne eletta il 2 giugno 1946. Ventitré giorni dopo si tenne la seduta inaugurale e la Consulta cessò ufficialmente dalle proprie funzioni. Dal 20 luglio successivo fino al 31 gennaio del 1947, la Commissione per la Costituzione lavorò sul progetto di Legge fondamentale sotto la guida del democratico Ruini.

Al termine della delicatissima fase gestatoria, il testo, oramai delineato nei suoi lineamenti essenziali, venne presentato al *plenum* dell'Assemblea il 4 marzo del 1947 dal presidente Terracini¹. Il ventidue dicembre, dopo nove mesi di vaglio camerale, la Costituzione venne definitivamente approvata. Il Capo provvisorio dello Stato, Enrico De Nicola, la promulgò il successivo 27 dicembre, giorno in cui venne pubblicata nella Gazzetta Ufficiale n. 298.

Frattanto, dalle stanze di Villa Bonaparte, nei pressi di Porta Pia, Jacques Maritain osservava in qualità di ambasciatore di Francia presso la Santa Sede i delicatissimi eventi della politica italiana fin dal 10 maggio 1945².

Una parte dello scambio epistolare intercorso in questa fase tra il filosofo di Meudon ed il democristiano Giorgio La Pira, uomo chiave della prima fase di strutturazione del testo costituzionale, è oggi noto³. Del pari, grazie a vari studi condotti presso l'Archivio fiorentino che gli è dedicato, sono state rinvenute alcune tracce di discorsi dedicati alle riunioni assembleari che contengono riferimenti espressi a Maritain,

¹ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, p. 156. Umberto Terracini, comunista, (già vicepresidente dell'Assemblea costituente) succedette alla guida del gruppo dei *patres* a Giuseppe Saragat l'8 febbraio 1947, a seguito della scissione socialista di Palazzo Barberini.

² Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 149. L'incarico diplomatico di Maritain presso la Santa Sede si protrasse dal 10 maggio 1945 al 6 giugno 1948. Per un maggiore approfondimento dell'attività del filosofo di Meudon nella veste di rappresentante di Francia in Vaticano si rinvia agli studi di M.P. Benini, in particolare a *Maritain ambasciatore a Roma* in *Jacques Maritain e la società contemporanea* a cura di R. Panini, Massimo, Milano 1978.

³ Durand, «Giorgio La Pira-Jacques Maritain: dialogo per un'Europa cristiana», 16; Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 139.

a *Humanisme Intégral* ed ai principali temi filosofici del personalismo ripresi e portati avanti dall'azione dell'area dossettiana nel biennio caldo dei lavori costituzionali⁴. Tuttavia, è *principalmente* nell'azione, nelle parole e nelle proposte parlamentari di questo gruppo di democratici cristiani, ricostruibili attraverso i resoconti della tipografia della Camera dei deputati, che si trovano le tracce più significative e profonde dell'influenza del pensiero maritainiano sulla genesi e la strutturazione logica e filosofica della Costituzione della Repubblica Italiana⁵.

La *stella polare* di questo *umanesimo integrale*, scelta, alla scuola del Maritain, come lume orientativo dell'intero operato di questo gruppo, specialmente in prima sottocommissione, dove vennero gettate le fondamenta del sistema costituzionale, fu la *persona umana*⁶.

Essa, “distinta dall'individuo e finalizzatrice della storia e dello stato”⁷a cui era considerata anteriore, vendicava così, attraverso la loro azione, la centralità della quale era stata evitata in età totalitaria⁸ ed acquisiva, in verità, una posizione innovativa anche rispetto a quella fino ad allora generalmente attribuita dai testi costituzionali di tradizione occidentale e dalla stessa dottrina sociale della Chiesa, cui la Democrazia Cristiana ordinariamente ispirava il proprio operato.

Il gruppo dossettiano svolse in questa delicatissima fase il ruolo di *animazione politica* in un parlamento che rifletteva fedelmente⁹, nella sua eterogenea e discorde

⁴ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 146.

⁵ Per un maggiore approfondimento sul tema si rimanda a: De Siervo, Ugo, *Scelte della Costituente e cultura giuridica. 2, Protagonisti e momenti del dibattito costituzionale*. (Il Mulino, 1980); Ugo De Siervo, *Personalismo e solidarismo cristiano alla prova nella evoluzione del paese : per una rilettura dei principi fondamentali della Costituzione : atti del Seminario tenuto a Roma nei giorni 14-15 febbraio 1987 / organizzato da! Istituto per la storia dell'Azione cattolica e del movimento cattolico in Italia Paolo VI* (s.d.); De Siervo, Ugo, «Dottrina sociale ed elaborazione della Costituzione repubblicana», in *Rerum novarum : l'uomo centro della società e via della Chiesa : atti del Congresso internazionale interuniversitario : 6-9 maggio 1991 / a cura di Giovanni Diurni* (s.d.).

⁶ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*. Nella seconda appendice al volume, Giorgio Campanini riporta integralmente due preziose tracce preparatorie destinate agli interventi in Assemblea costituente rinvenuti nell'archivio fiorentino dedicato a Giorgio La Pira. Sia nella traccia n.1 che nella traccia n.2 La Pira utilizza l'espressione “stella polare dell'umanesimo integrale” per riferirsi alla persona umana.

⁷ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 147.

⁸ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 14.

⁹ I difficili rapporti fra e all'interno dei partiti del CNL condizionò la scelta del sistema elettorale per l'Assemblea costituente, che fu, in fine, quello del proporzionale puro. Esso garantiva la massima rappresentatività degli orientamenti politici del Paese, ma incideva obiettivamente sulla sua governabilità. Questo sistema obbligò in via di fatto a creare governi di coalizione, che a giudizio del Calamandrei s'attagliava al sistema parlamentare, che richiedeva, di contro una maggioranza

composizione, l'animo di un'Italia lacerata da una guerra civile appena sopitasi. Tale missione consistette essenzialmente nel tentare d'imprimere una certa "unità di orientamento, che procede da una comune aspirazione [...] verso la forma di vita comune meglio accordata agli interessi sovratemporali della persona"¹⁰ all'attività della prima sottocommissione. Secondo il disegno di *Humanisme Intégral*, infatti, per edificare una nuova società cristianamente orientata in un quadro ideologico e religioso *plurale*, sarebbe stato necessario abbandonare l'aspirazione all'unità dogmatica sotto il vessillo di un'unica fede espressa nelle strutture e nei simboli della vita pubblica. I *cives praeclari* del laicato cristiano, avrebbero invece dovuto esercitare la propria "*vocation of leadership*"¹¹ ponendo così, in via di fatto, seppur senza dichiararlo o renderlo manifesto, la propria *civitas* "sotto il regime di Cristo"¹².

Nella teorizzazione maritainiana non era più, infatti, l'elemento *oggettivo* della conformità del diritto di uno Stato alla legge naturale e alla legge divina, né la pubblica professione di fede dei suoi principi e delle sue istituzioni, a renderlo *cristiano*. Al contrario, sarebbe stato l'orientamento in direzione della *valorizzazione piena della persona umana* impresso alle leggi e all'operare delle istituzioni dal laicato cristiano, in cooperazione con le altre forze politiche e sociali, a costituire la nuova cristianità che, scomparsa dalla dimensione pubblica, avrebbe pervaso surrettiziamente del proprio spirito ogni ganglio vitale della comunità. Presupponendo tale azione un sistema *democratico*, non occorre neppure che la totalità di questi soggetti governanti fossero cristiani ed esercitassero tale animazione politica. Ciò che era davvero necessario era che gli animatori politici cristiani fossero presenti nelle istituzioni e vi esercitassero una guida morale, un'attività di mediazione e composizione del dissenso e un'infiltrazione celata dei principi cristiani.

L'area dossettiana della Democrazia Cristiana, che nelle persone di Giorgio La Pira, Aldo Moro e Giuseppe Dossetti dominò di fatto la prima sottocommissione, unitamente a Togliatti, agì pedissequamente secondo le istruzioni del filosofo di Meudon. Come si

tendenzialmente omogenea. Per un maggiore approfondimento si vedano: Bettinelli, *All'origine della democrazia dei partiti*, Milano, 1982, Edizioni di Comunità; Resoconto della seduta parlamentare del 4 marzo 1947, tipografia della Camera dei deputati.

¹⁰ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 136; Maritain, *Humanisme Intégral*, 174.

¹¹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 136; Maritain, *Humanisme Intégral*, 174. L'espressione usata da Maritain è mutuata, per espressa menzione dell'autore, dagli Webb.

¹² Maritain, *Umanesimo Integrale*, 136; Maritain, *Humanisme Intégral*, 174.

vedrà nel prosieguo della trattazione, principalmente ad essi si deve l'incardinamento del *principio pluralista* nel cuore del testo costituzionale, l'ascesa della *persona umana* al rango di fine primo dello Stato, nonché la promozione del *lavoro* a basamento della Repubblica. Nonostante il progetto di Legge fondamentale sia stato oggetto di aspre critiche e rilevanti emendamenti fin dalla sua prima presentazione in Assemblea¹³, i punti essenziali del programma portato avanti dalla triade La Pira- Moro- Dossetti in prima sottocommissione rimasero impetrati fra i dodici principi fondamentali del testo Costituzionale definitivo e conservano oggi la pienezza del loro vigore, dispiegando la loro forza grazie anche all'attività della Corte costituzionale¹⁴.

2.2. Dinamiche d'azione dei *cives praeclari* in prima sottocommissione.

Il testo costituzionale venne approvato da un'Assemblea profondamente eterogenea per composizione ideologica e per finalità perseguite dalle forze politiche che ne facevano parte¹⁵. All'indomani della guerra civile, infuriata fra le rovine dell'Italia sconfitta, il raggiungimento di un compromesso tra i maggiori partiti era essenziale per la pacificazione e l'avviamento del processo di ricostruzione nazionale.

L'affluenza alle urne, il due giugno 1946, era stata ragguardevole: secondo i dati della Direzione centrale per i servizi elettorali del Ministero dell'Interno, essa raggiunse l'89,08%, corrispondente a 24947187 votanti di ambo i sessi¹⁶. Grazie anche ad un deciso

¹³ «Seduta di martedì 4 marzo 1947», Tipografia della Camera dei Deputati, 4 marzo 1947, 1747. Il progetto costituzionale fu accolto con asprezza in parlamento. Il 4 marzo, giorno della sua presentazione, diversi interventi si susseguirono per rilevarne le gravissime deficienze. Il discorso più articolato fu quello del giurista Piero Calamandrei, che fra le altre cose segnalò un'esiziale ambiguità della formulazione che imputava al compromesso fra forze portatrici di opposte ideologie, delle gravissime incongruenze interne determinate dal problematico innesto dei Patti Lateranensi in Costituzione e un eccesso, lesivo della credibilità delle leggi e del senso comune di legalità, di norme programmatiche (non espressamente dichiarate tali) che assicuravano al tempo presente un benessere economico e sociale distaccato dalla realtà dell'Italia postbellica.

¹⁴ Per un maggiore approfondimento circa l'influenza della Corte sul sistema delle fonti del diritto e sul consolidamento dei principi costituzionali si veda: Nicolò Franco, «Prolusione», in *La Corte Costituzionale e i diritti di libertà (atti del convegno)* (Cuneo, 1989), 11.

¹⁵ Ernesto Bettinelli, *All'origine della democrazia dei partiti*, Edizioni di Comunità (1982, s.d.), 24. Bettinelli, quanto alla fase prodromica all'elezione della Costituente, in cui doveva decidersi il sistema elettorale che avrebbe portato alla designazione dei suoi membri, vi era "piena consapevolezza che la "legittimità (o forse, meglio, il tipo e il grado di legittimità) del futuro potere costituente sarebbe dipesa dall'ispirazione della futura legge elettorale" (cfr. p.124) e che su questa incideva, a propria volta, il ruolo che avrebbero assunto i *partiti*.

¹⁶ «Assemblea Costituente 02/06/1946», s.d., Eligendo. Dait, Ministero dell'Interno, Direzione centrale per i servizi elettorali S.I.E.C.C.

intervento del clero italiano, criticato aspramente da Maritain *soprattutto* per i rischi di ritorsioni cui avrebbe esposto la Chiesa in caso di sconfitta¹⁷, la Democrazia Cristiana aveva conquistato la maggioranza relativa dei consensi (35,2%), corrispondente a 8101004 voti. Questa primazia le attribuiva però soltanto 207 seggi su 556 totali, *ex se* insufficienti a governare in assenza di un *compromesso* con le altre forze politiche maggiori. Il secondo ed il terzo partito erano però, rispettivamente, quello socialista e quello *comunista*, il nemico assoluto della campagna elettorale cattolica. Nella già menzionata missiva a Bidault, l'ambasciatore Maritain aveva osservato che durante la campagna elettorale la paura del comunismo aveva svolto un vero e proprio "ruolo dominante nell'atteggiamento della Chiesa italiana"¹⁸.

Il PSIUP, superando di poco il 20% dei consensi, aveva ricevuto 115 seggi parlamentari. Il PCI, attestandosi al 18,93% ne aveva conquistati 104. Ciò significava che, in termini numerici, le due forze politiche totalizzavano 219 rappresentanti, 12 in più rispetto a quelli dello Scudo crociato. Restava comunque esclusa qualsiasi possibilità di fusione fra le due forze, come riaffermato da ultimo anche dal XXIV Congresso del PSIUP, tenutosi a Firenze nell'aprile dello stesso anno¹⁹.

I restanti 130 seggi erano frammentati fra l'Unione democratica nazionale (41), Il Fronte dell'uomo qualunque (30), il Partito repubblicano (23), il Blocco nazionale delle libertà (16), il Partito d'azione (7), e una pluralità di altri micropartiti, a ciascuno dei quali

¹⁷ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 156. Come si evince dalla missiva a Bidault, tradotta da Campanini in queste pagine, le ragioni di contrarietà di Maritain all'intervento del clero nella campagna elettorale italiana ricomprendono senz'altro il timore per l'incolumità della Chiesa nel caso di vittoria del Partito Comunista. Esse, tuttavia, sono fondate anche su una contrarietà di principio all'identificazione fra Cristianesimo e Democrazia Cristiana.

¹⁸ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 158. In queste missive Maritain criticò senz'altro l'atteggiamento del clero durante la campagna elettorale che precedette le elezioni del 1946, ma non mancò anche di rilevare come sovente l'area monarchica, le cui sorti politiche s'intrecciavano a quelle delle elezioni amministrative, strumentalizzasse in proprio favore ed in chiave anticomunista interventi ecclesiastici non direttamente ingerenti nella questione, come il discorso alle ragazze dell'Azione Cattolica tenuto da Pio XII il 12 maggio 1946 in cui ricordava loro la sacralità del dovere di voto in quel delicato frangente storico.

¹⁹ Bettinelli, *All'origine della democrazia dei partiti*, 190. L'autore spiega che "nella mozione di base che, con il 46,1 per cento dei voti, ottenne la maggioranza relativa, si sosteneva infatti abbastanza chiaramente "la necessità dell'*autonomia* e dell'*indipendenza* del partito, considerandole condizioni indispensabili per fare del patto di unità d'azione tra il PSIUP e il PCI uno strumento di azione proletaria, onde garantire l'esplicazione del metodo democratico". Quindi, a conclusione del dibattito sui rapporti tra socialisti e comunisti, si afferma che "*non esiste una questione di fusione tra i due partiti, ma soltanto una questione di unità della classe lavoratrice*" (cfr. p.190). I corsivi sono dell'autore.

erano stati assegnati uno o due seggi. L'esito del voto era, in verità, conseguenza diretta della scelta, da parte del CNL, di un sistema proporzionale puro per la formazione dell'Assemblea costituente, fondata sia "sul riconoscimento dell'*eccezionalità* e *straordinarietà* dei suoi compiti rispetto a quelli di un parlamento *normale*, tali da richiedere una *fedele rappresentazione* del peso elettorale di ciascun partito"²⁰, sia sull'obiettivo difficoltà d'accordo sul tema elettorale all'interno del Comitato stesso.

Questo quadro, unito all'impellente necessità di una distensione interna al Paese, rendeva inevitabile la ricerca da parte democristiana di un consenso trasversale, specialmente di quello degli avversari maggiori caratterizzato anche da un grande valore *di natura simbolica*.

Come si vedrà esaminando i resoconti parlamentari dei giorni caldi della genesi costituzionale, fin dai lavori preparatori una parte della DC mostrò nei riguardi del Partito comunista un contegno profondamente differente rispetto a quello tenuto durante la campagna elettorale. D'altra parte, il PCI continuava ad ostentare tatticamente "il rispetto per la religione ed anche per il Concordato"²¹ mostrato nei mesi antecedenti alle elezioni anche in questa nuova fase.

La frazione della Democrazia Cristiana maggiormente attiva nel ricercare il compromesso era quella dossettiana, di cui si è già rilevato in precedenza il legame con la filosofia maritainiana e la profonda conoscenza dei principi di *Humanisme Intégral*.

Dossetti, La Pira e Moro, che ne costituivano il nucleo, sedevano tutti in prima sottocommissione, dove sotto la presidenza dell'onorevole Tupini (DC) venne redatto il progetto della prima parte del testo costituzionale relativo ai diritti e ai doveri dei cittadini e dove, fattivamente, venne costituito l'impianto logico e *ideologico* dell'intera Carta fondamentale. Nella stessa commissione sedeva anche Togliatti, esponente di punta dell'area comunista e principale interlocutore dei dossettiani²².

La breccia attraverso cui i principi del personalismo maritainiano fecero ingresso in Costituzione, reconditi nella struttura logica della *relazione La Pira*, fu aperta proprio

²⁰ Bettinelli, *All'origine della democrazia dei partiti*, 189. I corsivi sono dell'autore.

²¹ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 157. La strategia del PCI è menzionata nel corso della già citata missiva al Ministro degli Esteri francese Bidault. Su questo nuovo modo di rapportarsi dei partiti comunisti nazionali alle forze politiche cattoliche si veda anche, per un maggiore approfondimento, il paragrafo 57 dell'enciclica *Divini Redemptoris* di S.S. Pio XI (1937).

²² Pombeni, «Il "dossettismo" (1943- 1951). Premessa ad una ricerca storica».

da questi *cives praeclari*²³ democristiani in prima sottocommissione e fu Togliatti ad incoraggiarne l'accoglimento e a renderlo possibile.

Dalle cronache parlamentari si evince, infatti, che durante il vaglio commissariale di tutti i punti fondamentali della proposta lapiriana si ripeté sostanzialmente il medesimo schema²⁴.

L'onorevole La Pira presentava di volta in volta un principio di cui erano ben distinguibili un nucleo focalizzato sulla *persona umana*²⁵, condivisibile dalle varie compagini politiche, e degli elementi accidentali fortemente connotati o in senso cattolico o in ossequio ad altri modelli costituzionali cui gli avversari avevano mostrato di guardare, come quello rivoluzionario francese e quello sovietico. Queste parti accessorie finivano con il rendere il testo della proposta, nel complesso, *eccessivamente* lungo, verboso, complesso e ricco di digressioni inconferenti, per potersi ritenere allineato con i testi costituzionali continentali²⁶.

La reazione delle varie aree politiche era prevedibile: la Democrazia Cristiana si esprimeva in favore della proposta nella sua essenza, ma ne giudicava necessaria una depurazione dagli eccessi formali e una riformulazione in termini sintetici, conformemente ai modelli costituzionali occidentali.

I socialisti patrocinavano la causa di una Costituzione scevra d'ogni ideologia e formulata in termini essenziali²⁷ e giudicavano perciò inaccettabile la proposta lapiriana,

²³ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 136; Maritain, *Humanisme Intégral*, 175.

²⁴ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946»; «Resoconto della seduta di martedì 10 settembre della prima sottocommissione», Tipografia della Camera dei Deputati, 10 settembre 1946; «Resoconto della seduta della prima sottocommissione di mercoledì 11 settembre 1946», Tipografia della Camera dei Deputati, 11 settembre 1946.

²⁵ Un dato interessante emerge raffrontando il lessico di questa corrente democristiana con il testo finale che venne costituzionalizzato su suo impulso. Il riferimento costante a *Humanisme Intégral* portava i dossettiani a patrocinare la causa della "persona umana" e dei "diritti della persona umana", intendendo con ciò l'uomo nella sua natura spirituale, trascendente e creaturale, in consonanza con l'insegnamento pontificio tradizionale, che si valeva del medesimo lessico. Maritain stesso tuttavia, negli anni di attività della Costituente, se ne era già distaccato e aveva acquisito nel suo nuovo vocabolario filosofico l'espressione di matrice rivoluzionaria "diritti dell'uomo" (si veda in proposito: Lorenzini e Menozzi, «Introduzione», 17. Anche l'art. 2 Cost, che costituisce il cuore della Legge fondamentale, cristallizzò lo stesso mutamento linguistico: nato da una base teoretica fondata sul concetto cristiano di "persona umana", consacrò in fine l'espressione "diritti dell'uomo" di matrice rivoluzionaria.

²⁶ Per un maggiore approfondimento sul tema di rimanda a: Ugo De Siervo, *Scelte della Costituente e cultura giuridica. 1, Costituzione italiana e modelli stranieri*. (Il Mulino, 1980).

²⁷ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 18. Come si vedrà nei prossimi capitoli, le sedute chiave per l'ingresso dei principi del personalismo nel testo costituzionale furono

i cui principi giuridici erano ritenuti soffocati dagli elementi estrinseci, che nel merito, per altro, essi non condividevano che parzialmente. La loro conclusione era dunque tendenzialmente quella di caducare il testo.

I comunisti, dal canto loro, generalmente condividevano i profili sostanziali della proposta, che si riducevano in ultima analisi a declinazioni del principio di primazia della persona umana sullo Stato in chiave antitotalitaria, ma non potevano accettarne gli elementi religiosamente connotati. Essi si trovavano così fondamentalmente d'accordo con l'istanza di depurazione e semplificazione del testo avanzata della Democrazia Cristiana.

A quel punto sopraggiungeva l'intervento di Dossetti, che forniva la sintesi dei principi lapiriani scevra di ogni *esplicito* riferimento al cattolicesimo, ripulita dagli eccessi formali e dalle citazioni espresse agli altri modelli costituzionali.

Così, la restante parte della Democrazia Cristiana, ritenendo che l'operazione non costituisse un'eliminazione degli elementi cattolici dal testo, ma una loro enucleazione implicita, accordava il proprio voto alla proposta. La parte socialista, pur non abbandonando del tutto la propria ritrosia, si apriva alla prosecuzione della riflessione nel senso indicato.

Ma, soprattutto, la compagine comunista guidata da Togliatti, accogliendo con favore l'operazione di sintesi ed epurazione dai principi cattolici espressi, conveniva sulla formula proposta e votava a favore. Il risultato complessivo era che l'essenza della proposta lapiriana, spogliata degli elementi estrinseci, attraverso la mediazione di Dossetti ed il voto favorevole di Togliatti e dei suoi, entrava, dalla breccia aperta in prima sottocommissione, nel cuore del progetto destinato a dare forma all'intero testo Costituzionale.

quelle del 26 e del 30 luglio, nonché del 9, 10 e 11 settembre 1946. Lo schema d'azione sopra delineato si ripeté più volte e si dovette proprio alla collaborazione di Togliatti con la triade democristiana l'acquisizione dei punti fondamentali oggetto della proposta lapiriana, quantunque, specialmente i membri più anziani del PSIUP e del PCI diffidassero profondamente tanto del testo del professore fiorentino, quanto, soprattutto, dell'ordine del giorno Dossetti che ne riassumeva i principi.

2.3. Oltre il Tevere: riferimenti filosofici e morali *ufficiali* per l'azione politica democristiana

Ragioni di ordine sociale e politico giustificavano senz'altro la ricerca di un compromesso costituzionale fra le forze antagoniste rappresentate in Assemblea costituente.

Il proporzionale puro²⁸ aveva permesso una fedele traduzione parlamentare della volontà popolare, ma questa era *divisa* e perciò non rimaneva altra via che quella del negoziato politico per poter dare forma ad una nuova Costituzione postbellica.

L'esame degli interventi contenuti nei resoconti di alcune delle sedute della prima sottocommissione e le pagine del Caristia²⁹ hanno tuttavia mostrato, come, fin dal principio, l'attitudine al dialogo e all'accordo non riguardassero affatto la totalità dello Scudo Crociato e della compagine comunista, ma solo *ristretti*, influenti *gruppi interni* ai due partiti.

Occorre ricordare che il comunismo era stato condannato dalla Chiesa fin dal 1846 sotto il regno di Pio IX³⁰, che successivamente ne aveva enumerato i principi fondamentali fra gli errori denunciati nel Sillabo³¹. Anche Leone XIII lo aveva condannato nell'enciclica *Quod apostolici muneris* definendolo “peste distruggitrice, la quale, intaccando il midollo della società umana la condurrebbe alla rovina”³². In tempi più recenti anche Pio XI era intervenuto contro la sua propagazione e per rettificarne l'interpretazione in un'apposita Allocuzione, nonché nelle encicliche *Miserentissimus Redemptor*, *Quadragesimo Anno*, *Charitate Christi*, *Acerba Animi*, *Dilectissima Nobis*³³

²⁸ Bettinelli, *All'origine della democrazia dei partiti*, 189. Secondo lo studioso: “L'argomento “risolutivo” che aveva consentito alle forze politiche l'adesione (alla fine pressoché unanime, salvo qualche resistenza individuale) al principio proporzionalistico per la formazione dell'Assemblea costituente si fondava sul riconoscimento dell'*eccezionalità* e *straordinarietà* dei suoi compiti rispetto a quelli di un parlamento *normale*, tali da richiedere una *fedele rappresentazione* del peso elettorale di ciascun partito”.

²⁹ Rizzo, «I lavori preparatori della Costituente», 475.

³⁰ PIO IX, «Enciclica Qui pluribus», 1846. Nel testo il comunismo è condannato come “nefanda dottrina [...] sommamente contraria al diritto naturale, la quale, una volta ammessa, porterebbe al radicale sovvertimento dei diritti, delle cose, delle proprietà di tutti, e della stessa società umana”.

³¹ Il Sillabo venne redatto da Pio IX in calce all'enciclica *Quanta Cura* (18 marzo 1861) per ordinare in unico luogo le denunce pontificie contro i principali errori filosofici contemporanei contenute nei vari atti del suo magistero.

³² Leone XIII, «*Quod apostolici muneris*», 1878, s.d.

³³ Pio XI, «*Divini Redemptoris* “sul comunismo ateo”», 19 marzo 1937, 5. Il Pontefice, in questo passaggio dell'enciclica, dopo aver ricordato in precedenza tutti gli atti magisteriali dei predecessori avverso la dottrina comunista, fa memoria di quelli emanati sotto il suo pontificato.

e *Divini Redemptoris*. Nella lettera enciclica *Divini Redemptoris*, datata al 19 marzo 1937, il Sommo Pontefice ammoniva i vescovi con queste parole: “Procurate, venerabili fratelli, che i fedeli non si lascino ingannare! Il comunismo è intrinsecamente perverso e non si può ammettere in nessun campo la collaborazione con lui da parte di chiunque voglia salvare la civilizzazione cristiana”³⁴.

D'altra parte, la campagna elettorale cattolica era stata interamente condotta, in obbedienza al monito pontificio, in opposizione frontale al PCI e alla dottrina comunista e, all'esito delle urne, la DC si trovava di fronte ad un compromesso numericamente pressoché obbligato³⁵.

Per comprendere a pieno quale fosse la difficilissima posizione della Democrazia Cristiana all'esito delle elezioni amministrative del 2 giugno 1946, dopo aver conquistato la maggioranza relativa dei voti grazie all'appoggio del clero italiano in chiave anticomunista, occorre analizzare brevemente quale fosse il pensiero ufficiale della Chiesa romana sulle dottrine dei due avversari.

Il socialismo era stato a più riprese condannato dai papi come falsa soluzione alla gravissima questione operaia³⁶ e alla crisi sociale che ne era seguita. Leone XIII nella *Rerum Novarum* aveva evidenziato come esso fosse integralmente da rigettarsi per la contrarietà al diritto naturale specie in materia di proprietà³⁷ e di famiglia³⁸. Nella

³⁴ Pio XI, «*Divini Redemptoris* “sul comunismo ateo”», 58.

³⁵ Dopo la Democrazia Cristiana, che aveva ottenuto la maggioranza relativa dei consensi (corrispondente a 207/556 seggi parlamentari), si posizionarono, nell'ordine, il partito socialista (115 seggi) e quello comunista (104 seggi). Sia socialismo che comunismo però erano incorsi da decenni, a più riprese, nella condanna pontificia. I restanti 130 seggi erano frammentati fra 12 altre forze politiche di orientamenti vari, entrate in Parlamento grazie al meccanismo del proporzionale puro, che massimizzava il realismo della rappresentazione elettorale degli orientamenti politici del Paese, ma che incideva pesantemente sulla stabilità e governabilità in fase postelettorale.

³⁶ Leone XIII, «*Quod apostolici muneris*».

³⁷ Leone XIII, «*Rerum Novarum*», maggio 1891, 10. riaffermando il magistero perenne della Chiesa circa la proprietà privata, ne afferma l'appartenenza al diritto naturale: “Non vi è ragione di ricorrere alla provvidenza dello Stato perché l'uomo è anteriore allo Stato: quindi prima che si formasse il civile consorzio egli dovette aver da natura il diritto di provvedere a sé stesso” (paragrafo 6). Aggiunge oltre: “La terra, per altro, sebbene divisa tra i privati, resta nondimeno a servizio e beneficio di tutti, non essendovi uomo al mondo che non riceva alimento da essa. Chi non ha beni propri vi sopperisce con il lavoro; tanto che si può affermare con verità che il mezzo universale per provvedere alla vita è il lavoro [...]”.

³⁸ Leone XIII, «*Rerum Novarum*», 11. A questo proposito il pontefice, contestando l'ampiezza dell'intervento dello stato socialista nel nucleo familiare al di là dei casi di gravissime strette economiche o discordie nelle relazioni scambievoli fra i suoi membri, scrive: “la patria potestà non può lo Stato né annientarla né assorbirla, poiché nasce dalla sorgente stessa della vita umana. [...]”

ricorrenza del quarantesimo anno dalla pubblicazione della lettera enciclica, Pio XI aveva ripreso il tema alla luce dei mutamenti d'ordine economico intercorsi dal tempo di Leone XIII, quando il socialismo “poteva quasi dirsi uno e propugnatore di principi dottrinali ben definiti o raccolti in un sistema”³⁹. Ora, invece, esso doveva essere considerato “diviso in due partiti principali, discordanti per lo più tra loro e inimicissimi, ma pur tali che nessuno dei due si scosta dal fondamento proprio di ogni socialismo, e contrario alla fede cristiana”⁴⁰. Uno dei due, più moderato, aveva conservato il medesimo nome e temperato le proprie rivendicazioni originarie e ripudiato il ricorso alla violenza e pareva avvicinarsi di più “a quelle verità che la tradizione cristiana ha sempre solennemente insegnate; poiché non si può negare che le sue rivendicazioni di accostino talvolta, e molto da vicino, a quelle che propongono a ragione i riformatori cristiani della società”⁴¹. L'apparente vicinanza tra le istanze dei socialisti moderati e la dottrina sociale della Chiesa non avrebbe però dovuto indurre i cattolici a ritenere che essi avessero abbandonato completamente i principi della lotta di classe e dell'abolizione della proprietà, unicamente mitigatisi⁴². Del pari il pontefice tacciava di vanità la speranza nutrita da taluni di poter andare incontro al socialismo per una via intermedia, mitigando i principi cattolici⁴³. L'apostolato fra i socialisti richiedeva, infatti, a giudizio di Pio XI, di “professare apertamente e sinceramente, nella sua pienezza e integrità, la verità cristiana, ed in nessuna maniera usare connivenza con gli errori”⁴⁴. E ciò perché “il socialismo, sia considerato come dottrina, sia considerato come fatto storico, sia come “azione”, se resta veramente socialismo, anche dopo aver ceduto alla verità e alla giustizia su questi punti che abbiamo detto, non può conciliarsi con gli insegnamenti della Chiesa cattolica”⁴⁵. Ed inoltre: “socialismo religioso e socialismo cristiano sono [...] due termini contraddittori: nessuno può essere ad un tempo buon cattolico e vero socialista”⁴⁶.

Ora, i socialisti, sostituendo alla provvidenza dei genitori quella dello Stato, vanno contro la giustizia naturale e disciolgono la compagine delle famiglie”.

³⁹ Pio XI, «Quadragesimo Anno», s.d., 111.

⁴⁰ Pio XI, «Quadragesimo Anno», 111.

⁴¹ Pio XI, «Quadragesimo Anno», 113. Al paragrafo 115 il pontefice aggiunge: “Cotali giuste rivendicazioni e desideri non hanno più nulla che ripugni alla verità cattolica e molto meno sono rivendicazioni proprie del socialismo. Quelli, dunque, che a queste sole mirano, non hanno ragione di dare il nome di socialismo”.

⁴² Pio XI, «Quadragesimo Anno», 116.

⁴³ Pio XI, «Quadragesimo Anno», 116.

⁴⁴ Pio XI, «Quadragesimo Anno», 116.

⁴⁵ Pio XI, «Quadragesimo Anno», 116.

⁴⁶ Pio XI, «Quadragesimo Anno», 117.

Pertanto, esso doveva essere rigettato tanto nella sua forma classica, quanto in quella, giudicata non meno perniciosa, del “socialismo educatore”⁴⁷, che, pur d’aspetto più mite, mirava a formare “l’uomo socialistico”⁴⁸ nelle generazioni venturose, attraverso una penetrazione dei propri principi nell’educazione della gioventù. A tal proposito il pontefice così ammoniva i vescovi: “si ricordino tutti che di codesto socialismo educatore è padre il liberalismo, ma l’erede sarà il bolscevismo”⁴⁹.

Il pensiero ufficiale della Chiesa sul comunismo, specie quello d’interpretazione bolscevica⁵⁰, era stato, invece, compendiato successivamente da Pio XI nella *Divini Redemptoris*, che precedeva di solo nove anni il consesso dei *patres* costituenti. Il pontefice ne aveva ribadito l’assoluta incompatibilità con la civiltà cristiana, che in contrapposizione a quella comunista aveva definito “sola *Civitas* veramente *humana*”⁵¹.

Il pontefice giudicava l’intero impianto ideologico comunista basato su uno “pseudo- ideale di giustizia, di uguaglianza e di fraternità nel lavoro, che pervade tutta la sua dottrina e tutta la sua attività d’un certo falso misticismo”⁵². Edificata a partire dal materialismo dialettico e dal materialismo storico d’ascendenza marxiana, la dottrina comunista non aveva l’idea di Dio, considerava indifferenti spirito e materia, anima e corpo e perciò non riteneva vi fosse sopravvivenza dell’anima dopo la morte del corpo, né dunque giudizio divino e vita o dannazione eterna⁵³. Secondo il papa: “insistendo sull’aspetto dialettico del loro materialismo i comunisti pretendono che il conflitto che porta il mondo verso la sintesi finale, può essere accelerato dagli uomini”⁵⁴ e per questa ragione “la lotta di classe con i suoi odi e le sue distruzioni, prende l’aspetto di una crociata per il Progresso dell’umanità. Invece, tutte le forze, quali che esse siano, che resistono a quelle violenze sistematiche, debbono essere annientate come nemiche del genere umano”⁵⁵. Per questa ragione, tale dottrina veniva ritenuta nemica della libertà e della dignità umana⁵⁶, né era ammessa alcuna collaborazione attiva con i suoi promotori⁵⁷.

⁴⁷ Pio XI, «Quadragesimo Anno», 121.

⁴⁸ Pio XI, «Quadragesimo Anno», 121.

⁴⁹ Pio XI, «Quadragesimo Anno», 122.

⁵⁰ Pio XI, «Divini Redemptoris “sul comunismo ateo”», 9.

⁵¹ Pio XI, «Divini Redemptoris “sul comunismo ateo”», 7.

⁵² Pio XI, «Divini Redemptoris “sul comunismo ateo”», 7.

⁵³ Pio XI, «Divini Redemptoris “sul comunismo ateo”», 9.

⁵⁴ Pio XI, «Divini Redemptoris “sul comunismo ateo”», 9.

⁵⁵ Pio XI, «Divini Redemptoris “sul comunismo ateo”», 9.

⁵⁶ Pio XI, «Divini Redemptoris “sul comunismo ateo”», 10.

⁵⁷ Pio XI, «Divini Redemptoris “sul comunismo ateo”», 58.

Anzi, l'ordine generale impartito ai vescovi dell'Orbe cattolico era quello di premunirsi contro le insidie tese da esso: "vedendo il comune desiderio di pace, i capi del comunismo fingono di essere i più zelanti fautori e propagatori del movimento di pace mondiale; ma nello stesso tempo eccitano a una lotta di classe che fa correre fiumi di sangue, e sentendo di non avere interna garanzia di pace, ricorrono ad armamenti illimitati"⁵⁸. Il pontefice denunciò, nella stessa lettera, il cambio di strategia adottato dai vertici comunisti: creare associazioni e periodici non allusivi nel nome al comunismo, infiltrare le associazioni cattoliche per mutarne gradatamente le idee dall'interno, invitare i cattolici alla collaborazione umanitaria "proponendo talvolta anche cose del tutto conformi allo spirito cristiano e alla dottrina della Chiesa"⁵⁹ e "far credere che il comunismo in paesi di maggior fede o maggior cultura assumerà un altro aspetto più mite, non impedirà il culto religioso e rispetterà la libertà delle coscienze"⁶⁰. Egli osservava che addirittura, taluni "riferendosi a certi cambiamenti introdotti recentemente nella legislazione sovietica, ne concludono che il comunismo stia per abbandonare il suo programma di lotta contro Dio"⁶¹.

La posizione della Chiesa era dunque netta: ogni collaborazione con i comunisti era interdetta. Quella con i socialisti era permessa, a condizione che l'accordo vertesse sulle istanze comuni alla dottrina sociale della Chiesa e che i cattolici facessero aperta professione di fede.

⁵⁸ Pio XI, «Divini Redemptoris "sul comunismo ateo"», 57.

⁵⁹ Pio XI, «Divini Redemptoris "sul comunismo ateo"», 57.

⁶⁰ Pio XI, «Divini Redemptoris "sul comunismo ateo"», 57. Scrive Pio XI al paragrafo 57, ammonendo i vescovi: "Il comunismo nel principio si mostrò quale era in tutta la sua perversità, ma ben presto si accorse che in tale modo allontanava da sé i popoli e perciò ha cambiato tattica e procura di attirare le folle con vari inganni nascondendo i propri disegni dietro ad idee che in sé sono buone e attraenti. Così, vedendo il comune desiderio di pace, i capi del comunismo fingono di essere i più zelanti fautori e propagatori del movimento per la pace mondiale; ma nello stesso tempo eccitano una lotta di classe che fa correre fiumi di sangue, e sentendo di non avere alcuna interna garanzia di pace, ricorrono ad armamenti illimitati. Così, sotto vari nomi che neppure alludono al comunismo, fondano associazioni e periodici che servono poi unicamente a far penetrare le loro idee in ambienti altrimenti a loro non facilmente accessibili; anzi procurano con perfidia di infiltrarsi in associazioni cattoliche e religiose. Così altrove, senza punto recedere dai loro perversi principi, invitano i cattolici a collaborare seco sul campo cosiddetto umanitario e caritativo, proponendo talvolta anche cose del tutto conformi allo spirito cristiano e alla dottrina della Chiesa. Altrove poi spingono l'ipocrisia fino a far credere che il comunismo in paesi di maggior fede o di maggior cultura assumerà un altro aspetto più mite, non impedirà il culto religioso e rispetterà la libertà delle coscienze. Vi sono anzi di quelli che riferendosi a certi cambiamenti introdotti recentemente nella legislazione sovietica, ne concludono che il comunismo stia per abbandonare il suo programma di lotta contro Dio."

⁶¹ Pio XI, «Divini Redemptoris "sul comunismo ateo"», 57.

2.3 Magistero parallelo: Maritain e il comunismo come religione. Prospettive dialogiche.

Le ferme e recenti condanne della Sede Apostolica alle dottrine e ai partiti socialisti e comunisti⁶² avrebbero dovuto teoricamente ostare ad un'alleanza proficua con la Democrazia Cristiana. Le circostanze concrete avevano però reso tale collaborazione, in via di fatto, obbligata. Come già rilevato in precedenza, la prima sottocommissione, che ebbe il ruolo decisivo di strutturare l'impianto logico del testo costituzionale, fu sede di fruttuosi scambi con le parti che al tempo della guerra civile e della campagna elettorale erano acerrime avversarie ed in particolare con i comunisti di Togliatti. Protagonista assoluta del dialogo con il vertice comunista era stata la componente dossettiana dello Scudo Crociato, composta da Giuseppe Dossetti, Giorgio La Pira e Aldo Moro, che talvolta si distaccò molto dalla visione tradizionale dei membri più anziani del partito. Del pari, è già stata rilevata la forte influenza sulla loro azione e sui contenuti proposti dei principi del personalismo maritainiano, in particolare di quelli enucleati in *Humanisme Intégral*, "stella polare"⁶³ alla luce della quale condurre il processo di ricostruzione, secondo le note manoscritte dell'onorevole La Pira.

Per comprendere, al di là delle ragioni di opportunità politica⁶⁴, perché questi esponenti democristiani fecero di Togliatti e dei suoi i loro interlocutori privilegiati alla ricerca di una formulazione costituzionale centralizzata sulla persona umana, nonostante l'apparente maggior vicinanza delle istanze del socialismo moderato alla dottrina sociale della Chiesa, occorre una rilettura critica delle pagine di *Humanisme Intégral* dedicate da Maritain all'interpretazione del fenomeno marxista. Il filosofo di Meudon dedica all'analisi del comunismo parte significativa del capitolo II, titolato "Un nuovo

⁶² Leone XIII, «Quod apostolici muneris»; Leone XIII, «Rerum Novarum»; Pio XI, «Divini Redemptoris "sul comunismo ateo"»; Pio XI, «Quadragesimo Anno».

⁶³ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 146. Nell'appendice II Giorgio Campanini raccoglie alcuni interessanti documenti reperiti nell'archivio fiorentino dedicato a Giorgio La Pira, sotto la voce "Maritain". Alla traccia n.1 punto III si legge, fra le note sintetiche per un discorso da tenersi in Assemblea costituente: "Questa stella polare e la politica italiana (Dossetti, Fanfani e Lazzati). Come ricostruire alla luce di questa stella polare: *umanesimo integrale*".

⁶⁴ Bettinelli, *All'origine della democrazia dei partiti*, 190. L'autore osserva che fin dall'assise di Firenze del gennaio 1946 si era consolidata la "tendenza dei socialisti a dividersi in correnti organizzate, in una tensione continue tra esigenze di garantire unità e coerenza nell'azione del partito ed esigenza per ciascuna articolazione interna di conquistarsi spazi ove far valere la propria fisionomia e il proprio peso politico". Questo quadro contribuiva notevolmente a complicare accordi ed interazioni con il partito socialista.

umanesimo”, che esamina gli sviluppi storici dell’umanesimo dopo la fine della sua manifestazione in forma propriamente antropocentrica.

Il primo rilievo di Maritain riguardava la natura essenzialmente religiosa del comunismo⁶⁵: esso, nella sua forma esistente si profilava come un “sistema completo di dottrina e di vita, il quale pretende di svelare all’uomo il senso dell’esistenza, risponde a tutte le questioni fondamentali poste dalla vita e manifesta una potenza ineguagliata di involupamento totalitario”⁶⁶. Esso non sarebbe stato altro che un vero e proprio “religione atea della quale il materialismo dialettico costituisce la dommatica, e il comunismo, come sistema di vita è l’espressione etica e sociale”⁶⁷. L’ateismo avrebbe peraltro sostanzialmente adombrato agli occhi degli stessi comunisti la natura religiosa della loro fede rivoluzionaria, che sarebbe loro parsa, al contrario, una posizione *scientifica*⁶⁸.

Il secondo rilievo di Maritain riguardava, invece, il fenomeno di apparente avvicinamento del comunismo alle religioni finalizzato ad un’azione temporale comune, che il papa avrebbe denunciato un anno dopo come ingannevole nell’enciclica *Divini Redemptoris*⁶⁹. Anche Maritain, considerando la natura intollerante del comunismo, che faceva discendere dalla sua dogmaticità⁷⁰ pareva dubitare, se non della genuinità, almeno della stabilità sul lungo termine di tali iniziative⁷¹. La precarietà di tali consessi si sarebbe

⁶⁵ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 38; Maritain, *Humanisme Intégral*, 45.

⁶⁶ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 38; Maritain, *Humanisme Intégral*, 45.

⁶⁷ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 38; Maritain, *Humanisme Intégral*, 45. Nella traduzione di Giampietro Dore per Studium e revisionata dall’autore, qui addotta a riferimento, si legge in proposito della natura atea della “religione” comunista: “così l’ateismo non è richiesto come una conseguenza necessaria del sistema sociale; ma è presupposto al contrario come il principio di questo. Ne è, insomma, al punto di partenza. Ed è perciò che il pensiero comunista ci tiene con tanto ardore come al principio che rende stabili le sue conclusioni pratiche, e senza il quale queste perderebbero la loro necessità e il loro valore”.

⁶⁸ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 40; Maritain, *Humanisme Intégral*, 49. Scrive l’autore: “E, per di più questa religione e questa fede non appaiono loro come una religione, perché sono atee; né come una fede, perché si presentano come l’espressione della scienza. Così, pur non avendo loro il sentimento che il comunismo è una religione, in realtà è una religione. Il perfetto religioso prega così bene da ignorare che prega. Il comunismo è così profondamente, così sostanzialmente una religione – terrena- da ignorare di essere una religione”.

⁶⁹ Pio XI, «Divini Redemptoris “sul comunismo ateo”», 57.

⁷⁰ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 40; Maritain, *Humanisme Intégral*, 49.

⁷¹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 40; Maritain, *Humanisme Intégral*, 49. A questo proposito si legge: “Che questa religione, benché naturalmente intollerante come ogni religione fermamente dommatica [...] chiami oggi a una azione temporale comune i fedeli d’altre religioni, il cui fine ultimo è nel cielo, e contempi l’ipotesi di riconoscere loro realmente le proprie libertà nella città temporale è un fatto psicologicamente paradossale, del quale conviene dare atto che, considerato in sé

spiegata con il fatto che la religione comunista, differentemente dalle altre con cui pretendeva di dialogare, era interamente ordinata a fini terreni, dunque: “la più piccola divergenza od opposizione nei confronti della “linea generale” definita in rapporto a questi fini, la ferisce senz’altro e sommuove nei suoi fedeli il senso del sacro”⁷².

Successivamente Maritain constatava come, a suo giudizio, fossero ravvisabili nel comunismo originario elementi cristiani e addirittura ne individuava nel cristianesimo stesso la fase gestatoria⁷³ e nella presunta infedeltà del mondo cristiano ai suoi stessi principi il sorgere del risentimento contro di esso⁷⁴ del quale il comunismo si era nutrito per proliferare⁷⁵.

Marx, non avrebbe operato altro che per la riabilitazione della causalità materiale, teorizzando una dottrina metafisica che avrebbe sostanziato un “immanentismo realistico assoluto”⁷⁶ radicato nel pensiero hegeliano. A giudizio di Maritain, Marx sarebbe stato, in un certo senso, proprio “il più conseguente degli hegeliani”⁷⁷. Nel pensiero marxiano la filosofia speculativa avrebbe lasciato il posto “a un pensiero tutto impegnato nella *praxis* e che sia per la sua stessa essenza un’attività trasformatrice del mondo”⁷⁸ ed il movimento dialettico sarebbe stato integralmente attratto ed assorbito nell’elemento materiale, cioè “nella realtà storica separata da ogni elemento trascendente”⁷⁹.

Proprio grazie a questo radicamento nel pensiero hegeliano, che portava il materialismo marxiano a identificarsi in via di fatto con un immanentismo perfetto⁸⁰, esso attraeva l’interesse del metafisico e si sarebbe elevato al di sopra del materialismo volgare, di quello illuminista e di quello meccanicista⁸¹. Le righe di Maritain

stesso, qualunque possano esserne le ragioni di di tattica e di macchiavellismo politico che l’hanno provocato, ha un incontestabile significato umano: precario ad ogni modo può temersi.”

⁷² Maritain, *Umanesimo Integrato*, 40; Maritain, *Humanisme Intégral*, 49.

⁷³ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 41; Maritain, *Humanisme Intégral*, 49.

⁷⁴ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 43; Maritain, *Humanisme Intégral*, 50. L’autore classifica il comunismo come una vera e propria “dottrina di risentimento”.

⁷⁵ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 41; Maritain, *Humanisme Intégral*, 50.

⁷⁶ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 43; Maritain, *Humanisme Intégral*, 50.

⁷⁷ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 43; Maritain, *Humanisme Intégral*, 50. L’autore, tuttavia, precisa che quello operato da Marx, al seguito di Feuerbach, costituisce un *rovesciamento* della dialettica hegeliana.

⁷⁸ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 44; Maritain, *Humanisme Intégral*, 53.

⁷⁹ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 44; Maritain, *Humanisme Intégral*, 53.

⁸⁰ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 44; Maritain, *Humanisme Intégral*, 54.

⁸¹ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 44; Maritain, *Humanisme Intégral*, 54. Scrive Maritain: “il materialismo di Marx non è il materialismo volgare, né quello dei materialisti francesi del XVIII

riecheggiavano per altro nelle parole pronunciate da Dossetti a Togliatti durante la seduta della prima sottocommissione del 9 settembre 1946 e riportate nel resoconto sommario della Camera dei deputati, quando asserì di ritenere che: “il marxismo non si ispiri – benché qualcuno ritenga vero il contrario - ad un *materialismo volgare*, ma ad un materialismo raffinato, di carattere superiore, che non rifugge da questa visione integrale dell’uomo”⁸².

In ultima analisi il comunismo marxista avrebbe assunto il ruolo di vindice della *causalità materiale*, reagendo ad un suo “assurdo misconoscimento idealistico o angelicistico”⁸³ e sarebbe così assunta ad un rango primario, “integrandosi nella dialettica, *l’attività madre*”⁸⁴.

Il declassamento dello spirituale ad epifenomeno dell’economia sarebbe stato sì conseguenza della radicalità dell’immanentismo realistico marxiano, tratta non da Marx, in cui sarebbe stato ravvisabile un impulso spiritualistico, bensì dal *materialismo volgare*⁸⁵. La visione di Marx, seppur parziale perché tendente fattivamente a scindere la causalità materiale dall’elemento spirituale, sarebbe stata a giudizio di Maritain addirittura illuminata da una “gran luce di verità”⁸⁶ consistente nell’intuizione circa le “condizioni d’eteronomia o d’alienazione fatte nel mondo capitalistico alla forza-lavoro, e dalla disumanizzazione da cui il possidente e il proprietario vi sarebbero stati simultaneamente colpiti”⁸⁷. Marx avrebbe così concettualizzato una vera e propria metafisica monistica antropocentrica⁸⁸ in cui “il lavoro ipostatizzato diventa l’essenza stessa dell’uomo e ove, recuperando la propria essenza mediante la trasformazione della società, l’uomo è chiamato a rivestire gli attributi che la “illusione” religiosa conferiva a Dio”⁸⁹. E, in effetti, Giovanni Lombardi (PSIUP) sullo sfondo dello scambio cruciale tra il triangolo dossettiano e Togliatti del 9 settembre 1946, interveniva asserendo: “Dall’uscita del manifesto di Carlo Marx fino ad oggi [...] si lotta per questi diritti sociali,

secolo, né il materialismo meccanicistico; ma avendo una qualità tutta hegeliana e confondendosi con un immanentismo perfetto è, per un metafisico, più reale e più profondo”.

⁸² «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 21. Il corsivo è nostro.

⁸³ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 44; Maritain, *Humanisme Intégral*, 54.

⁸⁴ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 44; Maritain, *Humanisme Intégral*, 54. Il corsivo è nostro.

⁸⁵ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 45; Maritain, *Humanisme Intégral*, 55.

⁸⁶ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 45; Maritain, *Humanisme Intégral*, 55.

⁸⁷ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 45; Maritain, *Humanisme Intégral*, 55.

⁸⁸ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 46; Maritain, *Humanisme Intégral*, 55.

⁸⁹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 46; Maritain, *Humanisme Intégral*, 56.

che sarebbero appunto il diritto al lavoro, ecc. cioè, tutto quello cui si opponeva il fascismo, e che costituiscono la libertà, l'indipendenza e la superiorità dell'uomo, il quale non ha bisogno di altri per proclamare la sua *divinità*. Questa è la sua *fede* in opposizione a quella del Relatore"⁹⁰. Nel pensiero marxiano, infatti, la condizione inumana del proletariato non doveva cessare "in nome della persona umana – la cui dignità è in realtà a base spirituale⁹¹ e ha, di fronte alle condizioni economiche, esigenze così imperiose solo perché è sospesa in ultima analisi a beni e diritti trascendenti – ma in nome dell'uomo collettivo"⁹².

Il comunismo avrebbe infatti mirato a creare "un essere umano che sia esso stesso il dio senza alcun attributo sovra-temporale della storia e del suo dinamismo titanico; un essere umano che è necessario prima disindividualizzare [...] un organo della comunità rivoluzionaria, attendendo il giorno nel quale troverà, nel trionfo dell'Uomo collettivo sulla natura, una personalità trasfigurata"⁹³. In questo quadro avrebbe avuto un ruolo determinante il fattore economico, motore dell'evoluzione⁹⁴ dal quale sarebbe derivato anche il significato di tutte le altre sovrastrutture per la vita umana⁹⁵. E proprio da tale dinamismo economico ci si sarebbe attesi "la salute e come la realizzazione del regno di Dio"⁹⁶ perché mediante esso si sarebbe giunti in fine "all'impero della ragione, alla eliminazione della schiavitù dell'uomo sotto le forze irrazionali, alla vittoria dell'uomo sulla necessità, alla sua presa di possesso sulla storia"⁹⁷. Di nuovo, l'analisi maritainiana trovava riscontro nelle parole del più puro dei comunisti arruolati tra le file del PSIUP⁹⁸:

⁹⁰ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 18. I corsivi sono nostri. In questo passaggio trascritto dalla Tipografia della Camera dei deputati, l'onorevole Lombardi mostrava effettivamente di far propria una metafisica antropocentrica in cui l'uomo assumeva gli attributi propri di Dio, come teorizzato da Maritain a proposito del marxismo.

⁹¹ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 15. Coerentemente con ciò La Pira aveva affermato nella propria relazione che la natura spirituale e trascendente dell'uomo costituiva "la base sulla quale soltanto è possibile solidamente costruire l'edificio dei diritti naturali, sacri ed imprescrittibili, Se questa base manca o crolla (crisi metafisica della persona) anche l'edificio che vi poggia viene in rovina".

⁹² Maritain, *Umanesimo Integrato*, 46; Maritain, *Humanisme Intégral*, 56.

⁹³ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 56; Maritain, *Humanisme Intégral*, 70.

⁹⁴ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 46; Maritain, *Humanisme Intégral*, 56.

⁹⁵ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 47; Maritain, *Humanisme Intégral*, 57.

⁹⁶ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 49; Maritain, *Humanisme Intégral*, 60.

⁹⁷ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 49; Maritain, *Humanisme Intégral*, 60.

⁹⁸ Il riferimento è qui nuovamente all'onorevole Giovanni Lombardi (PSIUP) che, fin dalla prima riunione della Sottocommissione deputata della stesura dei diritti e dei doveri fondamentali dei cittadini, non mancò di rilevare la centralità dell'elemento economico che altri volevano, a suo giudizio indebitamente, confinare entro i confini di competenza della terza sottocommissione, incaricata del progetto relativo ai rapporti economici.

“La storia non è che la dimostrazione, ogni giorno più realistica, della concezione economica di Carlo Marx. Non può pertanto tacere la propria sorpresa nel constatare che nell’assegnare alla Sottocommissione i principi generali di libertà si è fatta astrazione da quelli economici e sociali”⁹⁹. Il confinamento della questione economica alla parte di costituzione relativa ai rapporti economici, affidati alla terza sottocommissione, e la sua conseguente esclusione da quella inerente alle libertà, avrebbe determinato un *vulnus* gravissimo nel testo della Legge fondamentale: “In fatto di libertà non è possibile svolgere una seria indagine prescindendo da quella che è [...] la più fondamentale e primordiale delle libertà, la libertà dal bisogno”.

Maritain evidenziava per altro che, per il comunismo rivoluzionario, la funzione assolta dal proletariato in questo processo era essenzialmente di natura messianica¹⁰⁰ a riprova della natura *religiosa* di questo fenomeno, che possedeva una propria metafisica ed una propria escatologia. Esso respingeva Dio, ma in virtù di un “dommatismo metafisico assoluto”¹⁰¹ e “non in nome della persona umana, come faceva l’umanesimo razionalistico e deistico, ma [...] in nome dell’uomo collettivo o collettivizzato”¹⁰².

Il passaggio era di estrema importanza considerato che l’intero sistema costituzionale di diritti dell’uomo, figlio del connubio tra il pensiero di dossettiani e comunisti, è per conseguenza edificato su due modi essenzialmente non solo essenzialmente differenti di concepire tanto l’uomo stesso quanto le comunità in cui s’inserisce, ma che tali concezioni si *escludono* reciprocamente. Appare chiaro allora che entrambe le forze politiche erano portatrici di dottrine che consentivano coerentemente d’affermare la centralità costituzionale dell’uomo, senza con ciò attribuire a tale centralità il medesimo significato. Anche le ragioni della concordia circa l’anteriorità dell’uomo allo Stato erano edificate sulla roccia dogmatica di due dottrine simili alle Simplegadi e che, perciò, non avrebbero potuto non cozzare tra loro una volta rivelate. Ecco come si giustificava dunque l’asserzione di Togliatti dopo aver raggiunto l’accordo di massima con Dossetti, sempre nella storica seduta del 9 settembre 1946, in cui disse di non ritenere “necessario il richiamo diretto nella Costituzione alle ideologie da cui deriva una

⁹⁹ «Resoconto sommario della seduta di venerdì 26 luglio 1946 (prima sottocommissione)», s.d., 2.

¹⁰⁰ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 54; Maritain, *Humanisme Intégral*, 67.

¹⁰¹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 50; Maritain, *Humanisme Intégral*, 61.

¹⁰² Maritain, *Umanesimo Integrale*, 50; Maritain, *Humanisme Intégral*, 61.

determinata posizione, che oggi può essere formulata nella Costituzione”¹⁰³. Il *leader* comunista aveva ragione e ciò fu provato dalla stessa nascita del testo costituzionale; il problema della divergenza circa i significati da attribuirsi alle parole della Legge fondamentale non era tuttavia cancellato, la sua soluzione veniva unicamente posticipata e spostata dal Parlamento a Palazzo della Consulta, dove di lì a pochi anni sarebbe entrata in funzione la Corte costituzionale¹⁰⁴.

Le pagine di *Humanisme Intégral* prese in esame mostrano, in controluce, un giudizio sulla natura del fenomeno comunista essenzialmente difforme rispetto a quello pontificio¹⁰⁵. Se, infatti, per la Chiesa esso costituiva fondamentalmente un errore di natura filosofica, per Maritain esso si stagliava all’orizzonte della storia con i lineamenti propri di una religione. Dall’adesione all’una o all’altra interpretazione discendeva però conseguentemente un contegno, nei confronti del fenomeno esaminato, radicalmente diverso.

A ben vedere, infatti, mantenersi sulla linea pontificia avrebbe implicato in primo luogo scegliere come interlocutore privilegiato l’area socialista moderata¹⁰⁶, anziché la comunista, con la quale ogni collaborazione era interdetta¹⁰⁷. In secondo luogo, avrebbe implicato da parte cattolica l’obbligo morale di “professare apertamente, nella sua pienezza ed integrità, la verità cristiana ed in nessuna maniera usare connivenza con gli errori”¹⁰⁸ accettando solo “quelle rivendicazioni che non hanno più nulla che ripugni alla verità cattolica”¹⁰⁹.

L’interpretazione maritainiana del comunismo come *fenomeno religioso* invece cambiava radicalmente il quadro e induceva i *viri praeclari*, vessilliferi del cattolicesimo, a relazionarsi con quelli che divenivano i loro pari omologhi con un’attitudine dialogica, coerente con il quadro di pluralismo politico e religioso¹¹⁰ che avrebbe dovuto costituire la *nuova cristianità* edificanda. In questa civiltà l’unità non avrebbe più dovuto essere garantita dalla “professione della stessa fede e degli stessi dogmi”¹¹¹ perché non sarebbe

¹⁰³ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 21.

¹⁰⁴ Maritain, *Umanesimo Integrale*, p. 46; Maritain, *Humanisme Intégral*, p. 56.

¹⁰⁵ Pio XI, «Quadragesimo Anno», 116.

¹⁰⁶ Pio XI, «Quadragesimo Anno», 116.

¹⁰⁷ Pio XI, «Divini Redemptoris “sul comunismo ateo”», 58.

¹⁰⁸ Pio XI, «Quadragesimo Anno», 116.

¹⁰⁹ Pio XI, «Quadragesimo Anno», 115.

¹¹⁰ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 134; Maritain, *Humanisme Intégral*, 171.

¹¹¹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 135; Maritain, *Humanisme Intégral*, 174.

più stata questa a fungere da elemento coesivo, dal momento che il suo ruolo d'agente d'unità sarebbe stato preso dagli elementi illuminati del laicato cristiano, i *cives praeclari*, incaricati d'introdurre i principi cristiani nella vita sociale in modo solo surrettizio, attraverso l'espletamento di tale funzione¹¹².

Così, aderendo alla logica maritainiana, il triangolo La Pira- Moro -Dossetti agiva come unificatore di una commissione rappresentativa di *orientamenti religiosi* differenti, fra i quali il più eminente dopo il cattolicesimo risultava essere proprio il *comunismo*.

Erano dunque gli stessi democristiani d'area Dossettiana, mentre apparentemente La Pira non faceva altro che menzionare in sottocommissione il nome di Dio, a promuovere una costituzione nei fatti *pluralista*, ove avrebbero trovato collocazione anche gli altri dèi. Con il *personalismo*, la parte che pur formalmente rimaneva cristiana abbandonava il campo di battaglia dove si scontravano l'esercito del Dio fatto Uomo e dell'uomo fattosi dio, perché entrambe le compagini iniziavano la marcia congiunta sotto il comune vessillo dell'uomo.

2.4. Gli albori del dialogo: la seduta parlamentare del 26 luglio 1946.

La prima sottocommissione, gravata del compito di “elaborare i principi generali della nuova Costituzione, nonché i diritti fondamentali della libertà della persona umana”¹¹³ si riunì per la prima volta il 26 luglio del 1946, sotto la presidenza del democristiano Tupini.

La seduta di quel giorno avrebbe dovuto risolvere due questioni cruciali: una di merito “circa la suddivisione della materia da esaminare”¹¹⁴ ed una di metodo, attinente all'identificazione “del sistema migliore per giungere ad attuazioni efficaci e concrete”¹¹⁵. Vista la composizione ideologica del gruppo e le forti tensioni interne, fu la seconda a rivelarsi decisiva per lo sviluppo dell'azione democristiana, dominata fin dal principio dalla triade La Pira, Moro e Dossetti. Nelle tre sedute chiave del 26 e del 30 luglio e del

¹¹² Maritain, *Umanesimo Integrale*, 137; Maritain, *Humanisme Intégral*, 175.

¹¹³ «Resoconto sommario della seduta di venerdì 26 luglio 1946 (prima sottocommissione)», 1.

¹¹⁴ «Resoconto sommario della seduta di venerdì 26 luglio 1946 (prima sottocommissione)», 1.

¹¹⁵ «Resoconto sommario della seduta di venerdì 26 luglio 1946 (prima sottocommissione)», 1.

9 settembre 1946, infatti, nessuno degli altri democratici cristiani prese parola in sottocommissione, lasciando ai tre deputati l'egemonia del gruppo scudocrociato.

La Pira fu il primo di loro ad intervenire, proponendo che il compito della sottocommissione consistesse essenzialmente nel “definire un *sistema integrale organico dei diritti della persona e degli enti sociali* – compresi quelli economici – in cui la persona si espande”¹¹⁶.

Rispetto all'indicazione riportata nella prolusione Tupini¹¹⁷ la logica della proposta lapiriana era profondamente differente. Non si trattava, infatti, di dare allo Stato una nuova fisionomia istituzionale attraverso una Costituzione e ai suoi cittadini garanzie circa il rispetto, da parte di questo, dei loro diritti individuali di libertà. La proposta era bensì quella di centrare sulla persona umana l'intera elaborazione costituzionale, costruendo, attraverso sfere concentriche di tutela delle varie comunità in cui gradatamente la sua personalità si espande, il nuovo Stato, ultima più esterna calotta protettiva della persona umana, dopo quelle rappresentate da tutte le comunità intermedie di cui essa è parte e nei cui ambiti la sua personalità si svolge¹¹⁸. Innovativi erano anche: la parificazione fra i diritti individuali e quelli comunitari, l'abbandono del catalogo dei singoli diritti di libertà, ereditato dalla tradizione postrivoluzionaria e caratterizzato da sostanziale fissità, in favore di un *sistema integrale organico* e dunque naturalmente espansivo, nonché la rilevanza attribuita alla dimensione economica. Secondo La Pira, in tal modo sarebbe stata data “una fisionomia della struttura *sociale* e giuridica della Costituzione¹¹⁹”, che surclassava così quella istituzionale, destinata a divenire, nel testo della sua relazione, completamente *ancillare* alla persona umana.

Nel corso dello stesso intervento La Pira fece cenno anche ai modelli che avrebbero potuto essere presi a riferimento nel corso dei lavori preparatori. Menzionò *in primis* la costituzione sovietica, poi quella di Weimar, ma dichiarò necessario distanziarsi dal progetto francese per il suo richiamo al tipo costituzionale del 1789 di matrice rivoluzionaria, che anzi riteneva dovesse “essere da tutti respinto”¹²⁰. Togliatti tuttavia,

¹¹⁶ «Resoconto sommario della seduta di venerdì 26 luglio 1946 (prima sottocommissione)», 2. Il corsivo è nostro.

¹¹⁷ «Resoconto sommario della seduta di venerdì 26 luglio 1946 (prima sottocommissione)», 1.

¹¹⁸ «Costituzione della Repubblica Italiana», 1° gennaio 1948.

¹¹⁹ «Resoconto sommario della seduta di venerdì 26 luglio 1946 (prima sottocommissione)», 2. Il corsivo è nostro.

¹²⁰ «Resoconto sommario della seduta di venerdì 26 luglio 1946 (prima sottocommissione)», 2.

poco dopo, indicò proprio il testo rivoluzionario del 1789 come punto di partenza condiviso, del quale includere senz'altro i principi¹²¹.

Il dato risulta particolarmente interessante se si considera che la relazione La Pira discussa il 9 settembre successivo conteneva una proposta di formulazione che non solo ricalcava testualmente il preambolo rivoluzionario ¹²², ma che richiamava espressamente¹²³ anche i testi originariamente ricusati nella formulazione degli articoli 1,2, 3, 3bis, 4,5,6,8,10,11,13,14,15,16,17,18 e 19.

Come sarà illustrato più diffusamente nel prosieguo dell'analisi, il testo lapiriano venne liberato di questa pensante scorza di riferimenti ai modelli e citazioni proprio per l'azione di coloro che originariamente li avevano voluti¹²⁴ e filtrò nella sua essenza, grazie soprattutto alla mediazione dossettiana, nel testo definitivo prodotto dalla commissione e presentato al vaglio assembleare.

Occorre però fin d'ora osservare che, se nel breve intervallo temporale che separava la discussione del 26 luglio da quella del 9 settembre, la posizione di quest'ultimo circa la Costituzione di matrice rivoluzionaria francese non era sostanzialmente cambiata, questi riferimenti apparentemente continui dovevano in realtà essere probabilmente estranei alla proposta del gruppo dossettiano e funzionali unicamente a convogliare su di essa il consenso delle altre parti politiche.

L'intervento di Dossetti, immediatamente successivo, completò il quadro delineato da La Pira: «la Costituzione dovrà apparire come un tutto organico, e nella sua interpretazione non si dovrà avere riguardo soltanto a questa o a quella norma, ma si dovrà scendere allo spirito informatore di tutto il sistema costituzionale¹²⁵». In funzione di tale organicità, proponeva una soluzione alla questione metodologica, consistente nella nomina di relatori incaricati di riferire alla commissione per tema. La conclusione della seduta, tenuto conto anche delle preoccupazioni espresse dalle altre parti politiche in

¹²¹ «Resoconto sommario della seduta di venerdì 26 luglio 1946 (prima sottocommissione)», 2.

¹²² La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 19.

¹²³ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 24. Tutte le disposizioni del testo lapiriano menzionate contenevano o un riferimento al progetto francese o alla dichiarazione del 1789, oppure ad entrambe.

¹²⁴ «Resoconto della seduta di martedì 10 settembre della prima sottocommissione», 25. In quest'occasione, contraddicendo quanto asserito durante la seduta del 9 settembre, Giovanni Lombardi (PSUP) dichiarò che i principi del 1789 erano inaccettabili per socialisti e comunisti, in quanto espressione di un radicale individualismo, per natura estraneo alla loro dottrina.

¹²⁵ «Resoconto sommario della seduta di venerdì 26 luglio 1946 (prima sottocommissione)», 2.

ordine al dissenso ideologico di fondo che li divideva¹²⁶, fu quello di coordinarsi previamente su uno schema di discussione e di affidare poi lo studio e lo sviluppo dei singoli punti a dei relatori. L'elaborazione dello schema fu affidata dalla presidenza a Moro (DC), Cevolotto (DL) e Basso (PSIUP) e la seduta di discussione dello schema di base venne fissata al 30 luglio successivo.

2.5. L'uomo prima dello Stato: gli interventi Moro, La Pira e Dossetti sullo schema del 30 luglio 1946.

Con le indicazioni presidenziali del 26 luglio del 1946 era stato affidato agli onorevoli Moro (DC), Basso (PSIUP) e Cevolotto (DL) il compito di organizzare sistematicamente la materia attribuita alla competenza della prima sottocommissione.

Il 30 settembre l'elenco dei diritti e dei doveri sui quali iniziare la discussione venne riferito all'assemblea dall'onorevole Moro, che aprì il proprio discorso manifestando la diversità di vedute con i colleghi circa una questione d'ordine *sistematico*, ritenuta però d'importanza cruciale.

Mentre, infatti, gli onorevoli Basso e Cevolotto propendevano per una collocazione delle dichiarazioni generali sull'ordinamento costituzionale e politico dello Stato anteriore a quella dei diritti di libertà, egli riteneva che tali disposizioni andassero ad essi posposte¹²⁷. Quella che nella prolusione Moro era presentata come una questione d'ordine sistematico, in realtà, costituiva il nucleo logico e filosofico della proposta di quest'area democristiana: *l'anteriorità della persona umana* rispetto allo Stato.

Il discorso proseguiva con un richiamo alla funzione didattica delle dichiarazioni di principio da collocarsi in apertura del nuovo testo costituzionale e ai valori *antifascisti* che costituivano il *terreno comune* a tutte le fazioni politiche sedenti in prima sottocommissione. Seguiva, da ultimo, un articolato schema che elencava una pluralità di diritti e dovere, la cui collocazione e declinazione costituzionale avrebbe dovuto costituire oggetto di discussione assembleare.

¹²⁶ «Resoconto sommario della seduta di venerdì 26 luglio 1946 (prima sottocommissione)», 3.

¹²⁷ «Resoconto sommario della seduta di martedì 30 luglio 1946 (prima sottocommissione)», Tipografia della Camera dei deputati, s.d., 5.

Lo schema era così articolato: in apertura trovavano posto le dichiarazioni di principio, seguiva una prima parte, intitolata “l’uomo”, suddivisa in libertà civili, sociali, culturali e politiche; una parte seconda dedicata alla famiglia ed una terza, in chiusura, centrata sullo Stato.

Nel complesso la proposta era molto estesa: tre principi fondamentali, ventuno libertà civili, dieci libertà economiche, sette libertà culturali, sei politiche; sei prerogative familiari e nove principi concernenti lo Stato e il suo rapporto con gli altri ordinamenti. La quantità di punti proposti divenne immediatamente oggetto di generale contestazione, specie perché molti di essi apparivano inconferenti alla struttura di una Costituzione e idonei piuttosto ad un aggiornamento della codificazione civile¹²⁸.

Inoltre, l’eccessiva focalizzazione della proposta sulle libertà ricalcava, a giudizio dell’onorevole Basso (PSIUP) “un vecchio schema di rivendicazione di diritti subiettivi che potrebbe dare l’impressione di una Costituzione che nasca come un’opposizione del popolo contro il potere assoluto”¹²⁹ e l’onorevole La Pira intervenne, a questo proposito, proponendo lo spostamento del baricentro dal concetto di libertà a quello di *diritti*. La necessità però di un superamento della concezione individualistica dello stesso fu espressa fin da subito: secondo La Pira, infatti, i diritti della persona umana non sarebbero stati integralmente tutelati in assenza di una tutela anche di quelli delle comunità naturali in cui essa “si integra e si espande”¹³⁰, che sarebbe stato *necessario* sistematizzare. Tale esigenza sarebbe stata radicata nella stessa realtà sociale: “tenuto presente che il principio della Costituzione deve essere conforme alla struttura reale del corpo sociale, poiché questa struttura è organica e si svolge per la comunità, la medesima organicità sarebbe bene [...] proiettare in Costituzione, in modo che questa sia lo specchio della realtà sociale”¹³¹.

Anche l’intervento di La Pira, come poco prima quello di Moro, conteneva l’essenza della proposta di quest’area dello Scudo crociato, destinata a impetrarsi nel futuro articolo 2 dei principi fondamentali. Come già era avvenuto per il discorso del collega, nessuno degli astanti parve però attribuirvi importanza e non vi furono repliche

¹²⁸ «Resoconto sommario della seduta di martedì 30 luglio 1946 (prima sottocommissione)», 9.

¹²⁹ «Resoconto sommario della seduta di martedì 30 luglio 1946 (prima sottocommissione)», 8.

¹³⁰ «Resoconto sommario della seduta di martedì 30 luglio 1946 (prima sottocommissione)», 8.

¹³¹ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 8.

o riferimenti negli interventi successivi, che continuarono piuttosto a vertere sulla necessità di una sintetizzazione dello schema base della discussione.

Ad insistere sul punto era specialmente l'onorevole Togliatti, che propendeva da un lato per un ancoraggio della Carta alla contingenza storica in cui sorgeva, cioè alla fine dell'egemonia fascista sull'Italia, dall'altro per una riduzione "del numero dei diritti e delle libertà a quelli effettivamente garantiti"¹³². Risolutivo si rivelò l'intervento di Giuseppe Dossetti che illustrò come in realtà la proposta di Moro s'attagliasse a tutte le istanze commissariali, a dispetto delle apparenze.

Si dichiarò da principio d'accordo con quelle avanzate dall'onorevole Togliatti, prospettando come esse avrebbero potuto trovare realizzazione in una fase successiva ove tutti i punti avrebbero potuto "compendiarsi in pochissimi articoli"¹³³. Quanto al rilievo di parte comunista circa la necessità di scrivere in Costituzione solo diritti e libertà effettivamente garantibili, Dossetti osservò che tale responsabilità esorbitava dall'area di competenza della sottocommissione, finendo con l'invadere il campo della seconda e della terza, preposte specificamente a tale funzione attuativa: "la prima sottocommissione, pur non dovendo limitarsi ad astratte enunciazioni, ha solo la competenza di dichiarare i diritti e fissare la posizione del cittadino e dei membri della società di fronte allo Stato"¹³⁴. La conclusione dell'intervento e della replica dopo i rilievi di Cevolotto e Togliatti, fu che la prima sottocommissione avrebbe dovuto unicamente *coordinarsi* con la terza, in modo da limitare, almeno idealmente, la divaricazione tra i diritti enunciati in Costituzione e quelli effettivamente garantiti dall'assetto statale¹³⁵.

Il passaggio veramente decisivo della seduta del 30 luglio fu, tuttavia, il discorso presidenziale di chiusura, con cui vennero stabilite le linee fondamentali di prosecuzione dei lavori e in occasione del quale vennero assegnati i temi alle varie coppie di relatori.

Il presidente Tupini, infatti, si espresse in favore di un *antitotalitarismo sistematico* della Carta costituzionale, anziché di una dichiarazione espressa di antifascismo preposta alla Legge fondamentale, secondo l'istanza comunista che La Pira *sembrò* invece accogliere nella proposta presentata il 9 settembre successivo¹³⁶. Le ragioni di

¹³² «Resoconto sommario della seduta di martedì 30 luglio 1946 (prima sottocommissione)», 9.

¹³³ «Resoconto sommario della seduta di martedì 30 luglio 1946 (prima sottocommissione)», 9.

¹³⁴ «Resoconto sommario della seduta di martedì 30 luglio 1946 (prima sottocommissione)», 9.

¹³⁵ «Resoconto sommario della seduta di martedì 30 luglio 1946 (prima sottocommissione)», 10.

¹³⁶ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 14.

quest'opzione dovevano identificarsi, a giudizio del vertice della commissione, sia nella difficoltà oggettiva di convenire su una *definizione* di fascismo, sia, soprattutto, nella volontà democristiana di frenare costituzionalmente il possibile sorgere anche di un qualsiasi tipo di totalitarismo¹³⁷.

Come si vedrà più diffusamente nei capitoli specificamente dedicati alla relazione La Pira, l'*antifascismo esplicito* ebbe la stessa sorte toccata ai principi del 1789: una volta utilizzato per coagulare il consenso delle parti avversarie, venne formulato in modo tale da provocare l'istanza di caducazione da parte degli stessi proponenti originari¹³⁸. I dossettiani ed i democristiani in generale perseguivano infatti il più ampio obiettivo di una Costituzione sostanzialmente *antitotalitaria*, non *unicamente* antifascista. Per questa ragione nell'introduzione della relazione lapiriana, che ne costituisce il cuore logico e filosofico, il professore fiorentino argomentò a proposito di un impianto costituzionale *antitotalitario* e nel preambolo *fittizio*¹³⁹ della proposta testuale, destinato alla caducazione, circoscrisse invece l'accentramento filosofico sulla persona umana in chiave *solo antifascista*¹⁴⁰.

Il testo approvato il 22 dicembre 1947 dall'Assemblea costituente rispecchiava in effetti l'istanza del presidente Tupini al termine della seduta del 30 settembre 1946: l'antitotalitarismo, determinato dal ruolo ancillare delle istituzioni di Stato rispetto alla persona umana e alle formazioni sociali in cui essa si proietta e realizza, risultava

¹³⁷ «Resoconto sommario della seduta di martedì 30 luglio 1946 (prima sottocommissione)», 12. In quell'occasione Tupini affermò di non concepire: «un preambolo che sia basato su una formula negativa che si esprime con un “anti” : quando si fa una *Costituzione che tenga conto, in tutta la sua sostanza, della negazione dello Stato che ci ha preceduto*, e sia antitesi con quanto ha fatto il fascismo, crede che essa precisi già sufficientemente un orientamento nuovo in cui sia riflesso il momento storico in cui è stata elaborata. Tanto più che *sarebbe assai difficile definire il fascismo: ognuno ne darebbe una definizione diversa*, mentre [...] *deve ritenersi fascista ogni regime totalitario e quindi soppressore dei diritti della personalità umana*.” I corsivi sono nostri. A ben vedere, il tipo di totalitarismo paventato dai democristiani, che pur non ne facevano alcuna menzione, era proprio quello sovietico, a cui il PCI era ideologicamente e politicamente affiliato.

¹³⁸ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 16. Nel caso di specie, Concetto Marchesi (PCI) intervenne contrariato non già per l'affermazione del principio antitotalitario nella proposta lapiriana, bensì per il suo *ancoraggio filosofico* a “*ragioni neotestamentarie*” e ad una natura spirituale dell'uomo che la sua parte mostrava di non condividere.

¹³⁹ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 19. Come si vedrà nel capitolo dedicato al preambolo lapiriano, esso fu sostanzialmente intarsiato nel testo d'apertura della dichiarazione rivoluzionaria del 1789 che durante la seduta del 26 luglio egli aveva affermato doversi rigettare, ma che, contestualmente, l'onorevole Palmiro Togliatti aveva giudicato come modello base imprescindibile per un accordo fra le parti.

¹⁴⁰ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 19.

strutturale e non dichiarato in alcun preambolo storicamente ancorato all'esperienza fascista. Il consenso sul punto in questione era stato tuttavia ottenuto proprio grazie alla strategia della triangolazione dossettiana in prima sottocommissione, che aveva portato tutte le parti alla rinuncia espressa dei principi propri in nome della *centralità della persona umana*, che pareva implicitamente compendiarli tutti.

Da ultimo vennero assegnati due relatori a ciascuno dei temi fondamentali. A Giorgio La Pira fu assegnato il compito di riferire alla commissione in materia di rapporti civili con l'onorevole socialista Basso, a Moro e Marchesi (PCI) vennero affidati i rapporti sociali e, in fine, Dossetti ricevette l'incarico di delineare i rapporti con gli ordinamenti esteri assieme all'onorevole Cevolotto (DL).

2.6. “Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili”: ovvero, la *nova civitas* maritainiana come calco costituzionale

Il compito di redigere una relazione sui principi relativi ai rapporti civili era stato assegnato agli onorevoli Giorgio La Pira¹⁴¹ (DC) e Lelio Basso (PSI) al termine della seduta della prima sottocommissione del 30 luglio 1946.

I due deputati, non riuscendo a convergere su un unico testo, avevano optato per la stesura di due distinte proposte, che furono ambedue calendarizzate per la discussione del 9 settembre successivo.

Quel giorno, tuttavia, su richiesta dell'onorevole Basso fu esaminato unicamente il progetto La Pira¹⁴². Il deputato socialista riteneva, infatti, che la preventiva risoluzione commissariale della questione sollevata dal collega democristiano circa la necessità di un preambolo costituzionale fosse dirimente. L'attività dei deputati procedeva allora a ritmo serrato, in ragione delle scadenze molto strette: entro il 20 ottobre successivo il lavoro

¹⁴¹ Per un maggiore approfondimento circa il pensiero politico di Giorgio La Pira tra il 1945 e il 1948 si rimanda a: Giorgio La Pira, *La nostra vocazione sociale* (Ave, 1945); Giorgio La Pira, *Premesse alla politica* (Libreria editrice fiorentina, 1945); Giorgio La Pira, *Il valore della persona umana* (Istituto di propaganda libraria, 1947); Giorgio La Pira, *Architettura di uno stato democratico* (Edizioni servire, 1948); Natalino Amodeo e Giuliano Amato, *Giorgio La Pira costituente* (Stabilimento Tipografico Colombo, 1991); Giorgio La Pira e Ugo De Siervo, *La casa comune. Una costituzione per l'uomo* (Cultura, 1979); Vittorio Possenti, *Giorgio La Pira e il pensiero di San Tommaso* (Massimo, 1983); Del Noce Augusto, *Il cattolico comunista* (Rusconi, 1981); Salvatore Luigi Carlino, *L'umanesimo cristiano di Giorgio La Pira tra storia e profezia* (Pontificia Università Lateranense, 1982).

¹⁴² «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 15.

preparatorio di tutte le sottocommissioni, discusso ed emendato, avrebbe infatti dovuto passare al vaglio della Commissione centrale, incaricata di redigere il progetto da presentare al *plenum* dell'Assemblea costituente. Questo fatto diede alla relazione La Pira un obiettivo vantaggio sulla proposta del collega Basso, giacché al termine della seduta, dove avrebbero originariamente dovuti essere confrontati unitariamente, si diedero per acquisiti i principi più importanti della sola relazione del professore fiorentino che, grazie all'ordine del giorno Dossetti, passarono direttamente alla fase successiva.

Il testo lapiriano, molto più esteso di quello minimale presentato dal collega socialista, si componeva di quattro parti. L'introduzione, d'importanza cruciale per la comprensione dei lineamenti filosofici dell'azione del gruppo dossettiano in prima sottocommissione, era dedicata alla disamina delle radici metafisiche e giuridiche del totalitarismo e degli argomenti a sostegno della necessità di premettere alla Costituzione una solenne dichiarazione dei diritti dell'uomo. La seconda parte conteneva un'analisi dei criteri seguiti nella stesura del testo. La terza riportava un elenco ordinato in diciannove articoli. In fine, la quarta parte, intitolata "analogie costituzionali", citava espressamente tutti i modelli a cui l'autore aveva fatto riferimento nella stesura di ogni singola disposizione.

Formalmente, la proposta dell'onorevole La Pira menzionava esplicitamente Jacques Maritain una sola volta¹⁴³, annoverandolo fra i pensatori del cattolicesimo sociale che, unitamente ad alcuni esponenti del socialismo contemporaneo, si ancoravano alla "visione pluralista del *droit social*"¹⁴⁴ che lui stesso proponeva di porre alla base della nuova struttura giuridica dello Stato.

Sostanzialmente però, come si vedrà esaminando i principali articoli del testo, il disegno lapiriano costituiva nel suo complesso una vera e propria declinazione costituzionale dei principi dell'*Humanisme Intégral*.

La proposta prefigurava, infatti, una *nuova cristianità*¹⁴⁵ che, dopo la fine dello Stato totalitario che della tradizione giuridica, politica e morale cristiana avrebbe costituito la radicale negazione¹⁴⁶, si sarebbe dovuta fondare su basi differenti. La

¹⁴³ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 16.

¹⁴⁴ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 16. Il corsivo è dell'autore.

¹⁴⁵ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 131; Maritain, *Humanisme Intégral*, 168.

¹⁴⁶ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 14.

proposta, che a detta del suo stesso autore sarebbe stata ad un tempo cristiana e redatta “prescindendo dall’ordine soprannaturale”¹⁴⁷, ritraeva proprio la concezione del temporale “profana-cristiana”¹⁴⁸ avanzata dal Maritain per la ricostruzione post-totalitaria. L’architettura costituzionale dello Stato avrebbe dovuto poggiarsi sul pilastro filosofico del “pluralismo”¹⁴⁹ esattamente come accadeva nella città terrena della nuova cristianità maritainiana¹⁵⁰ per poter sostanziare realmente una *democrazia personalistica*¹⁵¹.

Esternamente, tuttavia, il testo sembrava richiamarsi molto più frequentemente al personalismo nella declinazione del *progetto Mounier*¹⁵² che La Pira citò fra i modelli presi a riferimento per la stesura degli articoli 1,2,4,6, 10,11,14,16 e 17 della propria proposta ben dodici volte¹⁵³.

Dell’influenza di Mounier si trova una traccia anche negli schemi preparatori per i discorsi da tenersi all’Assemblea costituente rinvenuti nell’articolo fiorentino di La Pira, sotto la voce *Maritain*¹⁵⁴.

Senza disconoscere il ruolo che il pensiero del Mounier ebbe nell’arricchire la complessa architettura del progetto lapiriano, a fronte della sensibile presenza del Maritain pressoché sottaciuta fra i riferimenti ufficiali, s’impone una considerazione. Il ruolo ricoperto dal filosofo di Meudon presso la Santa Sede nei mesi di gestazione costituzionale, se da un lato consentì un contatto personale e diretto con i dossettiani¹⁵⁵, dall’altro impose ad entrambe le parti delle cautele particolari che, almeno nel caso dei *cives praeclari*, erano interamente volte a non pregiudicare le difficili relazioni con socialisti e comunisti.

¹⁴⁷ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 17.

¹⁴⁸ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 131; Maritain, *Humanisme Intégral*, 168.

¹⁴⁹ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 16.

¹⁵⁰ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 132; Maritain, *Humanisme Intégral*, 169.

¹⁵¹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 159; Maritain, *Humanisme Intégral*, 205.

¹⁵² La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 17.

¹⁵³ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 22.

¹⁵⁴ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 146. Nelle tracce per i discorsi rinvenute nell’archivio fiorentino sotto la voce “Maritain” e riportate in appendice dal Campanini si legge un breve appunto: “Il progetto costituzionale: Maritain, Mounier: stella polare: la persona e la comunità in cui si sviluppa”.

¹⁵⁵ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 137. Nell’appendice I, Giorgio Campanini riporta talune lettere intercorse tra il 1946 e il 1947 tra Giorgio La Pira e Jacques Maritain. Nella prima La Pira chiede un colloquio a Maritain per la settimana successiva, nella terza parla di un nuovo incontro atteso per l’autunno successivo.

Così, come un lievito, ascoso e pur determinante, il pensiero maritainiano diede metodo all'agire dei dossettiani e forma alle loro proposte che, di stadio in stadio, giunsero in fine ad impetrare la loro essenza nel testo definitivo.

2.6.1. Una dichiarazione dei diritti dell'uomo e delle comunità naturali: genesi dell'art.2 Cost.

La novella Costituzione della Repubblica, nel disegno lapiriano, avrebbe dovuto necessariamente aprirsi con una esplicita dichiarazione dei diritti dell'uomo, per opporsi efficacemente “alla radicale inversione del rapporto individuo-Stato”¹⁵⁶ operata dal totalitarismo fascista. Occorre osservare che il deputato non attribuiva alcun carattere novativo alla dichiarazione, ma la concepiva piuttosto come una restaurazione della “fondamentale conquista giuridica e politica della civiltà cristiana”¹⁵⁷ che il regime aveva tentato di annichilire.

Durante il Ventennio sarebbe stata infatti dominante una concezione “riflessa” dei diritti individuali, intesi come funzionali all'assetto politico e costituzionale dello Stato¹⁵⁸, la cui paternità filosofica, secondo il relatore, doveva essere attribuita ad Hegel. Nella premessa alla relazione scriveva, infatti, a tal proposito, che: “la dottrina hegeliana otteneva un'integrale trascrizione nell'esperienza costituzionale e politica dello Stato fascista e nazista”¹⁵⁹

La crisi giuridica, però, non sarebbe stato altro, a giudizio di La Pira, che la conseguenza di una crisi di natura metafisica, manifestatasi in una sostanziale “riduzione della persona ad un momento accidentale della sostanza statale”¹⁶⁰. La nuova Costituzione, perciò, avrebbe dovuto aprirsi con una dichiarazione dei diritti dell'uomo che ne affermasse ad un tempo: l'originarietà, l'anteriorità rispetto allo Stato e

¹⁵⁶ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 14.

¹⁵⁷ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 14.

¹⁵⁸ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 14.

¹⁵⁹ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 14; Claudio Cesa, *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica* (Laterza, 1979); Angelo Carcagna, *Il pensiero politico e giuridico di Hegel: società, diritto e Stato negli scritti giovanili* (Edizioni scientifiche italiane, 1983); Dante Germino, «La théorie de l'Etat d'Hegel: humaniste ou totalitaire?», *Revue européenne des sciences sociales, Annales de philosophie politique*, vol. 18, fasc. 52 (1980): 97-117.

¹⁶⁰ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 14.

l'imprescrittibilità, come “premessa ineliminabile di uno Stato essenzialmente democratico”¹⁶¹.

Il modello ispiratore avrebbe dovuto essere la dichiarazione rivoluzionaria dell'agosto 1789, per la mirabile capacità di porre la persona umana come il fine in vista del quale “lo Stato deve costruirsi”¹⁶². Occorre ricordare che lo stesso La Pira aveva dichiarato durante la seduta del 26 luglio di ritenere che il modello costituzionale rivoluzionario del 1789 dovesse “essere da tutti respinto”¹⁶³ e che era stato, di contro, Togliatti a proporlo come base condivisa per tracciare i lineamenti dei diritti civili nella Legge fondamentale¹⁶⁴.

Come si vedrà in seguito, anche se in termini diversi da quelli proposti dal professore fiorentino, l'istanza di un'affermazione dell'anteriorità e originarietà dei diritti dell'uomo fu essenzialmente accolta dai commissari e dai Padri costituenti, che la impressero nel testo fin dai principi fondamentali¹⁶⁵. Obiettivamente, nulla ostava al comune riconoscimento della finalizzazione dello Stato alla persona umana, né al convenire sull'enunciazione nominale dei fondamentali diritti spettanti alla stessa.

Il progetto La Pira, però, presupponeva che tale finalizzazione giuridica e politica dello Stato venisse fondata su una “affermazione metagiuridica e metapolitica del valore della persona”¹⁶⁶ dotata di un “valore di fine e non di mezzo perché la natura dell'uomo è spirituale e trascende, quindi, tutti i valori del tempo”¹⁶⁷. Era proprio questa base metafisica, secondo il deputato, e *non la mera dichiarazione dei diritti*, a costituire l'argine contro le derive filosofiche antilibertarie: “se questa base manca o crolla (crisi metafisica della persona) anche l'edificio che vi poggia sopra viene a rovina (crisi giuridica della persona): e quando questo edificio crolla -quando, cioè le due crisi solidali della persona si verificano- lo stato totalitario prende ineluttabilmente il posto dello stato democratico”¹⁶⁸.

¹⁶¹ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 14.

¹⁶² La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 15.

¹⁶³ «Resoconto sommario della seduta di venerdì 26 luglio 1946 (prima sottocommissione)», 2.

¹⁶⁴ «Resoconto sommario della seduta di venerdì 26 luglio 1946 (prima sottocommissione)», 3.

¹⁶⁵ «Costituzione della Repubblica Italiana» artt.1-12.

¹⁶⁶ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 15.

¹⁶⁷ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 15.

¹⁶⁸ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 15.

Il punto in questione fu oggetto d'aspra contestazione durante il dibattito del 9 settembre 1946, circostanza in cui si manifestò l'intrinseca ambiguità dell'*umanesimo* già rilevata da Maritain nelle prime pagine di *Humanisme Intégral*, laddove osservava che *ciascuna delle sue forme particolari* impiegava, consapevolmente o inconsapevolmente, una metafisica specifica¹⁶⁹.

L'onorevole Togliatti (PCI) infatti, dopo l'esposizione sintetica di La Pira, intervenne immediatamente asserendo che accanto alle formulazioni accettabili perché comuni a tutti gli astanti, la relazione conteneva "*giustificazioni ideologiche*"¹⁷⁰ eccentriche rispetto alla struttura tipica di una Costituzione.

Anche i socialisti inveirono, propugnando per bocca del Lombardi: "la necessità di bandire ogni ideologia da una Costituzione che deve rivolgersi a persone di diversi sentimenti e di diversi pareri politici, religiosi o scientifici"¹⁷¹. Anche per il Mancini (PSIUP) occorreva "mettere da parte la filosofia e le ideologie che ci dividono ed interessarsi della Costituzione che ci unisce".¹⁷² L'istanza di neutralità assoluta di parte socialista non trovava però riscontro nella realtà, sia a giudizio delle altre componenti democristiane, che lo manifestarono espressamente¹⁷³, sia da parte di liberali e comunisti che, per bocca del Lucifero D'Aprigliano e di Togliatti, promossero, invece, la linea dossettiana.

L'onorevole Dossetti (DC) riteneva, infatti, possibile "accordarsi su una base ideologica comune"¹⁷⁴ che identificò nel principio "antifascista o afascista" dell'"anteriorità della persona rispetto allo Stato"¹⁷⁵. Essa, non radicandosi nell'"ideologia cattolica"¹⁷⁶ sarebbe stata capace di far convergere tutte le componenti della commissione: "Questo concetto fondamentale dell'anteriorità della persona, della sua

¹⁶⁹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 12; Maritain, *Humanisme Intégral*, 10.

¹⁷⁰ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946» p.17.

¹⁷¹ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946» p.17.

¹⁷² «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946» p.20.

¹⁷³ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 19. Carmelo Caristia (DC) replicò all'intervento del Lombardi giudicando "ingenuo pensare che una Costituzione possa sganciarsi assolutamente da alcune ideologie" ed evidenziando come le stesse rivoluzioni prese a modello dal collega avessero come presupposto e motore *ideologie determinate*. Il problema che essi si trovavano in quelle circostanze ad affrontare non era quindi quello di epurare da ogni filosofia la Carta nascita, bensì quello di contemperare al suo interno le varie correnti e varie ideologie rappresentante in seno all'Assemblea costituente.

¹⁷⁴ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946».

¹⁷⁵ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946».

¹⁷⁶ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946».

visione integrale e dell'integrazione che essa subisce in un pluralismo sociale, che dovrebbe essere gradito alle correnti progressive qui rappresentate, può essere affermato con il consenso di tutti"¹⁷⁷. Dossetti evidenziava come la Costituzione, non essendo destinata alle sole interpretazioni filosofiche, ma soprattutto a quelle dei pratici del diritto, avrebbe dovuto necessariamente veicolare questo concetto per fornire loro "l'impostazione logica che sottostà alla norma"¹⁷⁸, imprescindibile alla sua *concreta* applicazione.

Togliatti, pur riconoscendo che con buona probabilità che egli e l'onorevole Dossetti avrebbero dissentito su una definizione di persona umana ¹⁷⁹, riconobbe nondimeno che ad entrambi era senz'altro comune la conclusione della sua *anteriorità* rispetto allo Stato.

Le ragioni erano certo profondamente diverse, giacché per Togliatti ciò dipendeva essenzialmente dal fatto che lo Stato, profilandosi come un *fenomeno storico*, era nel tempo destinato a venire meno, mentre altrettanto non si sarebbe verificato con riguardo alla persona umana. Tuttavia, il diverso percorso argomentativo seguito non sembrava rilevare per gli astanti quanto la conclusione comune cui si era addivenuti. Quello che si realizzava in quelle ore in Parlamento era l'abbassamento del "centro di unificazione dell'ordine temporale e politico"¹⁸⁰ al livello della persona umana, con la conseguente maggiore emersione al di sopra di tale ordine della "dignità e libertà spirituale"¹⁸¹ della stessa, secondo quanto prefigurato da Maritain come premessa essenziale per la costruzione di una *nuova cristianità* nella forma della *città pluralista*.

Quel nove settembre, l'intervento dossettiano fece salvi i punti essenziali della relazione La Pira e permise di trasfondere nell'ordine del giorno alla lettera "a" il nucleo filosofico d'impronta personalista della nascente Costituzione, che si concretava nella: "precedenza sostanziale della persona umana (intesa nella completezza dei suoi valori e dei suoi bisogni non solo materiali ma anche spirituali) rispetto allo Stato e la destinazione di questo a servizio di quella"¹⁸².

¹⁷⁷ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946» p.21.

¹⁷⁸ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946» p.21.

¹⁷⁹ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946» p.21.

¹⁸⁰ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 143; Maritain, *Humanisme Intégral*, 184.

¹⁸¹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 143; Maritain, *Humanisme Intégral*, 184.

¹⁸² 'Resoconto Sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946' pp.21-22.

Il resoconto sommario del dibattito della seduta del 9 settembre sulla relazione La Pira mostrava anche dinamicamente come attraverso l'azione dei *cives praeclari*¹⁸³ della componente cattolica, che compivano l'opera d'*animazione politica* nelle modalità indicate dal Maritain¹⁸⁴, fosse realmente possibile addivenire ad una "unità minimale"¹⁸⁵ in un quadro pluralista, mediante la realizzazione di un'opera comune. E, d'altra parte, esso evidenziava anche come l'essenza filosofica della relazione lapiriana fosse riuscita effettivamente a filtrare in Costituzione, pur spogliata di molti degli elementi accidentali che la rendevano inidonea nella forma ad un testo costituzionale, anche a giudizio degli stessi compagni scudocrociati, che pur la fecero salva nella sostanza¹⁸⁶.

La Carta fondamentale italiana, secondo La Pira, avrebbe dovuto diversificarsi rispetto ai modelli americano e francese, superandone l'insufficienza strutturale. Esse, infatti, erano limitate alle sole libertà civili e politiche, ma non presidiavano i diritti sociali, necessari in uno stato democratico a "rendere effettiva l'autonomia e l'indipendenza anche politica della persona"¹⁸⁷.

Inoltre, tali costituzioni assolutizzavano i diritti individuali, abbracciando una "concezione atomistica che contrappone disorganicamente i singoli allo Stato, senza tener conto delle comunità naturali che sono la inevitabile e provvida mediazione fra lo Stato e i singoli"¹⁸⁸.

La Pira giudicava, invece, necessari quei corpi sociali intermedi progressivamente interposti fra l'individuo e lo Stato, intesi come mezzi attraverso i quali "la personalità umana ordinatamente si svolge"¹⁸⁹ e dei quali la Costituzione avrebbe dovuto riconoscere i diritti essenziali.

Questo passaggio della relazione riecheggiava chiaramente in quello che divenne, nel testo definitivo, la prima parte dell'articolo secondo dei principi fondamentali: "La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo, sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità [...]"¹⁹⁰.

¹⁸³ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 201; Maritain, *Humanisme Intégral*, 260.

¹⁸⁴ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 135; Maritain, *Humanisme Intégral*, 174.

¹⁸⁵ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 138; Maritain, *Humanisme Intégral*, 177.

¹⁸⁶ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 19.

¹⁸⁷ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 15.

¹⁸⁸ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 15.

¹⁸⁹ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 15.

¹⁹⁰ «Costituzione della Repubblica Italiana» art.2.

In effetti, secondo il deputato, il rapporto organico fra l'individuo e la comunità familiare, religiosa, lavorativa, locale e nazionale, era tanto stretto che la violazione dei diritti di queste avrebbe comportato necessariamente anche la compromissione dei diritti essenziali della persona umana e, in caso di loro mancato rispetto, lo Stato non avrebbe potuto attuato i fini per i quali era costituito¹⁹¹.

Per altro, era tratto comune alle opposte concezioni sottese alla dichiarazione del 1789 e al totalitarismo fascista l'idiosincrasia per i corpi sociali intermedi, in quanto nell'una e nell'altra non vi era posto "per un pluralismo di ordinamenti sociali che permetta alla persona un graduale e progressivo svolgimento della sua libertà"¹⁹². Il disconoscimento del ruolo costituzionale di queste comunità avrebbe costituito addirittura "l'errore fondamentale"¹⁹³ delle due opposte concezioni di Stato. Bisogna tenere presente che nella visione maritainiana, cui La Pira in larga parte si ispirava, tanto il liberalismo che il totalitarismo, ed i rispettivi prodotti giuridici, erano ritenuti parte d'un medesimo processo di degradazione cominciato con la "pseudomorfosi dell'ideale medievale nel mondo umanistico antropocentrico"¹⁹⁴ e culminato con l'apparente trionfo di una "filosofia della libertà che fa di ogni individuo astratto e delle sue opinioni la fonte di ogni diritto"¹⁹⁵ fisiologicamente seguito dalle reazioni di segno opposto, incarnatesi nei totalitarismi contemporanei¹⁹⁶. Era perciò necessario che il nuovo regime temporale della cristianità giunta "alla sua maggioranza"¹⁹⁷, conservati i guadagni storici¹⁹⁸ delle fasi precedenti, marcasse il suo distacco da ciascuna di esse e si profilasse nei termini di una vera e propria rifondazione: "le sue note caratteristiche sarebbero così contemporaneamente opposte a quelle del liberalismo e dell'umanesimo inumano dell'età antropocentrica e inverse a quelle che [...] abbiamo rilevato nell'ideale storico medievale del *sacrum imperium*"¹⁹⁹.

E proprio secondo la logica della *rifondazione*, la nuova Carta fondamentale, ispirata alle "più organiche correnti di pensiero tanto del cattolicesimo sociale (Toniolo,

¹⁹¹ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 16.

¹⁹² La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 16.

¹⁹³ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 16.

¹⁹⁴ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 124; Maritain, *Humanisme Intégral*, 160.

¹⁹⁵ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 127; Maritain, *Humanisme Intégral*, 164.

¹⁹⁶ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 127; Maritain, *Humanisme Intégral*, 165.

¹⁹⁷ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 141; Maritain, *Humanisme Intégral*, 182.

¹⁹⁸ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 141; Maritain, *Humanisme Intégral*, 182.

¹⁹⁹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 131; Maritain, *Humanisme Intégral*, 168.

Renard, Hariou, Maritain, Sturzo, ecc.) che del socialismo contemporaneo”²⁰⁰, avrebbe dovuto fondarsi sul principio pluralista, nella sua triplice declinazione: economica, giuridica e politica, distanziandosi così del pari dal liberalismo e dal totalitarismo e, ad un tempo, anche dalla concezione di pluralismo cristiano proprio del Medioevo. La disamina lapiriana richiamava in modo inequivocabile il capitolo di *Humanisme Intégral* dedicato da Maritain ad immaginare i tratti caratterizzanti della società della *nuova cristianità*, figlia dell’antica, dopo “*l’evanescente vittoria del liberalismo*”²⁰¹ e la fine delle reazioni antiliberali contemporanee²⁰². Maritain, infatti, proponeva proprio il pluralismo economico²⁰³, giuridico²⁰⁴ e politico²⁰⁵ “in opposizione alle varie concezioni totalitarie dello Stato attualmente in voga”²⁰⁶. La società, lungi dall’esser composta di soli individui, bensì di società particolari di individui avrebbe dovuto riconoscere a quest’ultime la più profonda autonomia possibile e avrebbe dovuto diversificare “la propria struttura interna secondo le convenienze tipiche della loro natura”²⁰⁷.

Oltre al preambolo costituzionale, giudicato fondamentale, La Pira proponeva l’eventuale incardinamento del suo contenuto anche nei primi due articoli del testo costituzionale, per rendere chiaro fin dalla struttura del testo che ogni articolo seguente non sarebbe stato altro che la declinazione particolare del paradigma dei diritti della persona umana e delle comunità naturali entro le quali la sua personalità si svolgeva e la cui appartenenza conferiva al cittadino uno o più specifici *status*, sui quali La Pira riteneva doversi fondare l’intera “struttura costituzionale dello Stato”²⁰⁸.

2.6.2. La rivoluzione personalista: breve analisi del preambolo lapiriano

Prima di esaminare i principali articoli del progetto lapiriano, occorre soffermarsi brevemente sul preambolo che il deputato formalmente propose di anteporvi.

²⁰⁰ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 16.

²⁰¹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 127; Maritain, *Humanisme Intégral*, 164.

²⁰² Maritain, *Umanesimo Integrale*, 127; Maritain, *Humanisme Intégral*, 164.

²⁰³ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 132; Maritain, *Humanisme Intégral*, 170.

²⁰⁴ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 133; Maritain, *Humanisme Intégral*, 171.

²⁰⁵ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 135; Maritain, *Humanisme Intégral*, 174.

²⁰⁶ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 132; Maritain, *Humanisme Intégral*, 170.

²⁰⁷ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 132; Maritain, *Humanisme Intégral*, 170.

²⁰⁸ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 17.

Nella parte della relazione lapiriana intitolata “analogie costituzionali”, il deputato dichiarò di aver citato nel preambolo: il progetto costituzionale francese, il preambolo del 1789, il preambolo del 1793, il preambolo del 1795 e quello del 1848²⁰⁹. Il dato risultava particolarmente significativo, perché ne metteva in luce in modo inequivoco lo strettissimo legame con la Rivoluzione francese, che quantunque tacciata dall'autore di fondarsi su filosofie erronee²¹⁰, risultava, attraverso i suoi prodotti giuridici, il precipuo riferimento testuale.

In effetti, quello proposto da La Pira era un testo di portata “rivoluzionaria” in senso personalista. Esso profilava: un *nuovo assetto costituzionale* servente ad un *nuovo ordine sociale*, con un *nuovo* centro d'irraggiamento (la persona umana) ed un fine inedito (i diritti temporali dell'uomo e delle comunità umane fondamentali). Il riallacciamento con la tradizione filosofica e giuridica precedente non avrebbe dovuto essere concepito dunque nei termini di una *restauratione*, bensì in quelli di una *rifondazione* conseguente ad un *moto rivoluzionario*.

L'operazione fu compiuta attraverso l'uso della citazione libera e diretta del preambolo della Dichiarazione rivoluzionaria dell'agosto del 1789, integrato con gli elementi della nuova filosofia addotta a riferimento. L'intarsio fra i due testi risultava massimamente evidente nella prima parte del preambolo: “Il popolo italiano, avendo sperimentato attraverso la dolorosa tirannia dello Stato totalitario fascista, come *la dimenticanza ed il disprezzo dei diritti naturali dell'uomo* e delle fondamentali comunità umane, *siano davvero le cause massime delle sventure pubbliche, decide di esporre* -come atto preliminare della sua nuova vita democratica e repubblicana- *in una Dichiarazione solenne, questi diritti sacri e inalienabili*”²¹¹.

A ben vedere, La Pira integrò il rinnegamento dei diritti delle *fondamentali comunità umane* come concausa dei gravissimi mali sociali patiti, parificandolo nell'ordine a quello dei diritti individuali e superando così quello che a suo giudizio era

²⁰⁹ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 22.

²¹⁰ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 16. Si veda anche l'intervento di Giorgio La Pira riportato nel resoconto sommario della seduta del 26 luglio 1946 (p.2).

²¹¹ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 19. Le sottolineature, nostre, corrispondono alle parti del preambolo della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* che l'onorevole La Pira si limitò, di fatto, a tradurre in lingua italiana.

l'errore "atomistico" di fondo della Dichiarazione francese ²¹². Questo faceva essenzialmente sì che, nonostante l'uso di termini *in larga parte* coincidenti, i due testi rispecchiassero visioni dell'uomo, del suo rapporto con la società civile e con lo Stato, fortemente contrapposte. All'accentuato carattere individualista dell'una, si opponeva, infatti, quello essenzialmente pluralista dell'altra, che pure tanto pareva somigliarle nel linguaggio.

Né la distanza fattuale accennava a diminuire nella seconda parte del preambolo: "Consapevole dei grandi problemi di rinnovamento che si agitano nel tempo presente, esso mira, con questa dichiarazione e con la Costituzione che l'accompagna, a creare un ordine sociale e politico che sia conforme all'alta dignità della persona umana e che assicuri, perciò, a ciascuno un posto ed una funzione nella ordinata comunità nazionale"²¹³. Mentre, infatti, il testo francese aveva come obiettivo precipuo che la chiarezza dei diritti individuali in esso enunciati ne fosse garanzia di rispetto e conservazione²¹⁴, il preambolo lapiriano ambiva a che la dichiarazione dei diritti fosse il principio e il fondamento di un nuovo assetto *non solo costituzionale*, ma anche *sociale*. Il preambolo alludeva qui anche al progetto naufragato degli artt. 3 e 3bis, che proponevano un ordine basato sul possesso dei vari *status* che inquadravano la persona all'interno del Paese, fra i quali avrebbe dovuto essere fondamentale quello dato dall'iscrizione di ogni cittadino in uno dei libri delle professioni. Anche se il progetto crollò sotto il peso della sua complessità già in sede d'esame di commissione, esso fu, nondimeno, indice rivelatore di che immensa portata avrebbe dovuto avere nel disegno lapiriano l'intervento statale in materia di attuazione pratica dei diritti delle persone e dei corpi sociali intermedi. L'inquadramento delineato dal 3bis appariva tanto rigido e potenzialmente limitativo della libertà di scelta della professione che Togliatti rilevò che con la proposta gli sembrava si venisse a "cadere in alcune di quelle formule che, ingiustamente, si attribuiscono al comunismo"²¹⁵, creando un corporativismo anacronistico e sostanzialmente incompatibile con una costituzione moderna.

La terza parte del preambolo avrebbe dovuto riallacciare culturalmente e storicamente la Costituzione alla tradizione del Paese: "Esso (il popolo) riprende così il

²¹² La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 16.

²¹³ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 19.

²¹⁴ «Declaration des droits de l'homme et du citoyen», s.d.

²¹⁵ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 1.

posto che gli spetta nel seno della civiltà cristiana – lievito ed essenza della sua storia e della sua cultura – ed in quello della comunità dei popoli amanti della libertà, del lavoro, della giustizia e della pace”.

Il passaggio marcava quanto già asserito nella prima parte, intendendo, con il verbo “riprendere”, che la Carta avrebbe dovuto ricongiungersi storicamente nel punto in cui il fascismo aveva prodotto una frattura, e tuttavia la nascente Costituzione avrebbe dovuto operare un rinnovamento radicale dell’ordine sociale e costituzionale.

Il punto che diede veramente scandalo in sede di discussione commissariale e che vide addirittura un deputato comunista ammonire il cattolico La Pira di non nominare il nome di Dio invano²¹⁶, fu però il seguente: “Pertanto esso proclama, al cospetto di Dio e della comunità umana, la Dichiarazione seguente dei diritti dell’uomo”²¹⁷. Il testo, come durante la seduta del 9 settembre 1946 ebbe modo di chiarire lo stesso relatore²¹⁸, era il medesimo delle dichiarazioni del 1789, del 1791, del 1793 e del 1848, con l’aggiunta del solo riferimento alla “comunità umana”, che ne costituiva il *proprrium*. Marchesi (PCI) obiettò che la Dichiarazione rivoluzionaria originariamente faceva riferimento non già a Dio, bensì ad un “*Etre suprême*”²¹⁹ e che l’identificazione fra i due era scorretta²²⁰. La Pira liquidò rapidamente il rilievo, indicando come nelle versioni del 1793 e del 1848 il riferimento fosse a Dio e spostando il discorso sulla dimostrabilità della sua esistenza secondo il pensiero tomista, dopo aver ribadito che tale menzione si limitava all’ordine naturale, lasciando al di fuori quello soprannaturale²²¹. Marchesi giudicò la formula adottata da La Pira addirittura “pagana”²²² e soggiunse dinnanzi ai commissari che, in uno Stato “dove predomina la religione cattolica, con una chiesa organismo perfetto ed assoluto, un’affermazione di questo genere [...] pare assurda ed irrispettosa, o ad ogni modo inutile”²²³ e fu a proposito di questa questione che rivolse a La Pira l’ammonimento di cui si è reso conto sopra.

²¹⁶ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 17.

²¹⁷ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 19.

²¹⁸ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 16.

²¹⁹ «Declaration des droits de l’homme et du citoyen».

²²⁰ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 17.

²²¹ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 17.

²²² «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 16.

²²³ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 16.

Il dissenso attorno alla proposta lapiriana, dopo la curiosa schermaglia (a parti invertite) fra il relatore democristiano e il deputato comunista, s'allargò a macchia d'olio e affossò rapidamente il preambolo costituzionale. Prima che l'intera proposta fosse travolta, però, l'intervento di Dossetti riuscì a salvarne i punti essenziali²²⁴, su cui tutti convennero e che effettivamente furono portati al vaglio dell'Assemblea e, in fine, incardinati in Costituzione.

Per altro, venne travolta pure l'istanza del demolaburista Cevolotto che, pur dissentendo sul contenuto proposto da La Pira, riteneva utile un preambolo costituzionale riferito alla totalità del testo (e non già alla sola Dichiarazione che lo apriva) che riteneva avrebbe dovuto essere scritto e votato in sede d'Assemblea plenaria una volta che il testo fosse stato integralmente completato²²⁵.

Nel complesso, il preambolo del 1789, integrato dei principi personalisti e apparentemente riallacciato alla tradizione cattolica, doveva apparire agli occhi di La Pira il modo più solenne di dare principio alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e alla Costituzione che doveva fungerne da presidio e sviluppo. Si trattava dunque di un nuovo assetto cristiano, ma non sovrapponibile a quello precedente al totalitarismo fascista. La chiave di lettura che più probabilmente s'attagliava a questo passaggio è quella fornita dalle pagine di *Humanisme Intégral* sul raffronto per analogia tra la cristianità antica e la *nouvelle chrétienté*²²⁶, secondo cui “le idee più alte si realizzano nell'esistenza in modo essenzialmente diverso, pur conservando la formalità loro propria”²²⁷. Probabilmente, l'esito complessivo di questa rifondazione, avrebbe dovuto inquadrarsi nel disegno originario come un: “nuovo regime di civiltà, che sarebbe caratterizzato da un umanesimo integrale, e che rappresenterebbe [...] una nuova cristianità non più sacrale, ma secolare o profana”²²⁸ che, consumata la rottura con il totalitarismo che lo aveva preceduto, avrebbe saputo “rispettare realmente e effettivamente la dignità umana”²²⁹ attraverso l' “attenzione evangelica all'umano che non deve esistere soltanto nell'ordine spirituale, ma incarnarsi, e verso l'ideale di una comunità fraterna”²³⁰. Così, non sarebbe

²²⁴ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 20.

²²⁵ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 19.

²²⁶ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 112; Maritain, *Humanisme Intégral*, 144.

²²⁷ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 112; Maritain, *Humanisme Intégral*, 144.

²²⁸ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 15; Maritain, *Humanisme Intégral*, 14.

²²⁹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 15; Maritain, *Humanisme Intégral*, 15.

²³⁰ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 15; Maritain, *Humanisme Intégral*, 15.

venuta meno la natura cristiana della comunità nazionale, ma essa non si sarebbe più realizzata nella forma di stato monarchica e confessionale, bensì in quella repubblicana e democratica e non più sui diritti di Dio ²³¹ bensì sulla solenne, storicamente e filosoficamente *rivoluzionaria*, dichiarazione dei diritti dell'uomo.

2.6.3. La fondazione metafisica dei diritti della persona umana e delle formazioni sociali

Il progetto lapiriano, dopo il preambolo storico critico, prevedeva all'articolo I la "determinazione del fine della Costituzione". Il testo risultava del seguente tenore: "Nello Stato italiano che riconosce la natura spirituale, libera, sociale dell'uomo, scopo della Costituzione è la tutela dei diritti originari ed imprescrittibili della persona umana e delle comunità naturali nelle quali essa organicamente si integra e si perfeziona"²³². Secondo l'autore, per altro, confrontando il tenore del testo con quello delle Dichiarazioni del 1776, del 1789, del 1791, del 1793, del 1848 e dei progetti Mounier e De Menthon, risultava chiara la sua riconducibilità alla "tradizione giuridica, politica e filosofica propria delle Costituzioni di tipo occidentale"²³³. Rispetto ad esse però, l'integrazione dei diritti sociali e l'estensione delle tutele alle comunità naturali ne evitava "l'atomismo"²³⁴ e affermava, di contro, una concezione organica del corpo sociale. La qualificazione della persona umana come "spirituale" serviva invece a dare "solido fondamento metafisico, oltre che giuridico, alla originarietà dei diritti imprescrittibili dell'uomo"²³⁵.

Durante la discussione commissariale del 9 settembre 1946 furono avanzate diverse obiezioni su entrambi i profili salienti dell'articolo I, come si è già in parte rilevato in precedenza.

Dal Fronte dell'Uomo Qualunque, da parte del Mastrojanni, che pure condivideva tanto l'impostazione di fondo quanto i modelli di riferimento, venne criticata l'opportunità di estendere espressamente ai corpi sociali intermedi le tutele dei diritti individuali. Essi, secondo l'avvocato, ricomprendendo nel loro novero: la libertà

²³¹ Carlo Alberto re di Sardegna, Cipro e Gerusalemme, «Statuto Albertino», s.d., art. 1.

²³² La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 19.

²³³ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 18.

²³⁴ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 18.

²³⁵ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 18.

d'associazione, di pensiero, di coscienza, di culto e di stampa, consentivano *ex se* ai singoli di "costituire le comunità naturali e di perseguire, attraverso di esse le proprie finalità"²³⁶. Al contrario, dal complesso del progetto lapiriano, si sarebbe venuto a costituire "un presupposto dal quale logicamente deriverebbe l'obbligo dell'intervento dello Stato per estrinsecare e realizzare la sua enunciazione, creando perciò una interferenza dello Stato sulla libertà degli individui"²³⁷ che avrebbe concretato il pericolo di "ritorno ad una statolatria"²³⁸ di memoria fascista. Al contrario, la natura apodittica dell'enunciazione delle libertà individuali avrebbe consentito agevolmente di "perseguire la stessa finalità senza l'intervento dello Stato"²³⁹.

Marchesi (PCI) obiettò, invece, che la natura spirituale dell'uomo muoveva da un dogma il cui accoglimento o rigetto non avrebbe, a suo giudizio, fatto in alcun modo venire meno "il fondamento etico dell'individuo e dello Stato"²⁴⁰. Questo rilievo consentì a La Pira di chiarire definitivamente che con l'espressione "natura spirituale dell'uomo" s'intendeva sostanzialmente la *non soggezione al tempo della sua essenza*; ammettendo ciò, non potevano essere circoscritti al tempo e mutati o cancellati i diritti fondamentali che lo riguardavano, ma dovevano essere ritenuti eterni, originari e insuscettibili di compressione, perché iscritti nella sua stessa natura. Il trascendente lapiriano, al pari di quello maritainiano, a ben vedere ricomprendeva potenzialmente "tutte le forme di pensiero, comunque possano essere diverse sotto altri aspetti, le quali pongono al principio del mondo uno spirito superiore all'uomo; nell'uomo uno spirito il cui destino va al di là dei tempi; e una pietà naturale o sovranaturale al centro della vita morale"²⁴¹. Si trattava allora, osservò il Marchesi, essenzialmente di qualificare spiritualmente l'uomo per aderire, nella dialettica fra diritti eterni e incancellabili e diritti positivi, contingenti e cancellabili, alla prima delle due categorie²⁴². Questa lettura dell'aggettivo "spirituale" consentiva dunque, a giudizio dello stesso deputato del PCI, di superare la

²³⁶ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 1.

²³⁷ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 16.

²³⁸ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 16.

²³⁹ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 16.

²⁴⁰ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 1.

²⁴¹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 14; Maritain, *Humanisme Intégral*, 12.

²⁴² «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 16.

divergenza fra le parti, che sarebbe stata invece incolmabile se ad esso si fosse dato il significato teologico che pareva attagliarvisi²⁴³.

Il Lombardi, nel già citato tentativo del partito socialista di portare avanti un progetto costituzionale scevro d'ogni ideologia, contestò l'inadattabilità della fondazione metafisica del testo lapiriano a "persone di diversi sentimenti, pareri politici, religiosi o scientifici"²⁴⁴.

Come avvenne per la totalità del testo lapiriano, il salvataggio del principio avvenne per mezzo della mediazione di Dossetti. Il deputato scudocrociato, portando avanti la linea della ricerca di un terreno comune ne propose un'interpretazione immediatamente accolta da Togliatti: "l'antiorità della persona non può arrestarsi ad una visione puramente corporea della persona stessa"²⁴⁵. Così, l'esponente di spicco del Partito Comunista asserì che riteneva l'accordo possibile sulla conclusione, giacché d'altra parte non riteneva necessario il richiamo diretto in Costituzione "alle ideologie da cui deriva una determinata posizione"²⁴⁶.

2.6.4. Un sistema integrale di diritti

Il complesso articolo II del progetto La Pira non venne testualmente riportato in Costituzione, ma costituì fattivamente lo schema della parte prima. Esso inquadrava primariamente i diritti della persona umana come "sistema" nel loro complesso, per poi elencarli "ascensionalmente"²⁴⁷ dagli individuali ai comunitari, arrivando così ad abbracciare "ordinatamente tutto l'uomo"²⁴⁸.

L'*incipit* del testo risultava essere il seguente: "I diritti originari ed imprescrittibili della persona umana costituiscono un *sistema integrale* e solidale di diritti che

²⁴³ Ciscato, *NATURA, PERSONA, DIRITTO Profili del tomismo giuridico del Novecento*, 16:104. L'autrice osserva come La Pira sia influenzato su questo tema da Maritain "nella cui antropologia si trova il riferimento all'unità-distinzione tra natura e soprannatura, che il filosofo riceve a sua volta da Tommaso e che si configura come una delle strutture portanti con cui egli delinea tutta l'esperienza umana".

²⁴⁴ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 18.

²⁴⁵ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 21.

²⁴⁶ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 21.

²⁴⁷ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 18.

²⁴⁸ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 18.

concernono tutti i piani dell'attività umana: da quello personale a quello economico, culturale, politico e religioso"²⁴⁹.

L'espressione "sistema integrale e solidale" indicava il fatto che "per l'effettiva tutela della persona umana – per la sua effettiva libertà – non basta che siano garantiti alcuni di tali diritti, è necessario che siano garantiti tutti"²⁵⁰. Perciò non sarebbe stato sufficiente assicurare le libertà individuali, se non si fosse al contempo prestata efficace tutela anche a quelle delle comunità umane in cui la personalità dell'individuo s'estrinsecava²⁵¹.

La Pira si confrontava, in questo punto, con il "problema fondamentale del governo libero"²⁵² già rilevato da Salandra prima dell'ascesa al potere di Mussolini: quello di contemperare e regolare individualismo e socialismo "in modo proporzionato alla dimensione e alla complessità del corpo sociale, pure vietando che l'uno riesca a sopprimere l'altro"²⁵³.

Il punto di equilibrio non era però agevole da identificarsi oggettivamente e soprattutto occorreva trovare una formulazione dello stesso su cui potessero convenire parti d'opposti sentimenti.

Mastrojanni non riteneva, ad esempio, che la proposta formulata addivenisse a tale punto di equilibrio e ne ravvisava il nefasto potenziale di "creare un'organizzazione statale talmente appesantita da sopprimere o incrinare le libertà individuali"²⁵⁴. Quelle sociali, invece, erano ritenute dai socialisti stessi incomplete²⁵⁵ perché alla dimensione del "diritto" non contemperavano quella altrettanto fondamentale del "dovere", particolarmente con riguardo al lavoro. L'istanza fu accolta ed effettivamente, nel testo definitivo della Costituzione, all'art.4 si integrano ambedue le dimensioni.

²⁴⁹ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 19. Il corsivo è nostro.

²⁵⁰ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 18.

²⁵¹ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 18.

²⁵² Antonio Salandra, *La giustizia amministrativa nei governi liberi con speciale riguardo al vigente diritto italiano* (Torino, 1904), 26.

²⁵³ Salandra, *La giustizia amministrativa nei governi liberi con speciale riguardo al vigente diritto italiano*, 26.

²⁵⁴ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 16.

²⁵⁵ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 16.

La seconda parte del testo annoverava, invece, fra i diritti costituenti il sistema integrale suddetto, nell'ordine: quello all'integrità giuridica (individuale), i diritti di libertà (genericamente menzionati), il diritto al lavoro, al riposo, all'assistenza, il diritto di proprietà, il diritto all'istruzione, e quelli connessi con l'esistenza e l'autonomia della comunità familiare, religiosa, professionale, locale, nazionale ed internazionale (quest'ultima era però solo proposta in forma dubitativa)²⁵⁶. Come noto, tutti i diritti menzionati trovarono integrale trascrizione nella prima parte del testo costituzionale, grazie anche alla loro sostanziale convergenza con la proposta socialista e con la sensibilità giuridica delle altre parti²⁵⁷. Il diritto all'integrità giuridica nelle garanzie degli articoli 22,23,24,25 e 26, i diritti di libertà agli articoli 13,14,15,16,17,18,19,20 e 21, il diritto al lavoro all'art.4 e le tutele connesse al titolo III della parte I, il diritto all'istruzione agli articoli 33 e 34, e, in fine, tutti i diritti delle comunità nelle varie garanzie germinate dall'articolo 2 dei principi fondamentali.

Sempre nell'articolo 2 del testo definitivo si ritrovano anche il riconoscimento della natura originaria dei diritti dell'uomo ("lo Stato *riconosce*"²⁵⁸) e l'equiparazione sostanziale fra questi diritti fondamentali e quelli delle comunità ("*sia* come singolo *sia* nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità"²⁵⁹), cioè i due punti cardine della proposta lapiriana.

Nel complesso, dunque, l'articolo II della proposta La Pira filtrò alle fasi successive d'esame nuovamente grazie alle lettere b) e c) dell'ordine del giorno riassuntivo proposto dal Dossetti e sostenuto da Togliatti²⁶⁰. Occorre, per altro, rilevare che l'intervento dossettiano non solo permise all'essenza del progetto di La Pira di passare al vaglio della commissione, ma che l'arricchì anche del principio di *sussidiarietà* che, pur implicitamente presente, non era stato espressamente enunciato. Alla lettera b) del suo ordine del giorno, infatti, disse che si era convenuto fra le parti come necessario che la Carta riconoscesse ad un tempo "la necessaria socialità di tutte le persone, le quali sono

²⁵⁶ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 19.

²⁵⁷ Come si evince dai resoconti sommari delle sedute del 9,10 e 11 settembre 1946, le proposte dei due relatori distavano soprattutto a motivo delle ampie integrazioni filosofiche e ideologiche lapiriane. Quanto ai diritti da garantire, almeno sui punti fondamentali, fin dal principio appariva chiara la possibilità di convergenza.

²⁵⁸ «Costituzione della Repubblica Italiana». Il corsivo è nostro.

²⁵⁹ «Costituzione della Repubblica Italiana». Il corsivo è nostro.

²⁶⁰ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 22.

destinate a completarsi e perfezionarsi a vicenda mediante una reciproca solidarietà economica e spirituale: anzitutto in varie comunità intermedie disposte secondo una naturale gradualità [...] e quindi, *per tutto ciò in cui quelle comunità non bastino*, nello Stato”²⁶¹.

2.6.5. L'esercizio effettivo dei diritti

Il progetto La Pira faceva seguire all'elezione della persona umana e dei suoi diritti originari come fine della Costituzione (articolo I) e alla elencazione di questi (articolo II), l'illustrazione di un complesso sistema funzionale a renderne effettivo il godimento, nel quadro di un nuovo ordine sociale e istituzionale che avrebbe dovuto instaurarsi: “L'esercizio effettivo di tali diritti esige una struttura della società e dello Stato in cui sia assicurato a ciascuno, nel corpo sociale, proporzionalmente alle sue capacità, un posto ed una funzione”²⁶².

Ciò che risultò immediatamente evidente alla prima sottocommissione dal tenore del testo fu che l'intervento dello Stato, se costituzionalmente investito di tale compito, avrebbe assunto dimensioni tali da interferire potenzialmente con le stesse libertà individuali che avrebbe dovuto garantire. Il Mastrojanni commentò che un sistema come quello delineato dagli articoli III e III bis del progetto La Pira avrebbe creato: “un presupposto dal quale logicamente deriverebbe l'obbligo dell'intervento dello Stato per realizzare ed estrinsecare la sua enunciazione, creando perciò una interferenza dello Stato sulle libertà degli individui, che verrebbe assoggettata alla tutela e alla disciplina dello Stato stesso”²⁶³. D'altra parte, la proposta La Pira si limitava a tradurre in un possibile assetto giuridico un'istanza sociale che già un secolo e mezzo prima il Salandra osservava come in atto in Occidente ed in Italia: “la diffusione della coltura e il prevalere della democrazia hanno operato ed operano come spinte irresistibili verso questo nuovo avviamento delle funzioni dello Stato. [...] una serie di bisogni privati s'è trasformata in

²⁶¹ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 22.

²⁶² La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 19.

²⁶³ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 1.

bisogni pubblici in quanto la soddisfazione loro non può essere data se non dall'accomunarsi e coordinarsi dei mezzi nelle associazioni forzose"²⁶⁴.

L'articolo III proseguiva citando ed integrando il *Progetto de Menthon*, la *Dichiarazione del 1973*, ed il *Progetto francese*²⁶⁵: "Questo posto e questa funzione mentre permetterà l'ordinato contributo di tutti al bene comune, costituirà per ognuno il fondamento della stabilità e della sicurezza economica ed il titolo per la partecipazione a funzioni specifiche nella vita delle comunità ed in quella dello Stato"²⁶⁶. Nella quarta sezione del progetto, dedicata alle "analogie costituzionali", La Pira chiariva che il concetto di *sicurezza* a cui i modelli costituzionali occidentali considerati facevano riferimento era da ritenersi essenzialmente superato: alla "protezione giuridica" cui essi facevano menzione, andava ora infatti affiancata "un'organizzazione economica, sociale, politica e giuridica, siffatta da garantire l'efficace protezione di tutti i diritti della persona umana"²⁶⁷.

Nel complesso, il progetto La Pira attribuiva allo Stato un compito vastissimo: esso avrebbe funto non solo da "tutore" dei diritti essenziali della persona umana e dei corpi sociali intermedi in cui la sua personalità s'estrinsecava, ma anche da attivo promotore e da garante dell'*effettività* degli stessi. Presupposto logico di questa architettura statuale era che questo posto e questa funzione dell'individuo nell'ordine sociale gli fossero giuridicamente attribuiti. L'articolo III bis proponeva infatti che "In vista della attuazione della struttura sociale indicata dall'articolo precedente verrà disposta per legge l'iscrizione di tutti gli italiani nel libro delle professioni e verrà attribuito a ciascuno, nei modi che la legge indicherà, un adeguato stato professionale. Tale stato professionale sarà fondamento di diritti"²⁶⁸. I modelli riguardati in modo indiretto erano: la relazione Pesenti, l'articolo 19 del Progetto Mounier e l'articolo 26 del Progetto Costituzionale francese. Il riferimento più significativo però, per comprendere l'esito del dibattito interno alla prima sottocommissione sulla questione del "dovere al lavoro" era l'articolo 32 della Costituzione jugoslava, integralmente riportato nella sezione "analogie

²⁶⁴ Salandra, *La giustizia amministrativa nei governi liberi con speciale riguardo al vigente diritto italiano*, 5.

²⁶⁵ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 23.

²⁶⁶ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 20.

²⁶⁷ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 24.

²⁶⁸ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 20.

costituzionali”: “Tutti i cittadini sono obbligati a lavorare secondo le proprie capacità: chi non da nulla alla comunità non può ricevere nulla da essa”²⁶⁹.

Il primo rilievo d’uopo è che l’intero ordine sociale Costituzionale immaginato da La Pira si fonda sullo status derivante dall’iscrizione al libro delle professioni: dunque, formalmente, sul *lavoro*.

L’idea del registro fu immediatamente accantonata dalla prima sottocommissione, per un concorso di ragioni che, sommatesi, ne impedirono il passaggio alla fase successiva.

Togliatti, ad esempio, contestò il fatto che un sistema così congeniato avrebbe portato in via di fatto ad una schedatura dei cittadini: “Perché stabilire questo registro in cui tutti gli italiani sarebbero incasellati, catalogati e in cui forse si darebbe loro anche un numero?”²⁷⁰. Il sistema, per altro, a giudizio del deputato comunista, avrebbe privato gli individui della libertà di scelta del proprio lavoro. Nel complesso a Togliatti sembrava “che con la proposta si venga a cadere in alcuna di quelle formule che, ingiustamente, si attribuiscono al comunismo”²⁷¹ e concluse che un articolo siffatto non potesse “essere accettato ed incluso in una Costituzione moderna”.

Occorre osservare a questo proposito che, viste le modalità d’azione dei *cives praeclari* in prima sottocommissione, il fine del complesso congegno di cui al III-bis potrebbe anche essere stato non già quello della sua trascrizione costituzionale, bensì quello di ottenere una formale presa di distanza dal capillare intervento dello Stato in materia di economia e lavoro da parte dei comunisti, come *assicurazione antitotalitaria* in favore del testo nascente.

Anche Lombardi, dal fronte socialista, liquidò rapidamente la proposta, di cui sentiva con disgusto il sapore medievaleggiante, e rilevò che il *deficit* più grave del progetto era quello di sancire il diritto al lavoro, ma non il corrispettivo dovere. Come si è però già avuto modo di evidenziare attraverso l’esame delle “analogie costituzionali” dell’articolo III bis, che rimandavano alla trentaduesima disposizione della Costituzione jugoslava, l’idea di un dovere al lavoro era già in nuce contenuta nel progetto del deputato democristiano. Il dibattito in effetti proseguì su questa linea e, conformemente all’art.32

²⁶⁹ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 24.

²⁷⁰ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 18.

²⁷¹ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 18.

della Carta fondamentale jugoslava, la prima sottocommissione propose che inserisse all'articolo 4 un terzo comma di questo tenore: "L'adempimento di questo dovere è condizione per l'esercizio dei diritti politici" Quando il Lombardi soggiunse che la Costituzione avrebbe dovuto essere: "lo statuto della civiltà del lavoro" si comprese che, al di là delle forme accidentali in cui La Pira aveva avanzato la proposta di basare su di esso la nuova *civitas*, l'accordo sostanziale fra i maggiori partiti circa la sua funzione di fondamento era raggiunto. Caristia, nelle Cronache Costituzionali, rilevò che quello sul *lavoro* al pari di quello sulla *persona umana* era un accordo solo apparente: "data la concezione diversa dell'idea di lavoro. A sinistra quella delle masse appositamente organizzate, a destra quella di ogni creatura intesa a qualunque attività che comunque intensifichi la produzione"²⁷². Successivamente, la prima sottocommissione votò il fondamento proposto da La Pira e condiviso, pur se diversamente inteso, dagli altri. Alla fine, con 12 voti favorevoli e 4 contrari, l'istanza informò il progetto dell'articolo I della proposta della prima sottocommissione: "L'Italia è una Repubblica democratica. La Repubblica italiana ha per fondamento il lavoro [...]"²⁷³, che fu respinto dall'Assemblea generale in favore del testo oggi vigente. Caristia rilevò comunque che neppure quest'ultimo andava indenne dall'equivoco fondamentale sul concetto di *lavoro*, giacché: "i fascisti si erano espressi in forma corporativa che si autoproclamava democratica, i repubblicani in forma democratica tenendo presenti le organizzazioni di masse lavoratrici"²⁷⁴.

La gravità del problema era evidente: la Repubblica Italiana appariva fondata non sul lavoro, ma su un *equivoco* circa il significato del termine *lavoro* e non finalizzata alla persona umana, ma a ciò ciascuno intendeva con l'espressione *persona umana*. I principi lapiriani erano senz'altro eccellenti, nella loro essenza ricavata in sede di dibattito dal Dossetti, a coagulare il consenso. Essi, tuttavia, in assenza di una definizione comune dei termini fondamentali, finivano con l'incardinare in Costituzione l'ambiguità esiziale di cui erano impregnati.

²⁷² Carmelo Caristia, «Cronache Costituzionali», in *Studi per il ventesimo anniversario dell'Assemblea Costituente*, 1. La Costituzione e la democrazia italiana (Vallecchi Editore, 1969), 476.

²⁷³ «La storia della nostra Costituzione», Senato della Repubblica, 2023, 36, CC BY-NC-ND 4.0.

²⁷⁴ Caristia, «Cronache Costituzionali», 476.

2.7. “*Timeo danaos et dona ferentes*”: l’ordine del giorno Dossetti al vaglio della commissione

L’ordine del giorno Dossetti, presentato durante la seduta del 9 settembre 1946 e sui cui punti fondamentali era stato raggiunto l’accordo con Togliatti, tornò ad essere oggetto della discussione il giorno seguente. Si fronteggiavano, in questa battaglia politica, due opposti schieramenti: l’uno voleva la previa definizione delle linee filosofiche di fondo del testo costituendo, l’altro giudicava invece necessario procedere alla discussione degli articoli e riteneva che solo *ex post, eventualmente*, si sarebbe potuto procedere alla redazione di un preambolo dell’intera Costituzione, che ne impetrasse lo *spirito*. Quando il presidente aprì la seduta del 10 settembre enumerò tuttavia, fra i punti dati per *acquisiti* dalla discussione del giorno anteriore, anche “il concetto fondamentale della priorità della persona rispetto allo Stato”²⁷⁵ fondato sul comune sentire che i diritti dell’uomo fossero “naturali, inalienabili, imprescrittibili, anteriori a quelli dello Stato”²⁷⁶.

Nonostante la parte socialista lamentasse che il punto in questione non potesse darsi per accettato e che il tutto non fosse che il frutto d’un *equivoco*²⁷⁷, la presidenza ricordò che quello era in specie l’esito “dell’interessante dibattito fra gli onorevoli Dossetti e Togliatti”²⁷⁸ e che, per conseguenza, la discussione doveva procedere sui *diritti delle comunità*. Concetto Marchesi, pur provenendo dalle file di Togliatti, al cui *placet* si attribuiva l’acquisizione del principio, indirizzò a Dossetti ed al suo ordine del giorno il celebre verso virgiliano “*timeo danaos et dona ferentes*”²⁷⁹. L’anziano deputato comunista, nelle vesti sacrali del Laocoonte che ammonisce i compagni di non fidarsi del nemico in apparente ritirata, osservò che l’ordine del giorno Dossetti in prossimità della discussione di temi sui cui il dissenso fra le parti era aspro, avrebbe potuto sbilanciare indebitamente gli equilibri in favore di una determinata visione circa la posizione della

²⁷⁵ «Resoconto della seduta di martedì 10 settembre della prima sottocommissione», 23.

²⁷⁶ «Resoconto della seduta di martedì 10 settembre della prima sottocommissione», 23.

²⁷⁷ «Resoconto della seduta di martedì 10 settembre della prima sottocommissione», 25. Il socialista Lombardi in quell’occasione affermò di ritenere che: “la conclusione cui ha accennato l’onorevole Presidente sia il risultato di un equivoco. Ogni libertà è stata conquistata dalla persona umana attraverso i grandi rivolgimenti della storia. L’uomo è stato per millenni soffocato dallo Stato, quindi, se mai, è lo Stato che ha preceduto l’individuo come soggetto di diritto”.

²⁷⁸ «Resoconto della seduta di martedì 10 settembre della prima sottocommissione», 23.

²⁷⁹ Publio Marone Virgilio, *Eneide*, Einaudi, ET classici (s.d.). Concetto Marchesi riprese le celebri parole rivolte da Laocoonte ai teucri che, dinnanzi all’apparente ritirata della lega achea, desideravano portare l’enorme cavallo ligneo abbandonato presso i lidi di Troia entro le mura della città.

persona umana nel nuovo assetto costituzionale. Temeva, infatti, che “una dichiarazione iniziale, del genere di quella proposta dall’onorevole Dossetti, potesse servire da stimolo a qualcuno per estenuare l’autorità dello Stato di fronte ai diritti personali e familiari”²⁸⁰. Come le parole del sacerdote teucro, anche quelle del Marchesi caddero vane. Da una parte, infatti, il rilievo del liberale Lucifero, circa il rischio concreto che il posticipare la discussione sui lineamenti filosofici della Carta avrebbe determinato il riaccendersi dei fuochi su questioni di principio alla discussione di ogni singolo articolo, fu generalmente riconosciuto fondato²⁸¹. Dall’altra, l’*antitotalitarismo*, che, almeno nella sua declinazione di *opposizione al fascismo*, era realmente trasversale, imponeva una diversa considerazione della posizione dello Stato democratico erigendo in relazione alla persona umana, rispetto a quella avuta dallo Stato totalitario nell’età appena conclusasi²⁸². Togliatti, pur rimarcando la necessità di non inoltrarsi in discussioni meramente a sfondo ideologico, insistette unitamente all’onorevole Moro sulla possibilità dell’accordo²⁸³. L’esito fu che La Pira e Basso, relatori sul tema, furono incaricati dalla presidenza di reiterare il tentativo di convergere su un unico testo da presentare alla commissione il giorno seguente.

Il vantaggio conquistato dalla Democrazia Cristiana a questo punto era enorme: il socialista Basso aveva presentato uno schema scarno, dal quale aveva tentato di sceverare in quanto possibile ogni riferimento ideologico manifesto e vertente su diritti che erano già ricompresi *ab origine* anche nel progetto democristiano²⁸⁴.

La relazione La Pira, invece, originariamente presentata adorna di riferimenti esterni, aveva visto caducare per il loro parossistico eccesso, quelli al cattolicesimo

²⁸⁰ «Resoconto della seduta di martedì 10 settembre della prima sottocommissione», 25.

²⁸¹ «Resoconto della seduta di martedì 10 settembre della prima sottocommissione», 26. Ai rilievi dei liberali s’aggiogò, fra gli altri, anche Mastrojanni, esponente qualunquista e sostenitore dello Stato amministrativo, contribuendo così a mostrare l’effettiva trasversalità politica dell’accordo sul principio in seno alla commissione.

²⁸² «Resoconto della seduta di martedì 10 settembre della prima sottocommissione», 28.

²⁸³ «Resoconto della seduta di martedì 10 settembre della prima sottocommissione», 27.

²⁸⁴ «Resoconto della seduta di martedì 10 settembre della prima sottocommissione», 27. Il riconoscimento della sostanziale coincidenza fra lo schema Basso e l’essenza della relazione La Pira era stata osservata dalle varie parti fin dalla discussione del 9 settembre. Il giorno successivo, il democratico del lavoro Cevolotto, reiterò il rilievo per incoraggiare la ripresa del tentativo di convergenza fra la proposta scudocrociata e quella socialista: “Se si esaminano le due formulazioni di La Pira e di Basso si vede che, partendo da diversi punti di vista, si può giungere alle stesse conclusioni. Prescindendo dai primi sette articoli – cioè, da tutte le questioni ideologiche – dall’articolo otto in poi, si nota nelle due relazioni una certa identità che può permettere, superata qualche questione di dettaglio, di giungere ad una formulazione comune” (cfr. p.27)

tradizionale dagli stessi cattolici, quelli rivoluzionari da quegli stessi che proclamavano ogni diritto come conquistato dalle rivoluzioni e quelli sovietici con l'accordo degli stessi comunisti.

Ne rimaneva il nudo corpo, rappresentato dall'ordine del giorno Dossetti, sui cui punti filosofici fondamentali, cioè l'anteriorità della persona umana rispetto allo Stato, la conseguente anteriorità, naturalità e imprescrittibilità dei suoi diritti fondamentali oltre la dimensione individuale e l'antitotalitarismo costitutivo si era *già* raggiunto l'accordo con Togliatti e, dunque, numericamente la *maggioranza*.

Esaminando i resoconti delle sedute parlamentari del 9 e del 10 settembre 1946, emerge infatti un dato interessante: i cattolici tradizionali lamentarono, nella persona del Caristia, che il progetto lapiriano fosse “troppo impregnato di ideologia” e che, quantunque in sé essa fosse ritenuta indiscutibile²⁸⁵, nondimeno la formulazione fosse impeditiva rispetto al raggiungimento di un accordo.

I socialisti, dal canto loro, per bocca del Lombardi, inizialmente proclamarono che i diritti sociali non venivano dall'alto, bensì “dalle rivoluzioni, dalle guerre e dal sangue versato dagli uomini”²⁸⁶ ed indicarono come modello “la rivoluzione francese, quella inglese e quella americana e le Costituzioni formatesi verso la fine del Settecento”²⁸⁷. Tuttavia, il giorno successivo, la posizione fu ritrattata dallo stesso deputato nei seguenti termini: “In merito al richiamo fatto dall'onorevole La Pira [...] particolarmente alle Dichiarazioni francesi sui diritti dell'uomo, osserva che *socialisti e comunisti non possono accettare quelle Dichiarazioni*, che sono ispirate ad un concetto individualistico della persona e che contrastano con il fatto che il diritto è sempre stato di natura sociale”²⁸⁸.

Quanto ai comunisti, essi si limitarono sostanzialmente a non recepire i riferimenti spontaneamente offerti da La Pira alla costituzione sovietica e al *nuovo materialismo storico*²⁸⁹ spiritualizzato.

²⁸⁵ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 19.

²⁸⁶ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 18.

²⁸⁷ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 18.

²⁸⁸ «Resoconto della seduta di martedì 10 settembre della prima sottocommissione», 25. Il corsivo è nostro.

²⁸⁹ «Resoconto della seduta di martedì 10 settembre della prima sottocommissione», 25. La Pira affermò che, al fine d'evitare ogni insanabile frattura ideologica, egli s'era ispirato “tanto al preambolo della Costituzione francese, quanto alla Costituzione russa, aggiungendo di proprio una

Occorre osservare che l'obiettivo dell'ordine del giorno Dossetti non era quello di tradursi direttamente in una proposta testuale, bensì quello di sintetizzare ed infiltrare i principi diffusamente esposti dalla relazione La Pira in tutti i gangli vitali della prima sottocommissione. Predisposto il calco logico e filosofico della *nova civitas* attraverso il consenso trasversale sui *principi primi dell'umanesimo integrale*²⁹⁰, il compito essenziale dei *cives praeclari* era compiuto. Ora tutti potevano concorrere all'opera comune da realizzare²⁹¹ fondendovi i propri dogmi ideologici e religiosi che, uniti assieme, avrebbero assunto in fine la forma del calco.

2.8. Fondamenta costituzionali: diritti inalienabili e autonomia della persona umana nel compromesso La Pira- Basso

Mercoledì 11 settembre 1946 provò alla storia quale vantaggio avessero acquisito i *cives praeclari* democristiani dall'istanza di posticipo presentata alla presidenza dall'onorevole Basso il 9 settembre. La lunga discussione sull'ordine del giorno Dossetti del dì precedente aveva riportato gli onorevoli relatori al tavolo comune, con il fine di formulare in due articoli una proposta unitaria che compendiasse il ricco dibattito dei giorni anteriori. Come già rilevato in precedenza, la *relazione Basso* era stata redatta per lineamenti tecnico-giuridici essenziali²⁹² ed ispirata alla velleità socialista di sciogliere il testo costituendo da ogni riferimento ideologico. Il risultato complessivo era dunque quello di un elaborato capace d'integrarsi con quello lapiriano, con cui in larga parte convergeva²⁹³ e che, per altri aspetti, completava²⁹⁴. Era proprio l'alto grado di tecnicismo

accentuazione della spiritualità nel quadro di quello che suol definirsi nuovo materialismo storico: spiritualità che, a suo avviso, può e deve conciliarsi, in una Costituzione italiana, alla concezione pluralistica della società.”

²⁹⁰ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 146.

²⁹¹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 161; Maritain, *Humanisme Intégral*, 208.

²⁹² «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 15. Il presidente, durante la discussione della relazione La Pira, ricordò agli astanti che “l'onorevole Basso, più che presentare una vera e propria relazione, ha proposto una serie di articoli, cui ha fatto seguire brevi commenti esplicativi”.

²⁹³ «Resoconto della seduta di martedì 10 settembre della prima sottocommissione», 27. Secondo Cevolotto (DL): “Prescindendo dai primi sette articoli- cioè da tutte le questioni ideologiche- dall'articolo 8 in poi si nota nelle due relazioni una certa identità che può permettere, superata qualche questione di dettaglio, di giungere ad una formulazione comune”.

²⁹⁴ «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946», 19. Il resoconto parlamentare del 9 settembre così sintetizza le opinioni espresse dal Caristia (DC) “le relazioni la Pira e Basso si integrino reciprocamente. Certo si può obiettare che la relazione La Pira sia un po' troppo impregnata di ideologia, anche se questa ideologia sia indiscutibile. In una Costituzione bisogna

e la sostanziale condivisione della sua essenza a rendere la discussione su di essa vertente solo su aspetti di dettaglio. Per riprendere la metafora di cui al capitolo precedente, essa costituiva materiale sufficientemente ricco e prezioso per poter essere disciolto senza obiezioni nel calco, ma non concorreva in alcun modo a dar forma ad esso.

La sagomatura dello stampo, necessariamente logico e *filosofico* a dispetto delle velleità socialiste di neutralità ideologica, continuava ad essere nelle mani dei dossettiani.

Quel giorno la commissione prese visione dei due *articoli* germinati dalla collaborazione fra La Pira e Basso. Il primo recitava: “La presente Costituzione, al fine di assicurare l’autonomia e la dignità della persona umana e di promuovere ad un tempo la necessaria solidarietà sociale, economica e spirituale, in cui le persone debbono completarsi a vicenda, riconosce i diritti inalienabili e sacri all’uomo, sia come singolo sia come appartenente alle forme sociali, nelle quali esso organicamente e progressivamente si integra e si perfeziona”²⁹⁵. L’invito del presidente a “non preoccuparsi troppo delle questioni formali, e di limitare le loro osservazioni alla sostanza”²⁹⁶ formulato in apertura della discussione non piacque agli astanti e sollevò le proteste del Lucifero D’Aprigliano, che replicò che: “nel fissare i concetti di un articolo la forma è integrante la sostanza”²⁹⁷.

Anche la sostanza destò notevoli perplessità. Il democristiano Umberto Merlin, disgustato dal “sapore mercantile”²⁹⁸ dell’espressione “diritti inalienabili” propose un ritorno a quella tradizionale di “diritti naturali” che fu però respinta dal relatore Basso in quanto essa avrebbe: “richiamato la dizione che fu inserita nella Costituzione francese del 1789. Ma c’è da osservare che a distanza di un secolo e mezzo, dopo un così grande progresso culturale, giuridico e sociale, questi concetti debbono ormai considerarsi superati”²⁹⁹. Di contro, l’espressione “diritti inalienabili”, mutuata dal *progetto costituzionale francese*, era simbolo dell’accordo cui Oltralpe erano già giunti sul punto

procedere per formule scheletriche e quanto più la formula è scheletrica e comprensiva si raggiunge lo scopo. Ha l’impressione che la relazione Basso completi in un certo senso quella La Pira, in quanto considera il diritto sotto l’aspetto delle garanzie, aspetto trascurato, almeno in parte, dall’onorevole La Pira.”

²⁹⁵ «Resoconto della seduta della prima sottocommissione di mercoledì 11 settembre 1946», 31.

²⁹⁶ «Resoconto della seduta della prima sottocommissione di mercoledì 11 settembre 1946», 31.

²⁹⁷ «Resoconto della seduta della prima sottocommissione di mercoledì 11 settembre 1946», 32.

²⁹⁸ «Resoconto della seduta della prima sottocommissione di mercoledì 11 settembre 1946», 33.

²⁹⁹ «Resoconto della seduta della prima sottocommissione di mercoledì 11 settembre 1946», 33.

socialisti, comunisti e membri del partito popolare³⁰⁰. Merlin capitolò e ritirò pertanto la propria proposta d'incardinamento dei diritti naturali fra i principi fondamentali, *prima* che potesse essere messa ai voti³⁰¹.

Marchesi temeva invece che l'affermazione dell'“autonomia” della persona umana in chiave antitotalitaria avrebbe finito con il danneggiare la struttura dello Stato democratico nascente³⁰²: “muovendo dal principio di autonomia della persona umana (preferirebbe alla parola “autonomia” la parola “libertà”) si potrebbe passare all'autonomia della famiglia, all'autonomia della regione e così via via smobilitare o quasi menomare l'autorità dello Stato e trasferirla in altre mani”³⁰³. Le conseguenze paventate dal Marchesi seguivano, dando già logicamente per acquisita, la sostanziale parificazione dei diritti della persona umana e delle comunità naturali nelle quali “essa organicamente si integra e si perfeziona”³⁰⁴ propria del *sistema integrale di diritti*³⁰⁵ proposto da La Pira. Quest'ultimo non riteneva, per altro, che di “autonomia” e libertà” potesse essere fatto correttamente un uso sinonimico, in virtù della connotazione eminentemente spirituale del primo termine. Quanto all'obiezione circa il rischio di esautorazione dell'autorità Statale, la risposta lapiriana illustrò mirabilmente il nuovo ruolo che in tale sistema essa avrebbe ricoperto: “lo Stato deve avere la funzione altissima di integrare l'autonomia delle persone e dei corpi sociali; tale funzione è sua specifica. Quindi si deve rafforzare l'autorità statale, ma col contemporaneo rispetto dell'autonomia dei singoli”³⁰⁶.

Come aveva scritto in precedenza, introducendo la propria relazione, il compito della nuova Costituzione era mediare il superamento della crisi metafisica e giuridica della persona, essenzialmente affermando “i diritti naturali – imprescrittibili, sacri, originari – della persona umana e costruire la struttura dello Stato in funzione di essi”³⁰⁷.

L'*iter* che portò all'approvazione del vigente articolo 2 Cost., centro filosofico della Carta fondamentale, fu ancora lungo e travagliato e passò attraverso uno stravolgimento

³⁰⁰ «Resoconto della seduta della prima sottocommissione di mercoledì 11 settembre 1946», 33.

³⁰¹ «Resoconto della seduta della prima sottocommissione di mercoledì 11 settembre 1946», 35.

³⁰² «Resoconto della seduta della prima sottocommissione di mercoledì 11 settembre 1946», 32.

³⁰³ «Resoconto della seduta della prima sottocommissione di mercoledì 11 settembre 1946», 32.

³⁰⁴ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 19.

³⁰⁵ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 16.

³⁰⁶ «Resoconto della seduta della prima sottocommissione di mercoledì 11 settembre 1946», 34.

³⁰⁷ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 14.

della Commissione dei Settantacinque³⁰⁸ ed un successivo salvataggio operato dagli emendamenti congiunti di PCI e DC, che recuperarono, pur con talune variazioni lessicali, il significato con il quale era stato plasmato in seno alla prima sottocommissione.

2.8.1. Fondamenta costituzionali (seguito): la *nuova* eguaglianza nel compromesso La Pira-Basso

Anche l'attuale articolo 3 Cost. venne concepito nei suoi lineamenti filosofici essenziali in seno alla prima sottocommissione. Allo stadio embrionale esso si trovava nel secondo articolo frutto del compromesso fra La Pira³⁰⁹ e Basso.

Il testo impetrava nella sua prima parte il principio di eguaglianza formale: “gli uomini a prescindere dalla diversità di attitudini, di sesso, di razza, di classe, di opinione politica e di religione, sono uguali di fronte alla legge ed hanno eguale trattamento sociale.”³¹⁰ L'espressione “eguale trattamento sociale” venne caducato già in prima sottocommissione perché ritenuto foriero di possibili gravi equivoci³¹¹ e non si rinviene

³⁰⁸ «La storia della nostra Costituzione», 37. L'articolo che venne presentato all'esito del vaglio della Commissione per la Costituzione, con il n.6, era il seguente: “Per tutelare i principi sacri e inviolabili di autonomia di dignità della persona umana e di umanità e giustizia fra gli uomini, la Repubblica italiana garantisce i diritti essenziali agli individui e alle formazioni sociali ove si svolge la loro personalità e richiede l'adempimento dei doveri di solidarietà politica, economica e sociale” . L'espressione “diritti essenziali” segue una logica opposta a quella delle proposte della prima sottocommissione, che configurano un sistema organico, vitale e a vocazione espansiva. L'espressione “essenziali” indica piuttosto un *numerus clausus* connotato da fissità e implicante logicamente l'esistenza di diritti che in quanto non essenziali non possiedono alcuna garanzia statutale. L'emendamento proposto da Amendola, Laconi, Leonilde Iotti e Grieco (PCI) nonché da Grassi (UDN), Fanfani, Moro, Tosato, Bulloni, Ponti e Clerici (DC) era il seguente: “La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo sia come singolo, sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità; e richiede l'adempimento dei doveri di solidarietà politica, economica e sociale”.

³⁰⁹ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, p. 146. Si segnala per completezza che, nel quadro della relazione La Pira, all'eguaglianza era dedicato l'articolo 4 che recava scritto: “Davanti al sistema integrale dei diritti della persona, gli uomini, anche se ineguali per le loro capacità e per le loro funzioni, sono tutti eguali a prescindere dalle loro attitudini, dalla loro razza, classe, religione, opinione politica o sesso.”

³¹⁰ «Resoconto della seduta della prima sottocommissione di mercoledì 11 settembre 1946», 31. Questa parte era antesignana dell'attuale art.3 comma 1 Cost.

³¹¹ «Resoconto della seduta della prima sottocommissione di mercoledì 11 settembre 1946», 37. Le obiezioni a questa espressione furono sollevate da più fronti. Caristia, fra gli altri, osservò: “nella prima parte del primo comma dell'articolo si assicura un diritto di eguaglianza giuridica, che va garantito e sarà certamente attuato; nella seconda parte si tratta di un'aspirazione degna del massimo rispetto, ma che però è espressa in un modo e con una forma che si presta ad infiniti equivoci”.

né nella proposta dei Settantacinque, né nella versione finale emendata³¹². La proposta era comunque coerente con il complesso disegno lapiriano, che si estendeva ben oltre la riforma dello Stato, ambendo alla più intima ridefinizione della *società*. Per altro essa fu difesa anche da Togliatti, che respingendo le obiezioni liberali sostenne che la sua funzione fosse quella di: “esprimere la tendenza della nuova Costituzione ad incanalare lo sviluppo della nostra società verso una maggiore eguaglianza”³¹³ ed asserì di volere che fosse “questo lo spirito che [...] alitasse sulla nuova Costituzione”³¹⁴.

Il *quid novi* era tuttavia rappresentato dalla seconda parte dell’articolo: “È compito della società e dello Stato eliminare gli ostacoli di ordine economico-sociale che, limitando la libertà e l’eguaglianza di fatto degli individui, impediscono il raggiungimento della piena dignità della *persona umana* ed il completo sviluppo fisico, economico e spirituale di essa”³¹⁵.

Il passaggio mostrava la profondità di penetrazione dell’idea di funzione *completamente* ancillare dello Stato e della società alla persona umana³¹⁶, fulcro e centro d’irraggiamento di ogni diritto, nonché fine di ogni istituzione.

Basso difese l’introduzione del principio di eguaglianza sostanziale, che superava a suo giudizio la deficienza della previgente legislazione, respingendo anche le rimostranze di chi giudicava tali disposizioni inapplicabili: “i primi articoli della Costituzione non possono essere delle norme concrete di pratica applicazione, ma delle direttive indicate al legislatore come un solco in cui egli debba camminare, come

³¹² «La storia della nostra Costituzione», 38. Il testo proposto dai Settantacinque, con il n.8, era il seguente: “I cittadini, senza distinzione di sesso, di razza e lingua, di condizioni sociali, di opinioni religiose e politiche, sono eguali di fronte alla legge. È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli d’ordine economico e sociale che limitano la libertà e l’eguaglianza degli individui e impediscono il completo sviluppo della persona umana”. Con le stesse dinamiche di emendamento applicate all’articolo 2, i medesimi deputati comunisti prima e democristiani poi proposero che il testo fosse così modificato: “I cittadini, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di condizioni sociali, di religione e di opinioni politiche, hanno pari dignità sociale e sono eguali di fronte alla legge. È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale che, limitando di fatto la libertà e l’eguaglianza dei cittadini, impediscono il completo sviluppo della persona umana e l’effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all’organizzazione politica, economica e sociale dell’Italia.” Si segnala che nel testo vigente è usata l’espressione “del Paese” in luogo di quella “dell’Italia”.

³¹³ «Resoconto della seduta della prima sottocommissione di mercoledì 11 settembre 1946», 36.

³¹⁴ «Resoconto della seduta della prima sottocommissione di mercoledì 11 settembre 1946», 36.

³¹⁵ «Resoconto della seduta della prima sottocommissione di mercoledì 11 settembre 1946», 31. I corsivi sono nostri.

³¹⁶ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 14.

affermazione della finalità cui la democrazia tende e cioè verso l'eguaglianza sociale"³¹⁷. Moro mise in luce il collegamento sussistente fra "l'eguale trattamento sociale" della prima parte del primo comma e l'eguaglianza sostanziale di cui alla seconda parte dell'articolo, ritenendo necessario spingersi oltre il mero tecnicismo giuridico nelle linee fondamentali della Costituzione, dal momento che appariva chiaro come: "in questa materia il voler definire il senso rigorosamente giuridico, non sia una cosa attuabile senza rinunciare ad una dichiarazione di affermazione della tendenza progressiva che deve avere lo Stato democratico"³¹⁸. La "fase fluida dei rapporti sociali"³¹⁹ secondo l'onorevole Moro avrebbe infatti consentito al calco costituzionale, attraverso la futura attività del legislatore, di *plasmarli* in forme nuove.

L'articolo, come già era toccato in sorte al precedente, dopo la votazione degli emendamenti proposti venne approvato dalla sottocommissione che lo rimise al vaglio dei Settantacinque.

La Commissione per la Costituzione apportò, fra le altre modifiche, anche la forte limitazione *formale* del campo di operatività dell'articolo ai "cittadini" già discussa in prima sottocommissione³²⁰. Occorre comunque ricordare che con la sentenza costituzionale del 12 dicembre 1962 n.120, riconfermata dalla successiva n.104 del 1969, la Corte affermò che: "pur essendo nell'art. 3 della Costituzione riferito ai cittadini, debba ritenersi esteso agli stranieri allorché si tratti della tutela dei diritti inviolabili dell'uomo, garantiti allo straniero anche in conformità dell'ordinamento internazionale"³²¹. Ciò si fondava sul fatto che: "per quanto attiene ai diritti inviolabili della personalità, che rappresentano un *minus* rispetto alla somma dei diritti di libertà riconosciuti al cittadino, la titolarità di quei diritti, comune al cittadino e allo straniero nell'ambito di quella sfera, non può non importare, entro la stessa, una loro posizione di eguaglianza"³²². Così, come si vedrà nel corso della parte terza, anche ciò che del progetto lapiriano era stato *apparentemente* sacrificato alle necessità del compromesso, non era che ascoso al di sotto

³¹⁷ «Resoconto della seduta della prima sottocommissione di mercoledì 11 settembre 1946», 36.

³¹⁸ «Resoconto della seduta della prima sottocommissione di mercoledì 11 settembre 1946», 37.

³¹⁹ «Resoconto della seduta della prima sottocommissione di mercoledì 11 settembre 1946», 38.

³²⁰ «Resoconto della seduta della prima sottocommissione di mercoledì 11 settembre 1946», 37.

³²¹ Corte Costituzionale, «Sentenza 104 del 1969», 26 giugno 1969.

³²² Corte Costituzionale, «Sentenza 104 del 1969».

della superficie costituzionale e sarebbe bastato l'esercizio delle prerogative della Corte costituzionale a farlo riemergere nel tempo.

Nel complesso, anche l'articolo terzo venne riplasmato grazie all'intervento congiunto di comunisti e democristiani. La proposta dei Settantacinque subì una nuova dilatazione nel senso prefigurato *ab origine* dai diciotto commissari e s'impetrò nel cuore dell'assetto costituzionale, di cui divenne pilastro accanto all'articolo 2 Cost.

2.9. Considerazioni: le radici filosofiche del contributo lapiriano ed i cinque pilastri della *nouvelle chrétienté* nell'opera costituzionale

I capitoli precedenti hanno rappresentato un tentativo di ricostruzione *parziale* dei punti salienti della relazione presentata dal giurista democristiano Giorgio La Pira alla prima sottocommissione il 9 settembre 1946 e della strategia *triangolare*³²³ per mezzo della quale i suoi principi filtrarono alle fasi successive della genesi costituzionale.

Come già rilevato, l'ampio progetto che corredeva la relazione si componeva di un preambolo e di 19 articoli, di cui solo un ristretto numero iniziale si distanziava marcatamente dalla proposta del socialista Basso, a motivo del portato ideologico di cui era foriero.

Ciò che emergeva dai resoconti delle sedute della prima sottocommissione del 9,10 e 11 settembre 1946 era che la battaglia e le alleanze fra le parti, in materia di principi fondamentali, erano di *natura sostanzialmente* filosofica e soltanto *per accidens* giuridica.

L'*animazione politica* dei *cives praeclari* democristiani, grazie soprattutto al dialogo con Togliatti, fu protagonista della realizzazione dell'*opera comune* di sagomatura dei principi fondamentali della Carta costituzionale, destinati a conferire struttura logica e filosofica all'intera Legge fondamentale.

La metafora del calco, a cui più volte si è fatto ricorso, consente di riconoscere ad un tempo: il valore del contributo materiale che giuridicamente e ideologicamente tutte le componenti diedero fondendo le proprie proposte e quello, assolutamente

³²³ L'espressione "strategia triangolare" si riferisce alle modalità di azione del gruppo composto dai democristiani Giuseppe Dossetti, Aldo Moro e Giorgio La Pira illustrate al capitolo 2.2.

determinante, che l'*umanesimo integrale* dei dossettiani diede per conferire ad esse *unità apparente di significato, forma e fine*.

Gli attuali articoli 2 e 3 Cost., alla cui genesi è stato dedicato il capitolo precedente, costituivano il vertice di quest'opera e, tuttavia, non la esaurivano. Essa si manifestava altresì nell'incardinamento, fra i principi insuscettibili di revisione costituzionale, di quello laburistico nella sua declinazione *anche* spirituale³²⁴, nonché nelle tutele delle comunità umane³²⁵, nelle quali riecheggiavano i moniti introduttivi della relazione La Pira: “ lo Stato [...] *non attua i fini per i quali è costruito* se non sono rispettati i diritti della comunità religiosa, della comunità di lavoro, della comunità locale, della comunità nazionale: perché la persona è necessariamente membro di ognuna di queste comunità [...]: la violazione dei diritti essenziali di queste comunità costituisce una violazione dei diritti essenziali della persona umana”³²⁶. Grazie alla loro ubicazione, tali tutele godono delle massime garanzie previste dal sistema costituzionale, che sopravanzano largamente quelle previste per le libertà individuali.

Nel corso della *parte prima* sono stati esaminati singolarmente i cinque pilastri della *nouvelle chrétienté* maritainiana enumerati nelle pagine *Humanisme Intégral*.

Il primo elemento caratterizzante avrebbe dovuto essere il *pluralismo*, il secondo la *laicità*, il quarto la *libertà*, il quinto l'*eguaglianza* e l'ultimo un'*opera comune da realizzare*³²⁷.

I primi dodici principi fondamentali non erano che l'inizio dell'*opera comune*, che avrebbe dovuto proseguire con l'edificazione di un nuovo Stato e di una nuova società, che all'insegna di essi si sarebbe caratterizzato per *libertà, eguaglianza, laicità* e

³²⁴ «Costituzione della Repubblica Italiana», art. 4.co2: “Ogni cittadino ha il dovere di svolgere, secondo le proprie possibilità e la propria scelta, un'attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società”.

³²⁵ «Costituzione della Repubblica Italiana», art. 2. I seguenti articoli includono, nell'ordine: tutte le formazioni sociali, le comunità territoriali, le comunità linguistiche, la comunità religiosa rappresentata dalla Chiesa Cattolica, le confessioni diverse dalla cattolica e la comunità nazionale e internazionale.

³²⁶ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 16. Il corsivo è nostro.

³²⁷ Per un maggiore approfondimento si rimanda, nell'ordine, ai capitoli: 1.4.4 (pluralismo), 1.4.5 (laicità), 1.4.6 (libertà ed eguaglianza) e 1.4.7 (l'opera comune).

pluralismo. Era nata così la *Costituzione dell'umanesimo integrale*, dopo quasi due anni di navigazione seguendo la *stella polare* della persona umana³²⁸.

³²⁸ Campanini, *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*, 146.

PARTE TERZA: *ABSCONDITUM*

*Elli avean cappe con cappucci bassi
dinanzi a li occhi, fatte de la taglia
che in Clugnì per li monaci fassi.*

*Di fuor dorate son, sì ch'elli abbaglia;
ma dentro tutte piombo, e gravi tanto,
che Federigo le mettea di paglia.*

Dante Alighieri, Divina Commedia, Inferno, canto XIII

3.1 Il pilastro sommerso

Fra le *considerazioni in diritto* della sentenza costituzionale n. 203 del 1989 si legge che il *principio di laicità*, nella sua specifica declinazione costituzionale, si ricava dal combinato disposto degli articoli 2, 3, 7, 8, 19 e 20 della Legge fondamentale.

Esso, in effetti, pur costituendo nell'architettura della *nuova cristianità* maritainiana il solo, fra i pilastri portanti, a qualificare lo Stato¹, si trova quasi ascoso in punti differenti della Legge fondamentale.

Delicate ragioni d'ordine storico e politico imponevano a tutte le componenti assembleari estrema ponderatezza nell'affrontare una questione che recava con sé il pericolo del riaccendersi della guerra civile e la rottura della pace religiosa faticosamente conquistata.

La componente dossettiana, inoltre, in quanto parte della Democrazia Cristiana, era legata alla promessa elettorale di mantenimento dei Patti lateranensi tanto verso il mondo cattolico che li aveva posti alla testa del Paese in occasione delle elezioni amministrative del 2 giugno 1946, tanto nei riguardi della Chiesa che in tale campagna aveva avuto tanta parte.

Motivi d'ordine filosofico s'aggiungevano tuttavia, per questa corrente, a giustificare una tale articolazione del principio di laicità fra i cardini del sistema costituzionale.

¹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 142; Maritain, *Humanisme Intégral*, 183. Si osservi, a questo proposito, che Maritain indica cinque pilastri della nuova cristianità da edificare sulle macerie dell'antica: il pluralismo, la laicità, la libertà, l'eguaglianza e un'opera comune da realizzare. Tuttavia, ciò che essi sorreggeranno è denominato non "Stato pluralista", né in ragione del terzo, quarto o quinto pilastro. Esso è invece lo "Stato *laico* cristianamente costituito".

Se, per altro, la sua formulazione fu meno esplicita rispetto a quella che caratterizzò gli altri pilastri già esaminati nella loro fase genetica in parte seconda, la sua logica non fu men serrata e consequenziale dei precedenti. Così, senza tema d'esser smentiti, si può affermare che il suo esser pluriarticolato e diffuso non è che la prova che esso pervade il nucleo essenziale della Costituzione italiana e che ne costituisce, esattamente come nel disegno maritainiano, il vero *quid* caratterizzante.

Era, infatti, proprio per il tramite della diffusione di questo principio nell'impianto logico del testo che si compiva quel "processo di differenziazione normale in sé stesso"² in virtù del quale l'ordine temporale, sciolto da quello spirituale, acquisiva la dignità di "fine intermedio o infravalente"³ e cessava definitivamente dalla "funzione ministeriale"⁴ lo aveva caratterizzato fino ad allora.

3.2 I Patti lateranensi in Costituzione

Il quattro dicembre 1946 la prima sottocommissione affrontò la delicata questione relativa all'opportunità dell'inserimento degli Accordi del Laterano nel testo costituzionale⁵.

I punti fermi della discussione, unanimemente riconosciuti, erano "la pace religiosa da non alterare, ma insieme a questa [...] la necessità di un nuovo rapporto fra le due entità, Stato e Chiesa"⁶.

La Democrazia cristiana, quantunque avesse rigettato il principio di confessionalità dello Stato in favore della costituzionalizzazione del pluralismo religioso, sostenne compattamente l'integrazione di Trattato e Concordato all'interno della Legge fondamentale.

Dalle parole di Dossetti, sul cui testo base si svolse la discussione commissariale, appariva chiaro che la preoccupazione precipua per lo Scudo Crociato era quella di garantire i diritti della Chiesa nell'eventualità di futuri rovesci elettorali. Egli non nascose

² Maritain, *Umanesimo Integrato*, 141; Maritain, *Humanisme Intégral*, 182.

³ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 141; Maritain, *Humanisme Intégral*, 182.

⁴ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 141; Maritain, *Humanisme Intégral*, 182.

⁵ 'Resoconto Sommario Della Seduta Della Prima Sottocommissione Del 4 Dicembre 1946', Tipografia della Camera dei deputati.

⁶ Gino Pallotta, «Il concordato e il controverso articolo 7 della Costituzione», in *Il concordato* (Sansoni editore, 1980), 80.

il timore che, in difetto d'una adeguata protezione di rango costituzionale, governi d'opposto segno avrebbero potuto trattarla "alla stregua di una qualsiasi società privata, invadendo così una funzione ad essa spettante in modo esclusivo, di disciplinare cioè in maniera autonoma il fenomeno religioso"⁷.

La proposta dossettiana era strutturata in più punti, il cui primo e fondamentale era contenuto all'art. 4: "Lo Stato si riconosce membro della comunità internazionale e riconosce perciò come *originari*⁸ l'ordinamento giuridico internazionale, gli ordinamenti giuridici degli altri Stati e l'ordinamento della Chiesa"⁹. Le sinistre generalmente interpretarono come strumentale l'accostamento della questione relativa all'originarietà dell'ordinamento della Chiesa a quella della comunità internazionale e rigettarono per conseguenza *in toto* la proposta¹⁰.

La proposta di Giuseppe Dossetti, tuttavia, affondava le proprie radici giuridiche nella tesi *internazionalistica*¹¹ della natura e dell'efficacia dei concordati ecclesiastici, che aveva la propria origine nella dottrina dell'ultimo trentennio.

⁷ «Resoconto sommario della seduta della prima sottocommissione del 4 dicembre 1946», 462.

⁸ «Resoconto sommario della seduta della prima sottocommissione del 4 dicembre 1946», 457. Il significato attribuito specificamente nel contesto all'aggettivo "originario" venne chiarito dallo stesso Dossetti nel corso della seduta: "L'aggettivo originario ha un significato diverso a seconda che si riferisca al singolo, ovvero all'ordinamento giuridico. Nel primo caso si intende che ci sono diritti della persona anteriori al riconoscimento che possa farne qualsiasi società umana, come, per esempio, il diritto alla vita. Nel secondo caso, invece, il termine ha un'altra portata, volendosi indicare un ordinamento giuridico che sta a sé, che è indipendente e che ha quella caratteristica che aristotelicamente si definisce dell'asseità."

⁹ «Resoconto sommario della seduta della prima sottocommissione del 4 dicembre 1946», 455. Il corsivo è nostro.

¹⁰ «Resoconto sommario della seduta della prima sottocommissione del 4 dicembre 1946», 456. Così si pronunciarono gli onorevoli Cevolotto (Partito Democratico del Lavoro) e Marchesi (PCI). Togliatti, pur generalmente favorevole alla costituzionalizzazione del principio concordatario nella regolazione dei rapporti Stato- Chiesa e convinto della genuinità della proposta dossettiana, obiettò circa l'opportunità del riconoscimento dell'originarietà dell'ordinamento internazionale e fece osservare l'almeno apparente contraddittorietà della posizione democristiana, che voleva per la comunità sopranazionale ciò che aveva in precedenza negato per quella nazionale (si veda *ibidem*, p. 460).

¹¹ Per un maggiore approfondimento sull'argomento, seppur di taglio estremamente critico circa la sostenibilità della tesi internazionalistica, si veda: Bellini, «Natura ed efficacia dei concordati ecclesiastici», in *Il concordato* (Sansoni editore, 1980). In proposito si considerino anche le parole dello stesso Dossetti durante la seduta del 4 dicembre 1946, riportate a pag. 457 del relativo resoconto camerale: "Il riconoscimento dell'originarietà dell'ordinamento giuridico degli altri Stati e di quello della Chiesa, è precisamente la presa di posizione assunta dalla dottrina dell'ultimo trentennio, contro la tesi esclusivista della statualità del diritto, vale a dire che originario sia solo l'ordinamento giuridico dello Stato. Di fronte a manifestazioni come quelle internazionali della Chiesa, le quali hanno evidentemente una caratteristica giuridica che non si può disconoscere, la

La bilateralità dei concordati rendeva infatti necessario il ricorso ad una “*piattaforma di diritto positivo*”¹², su cui poter incardinare un tal impianto contrattuale” e nell’insufficienza dell’ordinamento dello Stato e della Chiesa al raggiungimento di tale scopo¹³. Gli aderenti a questa tesi ravvisavano il mezzo adatto a conseguire questo scopo proprio nel diritto internazionale, in *rerum natura* deputato a “reggere le relazioni che si danno fra enti reciprocamente indipendenti”¹⁴. E proprio nell’internazionalità del concordato essi scorgevano “l’espressione formale più saliente della soggettività internazionale che appartiene a pieno titolo alla Sede Apostolica, per diritto nativo incompressibile”¹⁵.

Dossetti in materia di originarietà dell’ordinamento della Chiesa si fece scudo dell’autorità di Jemolo¹⁶, “autore non sospetto, in quanto tenace e geloso difensore dell’indipendenza e delle prerogative dello Stato”¹⁷. La scelta del riferimento dottrinale doveva probabilmente apparire ardita ai commissari, in ragione dell’orientamento liberale del professore romano e della sua nota vicinanza al movimento modernista, colpito in quegli anni dalle massime sanzioni canoniche¹⁸.

Le spiegazioni circa le conseguenze del riconoscimento costituzionale dell’originarietà dell’ordinamento della Chiesa furono dettagliate, nel proseguo della discussione, dall’onorevole Aldo Moro. Tale riconoscimento avrebbe comportato sostanzialmente il “porre su una base di parità i rapporti che verranno a stabilirsi fra Stato

dottrina ha escogitato il concetto dell’ordinamento giuridico originario per sé stante, indipendentemente dall’ordinamento giuridico dello Stato”.

¹² Bellini, «Natura ed efficacia dei concordati ecclesiastici», 18.

¹³ «Resoconto sommario della seduta della prima sottocommissione del 4 dicembre 1946», 461. A questo proposito Moro, intervenendo in commissione, affermò che “come dal riconoscimento dell’originarietà dell’ordinamento degli Stati scaturisce la necessità di regolare i rispettivi rapporti attraverso trattati, così dal riconoscimento dell’originarietà dell’ordinamento della Chiesa scaturisce la necessità di regolare le materie di comune interesse sulla base di un atto che sia al di fuori dell’ordinamento dello Stato e dell’ordinamento della Chiesa”.

¹⁴ Bellini, «Natura ed efficacia dei concordati ecclesiastici», 18.

¹⁵ Bellini, «Natura ed efficacia dei concordati ecclesiastici», 18.

¹⁶ Per una panoramica sulla figura intellettuale del professore romano si vedano, fra gli altri: Carlo Fantappiè, *Arturo Carlo Jemolo: riforma religiosa e laicità dello Stato*, Pellicano rosso (Morcelliana, 2011); Giorgia Cassandro et al., *Arturo Carlo Jemolo: vita e opere di un italiano illustre: un professore dell’università di Roma* (Jovene, 2007); Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni* (Einaudi, 1948); Arturo Carlo Jemolo, *Lezioni di diritto ecclesiastico* (Giuffrè, 1957).

¹⁷ «Resoconto sommario della seduta della prima sottocommissione del 4 dicembre 1946», 461.

¹⁸ Sulle ascendenze liberali e moderniste del pensiero di Jemolo si veda: Carlo Fantappiè, *Arturo Carlo Jemolo: riforma religiosa e laicità dello Stato*, 54; Pio PP.X, «Lamentabili sane exitu», 3 luglio 1907; Pio PP.X, «Pascendi dominici gregis, sugli errori del modernismo», 8 settembre 1907.

e Chiesa”¹⁹ riconoscendo quest’ultima come interlocutrice con cui “poter instaurare, all’occorrenza, *rapporti bilaterali paritetici giuridici*”²⁰. L’unica conseguenza pratica sarebbe stata quella d’interdire fattualmente allo Stato di regolare unilateralmente *pro futuro* le materie più “profondamente attinenti non solo alla religione, ma alla morale e alla civiltà del popolo italiano”²¹. Sarebbe invece rimasta impregiudicata la modificabilità del contenuto concreto dei patti allora vigenti e del loro riadattamento *concordato* alle mutate esigenze della società civile, dal momento che il principio concordatario mirava a fissare il *mezzo di regolazione dei reciproci rapporti* e non la lettera dei Trattati.

I commissari non democristiani si mostrarono generalmente contrari alla proposta di applicazione costituzionale della tesi internazionalistica alla regolazione dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa, pur unanimemente riconoscendo la contingente opportunità di continuare a fruire del mezzo concordatario nelle reciproche relazioni. Unico spiraglio all’accoglimento dei Patti nella Legge fondamentale erano le parole pronunziate da Togliatti durante la precedente seduta del 21 novembre, con le quali si era dichiarato “non contrario ad inserire nella Costituzione un articolo in cui si dice che la Chiesa cattolica, che corrisponde alla fede religiosa della maggioranza degli italiani, regola i suoi rapporti con lo Stato per mezzo dell’esistente Concordato”²². La logica, a ben vedere, era molto diversa da quella applicata dalla Democrazia Cristiana, che mirava a fissare fra i principi fondamentali un meccanismo giuridico capace di operare sul lungo periodo e di sopravvivere al mutare del contenuto contingente degli accordi stessi.

Togliatti, che perseguiva, al contrario, il *fine immediato* di assicurare la pace sociale in Italia, pareva disposto all’incorporazione costituzionale temporanea dei Patti attraverso una disposizione funzionale ad eiettarli una volta che, mutata la sensibilità religiosa della maggioranza dei cittadini, essa non sarebbe più stata utile allo scopo originariamente perseguito con il suo inserimento.

¹⁹ Si rimanda alla nota 595.

²⁰ Bellini, «Natura ed efficacia dei concordati ecclesiastici», 17. Bellini, in queste pagine, pur aspramente critiche nei riguardi della tesi cd. “internazionalistica”, la contestualizza storicamente e osserva come tale tendenza emerse nel momento in cui “prende a declinare l’importanza del *momento autoritativo unilaterale*, costituito dall’atto di normazione proprio della Chiesa o dello Stato. E andava emergendo, viceversa, e conseguendo una propria autonomia, il *momento contrattuale*: costituito dall’incontro delle due volontà sovrane” (*Ibidem*, p.17).

²¹ «Resoconto sommario della seduta della prima sottocommissione del 4 dicembre 1946», 461.

²² «Resoconto sommario seduta del 21 novembre 1946, prima sottocommissione», Tipografia della Camera dei Deputati, s.d., 421.

Al termine della discussione del 4 dicembre, svoltasi insistentemente sul punto del riconoscimento dell'originarietà dell'ordinamento della Chiesa, anche la porta aperta dal *leader* comunista in precedenza *sembrava* essersi richiusa.

Il seme gettato da Dossetti con il riferimento a Jemolo però non tardò a fruttificare. Cevolotto, correlatore sul tema dello Stato come ordinamento giuridico e dei suoi rapporti con gli altri ordinamenti, dopo aver avversato aspramente la triade democristiana lungo tutto l'arco del dibattito, propose come base della discussione una formula avanzata proprio dal professore romano: "Lo Stato regola i rapporti giuridici con la confessione cattolica cercando, per quanto sia possibile, di concludere concordati con la Santa Sede"²³. Il testo base in questione, possibilista e non assolutista, nonché sceverato di ogni riferimento *esplicito* alla presunta parità fra i due soggetti contraenti e all'originarietà dell'ordinamento giuridico della Chiesa, appariva agli occhi del democratico del lavoro di tutt'altro tenore rispetto a quello dossettiano.

Quel giorno la presidenza concluse il dibattito senza mettere in votazione alcuna proposta e i lavori sul rapporto tra Stato e Chiesa ripresero solo il 18 dicembre successivo, dopo alcuni giorni di attività del comitato di coordinamento interno alla prima sottocommissione ed in seguito all'adozione di una prima, approssimativa soluzione del problema relativo al rapporto con l'ordinamento internazionale ed il relativo diritto²⁴.

Mercoledì 18 dicembre il presidente della prima sottocommissione, il democristiano Tupini, presentò alla discussione commissariale una nuova proposta di regolazione costituzionale dei rapporti tra Stato e Chiesa. Il primo comma proposto fondeva l'istanza propria e quella del relatore Dossetti: "Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani"²⁵, il secondo raccoglieva

²³ «Resoconto sommario della seduta della prima sottocommissione del 4 dicembre 1946», 462. La citazione libera dello Jemolo s'inserisce all'interno di un passaggio dell'intervento dell'onorevole Cevolotto che, per completezza, viene riportato integralmente: "Sarebbe però favorevole a studiare una formula nella quale si dicesse che le relazioni tra lo Stato e la Chiesa sono regolate mediante il Concordato e, a tal proposito, cita una formula proposta dal professore Jemolo: : "Lo Stato regola i rapporti giuridici con la confessione cattolica cercando, per quanto sia possibile, di concludere concordati con la Santa Sede". Una formula di questo genere ritiene che potrebbe essere presa come base di discussione per giungere ad una dizione che sia idonea ad essere inserita nella Costituzione, ma non può essere d'accordo sul riconoscimento di una parità che obbligherebbe in ogni caso lo Stato a non esercitare la sua sovranità, anche quando vi sia l'impossibilità di raggiungere un accordo".

²⁴ «Resoconto sommario seduta del 21 novembre 1946, prima sottocommissione».

²⁵ «resoconto sommario della seduta del 18 dicembre 1946», Tipografia della Camera dei Deputati, s.d., 479.

invece l'istanza dell'onorevole Togliatti: "I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi"²⁶. Il primo comma fu approvato rapidamente²⁷ ma il secondo fece esplodere il dissenso comunista, socialista e repubblicano, che si aggravò allorché il liberale Lucifero propose d'integrarvi un'ulteriore disposizione: "Qualunque modifica di essi, bilateralmente accettata, non richiederà un procedimento di revisione costituzionale, ma sarà sottoposta a normale procedura di ratifica"²⁸.

Gli stessi che da principio ammettevano la perdurante vigenza del Concordato e a tale specifico testo circoscrivevano la possibilità di normazione costituzionale²⁹, lamentavano ora l'inadeguatezza delle sue concrete disposizioni e spingevano piuttosto per l'incardinamento di un generale principio concordatario di regolazione delle relazioni tra Stato e Chiesa³⁰ che si riconduceva alla paternità politica di Togliatti.

I democristiani, che dal canto loro avevano *ab origine* mirato esclusivamente ad un meccanismo costituzionale di regolazione concordataria e *mai* ad una mera consacrazione dei patti vigenti, *sembravano* ora farvi opposizione. In fine, con una maggioranza sempre più esigua³¹ vennero approvati sia il secondo che il terzo comma, da cui però Dossetti prese le distanze³².

L'articolo VII dei principi fondamentali oggi vigente si discosta solo minimamente dalla risultanza della complessa discussione del 18 dicembre 1946: "Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani. I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi. Le modificazioni dei Patti, accettate dalle due parti, non richiedono procedimento di revisione costituzionale"³³. Tuttavia, come si vedrà nel

²⁶ «resoconto sommario della seduta del 18 dicembre 1946», 479.

²⁷ «resoconto sommario della seduta del 18 dicembre 1946», 481. Il primo comma fu approvato all'inizio della discussione con dodici voti favorevoli e solo tre contrari.

²⁸ «resoconto sommario della seduta del 18 dicembre 1946», 483.

²⁹ «Resoconto sommario seduta del 21 novembre 1946, prima sottocommissione», 421.

³⁰ «resoconto sommario della seduta del 18 dicembre 1946», 481.

³¹ «resoconto sommario della seduta del 18 dicembre 1946», 485.

³² «Resoconto sommario seduta del 21 novembre 1946, prima sottocommissione», 485.

³³ «Costituzione della Repubblica Italiana», art. 7. Originariamente, la Commissione dei Settantacinque propose all'Assemblea un articolo che assommava al nucleo dell'attuale articolo 7 anche quello dell'attuale articolo 8: "Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani. I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi. Qualsiasi modificazione dei patti bilateralmente accettata, non richiede procedimento di revisione costituzionale. Le altre confessioni religiose hanno il diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano. I loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge, sulla base di intese, ove siano richieste, con le rispettive rappresentanze".

capitolo seguente, la sua costituzionalizzazione fu l'esito vittorioso di un duello giuridico e politico che si svolse, principalmente, dinnanzi al *plenum* dell'Assemblea fra Dossetti e l'onorevole Calamandrei e che segnò la sconfitta del separatismo³⁴ e il superamento del confessionismo, grazie nuovamente *anche* all'ausilio dei voti di Togliatti³⁵.

3.3 Contro separatismo e giurisdizionalismo: l'esegesi dossettiana dell'art.7 dinnanzi al *plenum* dell'Assemblea

Il 21 marzo 1947 Giuseppe Dossetti difese il progetto costituzionale del futuro art. 7 Cost.³⁶ dinnanzi al consesso plenario dei padri costituenti. Il testo era stato aspramente avversato dagli onorevoli Cevolotto³⁷, Orlando³⁸ e Calamandrei³⁹ in una serie di

³⁴ Per una panoramica sul tema del separatismo dallo stesso angolo visuale da cui si posero i relatori della prima sottocommissione si veda: Carlo Arturo Jemolo, «Schemi giuridici e realtà sociale del concordato», in *Il concordato* (Sansoni, 1980), 9–14; Pietro Gismondi, «I patti lateranensi e la Costituzione», in *Il concordato* (Sansoni editore, 1980), 73–79.

³⁵ Per una contestualizzazione della linea politica tenuta da democristiani e marxisti durante la discussione attorno all'articolo 7 si veda: Pallotta, «Il concordato e il controverso articolo 7 della Costituzione», 79–85.

³⁶ Il testo dell'articolo, cui era allora attribuito il numero 5, ricomprendeva il nucleo essenziale degli attuali articoli 7 e 8 Cost, trattando così unitariamente i rapporti tra lo Stato e la Chiesa e quelli tra lo Stato e le confessioni religiose diverse dalla cattolica.

³⁷ Giuseppe Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952* (Il Mulino, s.d.), 267. Il democratico del lavoro, come si è visto in precedenza, aveva contrastato la proposta fin dalla sua genesi in prima sottocommissione, dove assieme a Dossetti aveva svolto il ruolo di relatore sul tema del rapporto tra lo Stato e gli altri ordinamenti giuridici. L'opposizione dell'avvocato trevigiano non si placò quando il testo, passato il vaglio dei Settantacinque, pervenne al dibattito plenario. L'intervento di Dossetti del 21 marzo 1947, cui questo capitolo è dedicato, seguì immediatamente proprio quello dell'onorevole Cevolotto, alle cui obiezioni, specie in tema di indipendenza dello Stato dalla Chiesa, sono frequentissime. Nel proprio discorso Dossetti attribuisce a Cevolotto un errore interpretativo fondamentale circa l'allora art.5. Egli avrebbe intrecciato indebitamente la dimensione statica del comma 1, inerente alla natura dell'ordinamento statale e di quello canonico, a quella dinamica relativa alle loro relazioni di cui al comma 2, che invece avrebbero veicolato principi diversi e avrebbero dovuto pertanto considerarsi come indipendenti.

³⁸ Per uno scorcio sul pensiero dell'illustre giurista di orientamento liberale e democratico si veda: Vincenzo Arango- Ruiz e Oreste Ranelletti, *Vittorio Emanuele Orlando* (Accademia Nazionale dei Lincei, 1954); Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 267. Orlando contestò a Dossetti principalmente la superfluità del riconoscimento della sovranità dell'ordinamento della Chiesa di cui al co.1, in ragione del fatto che era già stato operato quello generale della *pluralità degli ordinamenti giuridici*. Dossetti, che pur riteneva che l'Orlando fosse il più insigne dei giuristi presenti in Assemblea costituente assieme al Calamandrei, non mancò d'ironizzare amaramente sul modo in cui egli aveva liquidato la questione senza fare applicazione, a suo dire, di quegli strumenti giuridici di cui anche i più "modesti chierici del diritto" (cfr. *Ibidem*, pp. 269, 273, 282) potevano scorgere l'applicabilità al caso di specie. Le doglianze dossettiane verso i due grandi maestri paiono motivate dall'apparente natura politica, anziché propriamente giuridica, della loro opposizione al riconoscimento costituzionale dell'originarietà dell'ordinamento canonico.

³⁹ Il più strenuo degli oppositori al progetto dossettiano fu il giurista fiorentino Calamandrei, entrato in Parlamento attraverso il collegio unico nazionale. Una ricostruzione dei suoi interventi avverso

interventi finalizzati alla sua caducazione. Il discorso che quel giorno risuonò nelle aule parlamentari, tuttavia, proprio grazie agli argomenti fornitigli dai suoi avversari, nonché all'imprescindibile voto di Togliatti, segnò la vittoria definitiva del disegno democristiano sul *separatismo* e sul *giurisdizionalismo*.

Ciò che tuttavia si rivela maggiormente prezioso, ai fini del presente lavoro, è il ricco reticolato di riferimento a concetti chiave della riflessione maritainiana contenuta specificamente in *Humanisme Intégral*, che suffragano ulteriormente l'ipotesi ricostruttiva qui avanzata della sua determinante influenza sulla struttura logica della Costituzione italiana ed in particolare dei suoi principi fondamentali.

3.3.1 La bidimensionalità dell'articolo 5 del progetto costituzionale

Giuseppe Dossetti dimostrò primariamente all'Assemblea riunita che, differentemente da come interpretato dagli avversari dell'articolo allora denominato quinto, esso conteneva non un uno, ma almeno due distinti principi.

Il comma primo, che tutt'oggi reca scritto: “Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani”⁴⁰, riguardava la qualificazione statica delle due società, considerate “al di fuori di ogni contatto”⁴¹. Esso era figlio della proposta relativa al riconoscimento dell'originarietà dell'ordinamento giuridico internazionale, degli altri Stati e della Chiesa avanzato in prima sottocommissione e di cui attribuiva ora la caducazione al tecnicismo della sua formulazione, invisibile soprattutto all'onorevole Togliatti, per iniziativa del quale si era giunti “alla formula attuale, meno tecnica, ma di più evidente significato giuridico-politico”⁴².

L'aspetto più rilevante è che, per Dossetti, la differenza tra i due testi ineriva al solo aspetto accidentale della formulazione, ma che nella sostanza esse si equivalevano⁴³.

l'ingresso del principio concordatario in Costituzione nei termini del progetto di Dossetti si trova in: Calamandrei Piero e Norberto Bobbio io, *Scritti e discorsi politici*, 3 vols. (La nuova Italia, 1966).

⁴⁰ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 268; «Costituzione della Repubblica Italiana», art. 7. co.1.

⁴¹ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 268.

⁴² Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 268.

⁴³ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 268. Viene di seguito riportato il passaggio del discorso di Dossetti in cui viene chiarità l'equivalenza fra la formula originariamente proposta e quella passata al vaglio della prima sottocommissione nonostante le variazioni inerenti alla struttura del testo: “Però la espressione adottata ha lo stesso preciso significato della formula iniziale e alla luce di quella deve essere interpretata. Infatti, che cosa vuole dire riconoscimento

Dunque, il primo comma, nella ricostruzione del suo autore, continuava a significare un riconoscimento dell'originarietà dell'ordinamento della Chiesa⁴⁴ come proposto fin dal principio.

Con l'aggettivo originario era indicato da Dossetti "ogni ordinamento che non deriva la propria giustificazione e il proprio fondamento da altro: così che [...] la sua giuridicità, cioè la norma prima che sta alla sua base, si confonde con l'esistenza storica della società, di cui l'ordinamento è veste giuridica"⁴⁵. Esempi tipici di ordinamenti non originari erano invece contenuti nell'allora articolo 107 del progetto Costituzionale, che, asserendo la ripartizione dello Stato italiano in Regioni e comuni, ne poneva le norme fondamentali, facendo di essi degli ordinamenti derivati⁴⁶.

La dottrina giuspubblicistica e gli studiosi di diritto ecclesiastico sarebbero allora stati unanimi nel riconoscere non già alla Città del Vaticano, intesa come nucleo territoriale sede degli organi centrali della Chiesa, bensì proprio alla Chiesa cattolica stessa, in quanto società universale e spirituale, la natura di ordinamento giuridico originario⁴⁷. Essa possedeva infatti non solo "una sfera propria in cui essa opera per la prosecuzione dei suoi fini spirituali e religiosi"⁴⁸ ma anche una "autosufficienza di mezzi e di strutture organizzative; una sua consolidazione storica; e perciò una propria giustificazione come ordinamento giuridico che non deriva da nessun altro"⁴⁹.

dell'originarietà dell'ordinamento giuridico della Chiesa cattolica, se non appunto riconoscimento della indipendenza e sovranità della Chiesa stessa? E che cosa significa indipendenza della Chiesa (e non nel senso incerto e nebuloso, accennato dall'onorevole Cevolotto, di una indipendenza che non si sa sia esterna o interna allo Stato, ma indipendenza che è sovranità) se non appunto affermazione dell'originarietà dell'ordinamento canonico? Le due formule sono di sicuro equivalenti."

⁴⁴ Si veda su questo punto il magistero della Chiesa in: Leone XIII, «Immortale Dei». "Questa società, sebbene sia composta da uomini non diversamente dalla società civile, ha carattere soprannaturale e spirituale, e in questo si distingue e differisce dalla società civile; ciò che soprattutto conta, essa è una *società nel suo genere e nel suo assetto giuridico perfetta*, dal momento che possiede, per volontà e per grazia del suo fondatore, in sé e per sé stessa tutti gli strumenti necessari al suo esistere e al suo operare. Come il fine al quale la Chiesa è di gran lunga il più nobile fra tutti, così la sua potestà è sopra tutte la più eminente, né può essere giudicata inferiore al potere civile, né in alcun modo essere ad esso sottoposta." Il corsivo è nostro.

⁴⁵ Dossetti, *La ricerca costituyente 1945-1952*, 269.

⁴⁶ Dossetti, *La ricerca costituyente 1945-1952*, 270.

⁴⁷ Dossetti, *La ricerca costituyente 1945-1952*, 270.

⁴⁸ Dossetti, *La ricerca costituyente 1945-1952*, 270.

⁴⁹ Dossetti, *La ricerca costituyente 1945-1952*, 270.

Tale autonomia primaria costituiva “vera indipendenza e sovranità”⁵⁰ e perciò non poteva che portare a concludere per l’effettiva equivalenza di significato fra la formulazione originaria del testo e quella che ora veniva presentata all’esame plenario.

Dossetti non disconosceva la differenza specifica fra l’originarietà propria dell’ordinamento statale e quella dell’ordinamento della Chiesa, che si profilavano: l’una come “temporale, politica, territoriale”⁵¹, l’altra come “non temporale e non territoriale”⁵².

Tuttavia, tali caratteristiche, non avrebbero riguardato che aspetti accidentali dell’originarietà, dovendosene individuare la sostanza piuttosto nel fatto che l’uno e l’altra non ripetessero da alcun altro la propria norma fondamentale.

La non temporalità, la non spazialità, la proiezione alla dimensione dell’eternità e l’oggetto proprio nel mondo dello spirito e delle coscienze non avrebbero infatti reso la sovranità della Chiesa “meno propriamente e concretamente sovranità in senso giuridico”⁵³.

I sostegni dottrinali cui Dossetti ricorse per corroborare la propria tesi furono le tesi di due studiosi, Francesco Ruffini⁵⁴ e Mario Falco⁵⁵, i cui nomi erano già emersi nel corso del dibattito e la cui estrazione non gettava ombre di parzialità in favore della Chiesa Cattolica.

⁵⁰ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 270.

⁵¹ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 271.

⁵² Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 271.

⁵³ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 271.

⁵⁴ Il giurista eporediese d’ estrazione liberale, noto per la docenza di diritto ecclesiastico e storia del diritto presso l’ateneo torinese, nonché per l’attività parlamentare e la strenua opposizione intellettuale al regime fascista, era in quei giorni frequentemente menzionato dai dibattenti. La sua opera più nota era stata edita postuma grazie alle cure editoriali del Calamandrei solo l’anno precedente: Francesco Ruffini, *Diritti di libertà* (La nuova Italia, 1946); Francesco Ruffini, *Questioni di diritto ecclesiastico* (Torino, 1911); Francesco Ruffini e Francesco Margiotta Broglio, *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici* (Il Mulino, 1974); Francesco Ruffini, *La libertà della Chiesa come diritto pubblico subiettivo* (Il Mulino, 1992).

⁵⁵ La tesi dell’originarietà dell’ordinamento della Chiesa romana era sostenuta anche da Mario Falco, ordinario di diritto ecclesiastico discepolo del Ruffini e amico personale di Jemolo, appartenente all’alta borghesia ebraica e colpito dalle leggi razziali. Si veda in proposito: Mario Falco, *Lezioni di diritto ecclesiastico* (Litotipo, 1927).

Il mero riconoscimento della pluralità degli ordinamenti giuridici prospettato da Orlando in quest'ottica si sarebbe rivelato insufficiente, perché non da questa, bensì dalla sua originarietà sarebbe discesa la sovranità della Chiesa “nella sfera che le è propria”⁵⁶.

Tale sfera, ebbe a precisare Dossetti, era da intendersi come “universale, ma non statuale, bensì [...] spirituale e sovratemporale)”⁵⁷ e che, contrariamente alle preoccupazioni dell'onorevole Orlando, nulla aveva a che fare con quella “di cui al Trattato tra l'Italia e la Santa Sede o di cui alle leggi fondamentali dello Stato della Città del Vaticano, sovranità temporale, statale e specificamente limitata a un minuscolo territorio”⁵⁸.

Né sarebbe stato possibile per le medesime ragioni accogliere l'emendamento avanzato dal repubblicano Ugo Della Seta, che proponeva la dichiarazione costituzionale dell'indipendenza e della sovranità dello Stato e delle “singole Chiese, ciascuna nel proprio ordine interno”⁵⁹. L'originarietà “in senso tecnico”⁶⁰ intesa da Dossetti, infatti, non ricomprendeva sostanzialmente né la pretesa origine divina delle norme di un ordinamento, né l'elemento associativo in sé considerato⁶¹. Il primo elemento era ininfluenza, perché circoscritto dal deputato alla sfera dell'opinione soggettiva; il secondo, necessario, ma ben lungi dall'essere sufficiente a rendere un ordinamento, quandanche storicamente originario come quello del popolo ebraico⁶², “originario anche in senso tecnico”⁶³; che si ponesse, cioè, “con tutta l'esteriorità, la compattezza, l'autosufficienza di mezzi e di organizzazione, la consolidazione di una sua sfera di vigore (nel riconoscimento dello Stato e delle nazioni) propria degli ordinamenti giuridici

⁵⁶ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 272.

⁵⁷ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 273.

⁵⁸ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 273.

⁵⁹ L'emendamento Della Seta all'allora art.5 del progetto costituzionale si trova in: Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*; «Seduta di martedì 25 marzo 1947», Tipografia della Camera dei Deputati, s.d., 2438; Ugo Della Seta, *Per una Repubblica repubblicana* (Stabilimento tipografico Carlo Colombo, 1960); Ugo Della Seta, *Morale, diritto e politica internazionale nella mente di G. Mazzini* (Roma: La Speranza, 1915).

⁶⁰ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 274.

⁶¹ Su questo punto la distanza con l'onorevole Della Seta, che pure riconosceva l'originarietà dell'ordinamento della Chiesa e propendeva per un'estensione costituzionale del riconoscimento dello stesso anche in favore delle altre Chiese italiane. I criteri d'individuazione dell'originarietà plastici proposti dal Della Seta avrebbero potuto per altro attagliarsi agilmente in futuro a nuove Chiese che fossero eventualmente sorte; diversamente, il canone dossettiano, prescindendo sostanzialmente dai già menzionati elementi avrebbe necessitato di una consolidazione storica di lunghissima data. Si veda: «Seduta di martedì 25 marzo 1947», 2439 e ss.

⁶² Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 274.

⁶³ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 274.

primari e sovrani”⁶⁴. Inoltre, a giudizio dell’onorevole Dossetti, andava considerato il fatto che accanto agli esempi di ordinamenti originari in senso storico ma non in senso tecnico, fra le Chiese scaturite dalla Riforma luterana era rifiutato filosoficamente il carattere di ordinamento giuridico, stante “l’irriducibile contraddittorietà tra il genuino spiritualismo evangelico e l’organizzazione della Chiesa come società giuridica”⁶⁵ simbolizzata storicamente dall’atto con cui Lutero, unitamente alla bolla papale di scomunica, aveva arso anche il Corpus iuris canonici⁶⁶.

3.3.2 Né laicismo né confessionismo: il comma secondo dell’art.5 del progetto costituzionale

Se il comma prima primo conteneva, sotto altre vesti lessicali, il principio di originarietà dell’ordinamento della Chiesa che *ab origine* formava oggetto della proposta dossettiana, il secondo comma conteneva l’ulteriore, distinto *principio concordatario*, che riguardava la *dimensione dinamica* dei rapporti tra questa e lo Stato⁶⁷.

Il principio concordatario discendeva logicamente dalla *natura* di ordinamento originario dello Stato e della Chiesa cattolica e *non* dal relativo riconoscimento costituzionale ex comma 1. Ecco perché Dossetti poteva agilmente sostenere che la valutazione unitaria dei due commi operata dall’onorevole Cevolotto costituiva un’indebita commistione di questioni distinte: l’originarietà dell’ordinamento canonico era considerata come dato oggettivo indipendente, che non sarebbe venuto meno, con le relative conseguenze, quandanche si fosse deciso di sopprimere il comma primo. Esso aveva infatti propriamente la funzione di garantire, attraverso l’esplicito riconoscimento costituzionale, i diritti della Chiesa da virate politiche che in futuro avrebbero potuto comprimerli, turbando la pace religiosa di un popolo in larga parte cattolico. Non era invece configurabile come basamento del comma secondo, che si ergeva piuttosto sul

⁶⁴ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 274.

⁶⁵ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 274.

⁶⁶ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 274. “[...] per lo spirito della Riforma, la Chiesa non può risultare anche di un ordinamento giuridico che legghi i fedeli; ma solo del vincolo interiore della comunanza di fede e di carità dei cuori. Non possiamo, insomma, dimenticare come tutte le Chiese che si riconducono allo spirito della Riforma si negano, e vantano di negarsi, come ordinamenti giuridici”.

⁶⁷ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 274.

dato storico concreto della conformazione e articolazione dell'ordinamento della Chiesa romana.

Tale dato oggettivo non poteva che portare a concludere, a giudizio di Dossetti, per l'accantonamento della disciplina unilaterale, in favore di una normazione bilaterale e paritaria nelle *materie miste*: “se la Chiesa e lo Stato sono entrambi ordinamenti originari esterni l'uno all'altro, indipendenti e sovrani, nel senso che ciascuno ripete la propria norma fondamentale da se stesso e dalla propria consolidazione storica e non dall'altro, allora i rapporti tra questi due ordinamenti non possono essere regolati se non da una disciplina bilateralmente convenuta”⁶⁸.

Dunque, dalla *natura* originaria dell'ordinamento della Chiesa discendevano “una serie concatenata di conseguenze, che ci porta come sbocco fatale all'altro principio della bilateralità necessaria della disciplina dei rapporti fra le due società”⁶⁹.

Era tuttavia dal suo *riconoscimento costituzionale* che sarebbe discesa a beneficio tanto della Chiesa, quanto dello Stato, una “distinzione netta e sicura [...] e impossibilità di confondere le rispettive autorità, i rispettivi poteri e le rispettive sfere”⁷⁰ ed una garanzia ben ulteriore rispetto a quella fornita anche dal modello costituzionale francese⁷¹: “nessun richiamo ai concetti di laicità e di separazione può assicurare una demarcazione così netta, così precisa, come, invece, assicura la formula rigorosamente

⁶⁸ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 275.

⁶⁹ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 277.

⁷⁰ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 277. A questo proposito, poco prima (cfr. *Ibidem*, p.275) aveva asserito che “il problema dei rapporti fra Stato e Chiesa è un problema che da parecchi anni non si pone più nei termini filosofico- politici del passato e secondo le dibattute contrapposizioni ideologiche di laicismo e laicità e di confessionismo o confessionalità dello Stato. Troppi di noi non considerano che queste sono ormai larve del passato e che al loro posto [...] si è sostituito il rigore dimostrativo di precise formule giuridiche e, se mai, alcuni dei più raffinati concetti della moderna teoria generale del diritto”.

⁷¹ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 276. L'onorevole democristiano ebbe a dire in proposito: “Quando richiamiamo, per avvalorare la tesi del laicismo, la qualifica di repubblica laica che la Francia si è data nella nuova Costituzione e assumiamo questo come l'esempio dell'estrema modernità e spregiudicatezza, amici e colleghi, commettiamo un grosso errore. Non teniamo conto che in certo senso la Francia è in questa materia arretrata di una cinquantina d'anni, cioè non teniamo conto che il laicismo francese, della legislazione separatista ed eversiva, è incominciato cinquant'anni dopo il laicismo italiano e non ha ancora subito quel completo processo di decantazione storica che invece ha subito [...] il laicismo italiano. Quanto ai rapporti fra Stato e Chiesa, la Francia oggi può essere considerata in quello stadio che l'on. Nitti e l'on. Orlando ci hanno descritto per l'Italia negli anni 1917-1919, cioè ai prodromi dell'accordo bilaterale, che in Italia si è già potuto conseguire, appunto perché noi abbiamo avuto un processo di decantazione storica più avanzato”.

tecnica del riconoscimento reciproco della originarietà dei due ordinamenti”⁷². Il fine proprio di ciascuna delle due società, perseguito da ciascuna nel proprio ordine, avrebbe interdetto ad entrambe in via di fatto la reciproca strumentalizzazione⁷³.

Il ricorso allo strumento giuridico del concordato, cioè da un negozio bilaterale di *diritto esterno* per la regolazione delle *sole* materie d’interesse comune⁷⁴, lungi dal confondere le due potestà, avrebbe anzi funto da argine tanto contro derive teocratiche, quanto contro derive giurisdizionaliste⁷⁵. Il fatto poi che il sistema di coordinazione concordataria fosse “adottato anche da Stati non cattolici o pluriconfessionali”⁷⁶ per ammissione d’insigni costituzionalisti anche d’estrazione marxista, come il Crisafulli⁷⁷, non avrebbe fatto altro che avvalorare la trasversalità e l’oggettività giuridica della ricostruzione dell’art.5 co.2 del progetto costituzionale.

Nel riconoscimento della necessità di una disciplina bilaterale, che implicava quello dell’esistenza di sfere in cui allo Stato non era consentito unilateralmente d’intervenire, avrebbe radicato la propria garanzia anche la stessa *libertà di coscienza* che con il testo costituzionale trasversalmente si voleva affermare. In esso albergava la “vera separazione tra Chiesa e Stato, la vera indipendenza reciproca, la vera laicità, la vera libertà di coscienza”⁷⁸.

Questa curiosa affermazione pareva condensare, purificate dall’uso dell’aggettivo “vera”, tutte le aspirazioni dei partiti avversari della Chiesa romana e tutti gli errori da questa condannati nel magistero politico degli ultimi due secoli⁷⁹.

⁷² Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 277.

⁷³ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 277.

⁷⁴ Sulle questioni di diritto misto si veda l’insegnamento di Leone XIII, «Immortale Dei».

⁷⁵ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 278.

⁷⁶ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 278.

⁷⁷ Il costituzionalista genovese, al tempo vicino al PCI, venne espressamente citato da Dossetti per i suoi più recenti interventi sulla rivista “Rinascita” (1947, n.1-2), in cui aveva evidenziato il mutamento sostanziale fra l’assetto medievale delle relazioni Stato- Chiesa e quelle concordatarie dell’età contemporanea, che avrebbero avuto il loro fondamento proprio nella piena sovranità dei due ordinamenti, che avrebbe lasciato entrambe le società libere e indipendenti nelle rispettive sfere. Per una ricostruzione più approfondita del pensiero del Crisafulli in materia costituzionale si vedano, fra gli altri: Vezio Crisafulli, *La Costituzione e le sue disposizioni di principio* (Giuffrè, 1950); Vezio Crisafulli, *Lezioni di diritto costituzionale* (Cedam, 1961).

⁷⁸ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 279. Questa frase di Dossetti

⁷⁹ Sugli errori circa il rapporto tra il potere civile e la Chiesa si veda: Leone XIII, «Immortale Dei»; Pio X, «Vehementer nos», 11 febbraio 1906; Pio XI, «Quas Primas», 11 dicembre 1925; Leone XIII, «Libertas».

Il contesto in cui il discorso fu pronunciato dall'onorevole Dossetti potrebbe indurre a concludere che la frase ora considerata si profilasse come un mero espediente retorico, finalizzato a suffragare a cospetto dei deputati di diverso orientamento politico la validità della proposta contenuta nell'articolo 5 del progetto.

Tuttavia, seppur la componente retorica non abbia ragione d'esser disconosciuta⁸⁰, la disamina finora svolta delle ascendenze maritainiane e specialmente delle influenze di *Humanisme Intégral* sulla corrente dossettiana potrebbe suggerire un'altra interpretazione di queste stesse parole, radicata non già nella convenienza politica, bensì in un'intima convinzione filosofica circa la necessità di riedificare su basi nuove la *civitas christiana*.

3.3.3 *Absconditum*

A sostegno dell'ipotesi che quello Dossettiano non fosse *unicamente* un espediente retorico, tornerà utile richiamare alla memoria⁸¹ il breve passaggio del capitolo dedicato da *Humanisme Intégral* alla *nouvelle chrétienté* e titolato da Maritain: “*L'autonomie du temporel*”⁸².

In queste pagine il filosofo di Meudon delineava il secondo elemento caratterizzante della nuova cristianità edificanda, che l'avrebbe demarcata nettamente dal modello medievale: la *laicità o profanità* dello Stato, del quale sarebbe cessata la funzione *ministeriale* rispetto al compito proprio della Chiesa, cioè la salvezza delle anime. Secondo l'autore, la realizzazione del *bene comune terreno*, fine proprio dello Stato, sarebbe passata dal profilarsi come causa strumentale per il conseguimento della *salus animarum*, all'identificarsi come *causa principale seconda*.

Ciò sarebbe avvenuto, come si ricorderà, “attraverso un processo di differenziazione normale in sé stesso (benché viziato dalle più false ideologie)”⁸³ ma

⁸⁰ Intégral. Comuni agli avversari politici e ad autori della loro stessa estrazione partitica e filosofica. A quest'ultimo proposito si ricordino i riferimenti dottrinali scelti a sostegno dell'articolo 5 del progetto costituzionale: Carlo Arturo Jemolo (liberale), Francesco Ruffini (liberal- democratico), Mario Falco (repubblicano) e Vezio Crisafulli (comunista).

⁸¹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, p. 141; Maritain, *Humanisme Intégral*, p. 181. Per un'analisi più approfondita si rimanda alla parte prima del presente lavoro, sub specie al capitolo titolato “La laicità o profanità come secondo elemento caratterizzante”.

⁸² Maritain, *Umanesimo Integrale*, 141 e ss; Maritain, *Humanisme Intégral*, 181 e ss.

⁸³ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 141; Maritain, *Humanisme Intégral*, 181.

avrebbe nondimeno dovuto essere conservato come un “guadagno storico”⁸⁴ dalla nuova cristianità, nonostante non scaturisse *ex integra causa*.

Il bene comune terreno, oggetto precipuo della competenza dello Stato, sarebbe pertanto stato sciolto dalla finalizzazione strumentale alla vita eterna, venendo ad essere considerato “come ciò che essenzialmente è sotto questo rispetto, e cioè fine intermedio o infravalente”⁸⁵. In questo modo si sarebbe tratta “la nozione di *città laica in modo vitale cristiana*, o di *Stato laico cristianamente costituito*”⁸⁶ che nulla avrebbe avuto a che vedere con l’intendimento della laicità come neutralità o antireligiosità, rigettato dal Maritain⁸⁷.

Né le conseguenze si sarebbero arrestate al piano formale: “è col perseguire il proprio fine (infravalente) [...] che la città temporale cristiana assolve il proprio obbligo verso la Chiesa: la città aiuta allora quest’ultima a compiere la propria missione, integrando piuttosto, secondo il modo *pluralistico* qui descritto, le attività cristiane nell’opera temporale stessa”⁸⁸ fra le quali l’autore annoverava l’insegnamento religioso nelle istituzioni scolastiche e la collaborazione con gli istituti caritativi per l’assolvimento dei compiti di assistenza sociale, da cui avrebbe così ricevuto “come agente autonomo in accordo con un agente d’ordine più elevato, l’aiuto della Chiesa”⁸⁹. Si sarebbe così pervenuti fattualmente, come già osservato nel corso della parte prima del presente lavoro, ad una inversione della ministerialità: da un assetto in cui il fine terreno dello Stato è ordinato ad agevolare il conseguimento del fine eterno cui la Chiesa tende, ad uno in cui la Chiesa ordina i propri mezzi aiutando lo Stato a conseguire il fine che gli è proprio, cioè il bene comune *terreno*.

⁸⁴ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 141; Maritain, *Humanisme Intégral*, 181.

⁸⁵ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 141; Maritain, *Humanisme Intégral*, 181.

⁸⁶ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 142; Maritain, *Humanisme Intégral*, 183.

⁸⁷ «Corte Costituzionale s.203/1989». Si riporta di seguito un passaggio della nota sentenza, cui nei capitoli successivi verranno dedicate ulteriori considerazioni, che interpretando la laicità dello Stato italiano, come emergente dal dettato costituzionale, permette di constatare che l’attitudine del costituente coincideva effettivamente con quella prospettata dal Maritain e costituiva un superamento tanto del neutralismo, quanto dell’ostilità che avevano dominato l’età liberale: “l’attitudine laica dello Stato-comunità, [...] risponde non a postulati ideologizzati ed astratti di estraneità, ostilità o confessione dello Stato-persona o dei suoi gruppi dirigenti, rispetto alla religione o ad un particolare credo, ma si pone a servizio di concrete istanze della coscienza civile e religiosa dei cittadini”.

⁸⁸ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 144; Maritain, *Humanisme Intégral*, 185. Il corsivo è nostro.

⁸⁹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 144; Maritain, *Humanisme Intégral*, 185.

Alla luce di queste pagine di Maritain l'espressione dossettiana: "vera separazione tra Chiesa e Stato, la vera indipendenza reciproca, la vera laicità, la vera libertà di coscienza"⁹⁰ acquisisce un significato che alla luce del magistero pontificio essa non avrebbe in alcun modo potuto avere⁹¹.

La similitudine leonina, che paragona il rapporto che dovrebbe sussistere fra lo Stato e la Chiesa a quello che nell'uomo vi è fra corpo e anima, escludeva infatti in radice l'ammissibilità di una separazione, alla quale non avrebbe potuto che conseguire la *morte*⁹². E se il pontefice espressamente dichiarava che tanto il potere ecclesiastico quanto quello civile "sono sovrani nella propria sfera"⁹³, nondimeno il dato fattuale del dover essere esercitati sui medesimi soggetti faceva sì che sovente "la medesima cosa, per quanto in modi diversi, venga a cadere sotto la giurisdizione dell'uno e dell'altro"⁹⁴ e ciò imponeva ineludibilmente che fra i due poteri vi fosse piuttosto un rapporto di *coordinazione*⁹⁵. La focalizzazione dossettiana sul profilo della reciproca indipendenza non pare solo dissonante rispetto all'insegnamento leonino, ma in verità, stando alle parole pronunziate qualche giorno dopo dall'onorevole Della Seta, appaiono anche peccare di scarso *realismo* in un contesto come quello italiano. Come si ricorderà, il deputato repubblicano, ebreo, mazziniano e Libero Muratore aveva criticato in modo deciso l'accentuazione democristiana della separazione tra lo Stato e la Chiesa: "Voi

⁹⁰ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 279.

⁹¹ Leone XIII, «Immortale Dei». A questo proposito si legge nell'enciclica leonina: "Dunque Dio volle ripartito tra due poteri il governo del genere umano, cioè il potere ecclesiastico e quello civile, l'uno preposto alle cose divine, l'altro alle umane. Entrambi sono sovrani nella propria sfera; entrambi hanno limiti definiti alla propria azione, fissati dalla natura e dal fine immediato di ciascuno; sicché si può delimitare una sorta di orbita, all'interno del quale ciascuno agisce sulla base del proprio diritto. [...] è necessario che tra le due potestà esista una certa coordinazione, la quale viene giustamente paragonata a quella che collega l'anima e il corpo nell'uomo". A ben vedere, infatti, la Chiesa insegna debba esservi distinzione e, ad un tempo, coordinazione fra i due poteri; rigetta invece tanto la separazione quanto l'indipendenza intesa come sua specifica declinazione e, in particolare, come scioglimento del fine immediato della comunità politica, cioè il bene comune, da quello mediato della salvezza eterna delle anime. Quanto alla laicità, continua l'enciclica sviluppando le conseguenze logiche di quanto ribadito in precedenza: "il non tenere in alcun conto i doveri religiosi, o essere indifferenti alle varie forme di culto, non è lecito né ai singoli individui né agli Stati" fermo restando il principio di tolleranza: "la Chiesa giudica che non sia lecito concedere ai vari culti religiosi la stessa condizione giuridica che compete alla vera religione, pure non condanna quei governi che, per qualche grave situazione, mirando o ad ottenere un bene, o ad evitare un male, tollerino di fatto diversi culti nel loro Stato".

⁹² Leone XIII, «Immortale Dei».

⁹³ Leone XIII, «Immortale Dei».

⁹⁴ Leone XIII, «Immortale Dei».

⁹⁵ Leone XIII, «Immortale Dei».

democristiani, nella discussione, avete troppo accentuate le esigenze della separazione e della distinzione”⁹⁶ e insistendo sul fatto che la formula cavouriana “libera Chiesa in libero Stato” fosse stata forse adatta alle esigenze contingenti di un momento storico di forte contrasto fra i due poteri, osservava: “Ben altra è la realtà etica e sociologica. V’è una *interdipendenza* insopprimibile tra i due istituti”⁹⁷ radicata nel fatto oggettivo dell’esplicarsi dei suoi poteri sullo stesso territorio e, soprattutto, sui medesimi soggetti, ai quali non poteva chiedere “di operare in sé uno sdoppiamento della personalità, onde se si conforta di una visione della vita non può non trasfondere questa sua religiosità in ogni campo della sua attività, onde non riuscirete mai a distinguere il credente dal legislatore o dall’educatore”⁹⁸.

Quanto alla laicità e alla libertà di coscienza che il disegno dossettiano avrebbe dovuto dischiudere alla loro vera essenza, avevano per padre, secondo Leone XIII: “quel pernicioso e deplorable spirito innovatore che si sviluppò nel XVI secolo, volto dapprima a sconvolgere la religione cristiana”⁹⁹ e che in seguito “passò, con naturale progressione, alla filosofia, e da questa a tutti gli ordini della società civile”¹⁰⁰ e dal quale erano germinate anche le più recenti teorie liberali.

Tale spirito, alterando la concezione dell’eguaglianza fra gli uomini *per nascita e per natura* propria del pensiero cristiano, aveva portato a ritenerli eguali anche “nella vita pratica; pertanto, ciascuno ha un proprio diritto, tale da sottrarlo totalmente all’autorità altrui, sì da poter liberamente pensare ciò che vuole e agire a suo talento: nessuno ha il diritto di comandare agli altri”¹⁰¹.

A ciò era conseguito l’abbassamento della *scaturigine* della sovranità da Dio al popolo “il quale, come possiede da solo tutto il potere, così da solo si governa: sceglie di fatto alcuni a cui delegare il potere, ma in modo tale da trasferire in loro non tanto la sovranità, quanto una semplice funzione da esercitare in suo nome”¹⁰². Al ritenere che “il

⁹⁶ «Seduta di martedì 25 marzo 1947», 2440.

⁹⁷ «Seduta di martedì 25 marzo 1947», 2440. Il corsivo è nostro.

⁹⁸ «Seduta di martedì 25 marzo 1947», 2440.

⁹⁹ Leone XIII, «Immortale Dei».

¹⁰⁰ Leone XIII, «Immortale Dei».

¹⁰¹ Leone XIII, «Immortale Dei».

¹⁰² Leone XIII, «Immortale Dei»; «Costituzione della Repubblica Italiana», art. 1. Occorre tenere presente anche che *non è la forma di governo democratica* ad essere stigmatizzata nell’enciclica leonina, legittima come tutte quelle “che non abbiano in sé nulla che ripugni alla dottrina cattolica e possano, se applicate con saggezza ed equità, dare un ottimo e stabile assetto alla società”.

popolo contiene in sé stesso la sorgente di ogni diritto e di ogni potere”¹⁰³ non poteva che seguire logicamente che la comunità “non si riterrà più vincolata ad alcun dovere verso Dio; non professerà pubblicamente alcuna religione; non vorrà privilegiarne una, ma riconoscerà alle varie confessioni uguali diritti”¹⁰⁴. Ed ecco che, coerentemente con tali presupposti “si permetterà al singolo di giudicare secondo coscienza su ogni questione religiosa; a ciascuno sarà lecito seguire la religione che preferisce, o anche nessuna, se nessuna gli aggrada. Di qui, dunque, nasce la libertà di coscienza per chiunque, la libertà di culto, illimitata libertà di pensiero e di stampa”¹⁰⁵.

Quanto fino ad ora esaminato, se si tiene conto anche del quadro complessivo dei principi fondamentali del testo costituzionale che il gruppo dossettiano concorse *attivamente* a plasmare in seno alla prima sottocommissione, non può che portare a concludere che quello dossettiano non fosse soltanto un espediente retorico in funzione di *captatio benevolentiae*.

Anzi, il brevissimo passaggio è uno dei rari e preziosi scorci, all’interno del lungo discorso di Dossetti del 21 marzo 1947, da cui è possibile intravedere che, dietro al paravento dipinto con il colonnato del Bernini, che appariva essere lo sfondo dell’azione di questa corrente democristiana, si stagliava ben altro panorama *filosofico*.

3.3.4 La costituzionalizzazione di un atto di diritto esterno e la modificabilità dei Patti

L’obiezione più ricorrente e trasversale¹⁰⁶ riguardava tuttavia la possibilità di “costituzionalizzare un atto internazionale come il Trattato e un atto di diritto esterno come il Concordato, che hanno un valore storico contingente”¹⁰⁷.

Oggetto della condanna pontificia è il disconoscimento della derivazione divina di ogni autorità, in favore dell’idea che essa origini dal consorzio umano.

¹⁰³ Leone XIII, «Immortale Dei».

¹⁰⁴ Leone XIII, «Immortale Dei».

¹⁰⁵ Leone XIII, «Immortale Dei».

¹⁰⁶ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 282. Essa era stata avanzata specificamente dagli onorevoli: Orlando, Cevolotto, Calamandrei e Marchesi.

¹⁰⁷ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 282.

Dossetti negò che il meccanismo *ex art. 5* consentisse di “incorporare, incuneare, inserire, costituzionalizzare le norme”¹⁰⁸ tanto dell’uno, quanto dell’altro.

Per spiegarne la ragione si richiamò alla differenza tecnica sussistente fra: “norme materiali, quelle che disciplinano un fatto, un rapporto; e norme strumentali, e più precisamente, nel caso, norme sulla produzione giuridica [...] che semplicemente definiscono attraverso quale *iter* debbano essere prodotte certe altre norme giuridiche, che potranno essere eventualmente norme materiali regolatrici di un certo fatto o rapporto”¹⁰⁹.

La norma di cui al secondo comma dell’articolo 5 del progetto costituzionale sarebbe rientrata in quest’ultima categoria e, pertanto, profilandosi come norma *sulla produzione giuridica*, non avrebbe potuto avere ad oggetto “i molti precetti contenuti nei 27 articoli del Trattato e nei 45 articoli del Concordato”¹¹⁰ ma avrebbe di contro avuto ad “oggetto un precetto solo: cioè che le eventuali norme dirette a modificare le norme contenute nel Trattato e nel Concordato devono essere prodotte [...] attraverso un determinato *iter*, cioè l’accordo bilaterale”¹¹¹.

Il portato logico di questa interpretazione del comma secondo era che, con l’eventuale costituzionalizzazione dell’articolo 5, non si sarebbe prodotto alcun moto ascensionale delle norme del Trattato e del Concordato all’interno della gerarchia delle fonti, giacché queste avrebbero mantenuto la loro posizione “sul piano dove si trovano ora di norme puramente di legge e non di norme costituzionali”¹¹². Pertanto, inoltre, le modificazioni bilateralmente accettate non avrebbero necessitato di alcun procedimento di revisione costituzionale¹¹³. Solo un eventuale passaggio da un sistema di regolazione di tipo concordatario ad uno giurisdizionalista, cioè di “disciplina unilaterale di relazioni

¹⁰⁸ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 282–83. A questo proposito riprese anche l’intervento dell’onorevole Pajetta (PCI): “L’on. Pajetta [...] ci chiedeva ieri: “Ma, insomma, queste norme ci sono o non ci sono nella Costituzione? Ditecelo, per carità”. Ecco che io ora le rispondo, on. Pajetta: Queste norme non entrano affatto nella Costituzione” (cfr. p.283).

¹⁰⁹ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 283.

¹¹⁰ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 283.

¹¹¹ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 283.

¹¹² Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 283.

¹¹³ La non necessità di ricorso al procedimento di revisione costituzionale per le modificazioni dei Patti bilateralmente accettate era stata proposta dall’onorevole Lucifero per superare le gravi discordie in seno alla prima sottocommissione attorno al comma 2 dell’articolo 5 del progetto costituzionale. In quell’occasione Dossetti votò contro l’emendamento che non condivideva. Si rimanda in proposito al già menzionato resoconto della seduta della prima sottocommissione del 18 dicembre 1946, pp. 483 e ss.

con la Chiesa”¹¹⁴ avrebbe richiesto l’esplicarsi dell’*iter aggravato* di revisione della Legge fondamentale.

Merita d’essere rilevato che a questo proposito, Dossetti, riferendosi al sistema di regolazione dei rapporti tra Stato e Chiesa di cui all’art.5, fece ritorno disinvoltamente all’abituale linguaggio del magistero pontificio, inquadrando il modello che poco prima aveva dichiarato garante di “vera separazione tra Chiesa e Stato”¹¹⁵ e di “vera indipendenza reciproca”¹¹⁶, come un “sistema di *distinzione* delle due potestà e della loro *coordinazione* attraverso un atto bilaterale”¹¹⁷.

A giudizio del deputato, dalla natura di *norma sulla produzione giuridica* del secondo comma dell’articolo 5 e dalla conseguente immutata posizione nell’ordine della gerarchia delle fonti delle norme del Trattato e del Concordato, derivava anche l’inconsistenza dell’obiezione di chi opponeva come causa ostativa all’approvazione della disposizione l’art. 1 del Trattato, il quale, richiamandosi al previgente Statuto albertino, delineava lo Stato italiano come confessionale.

Lo sviluppo di questo punto nel discorso del Dossetti apre tuttavia un altro di quegli scorci nel paravento dipinto con sfondi vaticani cui si è fatto cenno al capitolo precedente. Il giurista non fondava infatti le proprie argomentazioni, come ci si sarebbe potuti forse attendere, sulla prevalenza dei principi costituzionali sulle norme ordinarie, come in effetti faceva il già ricordato emendamento La Seta a questo proposito: “Per i rapporti tra lo Stato e la Chiesa cattolica potranno essere mantenute, in termini di concordato, quelle norme dei Patti lateranensi che, nello spirito e nella lettera, non contrastino con le norme fondamentali della Repubblica italiana”¹¹⁸ e come successivamente fece la sentenza della Corte Costituzionale 30/1971¹¹⁹.

¹¹⁴ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 284.

¹¹⁵ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 279.

¹¹⁶ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 279.

¹¹⁷ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952* p.283.

¹¹⁸ «Seduta di martedì 25 marzo 1947», 2438.

¹¹⁹ «Sentenza della Corte Costituzionale 30/1971», 1971. Essa in proposito dell’articolo 7 affermava che esso: “sancisce solo un generico principio pattizio da valere nella disciplina dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa cattolica, ma contiene altresì un preciso riferimento al Concordato in vigore e, in relazione al contenuto di questo, ha prodotto diritto; tuttavia, giacché esso riconosce allo Stato e alla Chiesa cattolica una posizione reciproca di indipendenza e di sovranità, non può avere forza di negare i principi supremi dell’ordinamento costituzionale dello Stato”.

Egli, al contrario, introdusse il ragionamento con una formula ormai nota, ove riecheggiavano ampiamente le parole di Maritain: “Vediamo ora se l’art. 1 del Trattato implichi, in qualche modo, una posizione strumentale o ministeriale dello Stato rispetto alla Chiesa”¹²⁰ e, abbandonato il terreno giuridico, iniziò a disquisire a proposito di una “conquista, ormai realizzata, di una gradualità più piena e di un approfondimento più consapevole dello spirito cristiano, il processo di decantazione del pensiero e della prassi cattolica verificatosi nell’ultimo secolo, per cui si esclude che lo Stato comunque possa essere ridotto a strumento del fine della Chiesa”¹²¹. Invitò curiosamente inoltre l’uditorio a “prendere più intimo contatto con le manifestazioni del più recente pensiero cattolico in proposito”¹²² e citò financo uno dei saggi di ecclesiologia speculativa di Charles Journet¹²³ pubblicato quattro anni prima e che avrebbe “magnificamente inquadrata la funzione spirituale della Chiesa, al di fuori di ogni residuo temporalistico”¹²⁴.

Ed in risposta alle osservazioni degli onorevoli Cevolotto e Calamandrei dichiarò dinnanzi al *plenum* dell’Assemblea: “a tale dottrina noi ispiriamo la nostra interpretazione dell’art. 1 del Trattato Lateranense”¹²⁵.

Considerando poi la norma nel suo complesso, Dossetti pronunciò uno dei rilievi più illuminanti dell’intera prolusione alla discussione sull’art.5: tale norma non avrebbe costituito in sé una garanzia per la Chiesa, bensì “alla libertà di coscienza di ogni cittadino”¹²⁶. La volontà animatrice dell’Assemblea sarebbe stata quella di assicurare a “tutti gli italiani una democrazia effettiva, *integrale*, non solo apparente e formale, ma veramente sostanziale, una democrazia finalmente *umana*”¹²⁷ e l’articolo 5 del progetto sarebbe stato in questo quadro imprescindibile “per la edificazione di uno Stato nuovo, genuinamente e *integralmente* democratico”¹²⁸. Ciò in ragione della sua “stretta, inscindibile connessione con l’articolo 1”¹²⁹ e con tutte le norme fondamentali del nuovo

¹²⁰ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 287.

¹²¹ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 287.

¹²² Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 288.

¹²³ Charles Journet, *L’Eglise du Verbe incarné. Essai de théologie speculative* (1943). S’osservi che il futuro cardinal Journet era legato da strettissima amicizia con Jacques Maritain, con il quale condivideva per altro la linea d’indagine filosofica neotomista.

¹²⁴ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 288.

¹²⁵ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 288.

¹²⁶ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 297.

¹²⁷ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 297. I corsivi sono nostri.

¹²⁸ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 297.

¹²⁹ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 297.

reticolato costituzionale. Tale era anzi l'importanza dei principi di cui all'art.5 che a giudizio del Dossetti esso conteneva “veramente, l'*animazione* nuova delle nuove strutture economiche, sociali e politiche dello Stato italiano”¹³⁰.

Poco dopo, Dossetti chiuse trionfalmente il discorso richiamandosi alla necessità non solo di costruire nuove strutture sociali, ma anche e soprattutto di riconoscere che affinché esse potessero essere “veramente nuove, più giuste e più *umane*, noi dobbiamo infondere il meglio di noi, la pienezza *integrale* della nostra coscienza”¹³¹

3.3.5 Considerazioni dietro al colonnato del Bernini

Il discorso con cui Giuseppe Dossetti patrocinò trionfalmente la causa dei commi 1 e 2 dell'articolo 5 del progetto costituzionale, corrispondenti all'attuale art.7 Cost, impone talune riflessioni.

La prima riguarda la *sostanziale ambivalenza* di un intervento che avrebbe dovuto profilarsi come chiarificatore a beneficio dei votanti. Egli aveva dichiarato ai colleghi che non sarebbe rimasto legato “come a impostazione necessaria e fondamentale, al dilemma laicismo o confessionismo”¹³² e che avrebbe sostituito alla “genericità delle vecchie dispute cui [...] davano luogo, il rigore dimostrativo di precise formule giuridiche”¹³³.

Egli, in realtà, *in primis* indicò ai separatisti i meccanismi costituzionali *ex art.5* come garanzie di “vera separazione tra Chiesa e Stato”¹³⁴ e li riconfortò della perdurante vigenza del Trattato e degli articoli che li conturbavano con argomenti ben esulanti tanto dal rigore del *diritto* quanto dalla certezza del *magistero pontificio*, ricorrendo anzi all'*ecclesiologia speculativa* di un autore privato come il Journet¹³⁵. Ad essi parlò insistentemente di novazione: nel pensiero della Chiesa, nella Repubblica costituenda, nelle strutture sociali.

Successivamente, invece, si occupò di cospargere del miele dolce degli insegnamenti di Leone XIII il bicchiere amarissimo degli elettori cattolici della

¹³⁰ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 297. Il corsivo è nostro ed è finalizzato a sottolineare la ricorrenza del tema maritainiano dell'animazione politica di cui più volte si è reso conto.

¹³¹ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 299. I corsivi sono nostri.

¹³² Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 275.

¹³³ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 275.

¹³⁴ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 279.

¹³⁵ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 288.

Democrazia Cristiana, delineando quel sistema come di “distinzione fra le due potestà e della loro coordinazione”¹³⁶ e garantendo che testualmente nulla cambiava, che la lettera del Trattato e del Concordato erano salve, ivi incluso l’articolo 1 relativo alla confessionalità dello Stato e che, anzi, attorno ai Patti veniva erta la sicurezza della cinta costituzionale. Ad essi garanti il rispetto delle tradizioni: dagli usi giuridici internazionali¹³⁷, alla bilateralità degli accordi con la Chiesa, fino al riconoscimento ad essa della sua sovranità e di una certa posizione di privilegio radicata nell’inoppugnabile dato storico di rappresentare la fede della maggioranza degli abitanti del Paese.

Il problema fondamentale risiedeva nell’incompatibilità logica fra le blandizie distribuite a separatisti e confessionisti: lo Stato e la Chiesa non potevano essere ad un tempo nel rapporto delineato per gli uni e per gli altri, cioè, *separate* come desideravano i separatisti e *distinte e coordinate* come avevano inteso i confessionisti.

La cappa aurea con cui Dossetti aveva ammantato l’articolo 5 del progetto costituzionale era in realtà di piombo¹³⁸ e tal peso avrebbe ben rallentato l’avanzata e la scoperta del suo reale significato¹³⁹.

Il secondo rilievo concerne invece i riferimenti filosofici del gruppo dossettiano, ai cui membri ci si è già in precedenza più volte riferiti con l’appellativo di *cives praeclari democristiani*, per indicare la convergenza tra la loro tecnica d’azione e quella indicata da *Humanisme Intégral* per l’animazione politica della nuova cristianità. Ancora una volta, infatti, le premesse di cui essi traevano le pratiche conseguenze in sede di redazione costituzionale non si ritrovavano nel pensiero politico ufficiale della Chiesa, bensì in fonti che, pur autodichiarandosi cristianamente ispirate, erano con esso nella sostanza *incompatibili*.

¹³⁶ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 283.

¹³⁷ Si rimanda a questo proposito ad: Antonio Messineo, *Il diritto internazionale nella dottrina cattolica* (La civiltà cattolica, 1942).

¹³⁸ Dante Alighieri, *La divina commedia*, voll. 1, Inferno (Italice Libri, 1986).

¹³⁹ L’allusione è qui alle sentenze della Corte costituzionale che, come si vedrà nei capitoli successivi, diversi anni dopo l’entrata in vigore della Legge fondamentale delinearono più nitidamente i contorni della laicità dello Stato Italiano.

3.4 L'articolo 5 comma 3 del progetto costituzionale, ovvero: la *posizione logica conseguente delle altre confessioni religiose*¹⁴⁰

Anche il comma 3 dell'articolo 5 del progetto costituzionale proposto da Giuseppe Dossetti ottenne il consenso della maggioranza e sostanzia oggi l'articolo 8 della Legge fondamentale della Repubblica¹⁴¹.

Non si toccherà qui l'ampissimo tema relativo alla libertà delle confessioni religiose diverse dalla cattolica di cui la norma si occupa, né quello relativo alla distinzione tra confessioni organizzate e non organizzate¹⁴², ma ci si limiterà ad alcune considerazioni in ordine alla conseguenzialità logica della loro posizione costituzionale rispetto ai principi che, attraverso l'azione politica dei *cives praeclari democristiani*, s'impetrarono a *fondamento* dell'assetto della *nova civitas*.

Il discorso tenuto il 21 marzo 1947 da Giuseppe Dossetti, che aveva carezzato i separatisti con la garanzia della *innovativa separazione* e i confessionisti con quella della *stabilità* testuale dello *status quo ante*, era stato veritiero sulla prospettazione del superamento dialettico di entrambe le posizioni classiche in materia di rapporti tra Stato e Chiesa. Il *pluralismo*, pilastro del nuovo testo Costituzionale grazie soprattutto all'efficace azione dei dossettiani in prima sottocommissione, andava in effetti ben oltre la logica di entrambi gli antichi avversari. Superava il *separatismo* che avrebbe voluto che lo Stato *non* avesse *una* religione, ma surclassava anche il confessionismo che, di contro, pretendeva ne avesse *una soltanto*.

Il *pluralismo*, non poteva che riconoscere la *pluralità* di confessioni religiose, come *formazioni sociali in cui s'estrinseca la personalità umana*¹⁴³, fulcro e finalizzazione¹⁴⁴ della nuova cristianità e della nuova Costituzione.

¹⁴⁰ Per un maggiore approfondimento sulla questione della rilevanza giuridica della distinzione tra confessioni organizzate e non organizzate che si pose in relazione all'articolo 8 co2 Cost. si rimanda ad: Anna Ravà, *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana* (Giuffrè, 1959), 97.

¹⁴¹ «Costituzione della Repubblica Italiana».

¹⁴² Per un maggiore approfondimento sul tema si rimanda, fra gli altri, a: Catalano, Gaetano, *Il diritto di libertà religiosa* (Giuffrè, 1956); Ravà, *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana*; Pio Fedele, *La libertà religiosa* (Giuffrè, 1963); Gianni Lang, *Alle origini del pluralismo confessionale: il dibattito sulla libertà religiosa nell'età della Costituente* (Il Mulino, 1990); Arturo Carlo Jemolo, *Le libertà garantite dagli artt. 8/19 e 21 della Costituzione* (Giuffrè, s.d.).

¹⁴³ «Costituzione della Repubblica Italiana», art. 2.

¹⁴⁴ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 14.

E proprio perché esso avrebbe dovuto contribuire a rendere *nuova* la cristianità ventura, doveva essere innestato laddove in Costituzione si sarebbero delineati i contorni dell'attitudine costituzionale dello Stato rispetto alle formazioni sociali nelle quali la persona umana avrebbe esercitato in forma associata la sua libertà di coscienza e di culto. In questo senso Dossetti aveva *coerentemente* sostenuto che l'art.5 nel suo complesso conteneva "l'animazione nuova delle nuove strutture economiche, sociali e politiche dello Stato italiano"¹⁴⁵.

Quantunque, infatti, esso oggi viga in due distinti articoli, la proposta in *unicum* del Dossetti aveva una coerenza interna innegabile: i primi due commi aprivano una fenditura tra Stato e Chiesa, sciogliendo i due fini ad essi propri dal rapporto di strumentalità. Il comma terzo gettava nella fenditura i semi del pluralismo *religioso*, destinato a crescere e fruttificare negli anni venturi della storia repubblicana.

Non si trattava, infatti, che di seguire la logica serrata deprecata da Leone XIII in Immortale Dei: dall'intendimento dell'eguaglianza fra gli uomini nei termini di una loro *pari dignità sociale* (art.3 Cost.) discendeva per necessità il disconoscimento del principio dell'origine divina dell'autorità.

L'autorità, pure esistente, riscontrabile e necessaria alla conservazione dell'ordine, veniva allora ritenuta originare dalla *voluntas* dei pari, che la *delegavano temporaneamente* ai suoi esercenti: ecco il principio di *sovranità popolare* che dava forma alle democrazie di età moderna (art.1 Cost).

La persona umana, intesa nella dimensione complessa che integrava il singolo alle comunità intermedie in cui si espandeva, preso il posto anticamente assegnato dal consorzio umano a Dio, diveniva non solo scaturigine della sovranità e dell'ordinamento, ma anche suo fine ultimo (art. 2 Cost). Ecco che lo Stato non poteva *costitutivamente* essere ostile alle comunità religiose in cui la personalità umana si estrinsecava, perché "premessa ineliminabile di uno Stato essenzialmente democratico"¹⁴⁶ era proprio l'essere costruito "*per la persona*"¹⁴⁷. Né poteva essere ad esse neutro o indifferente, giacché il compito costituzionalizzato non era meramente quello di riconoscerne e tollerare

¹⁴⁵ Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, 297.

¹⁴⁶ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 14.

¹⁴⁷ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili», 14. Il corsivo è dell'autore.

l'esistenza di queste comunità, bensì quello di *garantirne i diritti inviolabili*¹⁴⁸. Né poteva discriminare tale riconoscimento e garanzia per l'una o l'altra confessione, stante che il fondamento logico di tutta la struttura era *l'eguaglianza sociale* fra le persone umane. I mezzi diversi previsti per regolare le relazioni dello Stato con la Chiesa cattolica e le altre confessioni non dipendevano affatto in una presunta perdurante confessionalità dello Stato, che ripugnava logicamente ai principi ad esso posti per fondamento. Piuttosto, tale difformità di trattamento, dipendeva precipuamente dalla natura giuridica degli interlocutori: "le altre Chiese non sono ordinamenti primari o non sono affatto, o non vogliono essere, ordinamenti giuridici, e quindi lo Stato con esse non può entrare in contatto se non attraverso "intese interne", come presupposto di atti legislativi interni dello Stato stesso"¹⁴⁹.

Altro discendente logico dei principi primissimi del nuovo ordinamento costituzionale era il *principio di maggioranza*, intrinseco alla logica del sistema democratico. Nel corso dei dibattiti esaminati, infatti, nessuno poté prescindere dal dato storico che, nelle contingenze in cui il testo costituzionale veniva alla luce, la *maggioranza* dei cittadini s'identificava nella fede cattolica.

Lo Stato non eleggeva dunque la Chiesa cattolica reputando vera la religione di cui era custode, né indirizzava il proprio fine strumentalmente in vista di quello da essa perseguito. Al contrario, esso la integrava nel modo peculiare previsto dai Patti nelle sue attività sociali perché questa intervenisse *ad adiuvandum* rispetto al *suo* fine proprio, cioè il bene comune terreno, realizzando quell'inversione delle ministerialità in cui si è già evidenziato consistere il disegno maritainiano per la *nouvelle chrétienté*. Al perseguimento di tale fine essa era particolarmente utile proprio perché estesa alla maggioranza della cittadinanza in senso politico. Tuttavia, poiché è naturale che le maggioranze cangino nel tempo, anche la misura ed il modo della sua cooperazione dovevano poter essere di conseguenza riadattate: ecco la logica di un'opzione elastica come quella della costituzionalizzazione di una norma *sulla produzione giuridica* e non della lettera dei trattati stessa, caldeggiata dalla corrente dossettiana della DC.

Discorso perfettamente analogo valeva per le confessioni delle minoranze: anch'esse potevano proporzionalmente, ma nondimeno efficacemente, cooperare alla

¹⁴⁸ «Costituzione della Repubblica Italiana», art. 2.

¹⁴⁹ Dossetti, *La ricerca costituyente 1945-1952*, 280.

realizzazione del fine proprio dello Stato, coincidente con il bene comune terreno e in ultima analisi con il pieno sviluppo della persona umana in cui esso era ritenuto consistere. Ecco perché anche loro, con lo strumento adatto alla loro natura giuridica, erano egualmente e proporzionalmente chiamate a cooperarvi, in una posizione che nulla ripeteva dall'antica tolleranza.

In conclusione, appare coerente con la filosofia della corrente dossettiana, affermare che la centralità della *persona umana* posta a fondamento del loro disegno costituzionale implicasse necessariamente il superamento di separatismo e confessionismo, in funzione dell'innesto del *pluralismo* e di un nuovo, inedito tipo di *laicità* fra i pilastri costituzionali.

In quest'ottica, gli attuali articoli 7 e 8 appaiono rispondenti alla logica unitaria e consequenziale dell'antico articolo 5 del progetto costituzionale, nato dalla volontà di Giuseppe Dossetti e dei suoi di dare *nuova animazione politica* alla Repubblica costituenda, grazie ad un meccanismo che garantisse il passaggio della dimensione religiosa da una radicazione nell'ordine temporale ad una elevazione “al di sopra di quest'ordine”¹⁵⁰ dove sarebbero emerse maggiormente “la dignità e la libertà spirituale della persona”¹⁵¹.

3.5 La declinazione sul versante dei diritti di libertà

A naturale complemento degli articoli 7 e 8 Cost, che, come si è detto, rispondono alla logica unitaria dell'articolo 5 del progetto costituzionale, da cui entrambi sono germinati, si pongono gli articoli 19 e 20 Cost.

Come si è già più volte osservato, logica interna a questa prima parte del quadro costituzionale, la cui ossatura tanto deve all'azione dei dossettiani in prima sottocommissione, è consequenziale.

Il terzo articolo “dal momento che gli uomini sono ritenuti uguali per nascita e per natura”¹⁵² estende tale eguaglianza anche alla “vita pratica; pertanto, ciascuno possiede

¹⁵⁰ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 143; Maritain, *Humanisme Intégral*, 184.

¹⁵¹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 143; Maritain, *Humanisme Intégral*, 184.

¹⁵² Leone XIII, «Immortale Dei».

un proprio diritto tale da sottrarlo all'autorità altrui, sì da poter liberamente pensare ciò che vuole"¹⁵³.

Conseguentemente, il primo articolo non può che sancire il principio di sovranità popolare, essendo logico che in una società fondata su tale principio si ritenga il popolo abbia "in sé stesso la sorgente di ogni diritto e ogni potere"¹⁵⁴. Se la sovranità non proviene più da Dio, ma dal popolo, il "centro di unificazione dell'ordine temporale e politico"¹⁵⁵ non può che discendere alla persona umana, del cui insieme il popolo si compone. In quest'ottica, la persona umana diviene il fine dell'ordinamento¹⁵⁶, assieme alle comunità nelle quali come in cerchi concentrici la sua personalità si svolge.

Il settimo e l'ottavo (originariamente 5 co.1,2,3) non fanno che trarre le ulteriori conseguenze: "la comunità non si riterrà vincolata ad alcun dovere verso Dio; non professerà pubblicamente alcuna religione; non vorrà privilegiarne una, ma riconoscerà alle varie confessioni eguali diritti"¹⁵⁷. E, in fine, si giungerà alle conseguenze ultime: "a ciascuno sarà lecito seguire la religione che preferisce, o anche nessuna, se nessuna gli aggrada"¹⁵⁸ e perciò si avrà libertà di coscienza, *ex art.19 Cost*¹⁵⁹, a cui seguiranno, nei limiti dell'ordine pubblico, "libertà di culto, illimitata libertà di pensiero e di stampa"¹⁶⁰. Tali "libertà funzionali"¹⁶¹ sono lo sviluppo logico dei principi primi e a propria volta si pongono in relazione funzionale alla persona umana, in vista della quale l'intero ordinamento è costituito. Infatti, in questo quadro, la tutela della libertà religiosa deve essere letta proprio come "uno dei mezzi mediante i quali è favorito appunto lo sviluppo della persona umana"¹⁶².

¹⁵³ Leone XIII, «Immortale Dei».

¹⁵⁴ Leone XIII, «Immortale Dei».

¹⁵⁵ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 143; Maritain, *Humanisme Intégral*, 184.

¹⁵⁶ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili».

¹⁵⁷ Leone XIII, «Immortale Dei».

¹⁵⁸ Leone XIII, «Immortale Dei».

¹⁵⁹ Ravà, *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana*. Si segnala in proposito un'osservazione dell'autrice, coerente con il passaggio di Leone XIII di cui ci si è valse in questa ricostruzione, secondo cui in realtà l'art.19 Cost non sarebbe che una "specificazione dell'art. 21, cioè applicazione, ad un particolare settore di attività, del principio generale della libera manifestazione del pensiero" (cfr. p.44).

¹⁶⁰ Leone XIII, «Immortale Dei».

¹⁶¹ Ravà, *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana*, 31.

¹⁶² Ravà, *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana*, 26.

Da ciò discende, come osservato nel corso del capitolo precedente, che lo Stato “tutela la libertà religiosa per quel valore di utilità che essa presenta nei confronti della sua organizzazione politica, e non già per la religione in quanto tale”¹⁶³ cioè, appunto in vista della realizzazione del *suo* fine proprio.

Il ventesimo articolo, invece, integra le norme precedenti alla logica di cui all’art.3, garantendo che il *carattere ecclesiastico* ed il *fine di religione* di determinati enti non possa essere addotto dallo Stato a motivo di aggravio degli oneri legali o fiscali loro imposti; assicurando loro fattivamente un trattamento eguale a quello delle altre *formazioni sociali* in cui la personalità umana, cuore vivo e pulsante della Costituzione, s’estrinseca.

Ciò che ai presenti fini rileva in relazione agli articoli 19 e 20 Cost. è che essi discendono logicamente dai principi posti a fondamento dell’assetto costituzionale ma, ad un tempo, sono ad essi funzionali: sicché, ad esempio, non vi sarebbe eguaglianza sociale (*ex* art 3 Cost) se la fede religiosa di un individuo (19 Cost. Cost) o il fine di religione di una formazione sociale (*ex* art. 20 Cost) fossero oggetto di discriminazione, né democrazia se fosse compressa la libertà di espressione *sub specie ex* 19 Cost., ecc. Tali diritti, rientranti nel novero delle libertà costituzionali, debbo essere comunque letti nel loro complesso, giacché dall’interesse dello Stato a che i cittadini esprimano la propria personalità “scaturiscono [...] non un unico diritto di libertà, ma più diritti di libertà; cioè non un unico omnicomprensivo diritto di libertà rientrante nel vastissimo campo del lecito giuridico ed in quello dell’ancor più vasto irrilevante illecito giuridico, ma vari diritti di libertà, tutti qualificati dalla loro qualificata forma di tutela e tutti *momenti della persona umana*”¹⁶⁴.

¹⁶³ Ravà, *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana*, 32.

¹⁶⁴ Ravà, *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana*, 28.

3.6 *Nihil autem opertum est quod non reveletur neque absconditum quod non sciatur*¹⁶⁵

Alla luce delle considerazioni svolte, la sentenza della Corte costituzionale n.203/1989 inquadra con inoppugnabile coerenza la *laicità* dello Stato come “uno dei *profili della forma di Stato* delineata nella Carta costituzionale della Repubblica”¹⁶⁶. Lo stato democratico, infatti, non solo “non è tenuto a professare una religione, ma non lo può in virtù della sua intrinseca costituzione, non potendo rinunciare all’assolutezza della sua sovranità, senza distruggere sé stesso”¹⁶⁷.

La Corte, nell’affermare che “Il principio di laicità, quale emerge dagli artt. 2, 3, 7, 8, 19 e 20 della Costituzione, implica non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale”¹⁶⁸ non fa che confermare la tesi dossettiana, secondo la quale il nuovo testo costituzionale, lungi dal rimanere impigliato fra i rovi di *separatismo* e *confessionismo*, avrebbe seguito anche sul versante religioso una logica nuova, direttamente discendente da quei principi fondamentali *prmissimi* impetrati, nell’ordine logico strettamente consequenziale indicato in precedenza, agli artt. 3, 1 e 2 e necessariamente completati da 7,8, 19 e 20 Cost. Quantunque la sentenza non faccia fra essi menzione espressa dell’articolo primo, sembra infatti di poter affermare, con Leone XIII ed il Messineo¹⁶⁹, che in realtà proprio il *principio democratico* in esso contenuto e discendente dalla sedimentazione sociale del principio della pari dignità *sociale* dei cittadini, oggi consacrata all’ art.3 Cost., concorra in una posizione di primazia logica a necessitare la laicità dello Stato e a fondarne il basamento, *unitamente* agli artt. 2, 7,8,19 e 20.

Un ulteriore rilievo merita l’inquadramento funzionale della laicità dello Stato operato dalla storica sentenza: “l’attitudine laica dello Stato-comunità, [...] risponde non a postulati ideologizzati ed astratti di estraneità, ostilità o confessione dello Stato-persona

¹⁶⁵ Jemolo, *Le libertà garantite dagli artt. 8/19 e 21 della Costituzione*.

¹⁶⁶ «Corte Costituzionale s.203/1989». Il corsivo è nostro.

¹⁶⁷ Antonio Messineo, «Democrazia e religione», *La civiltà cattolica* IV (1950): 140; Ravà, *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana*.

¹⁶⁸ «Corte Costituzionale s.203/1989».

¹⁶⁹ Leone XIII, «Immortale Dei»; Messineo, «Democrazia e religione».

o dei suoi gruppi dirigenti, rispetto alla religione o ad un particolare credo, ma si pone a servizio di concrete istanze della coscienza civile e religiosa dei cittadini”¹⁷⁰.

In quest’ottica essa non appare come la manifestazione costituzionale di un’ideologia neutralista o antireligiosa, bensì, uno dei meccanismi *serventi* a garanzia della libertà della persona umana e delle comunità nelle quali la sua personalità s’estrinseca, ed in vista delle quali l’intero ordinamento è stato edificato, invertendo la logica d’età totalitaria¹⁷¹.

Tali istanze della coscienza religiosa e civile si traducono così primieramente in quella “libertà di autonomia delle persone, che si confonde con la loro perfezione spirituale”¹⁷² e che conseguentemente all’abbassarsi del “centro di unificazione dell’ordine temporale e politico”¹⁷³ al livello della *persona umana*, determinano l’emergere “maggiormente, al di sopra di quest’ordine, la dignità e la libertà spirituale della persona”¹⁷⁴. Con ciò non può che determinarsi il fattivo, completo superamento del principio della tolleranza che “lungi dal garantire la pari dignità della umana, questa umilia”¹⁷⁵.

Cessata la *funzione ministeriale del temporale*, lo Stato necessita infatti ora “di una propria etica che non si confonda con quella di alcuna religione particolare, ma che tutte le superi in un amalgama atto a garantire il necessario equilibrio per la pacifica convivenza dei suoi sudditi”¹⁷⁶.

Un’ultima considerazione riguarda l’inquadramento temporale della sentenza 203/1989, che non fu la prima a vertere sul tema¹⁷⁷ ma storicamente segnò un punto di emersione importante d’un principio che, come si è visto, era stato *ab origine* radicato nel testo costituzionale.

¹⁷⁰ «Corte costituzionale s.203/1989».

¹⁷¹ La Pira, «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili».

¹⁷² Maritain, *Umanesimo Integrato*, 143; Maritain, *Humanisme Intégral*, 184.

¹⁷³ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 143; Maritain, *Humanisme Intégral*, 184.

¹⁷⁴ Maritain, *Umanesimo Integrato*, 143; Maritain, *Humanisme Intégral*.

¹⁷⁵ Ravà, *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana*, 29.

¹⁷⁶ Ravà, *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana*, 30.

¹⁷⁷ Si ricordano, eminenti per importanza, fra le altre: le sentenze 30 del 1971 e 12 del 1972.

Essa intercorse effettivamente *dopo* la modificazione per accordo bilaterale dei Patti Lateranensi del 1984¹⁷⁸, debitrice filosoficamente *anche* della rivoluzione operata in seno alla Chiesa cattolica dal Concilio Ecumenico Vaticano II e dal pontificato montiniano¹⁷⁹.

L'esame fin qui svolto tuttavia porta a concludere che sostanzialmente il principio di laicità dello Stato, inteso nei termini della sentenza 203/1989, sia stato fin dal momento della strutturazione originaria del testo costituzionale sua parte integrante. Anzi, esso pare esser stato pilastro imprescindibile dell'architettura della nuova società che l'area dossettiana voleva edificare sulle macerie del totalitarismo. Come già evidenziato in precedenza, nella fenditura aperta tra Stato e Chiesa romana dalla configurazione giuridica del loro rapporto, voluta e promossa dalla corrente dossettiana della DC, erano stati piantati i semi di un pluralismo coltivato nello stesso giardino filosofico dell'Umanesimo Integrato da cui provenivano quelli sparsi sotto il pontificato montiniano sull'assise conciliare. L'incontro delle due fruttificazioni dava vita nel 1984 ad una revisione dei Patti *necessitata dal cambio di paradigma filosofico* di riferimento a cui erano ispirate tanto la nuova Costituzione italiana quanto i documenti del Concilio. Nondimeno, giacché i Patti, pur avendo “prodotto diritto”¹⁸⁰ non aveva mai acquisito la forza “di negare i principi supremi dell'ordinamento costituzionale dello Stato”¹⁸¹ e tenuto in considerazione il fatto che, come si è visto nei capitoli precedenti, il comma 2 dell'attuale articolo 7 venne pensato *ab origine* come una norma sulla *produzione giuridica*, non implicante l'ingresso in Costituzione del contenuto puntuale di Trattato e Concordato, si deve ritenere che la sua revisione abbia inciso su elementi meramente accidentali. In altre parole, non era figlia del Concilio la laicità dello Stato italiano, la cui sostanza informava di sé la Costituzione fin dalle fasi iniziali della sua gestazione parlamentare.

¹⁷⁸ Per un maggiore approfondimento sul tema si veda, fra gli altri: Pietro Gismondi, *Appendice alle lezioni di diritto ecclesiastico. Le modificazioni del concordato lateranense*. (Giuffrè, 1984).

¹⁷⁹ In apertura dell' Accordo di modificazione del concordato lateranense (1984); Roberto De Mattei, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*. (Lindau, 2019).

¹⁸⁰ «Sentenza della Corte costituzionale 30/1971».

¹⁸¹ «Sentenza della Corte costituzionale 30/1971».

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Il presente lavoro si proponeva di ricostruire ed indagare, senza alcuna pretesa di completezza o esaustività, la possibile influenza dei principi cardine di *Humanisme Intégral* di Jacques Maritain sulla struttura logica e giuridica della Costituzione della Repubblica italiana.

Nel corso della parte prima si è dato conto, in primo luogo, degli elementi che danno all'ipotesi in questione sostenibilità storica. In secondo luogo, si è cercato di delineare il paradigma dell'umanesimo integrale, sicché se ne potessero poi ravvisare nel testo costituzionale le eventuali, specifiche declinazioni. Una lettura critica dell'opera di riferimento ci ha consentito di individuare i cinque pilastri che, nel disegno filosofico maritainiano, dovrebbero sorreggere la volta della nuova "città laica in modo vitale cristiano, o di Stato laico cristianamente costituito"¹, cioè: pluralismo, laicità, libertà, eguaglianza ed un'opera comune da realizzare.

Nel corso della parte seconda sono stati analizzati i documenti presentati e gli interventi svolti dalla compagine dossettiana della Democrazia Cristiana in seno alla prima sottocommissione, durante la fase gestazionale dei principi fondamentali della Costituzione.

Le tracce di *Humanisme Intégral* identificate al loro interno hanno confermato la plausibilità dell'ipotesi ricostruttiva originaria e l'esistenza di un canale attraverso il quale esse poterono sfociare effettivamente nel testo Costituzionale.

Se, tuttavia, tanto l'opera comune da realizzare, quanto pluralismo, libertà ed eguaglianza furono fin dalle origini parte del programma dichiarato di questa corrente interna allo Scudo Crociato, come si evince specialmente dalla Relazione la Pira sui principi fondamentali, così non era per il secondo pilastro della nova civitas: la laicità.

Ad essa, che costituisce l'*absconditum* fra i principi fondamentali e che pure nel disegno maritainiano è tanto importante da qualificare e identificare addirittura gli Stati edificandi, si è scelto di dedicare la parte terza. In questa sede sono state indagate le fondamenta filosofiche e giuridiche dell'articolo 5 del progetto costituzionale proposto da Giuseppe Dossetti, che conteneva l'essenza dei futuri artt. 7 e 8 Cost, nonché il legame

¹ Maritain, *Umanesimo Integrale*, 142; Maritain, *Humanisme Intégral*, 183.

con gli antecedenti logici interni ai principi fondamentali dell'ordinamento e i principi direttamente conseguenti.

Si è, in fine, rilevata la portata assolutamente rivoluzionaria del pilastro in esame, che più di tutti rompe il legame con la tradizione giuridica e filosofica cattolica e che contribuisce alla fondazione della *nuova cristianità*, non quella di Cristo, di Roma o dei papi, bensì la *nuova cristianità* di *Jacques Maritain*.

Molte ci paiono le ramificazioni del pensiero del filosofo d'Oltralpe non ancora indagate che s'estendono nelle profondità di altre aree della Legge fondamentale Italiana e che la legano filosoficamente anche ad altri documenti giuridici chiave del Novecento.

Nondimeno, nella certezza che non vi sia alcun *diritto* senza *filosofia* e nella speranza d'aver reso un umile ma pur utile servizio alla Carta fondamentale, contribuendo in minima parte ad indagarne la storia, ci apprestiamo a scrivere a margine di questo studio sul tema la parola: *fine*.

BIBLIOGRAFIA

- Accordo di modificazione del concordato lateranense (1984).
- Agostino, Casaroli. *Nella Chiesa per il mondo. Omelie e discorsi*. Rusconi, 1987.
- Alighieri, Dante. *La divina commedia*. Voll. 1, Inferno. Italice Libri, 1986.
- Amodeo, Natalino, e Giuliano Amato. *Giorgio La Pira costituente*. Stabilimento Tipografico Colombo, 1991.
- Arangio- Ruiz, Vincenzo, e Oreste Ranelletti. *Vittorio Emanuele Orlando*. Accademia Nazionale dei Lincei, 1954.
- «Assemblea Costituente 02/06/1946». s.d. Eligendo.
- Augusto, Del Noce. *Il cattolico comunista*. Rusconi, 1981.
- Bassetti, Gualtiero. «A cinquant'anni dalla "Populorum Progressio". Bisogna affrettarsi». *Osservatore Romano*, s.d.
- Bellini. «Natura ed efficacia dei concordati ecclesiastici». In *Il concordato*. Sansoni editore, 1980.
- Bettinelli, Ernesto. *All'origine della democrazia dei partiti*. Edizioni di Comunità. 1982, s.d.
- Camapanini, Giorgio. *Il filosofo e il monsignore*. Edizioni Dehoniane Bologna. Bologna, 2015.
- Campanini, Giorgio. *Jacques Maritain per un nuovo umanesimo*. Cultura. Studium, 2022.
- Campanini, Giorgio. *L'utopia della nuova cristianità: introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain*. Morcelliana, 1975.
- Carcagna, Angelo. *Il pensiero politico e giuridico di Hegel: società, diritto e Stato negli scritti giovanili*. Edizioni scientifiche italiane, 1983.
- Caristia, Carmelo. «Cronache Costituzionali». In *Studi per il ventesimo anniversario dell'Assemblea Costituente*, 1. La Costituzione e la democrazia italiana. Vallecchi Editore, 1969.
- Carlino, Salvatore Luigi. *L'umanesimo cristiano di Giorgio La Pira tra storia e profezia*. Pontificia Università Lateranense, 1982.
- Carlo Fantappiè. *Arturo Carlo Jemolo: riforma religiosa e laicità dello Stato*. Pellicano rosso. Morcelliana, 2011.
- Cassandro, Giorgia, Alessia Leoni, e Fabio Vecchi. *Arturo Carlo Jemolo: vita e opere di un italiano illustre: un professore dell'università di Roma*. Jovene, 2007.
- Catalano, Gaetano. *Il diritto di libertà religiosa*. Giuffrè, 1956.

- Cesa, Claudio. *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*. Laterza, 1979.
- Ciscato, Costanza. *NATURA, PERSONA, DIRITTO Profili del tomismo giuridico del Novecento*. Vol. 16. LEX NATURALIS. CEDAM, 2013.
- Crisafulli, Vezio. *La Costituzione e le sue disposizioni di principio*. Giuffrè, 1950.
- Crisafulli, Vezio. *Lezioni di diritto costituzionale*. Cedam, 1961.
- De Mattei, Roberto. *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*. Lindau, 2019.
- De Siervo, Ugo. «Dottrina sociale ed elaborazione della Costituzione repubblicana». In *Rerum novarum : l'uomo centro della società e via della Chiesa : atti del Congresso internazionale interuniversitario : 6-9 maggio 1991 / a cura di Giovanni Diurni*. s.d.
- De Siervo, Ugo. *Personalismo e solidarismo cristiano alla prova nella evoluzione del paese : per una rilettura dei principi fondamentali della Costituzione : atti del Seminario tenuto a Roma nei giorni 14-15 febbraio 1987 / \organizzato da! Istituto per la storia dell'Azione cattolica e del movimento cattolico in Italia Paolo VI*. s.d.
- De Siervo, Ugo. *Scelte della Costituente e cultura giuridica. 1, Costituzione italiana e modelli stranieri*. Il Mulino, 1980.
- De Siervo, Ugo. *Scelte della Costituente e cultura giuridica. 2, Protagonisti e momenti del dibattito costituzionale*. Il Mulino, 1980.
- Decreto legislativo luogotenenziale n. 98/1946, Legislazione No. 98 (1946).
- Della Seta, Ugo. *Morale, diritto e politica internazionale nella mente di G. Mazzini*. Roma: La Speranza, 1915.
- Della Seta, Ugo. *Per una Repubblica repubblicana*. Stabilimento tipografico Carlo Colombo, 1960.
- Dossetti, Giuseppe. *La ricerca costituente 1945-1952*. Il Mulino, s.d.
- Durand, Jean Dominique. «Giorgio La Pira-Jacques Maritain: dialogo per un'Europa cristiana». In *Giorgio La Pira e la Francia: temi e percorsi di ricerca. Da Maritain a De Gaulle*, Giunti. Giunti Editore S.p.a, 2005.
- Falco, Mario. *Lezioni di diritto ecclesiastico*. Litotipo, 1927.
- Fazio, Mariano. «Tre proposte di società cristiana (Berdiaeff, Maritain, Eliot)». *Acta philosophica* 9 (2000).
- Fedele, Pio. *La libertà religiosa*. Giuffrè, 1963.
- Formigoni, Guido, e Agostino Giovagnoli. «Intervista su Jacques Maritain». In *A. Moro, scritti e discorsi*, Edizione Nazionale delle opere di Aldo Moro, vol. 4. Enrico Palumbo, 2021.

- Franco, Nicolò. «Prolusione». In *La Corte Costituzionale e i diritti di libertà (atti del convegno)*. Cuneo, 1989.
- George, Phillips. *Du droit ecclésiastique dans ses principes généraux*. Tradotto da Abbé Crouzet. Paris, 1850.
- Germino, Dante. «La théorie de l'Etat d'Hegel: humaniste ou totalitaire?» *Revue européenne des sciences sociales, Annales de philosophie politique*, vol. 18, fasc. 52 (1980): 97–117.
- Gilson, Étienne. *Le philosophe et la théologie*. Vrin, 2005. Vrin, 2005.
- Giorgio, Campanini. *Prefazione a «Primato dello Spirituale» di Jacques Maritain*. Edizioni Logos, 1980.
- Gismondi, Pietro. *Appendice alle lezioni di diritto ecclesiastico. Le modificazioni del concordato lateranense*. Giuffrè, 1984.
- Gismondi, Pietro. «I patti lateranensi e la Costituzione». In *Il concordato*. Sansoni editore, 1980.
- Jemolo, Arturo Carlo. *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*. Einaudi, 1948.
- Jemolo, Arturo Carlo. *Le libertà garantite dagli artt. 8/19 e 21 della Costituzione*. Giuffrè, s.d.
- Jemolo, Arturo Carlo. *Lezioni di diritto ecclesiastico*. Giuffrè, 1957.
- Jemolo, Carlo Arturo. «Schemi giuridici e realtà sociale del concordato». In *Il concordato*. Sansoni, 1980.
- Journet, Charles. *L'Eglise du Verbe incarné. Essai de théologie speculative*. 1943.
- «La civiltà Cattolica». *L'Umanesimo Integrato* III (1956).
- La Pira, Giorgio. *Architettura di uno stato democratico*. Edizioni servire, 1948.
- La Pira, Giorgio. *Il valore della persona umana*. Istituto di propaganda libraria, 1947.
- La Pira, Giorgio. *La nostra vocazione sociale*. Ave, 1945.
- La Pira, Giorgio. *Premesse alla politica*. Libreria editrice fiorentina, 1945.
- La Pira, Giorgio. «Relazione del deputato La Pira Giorgio sui principi relativi ai rapporti civili». Camera dei deputati, s.d.
- La Pira, Giorgio, e Ugo De Siervo. *La casa comune. Una costituzione per l'uomo*. Cultura, 1979.
- «La storia della nostra Costituzione». Senato della Repubblica, 2023. CC BY-NC-ND 4.0.

- Lang, Gianni. *Alle origini del pluralismo confessionale: il dibattito sulla libertà religiosa nell'età della Costituente*. Il Mulino, 1990.
- Lazzati, Giuseppe. *La città dell'uomo: costruire, da cristiani, la città dell'uomo a misura d'uomo*. Ottava. Ave, 1984.
- Leone XIII. «Immortale Dei». Libreria Editrice Vaticana, 1 novembre 1855.
- Leone XIII. «Libertas». Libreria Editrice Vaticana, 20 giugno 1888.
- Leone XIII. «Quod apostolici muneris». 1878, s.d.
- Liberatore, Matteo. *La Chiesa e lo Stato*. Stab. Tipografico di Francesco Giannini, 1872.
- Lorenzini, Daniele, e Daniele Menozzi. «Introduzione». In *Jacques Maritain e i diritti umani tra totalitarismo, antisemitismo e democrazia (1936-1951)*. Morcelliana, 2012.
- Maritain, Jacques. *Carnet de notes*. De Brouwer, 1965.
- Maritain, Jacques. *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*. VITA E PENSIERO, 1980.
- Maritain, Jacques. *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*. 1963^a ed. Desclée De Brouwer et C., 1932.
- Maritain, Jacques. *Du régime temporel et de la liberté*. Questions disputées. 1933, s.d.
- Maritain, Jacques. *Humanisme Intégral*. Quatrième. Aubier, 1968.
- Maritain, Jacques. *I diritti dell'uomo e la legge naturale*. VITA E PENSIERO. Università Cattolica, 1991.
- Maritain, Jacques. *Il Dottore Angelico*. Cantagalli, s.d.
- Maritain, Jacques. «Préface a la seconde édition». In *La philosophie bergsonienne*. Librerie P.Téqui, 1948.
- Maritain, Jacques. *Umanesimo Integrale*. Studium, 1946.
- Meinvielle, Julio. *Il cedimento dei cattolici al liberalismo: critica a Maritain*. Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe 1991, s.d.
- Messineo, Antonio. «Democrazia e religione». *La civiltà cattolica* IV (1950): 140.
- Messineo, Antonio. *Il diritto internazionale nella dottrina cattolica*. La civiltà cattolica, 1942.
- Mondin, Battista. *L'analogia di proporzione e di proporzionalità nel «Commento alle Sentenze»*. s.d.
- Pallotta, Gino. «Il concordato e il controverso articolo 7 della Costituzione». In *Il concordato*. Sansoni editore, 1980.

- Philippe, Chenaux. *Paul VI et Maritain, les rapports du «montinianisme» et du «maritanisme»*. Studium, 1994.
- Piero, Calamandrei, e Norberto Bobbio io. *Scritti e discorsi politici*. 3 vols. La nuova Italia, 1966.
- Pombeni, Paolo. *Giuseppe Dossetti. L'avventura politica di un riformatore*. Il Mulino, 2013.
- Pombeni, Paolo. «Il “dossettismo” (1943- 1951). Premessa ad una ricerca storica». *Nuova Rivista Storica* 58 (1974): 79–132.
- Pombeni, Paolo. *Il gruppo dossettiano e la fondazione della democrazia italiana*. Il Mulino, 1979.
- Pombeni, Paolo. *Le «cronache sociali» di Giuseppe Dossetti. Geografia di un movimento di opinione*. Vallecchi Editore, 1976.
- Possenti, Vittorio. *Giorgio La Pira e il pensiero di San Tommaso*. Massimo, 1983.
- Possenti, Vittorio. «Introduzione». In *Da Bergson a Tommaso d'Aquino, saggi di metafisica e di morale*. VITA E PENSIERO, 1980.
- Possenti, Vittorio. «L'influsso di Jacques Maritain sul Concilio Vaticano II». *Alpha Omega*, fasc. n.3 (2014): 445–62.
- Primaute du Spirituel*. Librairie Plon Les Petits-fils de plon et nourrit, 1927.
- R. Maritain, Raïssa. *I Grandi Amici*. Quinta ristampa. VITA E PENSIERO, 1982.
- Ravà, Anna. *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana*. Giuffrè, 1959.
- Rémond, René. «Préface». In *Humanisme Intégral*. Aubier, 2000.
- «Resoconto della seduta della prima sottocommissione di mercoledì 11 settembre 1946». Tipografia della Camera dei Deputati, 11 settembre 1946.
- «Resoconto della seduta di martedì 10 settembre della prima sottocommissione». Tipografia della Camera dei Deputati, 10 settembre 1946.
- «resoconto sommario della seduta del 18 dicembre 1946». Tipografia della Camera dei Deputati, s.d.
- «Resoconto sommario della seduta della prima sottocommissione del 4 dicembre 1946». Tipografia della Camera dei Deputati, s.d.
- «Resoconto sommario della seduta di lunedì 9 settembre 1946». Tipografia della Camera dei Deputati, 9 settembre 1946.
- «Resoconto sommario della seduta di martedì 30 luglio 1946 (prima sottocommissione)». Tipografia della Camera dei Deputati, s.d.

- «Resoconto sommario seduta del 21 novembre 1946, prima sottocommissione». Tipografia della Camera dei Deputati, s.d.
- Rizzo, Giambattista. «I lavori preparatori della Costituente». In *Studi per il ventesimo anniversario dell'Assemblea Costituente*, 1. LA COSTITUZIONE E LA DEMOCRAZIA ITALIANA. Vallecchi Editore, 1969.
- Ruffini, Francesco. *Diritti di libertà*. La nuova Italia, 1946.
- Ruffini, Francesco. *La libertà della Chiesa come diritto pubblico subiettivo*. Il Mulino, 1992.
- Ruffini, Francesco. *Questioni di diritto ecclesiastico*. Torino, 1911.
- Ruffini, Francesco, e Francesco Margiotta Broglio. *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*. Il Mulino, 1974.
- Salandra, Antonio. *La giustizia amministrativa nei governi liberi con speciale riguardo al vigente diritto italiano*. Torino, 1904.
- «Seduta di martedì 4 marzo 1947». Tipografia della Camera dei Deputati, 4 marzo 1947.
- «Seduta di martedì 25 marzo 1947». Tipografia della Camera dei Deputati, s.d.
- Thomas De Vio Cardinalis Cajetanus. *De nominum analogia*. s.d.
- Tommaso D'Aquino. *De principiis naturae*. s.d.
- Tommaso D'Aquino. *Somma Teologica*. Nuova edizione in lingua italiana a cura di P. Tito Centi e P. Angelo Z. Belloni. Fiesole, 2009.
- Viotto, Piero. *Introduzione a Maritain*. Laterza, 2000.
- Viotto, Piero. «Presentazione a Umanesimo Integrare». In *Umanesimo Integrare*. Borla, 1967.
- Virgilio, Publio Marone. *Eneide*. Einaudi. ET classici. s.d.
- Zavatta, Laura. «La concezione dei diritti dell'uomo di Maritain». *Tigor: rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica* 3 (2014).
- Zerbi, Pietro. «Giuseppe Dossetti e l'Università Cattolica. Ricordi, documenti, riflessioni.» *Vita e Pensiero* 80 (1997): 106–21.

Ringraziamenti

Oggi, sedicesimo giorno d'ottobre dell'anno giubilare 2025, si conclude il mio percorso di formazione presso la facoltà giuridica dell'Ateneo patavino.

Il mio primo ringraziamento va al Chiar.mo professor Stefano Fuselli, che ha indirizzato e seguito le mie ricerche in questi diciotto mesi, impiegando ogni sforzo per insegnarmi il metodo d'indagine proprio di una buona filosofia del diritto.

La mia gratitudine non può che andare anche ai sacerdoti della FsspX e agli intellettuali laici loro vicini, che hanno contribuito in misura significativa ad orientare i miei studi sul tomismo giuridico e sul magistero politico.

Il mio ringraziamento deve poi andare a mio padre e mia madre, che con incommensurabile amore e grandissimi sacrifici mi hanno consentito di arrivare oggi a coronare i miei studi.

Con loro ringrazio i miei amatissimi fratelli, il caro nonno e la nonna, a cui la concreta realizzazione di questo progetto di studio universitario molto deve.

Accanto a loro ricordo con commozione e gratitudine: il nonno Pasquale, lo zio Idon, Padre Giovanni Battista e la cara nonna Dina.

Grazie anche ai parenti prossimi e ai diletteggianti amici oggi presenti fisicamente o moralmente. Tutti avete la mia gratitudine per il sostegno datomi in questi anni ed un posto speciale nelle mie preci.

Da ultimo, non nell'ordine dell'importanza, ma perché più a lungo possa essere ricordato, il mio ringraziamento va a Marco: mia roccia, sostegno e guida e, per dono di grazia inestimabile, dal 3 settembre mio marito.

Possa a voi tutti Dio onnipotente rendere il centuplo di quanto avete fatto per me.

Con immenso affetto,

AMDG

Giulia Antonello in De Martin