



Revista de Relaciones Internacionales,
Estrategia y Seguridad

ISSN: 1909-3063

cinuv.relinternal@unimilitar.edu.co

Universidad Militar Nueva Granada
Colombia

Losada Sierra, Manuel

L.idea di bene comune, .destra. o .sinistra.?

Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad, vol. 2, núm. 2, julio-diciembre, 2007

Universidad Militar Nueva Granada

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=92720204>

► Comment citer

► Numéro complet

► Plus d'informations de cet article

► Site Web du journal dans redalyc.org

redalyc.org

Système d'Information Scientifique

Réseau de revues scientifiques de l'Amérique latine, les Caraïbes, l'Espagne et le Portugal

Projet académique sans but lucratif, développé sous l'initiative pour l'accès ouverte

L'IDEA DI BENE COMUNE, "DESTRA" O "SINISTRA"?*

Manuel Losada Sierra **

RIASSUNTO

Con questo documento si pretende far conoscere el dibattito intorno all'idea del bene comune, specialmente dal punto di vista politico di destra e di sinistra. Dal pensiero liberale, l'idea del bene comune è stata sempre considerata come di destra. In effetto, è vista come un modello aristotelico continuato dal pensiero cattolico. Si contrappone, dal pensiero liberale, l'idea di libertà come fine della società politica, vale a dire, una fondamentale uguaglianza di diritti, di possibilità e di opportunità.

Nel presente articolo, si presentano gli elementi comuni e divergenti della tradizione liberale, rappresentata specialmente dal primo Rawls, da Hayek e da Von Mises; e la tradizione aristotelica-cattolica, rappresentata specialmente dai comunitaristi, i documenti della Chiesa Cattolica e dal filosofo Jacques Maritain.

Recibido: 31 de agosto de 2007
Aceptado: 1 de octubre de 2007

*Questo articolo è risultato del lavoro di ricerca sull'origine e lo sviluppo dell'idea del bene comune, che l'autore ha presentato presso l'Università Gregoriana di Roma, nel gruppo di lavoro sulla Filosofia Politica. Per questa pubblicazione, si sono inclusi alcuni riferimenti di testi in spagnolo.

**Director Departamento de Educación y Humanidades UMNG.

Parole Chiavi: Destra, sinistra, bene comune, liberale, diritti, libertà.

ABSTRACT

In this document we intend to show the debate around common welfare, especially from the right-wing and left-wing political parties' points of view. From liberal thought, the idea of common welfare has been considered as of the right political parties. In fact, it is seen as an Aristotle's model continued by the catholic thought. The idea of freedom as an end of the political society is opposed to the liberal point of view, this is, a fundamental equality of rights, of possibilities and of opportunities.

The article herein presents the common and diverging elements of the liberal tradition, specially represented by the first Rawls, by Hayek and by Von Mises; and the aristotle-catholic tradition, specially represented by the comunitarist, the official documents of the Catholic Church and by the philosopher Jacques Maritain.

Key Words: Right-wing, left-wing parties, common welfare, liberal, rights, freedom.

RESUMEN

En este documento se pretende mostrar el debate entorno a la idea de bien común, especialmente desde la posición política de derecha y de izquierda. Desde el pensamiento liberal, la idea de bien común ha sido considerada como de derecha. En efecto, es vista como un modelo aristotélico continuado por el pensamiento católico. Se contraponen, desde el pensamiento liberal, la idea de libertad como fin de la sociedad política, es decir, una fundamental igualdad de derechos, de posibilidades y de oportunidades.

En el presente artículo se presentan los elementos comunes y divergentes de la tradición liberal, representada especialmente por el primer Rawls, por Hayek y por Von Mises; y la tradición aristotélico-católica, representada especialmente por los comunitaristas, los documentos oficiales de la Iglesia Católica y por el filósofo Jacques Maritain.

Palabras Clave: Derecha, izquierda, bien común, liberal, derechos, libertad.

INTRODUZIONE

Per stabilire se l'idea di bene comune sia "di destra" o piuttosto "di sinistra", è necessario anzitutto chiarire che cosa si intenda per "destra" e "sinistra". Il dibattito verificatosi di recente in Italia su che cosa significherebbe essere di sinistra ha portato, a mio giudizio, ad un punto fermo, grazie soprattutto all'intervento del filosofo del diritto e della politica Norberto Bobbio¹. Questi ha individuato infatti nell'"uguaglianza" il valore fondamentale che caratterizza le posizioni di sinistra (BOBBIO, 2005: 70ss). Di conseguenza, il valore fondamentale che caratterizza la destra viene ad essere, nella versione negativa che ne fornisce la sinistra, quello della "disuguaglianza", e nella versione positiva che ne fornisce la stessa destra, quello dell'"ordine" o della "gerarchia".

Mi sembra che questa definizione interpreti perfettamente il modo in cui i due concetti di "destra" e "sinistra" sono sorti e si sono trasformati nella storia. È noto, infatti, che la distinzione destra-sinistra è nata con la rivoluzione francese, quando i deputati dell'Assemblea nazionale favorevoli al re, cioè, all'*ancien régime*², si sono schierati a destra, e quelli favorevoli al "terzo stato", cioè alla rivoluzione, si sono schierati a sinistra. Ebbene, i primi erano i fautori dell'ordine costituito e quindi della gerarchia tra i ceti (col primato dell'aristocrazia sulla borghesia e del re su tutti), cioè della disuguaglianza, mentre i secondi erano favorevoli all'uguaglianza nei diritti tra tutti i cittadini. La stessa distinzione si produce in Inghilterra nel corso dell'Ottocento, dove si schierarono a destra i conservatori (Tories) ed a sinistra i liberali (Whigs). In questa prima fase, dunque, destra significò aristocrazia e conservatorismo, sinistra significò fondamentalmente liberalismo.

Nello stesso Ottocento, tuttavia, il concetto di uguaglianza, e quindi di "sinistra", subì una profonda trasformazione, cioè si divise, per così dire, in quello di uguaglianza dei diritti, vale a dire delle possibilità, delle opportunità, ed in quello di uguaglianza delle condizioni reali, vale a dire della situazione economico-sociale, in pratica della ricchezza. Mentre la difesa del primo concetto di uguaglianza restò caratteristica del liberalismo, la difesa del secondo diventò la caratteristica del socialismo, sia nella sua versione laborista inglese, sia nella sua versione marxista, propria degli altri paesi europei. Il liberalismo pertanto, che rispetto ai nostalgici dell'*ancien régime* rappresentava certamente una posizione di sinistra, cioè egualitaria, rispetto al socialismo venne a rappresentare una posizione sostanzialmente di destra, perché favorevole ad un'uguaglianza puramente legale, cioè formale, che in pratica poteva tollerare una

¹ Norberto Bobbio fu professore di filosofia presso l'Università di Torino e senatore vitalizio della Repubblica Italiana. Nato a Torino il 18 ottobre 1909, deceduto in quella città il 9 gennaio 2004.

² Antico regime (in francese *Ancien Régime*), fu il termine che i rivoluzionari francesi utilizzarono per nominare peggiorativamente il sistema di governo precedente alla Rivoluzione Francese del 1789 (la monarchia assoluta di Luigi XVI), applicata anche al resto delle monarchie europee, il cui regime era simile a quello.

disuguaglianza reale, cioè sociale. Il socialismo divenne così la vera sinistra egualitaria, ma anche'esso si divise in due versioni, a seconda che conservasse il patrimonio liberale dell'uguaglianza dei diritti, cioè fundamentalmente delle libertà, o che lo ripudiasse in nome di un'uguaglianza socio-economica da realizzarsi anche a costo di rinunciare alla libertà.

IL BENE COMUNE NELLA CONCEZIONE DELLA "DESTRA"

Si è giunti così alla situazione attuale, in cui accanto ad una destra erede delle tendenze restauratorie dell'*ancien régime* e quindi sostanzialmente autoritaria, rappresentata nel Novecento dalle varie forme di fascismo, esiste una destra liberale (o liberalismo di destra), che unisce alla scelta di un'uguaglianza legale (i diritti e le libertà) quella di una disuguaglianza reale (determinata dalla dura legge del mercato); ed accanto ad una sinistra liberale (o liberalismo di sinistra), che tiene fermi tanto i diritti e le libertà, quanto l'aspirazione all'uguaglianza reale, esiste una sinistra totalitaria, che repudia i diritti e le libertà in nome di un'uguaglianza esclusivamente economico-sociale.

Da quale parte si colloca, in questo scenario, l'idea di bene comune, cioè la tesi che il fine della società politica, e quindi di coloro che la governano, deve essere il bene comune? Inizialmente essa è stata fatta propria dai fautori dell'*ancien régime* e quindi si è collocata sostanzialmente a destra. La giustificazione, infatti, che l'*ancien régime* dava di sé era sostanzialmente che l'ordine sociale stratificato, e quindi la gerarchia dei ceti culminante nella monarchia, aveva come fine precisamente il bene comune, cioè il bene di tutti. Espressione emblematica di questo orientamento fu l'inglese sir Robert Filmer (1588-1653), il quale nel *Patriarca* sostenne che lo Stato è come una famiglia, di cui il re rappresenta il padre, e che pertanto questi opera per il bene di tutti i suoi figli.

Questa concezione politica è stata tradizionalmente interpretata come "modello aristotelico" (BOBBIO, 1979: 22), perché il primo che attribuì esplicitamente come fine alla società politica il "vivere bene", cioè il bene comune, fu Aristotele, e perché Aristotele concepì la *polis* come un insieme di famiglie (ARISTOTELE, 1993: I, 1-2). Sempre Aristotele (ma già lo aveva fatto anche Platone), distinse le costituzioni buone (regno, aristocrazia e politia) da quelle corrotte (tirannide, oligarchia, e democrazia nel senso antico) mediante il criterio per cui le prime hanno come fine il bene di tutti, mentre le seconde hanno come fine il vantaggio di chi governa (ARISTOTELE, 1993: III, 6). Tutta la tradizione dell'aristotelismo politico, a cominciare da Tommaso d'Aquino³, ha sempre condiviso l'idea che il fine della società politica debba

³ Figlio del Conte di Aquino, studiò nel monasterio di Montecasino e poi nell'Università di Napoli. Nel 1252 fu insegnante di teologia presso l'Università di Parigi e in altre città europee come Roma, Bologna e Napoli. Morì nel 1274 prima del Secondo concilio di Lyon. È considerato come il filosofo scolastico più importante.

essere il bene comune, inteso come la piena realizzazione di tutte le facoltà, materiali e spirituali, di ciascuno dei suoi membri.

Nel commento all'*Etica Nicomachea*, infatti, Tommaso afferma che la *civitas* ha come fine il *bene vivere* di tutti i suoi componenti e che pertanto la scienza politica ha per oggetto il *bonum commune civitatis* (TOMMASO D'AQUINO, 1949: I, lectio I, 4; lectio II, 25-31); e nel commento alla *Politica* egli afferma che la società più importante, cioè la società politica, è ordinata al bene più importante, cioè al bene comune, "il quale è migliore e più divino del bene di uno solo" (TOMMASO D'AQUINO, 1966: proemium 4; I, lectio I, 11 e 31). E Leibniz, che si colloca alla fine della tradizione dell'aristotelismo in età moderna, afferma che, quando si ama Dio,

si dirigono tutte le proprie intenzioni verso il bene comune, che non differisce in nulla dalla gloria di Dio, e si trova che non v'è interesse particolare o più forte che quello di sposare l'interesse generale, e che si giova a noi stessi quando ci si compiace di perseguire il vero vantaggio degli uomini (LEIBNIZ, 1973: 69).

Negli ultimi due secoli, dopo la rivoluzione francese e la nascita del liberalismo in nome dell'uguaglianza dei diritti, l'idea di bene comune ha continuato ad essere professata soprattutto dal pensiero politico cattolico e dalla dottrina sociale della Chiesa. Nell'ottocento è esemplare, a questo proposito, la posizione di Antonio Rosmini, il quale nella *Filosofia del diritto* afferma che "ogni società si costituisce di un *bene comune*, nel quale cospirino le volontà di più persone al fine di poterlo tutte, o di trarne tutte profitto" (ROSMINI, 2000: 23); mentre nel Novecento è esemplare la posizione di Jacques Maritain, il quale nell'opera intitolata *La persona e il bene comune*⁴ ha identificato il bene comune, fine della società politica, con la "buona vita umana della moltitudine" ed ha precisato che esso "implica ed esige il riconoscimento dei diritti fondamentali delle persone" (MARITAIN, 1978: 23)

Quanto alla dottrina sociale della Chiesa cattolica, il concetto di bene comune compare già nell'enciclica *Rerum Novarum* di Leone XIII (1891), dove l'espressione ricorre un centinaio di volte; è sviluppato soprattutto nella *Pacem in Terris* di Giovanni XXIII, dove si precisa che esso "ha attinenza a tutto l'uomo, tanto ai bisogni del suo corpo quanto alle esigenze del suo spirito" e che l'attuazione di esso "trova la sua attuazione nei diritti e nei doveri della persona" (GIOVANNI XXIII, 1970: n° 25.60); riceve la sua definizione nella costituzione del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes* come

l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi, come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente (CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 1970: n° 26);

⁴ In spagnolo, Cf. Maritain, J. *La persona y el bien común*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1981.

definizione infine ripresa nella *Centesimus annus* di Giovanni Paolo II, dove è detto che il bene comune

non è la semplice somma degli interessi particolari, ma implica la loro valutazione e composizione fatta in base ad un'equilibrata gerarchia di valori, e, in ultima analisi, ad un'esatta comprensione della dignità e dei diritti della persona (GIOVANNI PAOLO II, *Centessimus Annus*, 1970: n° 47).

L'interpretazione che identifica la conservazione dell'*ancien régime*, cioè l'idea di una società gerarchica, col modello aristotelico è tuttavia errata, perché, se è vero che per la *polis* è un insieme di famiglie, è altrettanto vero che per Aristotele, a differenza che per Platone, la *polis* ha una struttura totalmente diversa da quella della famiglia. Mentre la famiglia, infatti, è essenzialmente una società di disuguali, avendo al vertice dei suoi componenti il padre, più in basso la madre, indi i figli ed infine nella posizione più bassa di tutti i servi (o schiavi), la *polis* al contrario è una società di "liberi ed uguali"; di conseguenza mentre il governo migliore per la famiglia è quello di tipo regale, adatto a dei familiari disuguali, il governo ideale della *polis*, secondo Aristotele, è la *politia*, cioè una democrazia moderata, adatta a dei cittadini tutti liberi ed uguali (ARISTOTELE, 1993: I, 7 y IV, 12). È vero che non tutti gli abitanti della *polis* sono per Aristotele liberi ed uguali, perché tra essi ci sono anche gli schiavi, le donne e i giovani, che non hanno la pienezza della cittadinanza; resta però il fatto che i cittadini *pleno iure*, cioè i capi-famiglia, sono tutti liberi ed uguali, e per questo devono poter partecipare tutti a turno al governo della *polis* (ARISTOTELE, 1993: II, 2).

Comunque, a parte questo errore storico, nel pensiero politico moderno, specialmente liberale, l'idea del bene comune, e l'aristotelismo di cui essa è espressione, è stata considerata sostanzialmente un'idea di destra. Ad essa è stata opposta l'idea che il fine della società politica deve essere anzitutto quello di garantire a tutti i suoi membri la libertà, cioè una fondamentale uguaglianza di diritti, di possibilità e di opportunità. Questa idea si ritrova nei maggiori esponenti del pensiero liberale, a cominciare da Spinoza, per il quale *finis rei publicae libertas est*⁵, per continuare con Montesquieu, per il quale lo scopo della politica e dello Stato deve essere la tutela della libertà; e con Kant, per il quale lo scopo dello Stato è la legge della pari libertà di tutti i cittadini.

L'IDEA DI BENE COMUNE NELLA CONCEZIONE DELLA "SINISTRA".

Dalla contrapposizione tra libertà, cioè uguaglianza formale, e bene comune derivano tutte le critiche che l'odierno pensiero liberale, di destra e di sinistra, muove all'idea aristotelica e

⁵ Cf. Spinoza, B. *Tratado teológico político*. Madrid: Alianza. 2003

cattolica di bene comune. Ad esempio F.A. Hayek afferma che “in una società libera il bene generale consiste principalmente nel facilitare il perseguimento di scopi individuali sconosciuti” (HAYEK, 1989: 75); per cui non c’è un vero fine comune, ma ci deve essere solo la pari libertà per ciascuno di perseguire il proprio fine particolare. E L. Von Mises addirittura lega l’idea di bene comune a quella di collettivismo marxistico (VON MISES, 1959: 80). L’italiano N. Matteucci critica l’idea di bene comune in quanto suscettibile, nel suo contenuto, delle interpretazioni più diverse e quindi non proponibile come progetto che tutti dovrebbero accettare (MATTEUCCI, 1983: 15).

Anche un liberale di sinistra, quale può essere considerato el neocontrattualista John Rawls, nel suo celebre libro su *Una teoria della giustizia* (1971)⁶ dove propone una concezione della giustizia come equità, cioè come ugualianza di diritti, pur non criticando esplicitamente l’idea di bene comune, ritiene che il bene di una persona sia determinato “da ciò che per essa rappresenta il piano di vita più razionale, date circostanze ragionevolmente favorevoli” (RAWLS, 2004: 327), perciò afferma il primato del “giusto”, rispetto al “bene”. Il giusto, per Rawls, consiste nell’assicurare a ciascun individuo le condizioni minime favorevoli per poter sviluppare il suo piano di vita, cioè la libertà, la salute e un reddito sufficiente. Poichè infatti – egli prosegue- ciascuna persona deve essere libera di pianificare la propria vita come più le piace, e gli individui concepiscono il loro bene in maniere differenti, non c’è alcun bisogno di proporre una descrizione del bene che imponga l’unanimità su tutti gli standards della scelta razionale. Ciò sarebbe in contraddizione con la libertà di scelta che la giustizia come equità garantisce agli individui e ai gruppi nell’ambito di una struttura di istituzioni giuste (RAWLS, 2004: 367-371).

Benché questa critica sia rivolta essenzialmente all’utilitarismo, che attribuisce come fine alla politica la massima utilità per il maggior numero possibile di persone, intendendo per utilità la soddisfazione delle preferenze soggettive, essa viene spesso usata contro l’idea tradizionale di bene comune, accusata di essere espressione di un’intenzione impositiva e di violare quindi la libertà dei singoli di scegliere il tipo di vita più conforme alle proprie concezioni filosofiche, o anche ai propri gusti. Ciò è avvenuto, ad esempio, in Italia, dove l’enciclica *Centesimus annus* è stata criticata dal liberale Lucio Colletti sul “Corriere della Sera” proprio perchè riprendeva l’idea di bene comune. Una simile critica implica quel “pluralismo di valori”, o piuttosto quel “pluralismo come valore”, che può essere considerato come l’espressione più tipica ed avanzata del liberalismo moderno.

⁶ In spagnolo Cf. Rawls, J. *Una teoria de la justicia*. Madrid: FCE, 1997.

Il libro di Rawls, *Una teoria della giustizia*⁷, ha suscitato un vasto dibattito e in particolare la tesi del primato del giusto sul bene è stata criticata dai filosofi cosiddetti “comunitaristi”⁸. Tra questi Michael Sandel⁹, oltre ad osservare che il bene, proposto da Rawls al giusto, è da lui inteso in modo utilitaristico, cioè come interesse individuale, come soddisfazione dei desideri, ha rilevato molto cautamente che il giusto, anteposto da Rawls al bene, implica una forma di intersoggettività, e quindi di società, e costituisce un valore che deve essere condiviso da questa società, cioè un fine comune, il quale è appunto un bene. Pertanto non è vero che il giusto preceda il bene, come sostiene Rawls, ma è vero piuttosto il contrario, cioè che il giusto è un aspetto del bene e dunque lo presuppone: il bene insomma, secondo Sandel, non è un complemento del giusto, ma il suo prerequisito (SANDEL, 2004).

Se il bene, afferma Sandel, non è nient'altro che la soddisfazione indiscriminata di preferenze arbitrariamente date, senza tener conto del merito non è difficile immaginare che il giusto (e perciò stesso un bel po' di altri tipi di pretese) debba avere maggior peso. Ma in realtà, lo status moralmente svalutato del bene deve inevitabilmente mettere in dubbio anche lo status della giustizia. Perché una volta ammesso che le nostre concezioni del bene sono moralmente arbitrarie, diventa difficile capire perché la più alta di tutte le virtù (sociali) debba essere quella che ci consente di perseguire queste concezioni arbitrarie tanto completamente quanto lo consentono le circostanze (SANDEL, 2004: 184).

Tuttavia per Sandel l'individuo, cioè il soggetto del giusto e del bene, ha una sua identità soltanto in quanto appartiene ad una comunità intesa in senso forte, cioè derivante da un'origine comune, ed il bene non è altro se non ciò che questa comunità condivide come moralmente buono: esso non è dunque un oggetto di scelta, cioè un fine, ma è riconosciuto da tutti i membri della comunità come già esistente, fa parte della comprensione di sé condivisa dai partecipanti alla comunità stessa. Criticando infatti espressioni come “associazione”, “relazione”, “reciprocità”, “cooperazione”, usate da Rawls per indicare il rapporto intersoggettivo, Sandel propone di sostituirle con “comunità”, “attaccamento”, “condivisione”, “partecipazione”, le quali indicano a suo avviso “una forma di vita in cui i membri si trovano comunemente collocati fin dall'inizio” (SANDEL, 2004: 167-168). Quest'ultimo è l'aspetto propriamente “comunitaristico” della critica di Sandel a Rawls, il quale è anche, come vedremo, il meno convincente.

Analoga è la concezione del bene sviluppata da un altro filosofo comunitarista, Alasdair MacIntyre, anch'egli critico di Rawls, nel libro *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (1981)¹⁰.

⁷ In spagnolo, cf. Rawls, J. *Una teoría de la justicia*. México: FCE, 1979.

⁸ Conosciuti in inglese come *Communitarians*.

⁹ Michael Sandel (nato nel 1953), filosofo statunitense, professore presso il Dipartimento di Scienza Politica dell'Università di Harvard.

¹⁰ In spagnolo Cf. MacIntyre, A. *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 2001

Qui infatti l'autore identifica il bene esencialmente con la virtù, richiamandosi al concetto aristotelico di virtù, come eccellenza in una "pratica", cioè in un'attività riconosciuta da una comunità, dotata di regole divenute tradizionali, alimentata da un *ethos*, cioè da un costume, da un sentire comune. Tutto questo è possibile solo all'interno di una comunità, intesa ugualmente in senso forte, cioè composta di persone aventi una medesima origine, in cui la visione teleologica del fine è espressione di questa origine comune (MACINTYRE, 2000: 225-243. 291-304). A quest'ultima tesi si deve osservare che per Aristotele il bene comune non è costituito solo dalle virtù etiche, le quali sono effettivamente l'espressione di un *ethos*, cioè di un costume, e di istituzioni, che solo una comunità come la *polis* può assicurare. Il bene per Aristotele è anche, e soprattutto, la felicità, cioè qualcosa che deve essere individuato per mezzo della filosofia pratica, cioè di un'indagine razionale, e deve essere perseguito per mezzo di una virtù dianoetica, la saggezza pratica¹¹. Insomma il bene è esencialmente un fine, qualcosa che deve essere realizzato.

Più in generale si ha l'impressione che i filosofi comunitaristi (tra i quali si possono annoverare, sia pure con posizioni più moderate, anche Charles Taylor e Michael Walzer¹²) introducano nella loro difesa dell'idea di bene comune un elemento estraneo alla tradizione dell'aristotelismo politico ed alla stessa concezione cristiano-cattolica di essa, cioè il primato della comunità sulla società, dell'origine sul fine, del sentimento sull'intelligenza e sulla volontà¹³. Anch'essi, come Rawls, hanno una concezione forse troppo utilitaristica della volontà e della scelta, cioè la considerano espressione soltanto di preferenze arbitrarie. Invece è proprio sulla volontà, cioè su una scelta razionale, o intelligente, che si fonda il concetto classico di bene comune come fine.

Colui che ha visto più chiaramente questo aspetto del bene comune è Maritain¹⁴, il quale nel suo capolavoro politico, cioè *L'uomo e lo stato* (1951), riprendendo la distinzione tra società e comunità fatta da Ferdinand Tönnies, aveva osservato che la società politica, non solo moderna, ma anche antica, non è una comunità, bensì una società, ed aveva espresso senz'altro la sua preferenza per quest'ultima forma di organizzazione sociale. Sia la comunità che la società, osserva Maritain, hanno in comune un bene, cioè hanno un "bene comune", ma mentre nella comunità questo bene è già dato, cioè è una comune origine, o una lingua, o

¹¹ La classica *Phronesis*.

¹² Charles Taylor, nato a Montreal nel 1931, insegnante di diritto e filosofia all'Università di Northwestern. Michael Walzer, nato nel 1935, insegnante al Institute for Advanced Study in Princeton.

¹³ Sul dibattito tra liberali e comunitaristi circa il bene comune, cf. anche Kymlicka, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, 1996, pp. 231-261.

¹⁴ Jacques Maritain (1882-1973), filosofo francese nato a Parigi e deceduto a Toulouse.

una tradizione, o una storia, nella società il bene è qualcosa che deve essere realizzato, cioè un fine, oggetto dell'intelligenza e della volontà, vale a dire di una libera scelta (MARITAIN, 1963: cap. I). Non si appartiene infatti ad una comunità, per esempio ad una nazione, o ad un clan, o ad un gruppo linguistico, per scelta, ma solo per nascita; invece si entra a far parte di una società per scelta, cioè per decisione libera, e liberamente si decide di cooperare con tutti gli altri membri di essa alla realizzazione di un bene comune.

Ciò non significa che l'uomo sia per natura un individuo senza legami sociali e che questi intervengano solo attraverso un contratto, cioè una convenzione, come sostiene il contrattualismo moderno. A questo proposito la critica dei comunitaristi al liberalismo è perfettamente valida. L'uomo, come diceva Aristotele, è per natura un animale politico, cioè un essere fatto per vivere nella *polis* ed incapace di realizzare pienamente se stesso al di fuori di essa. Ma lo stesso Aristotele precisava, nel medesimo passo, che per natura si deve intendere non l'origine, bensì il fine, cioè il compimento, la perfezione, la piena realizzazione dell'uomo; ed aggiungeva che il segno di questa natura sociale è il possesso, da parte dell'uomo, del *logos*, che è ragione e parola, e permette di discutere con gli altri che cosa è giusto o ingiusto, ché cosa è bene o male (ARISTOTELE, 1993: I, 2). La natura dell'uomo è dunque la ragione, la volontà, la libertà, la quale si realizza pienamente solo nel raggiungimento del bene comune della *polis*, cioè del "vivere bene".

Una concezione del bene comune singolarmente vicina a quella di Aristotele si trova in un economista che può essere considerato non solo liberale, ma anche "di sinistra", cioè Amartya Sen. Questi ha sostenuto, anch'egli in polemica con Rawls, che non possiamo stimare in modo appropriato il valore dei beni da distribuire, e quindi non possiamo realizzare una vera giustizia, finché non abbiamo una descrizione delle funzioni per le quali tali beni sono utili, cioè una concezione dell'uomo, delle sue capacità e della sua piena realizzazione. Non basta, perciò, una concezione "scarna" del bene, come quella sostenuta da Rawls, ma è necessaria una concezione dotata di maggiore "spessore", che indichi qual è la "piena realizzazione" dell'uomo, la "fioritura di tutte le capacità umane", la "vita fiorente" (MASSARENTI-RE, 1992: 56-59).

Sen non ha sviluppato la sua teoria economica partendo da Aristotele, ma quando gli è stata fatta notare l'affinità tra essa e la concezione aristotelica del "vivere bene" come piena realizzazione di tutte le capacità umane, ha riconosciuto questa affinità. Dapprima infatti egli aveva interpretato il concetto aristotelico di "vivere bene"¹⁵ in senso utilitaristico, cioè come semplice "felicità"; in seguito poi si è accorto che Aristotele usava esattamente lo stesso termine, cioè "funzione"¹⁶, da lui usato per spiegare il concetto di "capacità", ugualmente di

¹⁵ Aristotele lo chiama in greco *eudaimonia*

¹⁶ *Ergon* in greco.

origine aristotelica. In questo autore, dunque, l'idea aristotelica di bene comune assume una caratterizzazione chiaramente di sinistra, perchè esprime l'aspirazione ad un'uguaglianza non solo nei diritti, ma anche nella effettiva distribuzione dei beni.

ORIGINALITÀ DELL'IDEA DI BENE COMUNE

Le critiche dei comunitaristi e dei liberali "di sinistra" al primato del giusto rispetto al bene, sostenuto da Rawls, hanno avuto un effetto importante, perchè hanno indotto lo stesso Rawls, ad una trasformazione, o ad una precisazione della sua posizione, che si è espressa nella sua opera del 1993, cioè *Liberalismo politico*¹⁷. In questo libro, infatti, Rawls ha accettato l'idea che il bene comune possa essere il fine della società politica, a condizione che esso venga inteso come quell'insieme di valori che sono comuni a individui, o gruppi, orientati verso concezioni della vita diverse ed anche tra loro incompatibili (RAWLS, 1994).

L'ultimo Rawls ha parlato, a questo punto di una zona oggetto di "consenso per intersezione"¹⁸, e la sua teoria è stata presentata nel modo seguente:

quanto deve essere oggetto di condivisione stabile non è l'insieme dei valori che ci identificano entro dottrine o visioni comprensive (religiose o meno), alternative confliggenti tra loro. E' piuttosto il sottoinsieme di intersezione non vuoto che include i valori politici fondamentali (VECA, 1996: 176ss).

Questi valori sono in genere quelli sanciti dalla costituzione di un paese, per cui la posizione di Rawls è avvicinabile a quella del filosofo tedesco Jürgen Habermas, il quale, in occasione della riunificazione della Germania, ha parlato di "patriotismo costituzionale" (HABERMAS, 1990: 50). Ma essa converge anche con quella di Maritain e dei fautori cattolici del bene comune, le cui idee, come è noto, hanno ispirato alcune delle costituzioni approvate nella seconda metà del Novecento, cioè quella francese del 1946, quella italiana del 1947, quella tedesca del 1948 e quella spagnola del 1978.

E' chiaro che in una concezione siffatta sono compresi anzitutto i diritti fondamentali della persona, detti anche "diritti civili" e coincidenti con le libertà tradizionali (di pensiero, di parola, di stampa, di associazione), rivendicate soprattutto dalla tradizione liberale. Insomma la giustizia, intesa come uguaglianza dei diritti, cioè delle possibilità, delle opportunità, è parte integrante e fondamentale del bene comune. Ma in questo sono compresi anche i cosiddetti

¹⁷ In spagnolo Cf. Rawls, J. *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 2003.

¹⁸ *Overlapping consensus*

“diritti politici”, rivendicati dalla tradizione democratica, cioè il diritto di partecipazione di tutti i cittadini al governo della società politica, mediante libere elezioni, forme adeguate di rappresentanza e di controllo del governo ed altre istituzioni democratiche. Infine nel bene comune sono compresi i cosiddetti “diritti sociali”, rivendicati dalla tradizione socialista, cioè il diritto alla salute, all’educazione, al lavoro, alla cultura, ad un ambiente vivibile, ad una buona qualità della vita, cui la concezione cattolica (ma anche di alcuni “laici”) aggiunge preliminarmente come fondamentale lo stesso diritto alla vita, dal momento del suo concepimento sino a quello della sua cessazione naturale.

Tutti questi elementi sono contenuti nella definizione di bene comune proposta dalla chiesa cattolica nella *Gaudium et spes*¹⁹, cioè, come abbiamo visto sopra, “l’insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e speditamente”. In tale proposta non c’è nulla di impositivo, nulla che violi la libertà di progettare autonomamente la propria vita e la propria felicità, nulla che si opponga al pluralismo culturale, filosofico, ideologico e religioso. Anzi si può dire che l’idea classica di bene comune include in sé sia l’uguaglianza formale voluta dal liberalismo, sia l’uguaglianza sostanziale voluta dal socialismo, perciò è fondamentalmente “di sinistra”.

A questo punto è legittimo chiederci che cosa distingue l’idea classica di bene comune, risalente alla tradizione dell’aristotelismo politico e della dottrina sociale della chiesa cattolica, dal liberalismo di sinistra in genere, quale potrebbe essere rappresentato dall’ultimo Rawls, o dal socialismo democratico, quale potrebbe essere rappresentato dall’ultimo Habermas. Senza fare riferimento preciso a questi due autori, si può affermare che molte espressioni del liberalismo di sinistra e dello stesso socialismo democratico oggi sembrano dominate dalla convinzione che non vi possa essere pluralismo, e quindi democrazia, senza relativismo etico, cioè che la democrazia sia per sua stessa definizione moralmente neutrale.

Questa idea è stata messa in circolazione già negli anni trenta del Novecento da Hans Kelsen, il quale non solo ha ravvisato l’essenza della democrazia soltanto in un complesso di regole puramente formali e del tutto neutrali dal punto di vista etico, ma ha esplicitamente indicato nel relativismo etico la condizione della stessa democrazia ed ha considerato quest’ultima incompatibile con qualsiasi concezione “sostanziale” del bene comune. Perciò Kelsen ha criticato non solo concezione della democrazia come quella marxistica, che hanno poi avuto un esito chiaramente totalitario, ma anche concezione come quella sviluppata da Maritain in *Umanesimo integrale* (KELSEN, 1966).

¹⁹ *Gaudium et spes*: Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II sulla Chiesa nel mondo contemporaneo

Questo è precisamente il punto in cui l'idea del bene comune accolta da certe forme di liberalismo e di socialdemocrazia diverge dall'idea di bene comune propria della tradizione classico-cristiana. Come ha precisato, infatti, Giovanni Paolo II nella *Centessimus annus*²⁰, ed abbiamo visto già, l'idea di bene comune "non è la semplice somma degli interessi particolari, ma implica la loro valutazione e composizione fatta in base ad un'equilibrata gerarchia di valori e, in ultima analisi, ad un'essatta comprensione della dignità e dei diritti della persona". Si tratta, dunque, di accettare una determinata gerarchia di valori, cioè una determinata concezione etica, la quale non può non presupporre una determinata concezione dell'uomo, cioè una precisa antropologia. Da questo punto di vista non solo il relativismo etico non risulta indispensabile alla democrazia, ma anzi si rivela pericoloso per la stessa democrazia, perchè nella sua indifferenza verso i valori morali rischia di giustificare anche le peggiori forme di totalitarismo, cioè di negazione della democrazia stessa.

QUESTIONE FINALE

Ciò che ho detto non significa che l'etica e l'antropologia in questione siano necessariamente e soltanto la visione cristiana della vita. Certo, in base a questa la persona umana non si risolve interamente nella società politica, ma possiede una dimensione che la trascende, cioè trascende la politica e la storia in genere, proiettando l'uomo verso un destino eterno. Ciò è stato detto con chiarezza da Tommaso d'Aquino, il quale ha affermato che "l'uomo non è ordinato alla società politica secondo tutto se stesso e secondo tutte le sue cose (...), ma tutto ciò che l'uomo è, e ciò che può, ed ha, deve essere ordinato da Dio" (TOMASO D'AQUINO, 1970: I-II, q. 21, a. 4, ad tertium). E Maritain ha così commentato:

L'uomo è parte della comunità politica e inferiore a questa secondo le cose che, in lui e di lui, rechiede dalle indigenze della individualità materiale, dipendono, quanto alla loro stessa essenza, dalla comunità politica, e possono essere chiamate a servire da mezzo per il bene –temporale– di questa (...). E d'altra parte l'uomo sorpassa la comunità politica secondo le cose che, in lui e da lui, in quanto relative all'ordinanza all'assoluto della personalità come tale, dipendono, quanto alla loro stessa essenza, da più in alto che la comunità politica, e concernono in proprio il compimento –sopratemporale– della persona proprio in quanto persona (MARITAIN, 1978: 45-55).

Questa dimensione dell'uomo che trascende la società politica, e che nella visione cristiana assume il significato di un riferimento ad un principio assoluto, non può essere intesa come

²⁰ *Centessimus Annus* (che in latino significa "centesimo anno") è una enciclica scritta da papa Giovanni Paolo II nel 1991, nel centesimo anniversario dell'enciclica *Rerum Novarum* di Papa Leone XIII del 1891. Fa parte degli scritti sulla dottrina sociale della Chiesa cattolica.

una diminuzione, o una riduzione, o una limitazione della libertà della persona, ma anzi proprio la sua enfaticizzazione, la sua esaltazione. In base ad essa, infatti, l'uomo risulta in ultima analisi superiore ed autonomo anche rispetto alla società politica, sia egli usi questa autonomia per riferirsi ad un Assoluto trascendente, sia che eviti di determinarla positivamente in questa direzione, mantenendola aperta e indeterminata. Insomma l'idea classico-cristiana di bene comune, con la gerarchia di valori e la concezione della persona che essa comporta, non impone nulla a nessuno e non limita in alcun modo nessuna concezione della persona, ma anzi la arricchisce tutte di un elemento ulteriore, lasciando ciascuno libero di tenerne conto e di non tenerne conto.

La dimensione trascendente che essa rivendica, e che costituisce il vertice della gerarchia di valori che essa implica, proprio perchè trascende la politica, non si risolve mai in un'imposizione, ma è solo l'apertura di un varco oltre la politica, che poi ciascuno è libero di riempire nel modo che preferisce. In questa l'idea classico-cristiana di bene comune differisce dalla concezione del bene comune propria della destra conservatrice, che pur facendo riferimento ad una gerarchia di valori e quindi ad un ordine etico, ma pretendeva di imporlo attraverso le regole della politica. Ciò è divenuto chiaro specialmente dopo il Concilio Vaticano II²¹ e la dichiarazione da esso approvata sulla libertà religiosa, che è la più profonda libertà di coscienza ed è quindi il fondamento di tutte le libertà.

Per questo non è necessario aderire alla visione cristiana per accogliere l'idea di bene comune elaborata dalla tradizione classico-cristiana, ma quest'ultima risulta essere l'idea più ricca, comprensiva dei valori elaborati sia dalla destra che dalla sinistra, non escludente nei confronti di nessuno, nella quale tutti possono riconoscersi, totalmente o parzialmente, e che perciò merita di essere riproposta ancora al inizio del terzo millennio.

BIBLIOGRAFIA

Aristotele. (1993). *Politica* I 1-2. Roma: Laterza.

Bobbio, N. (2005). *Destra e sinistra*. Roma: Donzelli.

Bobbio, N., Bovero M. (1979). *Società e Stato nella filosofia politica moderna*.

²¹ Il Concilio fu aperto ufficialmente l'11 ottobre di 1962 da Papa Giovanni XXIII all'interno della Basilica Vaticana. Alla morte di Giovanni XXIII (3 giugno 1963) fu continuato dal suo successore Paolo VI. Si svolse in nove sessioni, in quattro periodi, e terminò il 7 dicembre 1965. Promulgò quattro Costituzioni, tre Dichiarazioni e nove Decreti.

Torino: Garzanti.

Concilio Vaticano II *Gaudium et spes*. (1990). N° 26. Roma: San Paolo.

Giovanni XXIII. (1964). *Pacem in Terris*. Roma: Editrice Vaticana.

Giovanni Paolo II (1970). *Centessimus Annus*. N° 47. Roma: Editrice Vaticana.

Habermas, J. (1990). *La rivoluzione in corso*, Milano: Garzanti.

Hayek, F.A. (1989). *Legge, legislazione e libertà*. Roma: Laterza.

Kelsen, H. (1966). *I fondamenti della democrazia e altri saggi*. Bologna: Dehoniane.

Leibniz, G. (1973). *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male*, Trad. it. di Mathieu, Bologna: Dehoniane, 69.

MacIntyre A. (2000). *Dopo la virtù*. Milano: Feltrinelli, 225-243 y 291-304.

Maritain J. (1963). *L'uomo e lo stato*, Milano: Vita e Pensiero, cap. I.

Maritain J. (1978). *La persona e il bene comune*. Brescia: Mondadori, 23.32.

Massarenti A. y Re, D. (1992). *L'etica da applicare*. Milano: il sole-24 ore libri, 56-59.

Matteucci, N., "Bene comune", in Bobbio N., Matteucci, N., Pasquino G. (2000). *Dizionario di politica*. Torino: Laterza.

Rawls J. (2004). *Una teoria della giustizia*. Milano: Garzanti, 327.

Rawls, J. (1994). *Liberalismo politico*, Milano: Garzanti.

Rosmini, A. (2000). *Filosofia del diritto*. Milano: Feltrinelli, 23.

Sandel M. (2004) *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Milano: Feltrinelli, 148-190.

Sen, A. (1999). *Etica ed economia*, Roma-Bari: Laterza.

Tomaso d'Aquino. (1949) *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Torino-Roma: Laterza, I, lectio I,4; lectio II, 25-31.

Tomaso d'Aquino. (1966). *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, Torino- Roma: Laterza, proemium 4; I, lectio I, 11 e 31.

Tomaso d'Aquino. (1970). *Summa theologiae* I-II, q. 21, a.4, ad tertium, Torino, Roma: Laterza.

Veca S. (1996). "Il dilemma della condivisione politica", in Id. (a cura) *Giustizia e liberalismo politico*, Milano: Garzanti, 176ss.

Von Mises, L. (1959). *L'azione umana*. Milano: Vita e Pensiero.