

Buenos Aires, 3-5 settembre 2018

**UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
FACULTAD DE DERECHO**

DOCTORADO EN CIENCIAS JURÍDICAS
SEMINARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO

XXI JORNADAS ABIERTAS DE PROFUNDIZACIÓN Y DISCUSIÓN

sobre el tema:

EL BIEN COMUN COMO PRINCIPIO DE LAS CIENCIAS PRACTICAS

La doctrina clásica y sus impugnaciones modernas y contemporáneas

Gabriele CIVELLO

El bien común según Aristóteles y Santo Tomás de Aquino

*«Unaquaeque enim res appetit suam perfectionem,
quam a Deo participat et amat eam et cum adeptam fuerit,
quiescit appetitus eius, in qua quiete consistit quies et ratio pacis»¹*

[S. TOMMASO D'AQUINO, *In De divinis nominibus*, cap. 11, l. 1]

1. Il bene come ciò a cui tutto tende: bene e causa finale.

1.1. — Il “bene” (τἀγαθόν) è «ciò cui tutto tende» («οὐ παντ' ἐφίεται»), come leggiamo perfettamente nell'*incipit* dell'*Etica Nicomachea*²; e d'altra parte, ogni ente ha un proprio intimo fine, poiché la natura non fa nulla invano e senza uno scopo (ἀτελής)³.

¹ «Ciascuna realtà desidera la propria perfezione, che da Dio gli è partecipata, e la ama, e solo quando l'ha conseguita, la sua tensione si acquieta: e in questa quiete consiste la ragione della pace».

² ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1094a 1-5 (cfr. *Etica Eudemia*, 1218b). Se il bene è il fine di tutte le cose, la pace è ciò senza cui non può darsi il fine (S. TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, lib. 4, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4 ad 1; cfr. anche *Super II Cor.*, cap. 1, l. 1); v. anche S. TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 22, a. 1, ad 12: «Per il fatto stesso che qualcosa tende al bene, tende allo stesso tempo al bello e alla pace. [...] Il bello è incluso nel buono. La pace, invece, aggiunge la rimozione di quanto turba e ostacola il conseguimento del bene. Per il fatto stesso che una cosa viene desiderata, si desidera la rimozione degli ostacoli che impediscono la sua acquisizione». Come sappiamo, invece, per Platone sono “buone” solo le cose che

Questa è l'unica nozione di "bene" che possa dirsi *realisticamente* fondata, poiché essa riconosce, quale caratteristica intrinseca agli enti, il fatto di tendere verso *ciò che è buono*, vale a dire verso ciò che è (appetibile in quanto) *perfetto* e al contempo *perfettivo*; in altri termini, possiamo dire essenzialmente "buono" ciò che fa sì che l'ente sia compiuto e, in definitiva, *sia pienamente ciò che esso è*⁴.

Per quanto tale tendenza o tensione sia difficile da conoscere e per quanto su di essa possa nascere un contrasto di opinioni fra gli uomini, siamo certi che essa, essendo intrinseca alle cose stesse, rappresenta una salda roccia sulla quale edificare un pensiero teorico-pratico fedele alla realtà; questo è il significato fondamentale dell'*Ens et bonum convertuntur*⁵, ossia quello per il quale ogni ente, *in quanto ente*, è – almeno in parte o sotto un certo aspetto – buono⁶, e la sua bontà deriva dal suo stesso "essere ente", secondo volontà di Dio, non esistendo un ente che sia cattivo in quanto tale⁷.

Ogni altra concezione del "bene" è, dunque, necessariamente fallace e arbitraria, poiché pretende di radicare l'ἀγαθόν non già nell'essere delle cose, ma in convenzioni sociali, convinzioni soggettive, sentimenti o persino capricci, così invertendo l'ordine naturale

partecipano dell'Idea del "Bene" (PLATONE, *Repubblica*, VI, 502c ss.; cfr., nel Medioplatonismo, ALCINOO, *Didascalico*, XXVII. Sull'analogia Idea del "Bello", cfr. PLATONE, *Fedone*, 100c).

³ ARISTOTELE, *Politica*, 1256b 20-21. Si tratta, come noto, di una verità che la modernità misconoscerà (cfr. fra tutti B. SPINOZA, *Ethica*, I, *prop.* XXXVI, *Appendix*, nonché IV, *Praefatio*; D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, tr. it. *Trattato sulla natura umana*, Bari, 2010, III, 14, pag. 185).

⁴ Come fin troppo noto, «l'ente è concettualmente anteriore al bene. Infatti la nozione che noi significhiamo con il nome è ciò che l'intelletto concepisce di una cosa, e che esprime appunto mediante la parola: per cui è primo, come concetto, ciò che per primo cade sotto la concezione della nostra intelligenza. Ora, la prima cosa che la nostra intelligenza concepisce è l'ente: poiché, come dice Aristotele, una realtà è conoscibile in quanto è in atto. Per cui l'ente è l'oggetto proprio dell'intelligenza; e quindi è il primo intelligibile come il suono è il primo udibile. Così, dunque, l'essere precede concettualmente il bene» (S. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* I, q. 5, a. 2, *resp.*).

⁵ S. TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1, s. c. 2.

⁶ Tant'è che, nel Cap. 1 della Genesi, ad ogni singolo atto della creazione divina corrisponde l'attributo di καλόν / *bonum*, il che vuol dire che il creato è, "fin da subito", cosa buona; cfr. anche ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1166a 15-20: «Per l'uomo eccellente l'essere è (già) un bene».

⁷ S. AGOSTINO, *De natura boni*, I, 17: «Nessuna natura, in quanto è natura, è cattiva; ma per ciascuna natura non è male se non il venire diminuita nel bene»; S. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* I, q. 5, a. 3, *resp.* e *ad 2*: «Ogni ente, in quanto ente, è buono. Infatti ogni ente, in quanto ente, è in atto, e in qualche modo perfetto, poiché ogni atto è una perfezione. Ora, il perfetto ha ragione di appetibile e di bene, come si è dimostrato sopra. Conseguentemente ogni ente, in quanto tale, è buono. [...] Nessun ente viene detto cattivo in quanto ente, ma in quanto mancante di un certo essere: come si dice che l'uomo è cattivo perché gli manca l'entità "virtù", e che l'occhio è cattivo in quanto mancante dell'acume della vista» (cfr. anche S. TOMMASO D'AQUINO, *De malo*, q. 1, a. 1, *resp.*). Sul male come *privatio boni*, cfr. anche PLOTINO, *Enneadi*, I 8, 5.

dei fattori, e cioè affermando la priorità dell'appetito rispetto al bene, laddove invece è il bene ad avere priorità sull'appetito (e, a sua volta, l'ente ha priorità sul bene): *una cosa, infatti, è "appetita" in quanto sostanzialmente buona, non è buona in quanto accidentalmente "appetita" (ente > bene > appetito).*

1.2. — Nel Libro *Alpha* della *Metafisica*, Aristotele colloca chiaramente il bene nel quadrante delle quattro cause, associandolo, come sappiamo, alla nozione di "**causa finale**"⁸: è il passo in cui, dopo avere introdotto la "Scienza delle Cause", il Filosofo parla del fine come "ciò in vista del quale" qualcosa esiste o avviene, e congiunge "ciò in vista del quale" (τὸ οὗ ἕνεκα) con τὰγαθόν, cioè il bene⁹. Non ci sono dubbi, allora, che Aristotele utilizza il "fine" e il "bene" come due termini tra loro strettamente connessi, pur non trattandosi di sinonimi in senso tecnico: il fine, infatti, si riferisce all'appetito, il bene si riferisce all'essere dell'ente.

Se ogni ente tende per sua natura al proprio bene, il "bene" però *aggiunge*, per così dire, qualcosa all'ente, o meglio riconosce nell'ente un suo speciale aspetto; se così non fosse, non vi sarebbe alcuna necessità di parlare del "bene", essendo sufficiente parlare di "ente": tutto rifluirebbe all'interno della ontologia (termine moderno, ma che possiamo qui utilizzare in senso aristotelico-tomista) e non avrebbe senso affrontare la nozione di "bene" come *ulteriore* rispetto all'"ente".

Ciò viene chiarito perfettamente da San Tommaso d'Aquino nella grande *Quaestio de Veritate*, ove si dice che «*convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum*» e «*convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum*»: il "vero" dice convenienza e adeguazione dell'ente all'intelletto; il "buono", invece, dice convenienza dell'ente all'appetito, ove per l'appunto l'ente ha una posizione primaria, mentre l'appetito una posizione per così dire "posteriore".

⁸ Il nesso fra il "bene" e il "fine" è una verità così fondamentale che viene ammessa anche dal platonismo e dal Neoplatonismo (cfr. fra tutti PLOTINO, *Enneadi*, I 7, 1 ss.; I 8, 2 ss.).

⁹ ARISTOTELE, *Metafisica*, 983a 30 ss; cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* I, q. 5, a. 4, *resp.*: «Si dice bene ciò che tutti desiderano, il che implica l'idea di fine: è evidente quindi che il bene presenta il carattere di causa finale».

Quindi, parlare di “bene” “aggiunge”¹⁰ qualcosa al puro ente, poiché significa mettere in luce la relazione di corrispondenza tra l’ente (*prius*) e il *posterius* della facoltà appetitiva («*bonum [...] dicit ordinem entis ad appetitum*»¹¹).

2. Bene come trascendentale e bene comune politico.

2.1. — Fatta questa premessa di ordine generalissimo, possiamo ora approssimarci al tema del “bene comune”, svolgendo una considerazione di “raccordo” fra la filosofia prima e la politica.

Se il bene è ciò cui tutti gli enti tendono, ma se “ente”, come sappiamo, è una parola con molti significati (πλεοναχῶς¹² o πολλαχῶς¹³), da ciò deriva necessariamente che anche τὰγαθὸν λέγεται πολλαχῶς, e cioè anche il bene si dice *in più modi*, quantomeno tanti quanti sono i predicati o categorie¹⁴. È questo il motivo per il quale la filosofia scolastica riconduce anche il “bene” ai Trascendentali, poiché il bene *trascende* e attraversa tutte le categorie, proprio come l’*ens*, la *res*, l’*unum*, il *verum*, l’*aliquid*.

Inoltre, siccome ci sono molte specie di azioni, di arti e di scienze, vi saranno anche molti fini e, dunque, molti tipi di “bene”¹⁵; ciò che, però, “accomuna” tali forme di

¹⁰ Ovviamente, il verbo “aggiungere” è qui usato in senso analogico; in senso proprio, infatti, nulla si può *aggiungere* all’ente. I trascendentali (come il “bene”) “aggiungono” all’ente qualcosa in modo simile a quanto fanno i predicamenti, i quali, nell’esplicitare quali siano i vari “modi dell’ente”, meglio chiariscono all’uomo cosa sia l’“ente”. Si tratta, allora, di “aggiungere” all’ente un “significato di ragione” e cioè di chiarire quali relazioni l’ente possa intrattenere con la ragione. Cfr. S. TOMMASO D’AQUINO, *De Veritate*, q. 21, a. 1; nonché *S. Th.* I, q. 5, a. 1, *resp.* e *ad 1* («Il bene e l’ente si identificano secondo la realtà, ma differiscono secondo il concetto. [...] Una cosa è detta ente in senso pieno e assoluto in forza del suo essere sostanziale. [...] Il bene invece esprime l’idea di cosa perfetta, vale a dire desiderabile: e per conseguenza include il concetto di cosa ultimata e perfetta. [...] Così dunque in base all’essere primo e fondamentale, che è l’essere della sua sostanza, una cosa è detta ente in senso pieno e assoluto e buona sotto un certo aspetto, cioè in quanto è un’entità; invece secondo la sua ultima attualità una cosa è detta ente sotto un certo aspetto e buona in senso pieno e assoluto. Quindi, allorché Boezio afferma: “Nelle cose altro è l’essere buone e altro l’essere enti”, ciò va riferito all’essere e al bene presi entrambi in senso pieno e assoluto: poiché una cosa è ente in senso pieno e assoluto in forza dell’atto primo e fondamentale, mentre è bene in tale senso in forza del suo atto ultimo. E tuttavia secondo l’atto primo è un certo bene, e secondo l’atto ultimo è un certo ente»); parimenti, «l’uno non aggiunge all’ente alcuna realtà, ma solo la negazione della divisione» (*S. Th.* I, q. 11, a. 1, *resp.*).

¹¹ S. TOMMASO D’AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 2, *sol.*

¹² ARISTOTELE, *Metafisica*, 992a 5-10.

¹³ ARISTOTELE, *Metafisica*, 992b 15-20, 1003a 30-35.

¹⁴ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1096a; *Etica Eudemia*, 1217b ss.

¹⁵ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1094a 5-10.

“bene” è, da un lato, la natura trascendentale del *bonum* come “ciò a cui tutto tende” e, dall’altro lato, la certezza che la forma più alta del bene – al di sotto di Dio¹⁶ – è, senza dubbio, la felicità¹⁷, intesa al contempo come εὐδαιμονία¹⁸, εὖ ζῆν (“viver bene”), εὖ πράττειν (“agire bene” e avere “successo” nell’agire)¹⁹.

2.2. — Ora, ci dice Aristotele, la **felicità** può essere di vari tipi²⁰: il tipo “**edonistico**”, che identifica la felicità col piacere materiale e corporale; il tipo **teoretico**, che identifica la felicità con la conoscenza o teoresi; il tipo **economico**, per cui la felicità è la ricchezza; il tipo **politico**, che ha per l’appunto a che fare con la felicità nella (e della) polis, e del quale oggi cercheremo di individuare il nucleo essenziale.

Ciò che sin d’ora è significativo notare è che, se la dimensione politica è quella più autorevole e in qualche modo *architettonica* (secondo l’icastico aggettivo adoperato da Aristotele) – nel senso che è proprio la polis il perimetro nel quale si inscrivono le altre scienze e arti, ed è la politica a servirsi delle altre scienze pratiche, legiferando su cosa si debba fare, da cosa ci si debba astenere, quale sia il bene terreno per l’uomo²¹ –, dicevamo: se la dimensione politica è quella più autorevole e “architettonica”, a questo punto anche il “bene comune politico” sembra quasi essere “architettonico”, divenendo così indispensabile analizzarlo nella sua peculiare prospettiva, vale a dire quella della polis²².

3. Alla ricerca del bene comune politico.

¹⁶ Cfr. S. TOMMASO D’AQUINO, *S. Th.* I, q. 6, a. 2.

¹⁷ Cfr. S. TOMMASO D’AQUINO, *S. Th.* I-II, qq. 1, 2, 3, 4 e 5.

¹⁸ «La felicità è una certa attività dell’anima secondo virtù completa» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1102a 5).

¹⁹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1095a 15-20, 1098b 20-25.

²⁰ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1095b 15 – 1096a 10; 1097a 15 ss. Si noti che i tre tipi di felicità non sono, nello Stagirita, disgiunti fra loro; la vita perfetta, infatti, implica la giusta mistione di tutti i tipi di felicità, tant’è che Aristotele – a differenza di molti filosofi ellenistici – condanna quelle visioni del mondo che rifiutano a tal punto il piacere da espungerlo totalmente dalla vita dell’uomo virtuoso (*Etica Nicomachea*, 1153a-b).

²¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1094a 25 – 1094b 10.

²² ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1099b 30: «[...] abbiamo posto il fine della politica come la cosa migliore».

3.1. — Per comprendere cosa sia, essenzialmente, il “bene comune politico”, è necessario allora sciogliere questo interrogativo cercando di capire quale sia l’essenza/causa formale/specie (οὐσία/εἶδος) e causa finale (τὸ οὐ ἔνεκα/τέλος) della comunità politica, domanda che è anche collegata a cosa sia l’atto/perfezione (ἐνέργεια²³/ἐντελεχεία²⁴) della polis, quale ne sia il principio (ἀρχή²⁵) e la natura (φύσις), e quale la virtù (ἀρετή) che fa perfetta ed eccellente la comunità politica (concetti che, però, oggi non potremo affrontare partitamente, nell’economia del presente studio): se il bene in capo alle cose attiene, come disse Sant’Agostino, al loro essere misurate, formate e ordinate²⁶, è evidente che il bene politico atterrà alla *misura*, alla *forma* e all’*ordine* naturale della polis.

3.2. — In primo luogo, possiamo affermare che la polis è il “luogo” in cui l’uomo – naturalmente vocato alla benevolenza e all’amicizia²⁷ – è destinato a portare a compimento e perfezione il proprio essere, secondo il celebre attributo ζῶον πολιτικόν²⁸: si tratta, infatti, del contesto in cui massimamente l’uomo può perseguire un’esistenza felice e stabile²⁹. Come dice perfettamente il Filosofo nel Libro VI dell’*Etica Nicomachea*, «non si può conseguire il proprio bene senza vivere nella famiglia e nella comunità politica»³⁰.

²³ Sul nesso fra “bene” e “atto-attività” (ἐνέργεια), cfr. PLOTINO, *Enneadi*, I 7, 1 ss.; sul nesso fra essenza, forma e atto, ARISTOTELE, *Metafisica*, 1043b 1 ss.

²⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, 1050a 15 ss. Già in PLATONE, *Filebo*, 20d ss., il Bene era stato associato a “ciò che perfetto/compiuto” (τέλειον). Cfr. S. TOMMASO D’AQUINO, *S. Th.* I, q. 5, a. 1.

²⁵ Sul nesso fra “bene” e “principio” (ἀρχή), cfr. PLOTINO, *Enneadi*, I 8, 2.

²⁶ S. AGOSTINO, *De natura boni*, I, 3: «*Omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt*»; il tema del Bene come “misura” risale a PLATONE, *Filebo*, 64c ss. Cfr. anche S. TOMMASO D’AQUINO, *S. Th.* I, q. 5, a. 5; *Super Eph.*, cap. 4, l. 1, nn. 193-195; *De Veritate*, q. 21, a. 6.

²⁷ Di contro, i demòni «non hanno mai pace (*concordiam*), poiché tra loro non hanno amore di benevolenza, e concordano solo circa un unico scopo: [...] la lotta contro l’uomo e solo in questo senso possono dirsi amici, come coloro che sono nemici di uno stesso avversario» (S. TOMMASO D’AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2, d. 6, q. 1, a. 4, co. e ad 2).

²⁸ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1097b 10-15; *Politica*, 1253a 1-5. Cfr. anche S. AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIX, 12, 2.

²⁹ Sul legame fra “felicità” (εὐδαιμονία) e “stabilità” (βεβαιότης), cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1100b 10 ss.

³⁰ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1142a 5-10; in un altro importante passo, Aristotele antepone, in ordine di importanza, la famiglia alla città: «L’essere umano tende ad accoppiarsi per natura, più di quanto non sia animale politico; tanto più, quanto la comunità familiare è anteriore e più necessaria della città, e il

Inoltre, se l'essenza/forma/specie dell'uomo consiste nel suo essere un animale **razionale**, e se dunque l'uomo persegue la propria eccellenza e perfezione coltivando la propria parte razionale³¹, a questo punto la comunità politica avrà "più attinenza" con l'anima razionale rispetto alle anime vegetative e animali, pur non potendo fare a meno di queste ultime³²; tant'è che λόγος è sia "ragione" sia "parola", e la comunicazione intersoggettiva (fatta di parola e ragione) trova la propria massima esplicazione e perfezione solo nella comunità politica.

3.3. — Ciò premesso, la prima caratteristica essenziale della polis consiste nel **vivere in comune** (συζῆν³³, crasi di "σύν-" e "-ζῆν", letteralmente "vivere insieme", "con-vivere"): poiché il "vivere in comune" è la pre-condizione affinché l'uomo porti a compimento e perfezione la propria più vera natura, allora è naturale che l'uomo si aggregi con altri uomini, così formando un **popolo** stanziato all'interno di un **territorio**³⁴.

Senza un popolo, che "viva in comune" all'interno di un territorio, non può darsi alcuna comunità politica in senso proprio; inoltre, pur essendo la natura umana la "causa efficiente remota" della polis, essa necessita di una "causa efficiente prossima", che è rappresentata dalla concordia politica³⁵, intesa non già come "consenso" o concorso di volontà, bensì come convergenza di tendenze naturali insite nell'uomo.

È questo il motivo per il quale il "vivere in comune" è condizione *si* necessaria, ma non già sufficiente perché vi sia una comunità politica: ad esempio, la stessa comunità filosofica si fonda, sin da Socrate e Platone, sulla condivisione di vita fra i pensatori (συζῆν). Eppure, un semplice gruppo di filosofi, o una associazione di studiosi, non potrà ancora dirsi una comunità politica perfetta.

produrre figli è la caratteristica più universalmente diffusa tra gli esseri viventi» (*Etica Nicomachea*, 1162a 15-20)».

³¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1097b – 1098a.

³² S. TOMMASO D'AQUINO, *De malo*, q. 2, a. 4, *resp.*

³³ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1134a 25-30 e 1169b 15-20: «L'uomo è animale politico, e per natura tende a vivere in comune, quindi questa sarà una caratteristica dell'uomo felice, dato che egli possiede beni naturali»; *contra* Epicuro, in LATTANZIO, *Divinae institutiones*, III 17, 42: «Sostiene Epicuro che non esista alcuna società umana: ciascuno bada a se stesso» (v. anche ARRIANO, *Diatribes di Epitteto*, II 20, 6).

³⁴ ARISTOTELE, *Politica*, 1326a 5 ss. (ove si spiega il motivo per cui il popolo non deve essere né troppo numeroso né troppo esiguo).

³⁵ F.A. LAMAS, *La concordia política. La causa eficiente del estado*, in www.viadialectica.com.

A tal proposito, nell'*incipit* della *Politica*, si precisa che, se ogni città è una comunità (κοινωνία), non ogni comunità è però una città, poiché la città, fra tutte le comunità, è quella che persegue il bene più importante, che è il **bene comune politico**³⁶.

Per comprendere quale sia il *proprium* del bene comune politico, è allora indispensabile osservare i vari gradi della comunità umana, ognuno dei quali ha una struttura intrinseca sua propria.

3.4. — Anzitutto, l'uomo tende per sua natura a “concordare **con se stesso**”, il che è chiamato comunemente “*pace interiore*”³⁷; ma ciò esula dal tema politico che ci siamo assegnati, pur rappresentando quasi il “mattoncino fondamentale” di ogni disamina sulla pace sociale e sul bene comune.

La prima vera forma di comunità è, allora, la **famiglia**³⁸, nella quale si realizza la più intima natura dell'uomo che, come dicevamo, esprime anzitutto una tendenza *riproduttiva*³⁹; l'uomo, infatti, prima ancora di essere un animale razionale e politico, è anzitutto un “animale domestico e coniugale”⁴⁰.

La singola famiglia (οἰκία), tuttavia, non è la comunità perfetta, poiché non è del tutto autosufficiente e non riesce a garantire da sola ai propri membri il viver bene e l'agire virtuoso.

È questo il motivo per il quale una pluralità di famiglie tende dapprima a coagularsi in un **villaggio** (κώμη), e più villaggi – in quanto, a propria volta, non del tutto autosufficienti, soprattutto nella difesa militare – si coagulano formando una **polis**; e la comunità politica, a questo punto, sarà “più perfetta” rispetto alla comunità familiare, poiché «una

³⁶ ARISTOTELE, *Politica*, 1252a 1-10; cfr. S. AGOSTINO, *De civitate Dei*, II, 21, 2: «Popolo non è un insieme qualsiasi di uomini, ma un insieme associato da un accordo giuridico e da una comunione di interessi».

³⁷ S. TOMMASO D'AQUINO, *Super II Thes.*, cap. 3, l. 2, nn. 87-89.

³⁸ ARISTOTELE, *Politica*, 1257a 15-20; S. AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIX, 16.

³⁹ Sulla tendenza delle creature a “dare causa” ad altre creature, cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 21, n. 2: «Dato che le creature tendono sotto molti aspetti a somigliare a Dio, resta loro un'ultima cosa per acquistare la somiglianza divina: essere causa delle altre creature».

⁴⁰ ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, 1242a 23-27. Ciò sarà negato, ad esempio, da Epicuro, il quale «eliminò con un taglio netto tutte le caratteristiche dell'uomo, sia del padre di famiglia, sia del cittadino, sia dell'amico» (in ARRIANO, *Diatribes di Epitteto*, II 20, 7).

cosa è perfetta quando può produrre ciò che le è simile»⁴¹, e la polis, rispetto alla famiglia singola ed isolata, ha maggiore capacità di riprodursi e perpetuarsi⁴².

3.5. — Tuttavia, Aristotele precisa che, affinché vi sia una comunità politica, non è ancora sufficiente che più soggetti o più famiglie si alleino contrattualmente (e qui Aristotele è chiaramente un anti-contrattualista *ante litteram*): l'alleanza finalizzata ad evitare un reciproco danno o per favorire uno scambio reciproco, infatti, non dice ancora “unione politica”, tant'è che vi sono differenti poleis o differenti popoli che, pur stipulando trattati di tal genere, non possono dirsi costituire un'unica comunità politica⁴³. «È pertanto evidente», conclude lo Stagirita,

«che la comunità cittadina non è costituita soltanto dall'identità del luogo, dall'astinenza dal danno reciproco e dalla garanzia dei rapporti commerciali, perché [la polis] è la comunità che garantisce la vita buona e alle famiglie e alle stirpi, e ha come fine una vita indipendente e perfetta. [...] Perciò bisogna ammettere che la comunità politica abbia come fine le belle azioni e non semplicemente la convivenza»⁴⁴.

Tale condizione si può realizzare solo se la comunità politica è congegnata in modo tale che **il bene del singolo e il bene della comunità coincidano** – e in definitiva che le parti e il Tutto siano un qualche “uno” o “unità”⁴⁵ – poiché solo tale convergenza consente agli

⁴¹ ARISTOTELE, *Meteorologica*, IV, 3.1, cit. in S. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* I, q. 5, a. 4, *resp.*

⁴² S. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* I-II, q. 90, a. 4, *ad 3*: «Come un uomo è parte di una famiglia, così la famiglia è parte della comunità politica; lo stato invece è una società perfetta, come insegna Aristotele. Come quindi il bene dell'uomo singolo non è l'ultimo fine, ma viene ordinato al bene comune, così il bene di ciascuna famiglia è ordinato al bene dello stato, che è la comunità perfetta». Dopo la pace interiore e la concordia politica, l'ultimo “stadio” è costituito dalla relazione con Dio, che dona la pace spirituale e sempiterna (S. TOMMASO D'AQUINO, *Super II Thes.*, cap. 3, l. 2, nn. 87-89).

⁴³ ARISTOTELE, *Politica*, 1280a-b.

⁴⁴ ARISTOTELE, *Politica*, 1280b 25-35; 1281a 1-5; cfr. 1328a 35 ss.: «La città è una comunità di simili che si propone come scopo il raggiungimento della miglior vita possibile. Poiché la felicità è la cosa migliore, e consiste nell'attuazione della virtù e nel suo uso perfetto [...]»; cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2, d. 9, q. 1, a. 3 co.: «Il governo di una qualsiasi comunità è strutturato a seconda di come il bene comune [*bonum commune*] viene distribuito ordinatamente e pacificamente».

⁴⁵ S. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* I-II, q. 36, a. 3, *resp.*: «Il bene di ogni cosa si riduce a una certa unità, cioè al fatto che ciascuna cosa ha riunite in sé tutte le parti che formano la sua perfezione: per cui i Platonici pensavano che l'uno fosse principio o causa come il bene. Quindi ogni cosa, come naturalmente appetisce la bontà, così appetisce l'unità o integrità»; cfr. *Super Sent.*, lib. 3, d. 2, q. 1, a. 2, qc. 1 co., ove si parla di

uomini di vivere bene e di agire bene⁴⁶; se la polis, infatti, dà soverchia preminenza al bene dell'individuo, la comunità tutta tende progressivamente a sciogliersi e disperdersi sotto il peso della **molteplicità**; se, invece, la polis pretende di imporre ai cittadini un "bene collettivo" sovra-individuale e contrastante col bene delle persone, un tale *iter* è destinato ad annullare le molteplicità, perseguendo un **Uno** totalitario che tradisce la stessa *ratio* e natura della polis, vale a dire il promuovere la perfezione dei cittadini nel loro "atto", nella loro essenza, forma e specie, e nel loro fine che è la felicità.

Come sappiamo, sarà solo la modernità che, con la scissione fra privato e pubblico, tra natura e civiltà, tra società civile e Stato, creerà la contrapposizione fra bene individuale e bene collettivo, con le conseguenze teoriche e pratiche che ben conosciamo e che non potrò qui esaminare.

3.6. — Affinché si possa perseguire la citata convergenza (ὁμόνοια) fra il bene del singolo e il bene comune, è indispensabile non solo che i cittadini di una medesima polis **non siano troppi né troppo pochi**⁴⁷, ma anche che essi siano **simili**⁴⁸, abbiano qualcosa di simile e "in **comune**" (κοινωνία)⁴⁹; in caso contrario, avremmo solo un mucchio indistinto e disorganico di individualità separate fra loro, che ben presto si disgregherebbero nei mille rivoli della brutta molteplicità. Infatti, «*se si riuscisse a fondere in uno i luoghi in*

"unità della pace" (*unitas pacis*), nonché *Super Sent.*, lib. 3, d. 27, q. 2, a. 1 ad 6: «Il termine "pace" si riferisce soprattutto alla rimozione della discordia; mentre il termine "concordia" si riferisce piuttosto alla stessa unione». V. anche *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 76, n. 4 («*Pax enim et unitas subditorum est finis regentis*»); *Super Heb.*, cap. 13 l. 3, n. 766: «*Pax enim nihil aliud est, nisi unitas affectuum. Quos unire est proprium solius Dei, quia per charitatem, quae a solo Deo est, uniuntur corda. Deus enim novit colligere et unire, quia Deus est charitas, quae est vinculum perfectionis*».

⁴⁶ ARISTOTELE, *Politica*, 1324a 5 ss.; cfr. 1333b 35 ss.: «Identico è ciò che è ottimo così per l'individuo singolarmente preso così come per la comunità, e il legislatore deve infonderlo nell'animo degli uomini [...]». V. anche S. TOMMASO D'AQUINO, *Super I Cor. [reportatio vulgata]*, cap. 12, l. 3, n. 750: «Evidentemente gli scismi si evitano allorquando la pace della Chiesa è mantenuta attraverso l'attribuzione di quanto è necessario alle singole membra del corpo mistico».

⁴⁷ ARISTOTELE, *Politica*, 1326a 5 ss.

⁴⁸ ARISTOTELE, *Politica*, 1328a 35 ss.

⁴⁹ S. TOMMASO D'AQUINO, *Super II Thes.*, cap. 3, l. 2, n. 89: «*Item homines non uniuntur inter se, nisi in eo quod est commune inter eos, et hoc est maxime Deus*»; ID., *Super Sent.*, lib. 3, d. 30, q. 1, a. 1 co.: «*Tenemur aliquem diligere secundum quod nobiscum aliquam communicationem habet*».

cui sorgono Megara e Corinto, sì che le loro mura si toccassero, tuttavia non si otterrebbe ancora una città sola»⁵⁰.

Infine, la vera comunità politica è quella in cui i soggetti governati sono **liberi e uguali**, non nel senso della libertà individuale come la intendono i moderni, ma nel senso che chi governa non deve farlo nell'interesse proprio (come avviene nei rapporti dispotici) ma nell'interesse dei cittadini stessi e, infine, della comunità tutta⁵¹.

4. Bene del singolo e bene comune.

4.1. — Prima di chiudere il mio breve intervento, ritengo opportuno tornare al rapporto fra bene del singolo e bene comune, perché proprio lo studio di tale relazione consente di meglio illuminare l'essenza, la forma e il fine della polis.

Il bene dell'uomo, come dicevamo, consiste nel suo **fine proprio**, cioè il fine che gli deriva dalla sua propria natura; tale fine coincide con l'atto dell'uomo, che è non solo ἐνέργεια (cioè, letteralmente, il mettersi "all'opera"⁵²), ma anche e soprattutto ἐντελεχεία, vale a dire perfezione, ri-finimento, portare a compimento: nel caso dell'uomo, l'ἐντελεχεία è fondamentalmente l'essere "pieno di essere", cioè felice e auto-sufficiente.

Il bene comune politico non è, come vuole la modernità, opposto o contrapposto al bene individuale, ma si pone nella medesima "direzione" del bene dell'uomo: in altri termini, il bene della polis consiste nel portare ad *ulteriore* e "migliore" perfezionamento il bene dell'uomo, in una misura tale che né l'uomo da solo e nemmeno la famiglia o il singolo villaggio riuscirebbero a perseguire. La buona polis, infatti, come già dicevamo prima, «è quella comunità che garantisce la vita buona e alle famiglie e alle stirpi, e ha come fine una vita indipendente e perfetta [ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους]⁵³; e «il bene comune [...] che è la concordia della società umana, [...] è migliore del bene particolare di un singolo»⁵⁴.

⁵⁰ ARISTOTELE, *Politica*, 1280b 10-20.

⁵¹ ARISTOTELE, *Politica*, 1333a.

⁵² Ἐν + ἔργον, ove ἔργ- è la stessa radice indoeuropea (*werg-*) che conduce all'inglese *work* e al tedesco *Werk*, e che aveva generato il latino *ergo*, cioè "dunque", "infatti".

⁵³ ARISTOTELE, *Politica*, 1280b 25-35; 1281a 1-5; cfr. 1328a 35 ss.: «La città è una comunità di simili che si propone come scopo il raggiungimento della miglior vita possibile. Poiché la felicità è la cosa migliore, e consiste nell'attuazione della virtù e nel suo uso perfetto [...]»; cfr. *Etica Nicomachea*, 1134a 25 ss.: «[Ciò che

Questo è il senso, io credo, dell'affermazione di Francesco GENTILE (1936 – 2009), nostro comune Maestro, per la quale il bene comune ha a che fare col “*riconoscimento in comune del Bene*”⁵⁵, nel senso che non esiste un “bene comune” *separato* dai “beni” dei singoli, ma sono proprio i singoli che si incamminano insieme (“*in comune*”) verso la conoscenza del vero bene, il quale è da loro conoscibile proprio in quanto loro intrinsecamente *comune*.

4.2. — Ciò premesso, come ha chiarito perfettamente il prof. Félix Lamas nei suoi studi sul bene comune⁵⁶, quest'ultimo possiede tre “livelli”, i quali corrispondono ai tre “piani” della vita umana:

1) dal punto di vista **vegetativo-sensibile**, il bene comune comporta il perseguimento dei mezzi materiali sufficienti a garantire la vita, il mantenimento e la riproduzione dei cittadini;

2) dal punto di vista **etico-pratico**, la polis persegue la perfezione degli atti umani nella sfera individuale, familiare e comunitaria, e ciò per il tramite della Legge, autentico strumento di bene comune temporale nelle mani della comunità o di chi ne fa le veci⁵⁷; è per questo motivo, mi permetto aggiungere io, che l'amicizia fra i cittadini e i governanti è del *quarto tipo*: non è fondata sul piacere edonistico, né sull'interesse di

è giusto relativamente alla sfera politica] riguarda coloro che vivono insieme per realizzare l'autosufficienza, liberi e proporzionalmente o numericamente uguali».

⁵⁴ S. TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 146, n. 4.

⁵⁵ F. GENTILE, *Intelligenza politica e ragion di Stato*, II ed., Milano, 1984, 43; ID., *Politica aut/et statistica: Prolegomeni di una teoria generale dell'ordinamento politico*, Milano, 2003, 186: «Il bene comune, che non può essere inteso come entità attualmente o pienamente posseduta, esercita la funzione di principio regolatore del governo di ogni comunità, punto limite di per sé irraggiungibile e tuttavia orientante l'azione politica [...]. Ecco, ad esempio, la definizione aristotelica della polis come 'comunanza nel vivere bene, il cui oggetto è un'esistenza piena mente realizzata e indipendente', che non si conclude in una formula determinata di costituzione bensì indica la struttura 'architettonica' di ogni tipo di costituzione, non solo perché il suo fine riassume, per così dire, il fine di ogni altra attività umana, ma soprattutto perché la sua vera funzione è quella di orientare l'uomo alla virtù che sola è in grado di garantirgli una vita felice, cioè 'perfetta e autosufficiente'. Ecco, infine, perché il riconoscimento del bene comune coincide, al limite, con il riconoscimento in comune del Bene».

⁵⁶ Fra tutti, cfr. F.A. LAMAS, *El bien común político*, in www.viadialectica.com e www.lircocervo.it; *La concordia política. La causa eficiente del estado*, *ibidem.*; ID., *La concordia política*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1975, *passim*.

⁵⁷ S. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* I-II, q. 90, aa. 2 e 3; cfr. ID., *Expositio super Isaiaem ad litteram*, c. 1, l. 2: «Ciò che causa effettivamente la pace è il giudizio del re; e per questa ragione Isaia dice che Dio giudicherà le genti, dando loro il diritto, riprenderà i popoli, correggendo i loro peccati; e giudicando in giustizia i poveri e sostenendo l'equità in favore dei mansueti della terra».

scambio, né sulla virtù paritaria fra persone, bensì *sulla superiorità*⁵⁸, senza la quale non si dà Legge;

3) infine, dal punto di vista **teorico** (cioè conoscitivo e contemplativo), il bene comune persegue la perfezione della vita conoscitiva e poi religiosa dei cittadini, ai fini dell'ottenimento della scienza, della sapienza e, infine, dell'amore di Dio.

Non è un caso, allora, che la Giustizia sia la “Virtù delle virtù”, cioè la virtù più perfetta ed eccellente: se, infatti, nella comunità politica l'uomo trova la propria massima realizzazione e autosufficienza, la virtù della Giustizia – *cioè la virtù che tipicamente contraddistingue la polis* – sarà la Virtù per eccellenza, modello e faro per tutte le altre virtù cardinali⁵⁹.

5. L'errore fondamentale del personalismo politico di J. Maritain

5.1. — Il tema fondamentale delle nostre *Jornadas* consiste nello studio del bene comune non solo nella dottrina classica, ma anche nelle sue *impugnaciones modernas y contemporáneas*.

Per questo motivo, prima di chiudere il mio breve intervento, mi sembrava utile svolgere una breve chiosa in merito al concetto di “bene comune politico” nel pensiero di Jacques MARITAIN (1882 – 1973); credo, infatti, che la comprensione del tema politico nella *philosophia perennis* di Aristotele e San Tommaso d'Aquino, alla quale ci siamo dedicati e ci stiamo dedicando, consenta di smascherare gli errori teorici sottesi al personalismo politico di Maritain, che pur pretende di presentarsi come erede della tradizione tomistica.

Come noto, Maritain si prefigge lo scopo di superare sia le aberrazioni degli individualismi ed anarchismi politici, sia quelle dei totalitarismi di matrice comunista o nazionalista; ed egli ritiene che l'unico modo per non incorrere in questi due grandi

⁵⁸ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1158b 10 ss.; cfr. *Etica Eudemia*, 1238b 15 ss.

⁵⁹ S. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* II-II, q. 58, a. 12, *resp.*: «Se parliamo della giustizia legale, è evidente che essa è la più nobile fra tutte le virtù morali: poiché il bene comune è superiore al bene particolare di un individuo. Da cui l'affermazione di Aristotele che “la giustizia è la più eccellente delle virtù, e né la stella della sera né quella del mattino sono così ammirabili”. Ma anche se parliamo della giustizia particolare, essa eccelle fra le altre virtù morali»; cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1129b 25 ss.

“errori” sia costituito dal c.d. “personalismo” e, in particolare, dal personalismo di matrice tomista⁶⁰.

Qui egli illustra la celebre contrapposizione fra “individuo” e “persona”, o meglio fra “individualità” e “personalità”: l’individualità dell’uomo avrebbe a che fare precipuamente con il suo essere **materia**, come tale sottomessa al determinismo del mondo fisico; la personalità, invece, atterrebbe all’**anima spirituale e ultra-terrena** dell’uomo, alla sua più nobile **forma ed essenza**, «principio di unità creatrice, d’indipendenza e di libertà»⁶¹. A fronte di ciò, Jacques Maritain si sforza di precisare che

«individualità e personalità [non sono] due cose separate. Non c’è in me una realtà, che si chiami il mio individuo, e un’altra realtà, che si chiami la mia persona. È lo stesso essere intero che in un senso è individuo e nell’altro senso è persona. Io sono tutto individuo in ragione di ciò che mi viene dalla materia, e tutto persona in ragione di ciò che mi viene dallo spirito»⁶².

Fatte queste premesse e passando al tema strettamente politico, Maritain ritiene che «fine della società [sia] il bene della comunità, il bene del corpo sociale, [cioè] il bene comune di *persone umane*»; in altri termini,

«il bene comune della città implica ed esige il riconoscimento dei diritti fondamentali delle persone [...] e comporta esso stesso come valore principale la più alta accessione possibile (vale a dire compatibile con il bene del tutto) delle persone alla loro vita di persona e alla loro libertà di sviluppo»⁶³.

A questo punto, tuttavia, diviene indispensabile chiarire quali siano i rapporti fra il bene della comunità, il bene dell’individuo e il bene della persona. A tal riguardo Maritain fornisce una risposta molto chiara, dal suo punto di vista: il cittadino, «in quanto è *individuo*, entra [nella società] come una parte, il cui bene proprio è inferiore al bene del

⁶⁰ J. MARITAIN, *La personne et le bien commun* (Desclée de Brouwer, Bruges, 1946), tr. it. *La persona e il bene comune*, Brescia, 1948, X ed. 1995, 7 ss.

⁶¹ J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit., 23.

⁶² J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit., 26.

⁶³ J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit., 31 (corsivo originale).

“tutto”»⁶⁴; di contro, l’uomo, «[in quanto] *persona umana*, come totalità spirituale riferita al “Tutto” trascendente, *sorpassa* tutte le società temporali ed è loro superiore. [...] *La società è per ogni persona ed a lei subordinata*»⁶⁵.

Ed ancora: «*La persona umana s’impegna tutta come parte della società politica, ma non in virtù di tutto ciò che è in lei e di tutto ciò che le appartiene. In virtù di altre cose che sono in lei, essa è anche tutta al di sopra della società politica*»⁶⁶.

In altri termini e per semplificare: l’individuo sarebbe “inferiore” alla società politica, ma la persona sarebbe “superiore” alla società stessa.

5.2. — Orbene, la **prima osservazione problematica** che va mossa a Maritain ha per oggetto la contrapposizione fra “individualità” e “personalità”: come sappiamo, infatti, la persona stessa è *naturae rationalis individua substantia*⁶⁷, il che vuol dire che il requisito della “individualità” è co-essenziale alla sostanza stessa della persona. Non esiste persona umana senza individualità, così che scindere l’individualità dalla personalità pare artificioso.

Inoltre, per quanto Maritain si sforzi di ribadire che “individuo” e “persona” non devono intendersi come due sostanze separate, nel suo pensiero esse finiscono per alimentare un ambiguo dualismo fra materia e forma, il che, come sappiamo, integra un grave errore teoretico, alla luce del ben noto *hilemorfismo* che caratterizza, ad ogni livello e da ogni angolatura, il Reale; così facendo, forse inconsapevolmente, Maritain finisce per cadere nello stesso errore di Cartesio che ebbe a segnare indelebilmente tutta la modernità filosofica, sino ai nostri giorni, vale a dire la scissione fra *res extensa* (nella specie, l’individuo) e *res cogitans* (nella specie, la persona), fra necessità e libertà, e così via.

Se, dunque, l’individualità è da ricondursi al corpo dell’uomo, e la personalità alla sua anima, la distinzione fra i due concetti può essere, sì, in qualche modo mantenuta (ma a questo punto essa non è una “scoperta” di Maritain!); ciò che, tuttavia, è importante è

⁶⁴ J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit., 37.

⁶⁵ J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit., 37-38.

⁶⁶ J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit., 44.

⁶⁷ S. BOEZIO, *De duabus naturis*, 3, P.L. LXIV, 1345.

che tale dicotomia non contraddica la natura dell'uomo come sinolo di materia e di spirito.

5.3. — Ma a ben vedere, è sul piano più strettamente **politico**, più che – come abbiamo visto – antropologico, che Maritain finisce per incorrere nelle più profonde e insolubili aporie.

Anzitutto, così come non esistono un individuo e una persona come concetti contrapposti e separati, non esiste un bene individuale *diverso e contrapposto* rispetto al bene personale; non è che esista un bene dell'uomo *in quanto materia* e, separatamente, un bene dell'uomo *in quanto spirito*. Esiste un unico bene “integrale” dell'uomo, costituito – per l'appunto – dal *sinolo di anima e corpo*; tant'è che i disordini dell'anima incidono sull'ordine del corpo, e, al contempo, la vera felicità non è solo del puro spirito, ma richiede anche una sufficiente quantità di beni materiali⁶⁸.

La distinzione fra “individuo” e “persona”, dunque, che sul piano antropologico poteva avere un qualche fondamento ove (come detto) interpretata in senso *hilemorfico*, sul piano strettamente pratico e politico comporta invece l'erronea contrapposizione fra bene individuale e bene personale.

5.4. — Ma ancor di più, l'altro errore è quello di contrapporre, da un lato, il bene dell'uomo (scisso, come dicevamo, in individualità e personalità) e, dall'altro lato, il bene della comunità politica, secondo il ben noto dualismo moderno fra “pubblico” e “privato”: se, infatti, il personalismo si autodefinisce come la via che consenta alle persone di raggiungere «il massimo livello di libertà e di benessere *compatibile* con il bene del tutto»⁶⁹, ciò vuol dire che, ancora una volta, si sta postulando una scissione fra il bene dell'uomo e il bene della comunità, laddove invece abbiamo visto come la *philosophia*

⁶⁸ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1099a-b; come sappiamo, la tesi aristotelica venne poi contrastata dai Medioplatonici e dal Neoplatonismo, i quali criticarono l'idea peripatetica che i beni materiali concorrano alla sussistenza della vera felicità (cfr. ATTICO, fr. 2, cit. in EUSEBIO, *Pr. ev.* XV, 4, 1-21).

⁶⁹ J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit., 31 e 33.

perennis dimostri l'essenziale *identità* qualitativa fra i due “beni”, l'uno sotto la formalità del singolo uomo, l'altro sotto la formalità della vita sociale.

Non è un caso che Maritain utilizzi indifferentemente, quasi come sinonimi, i termini “collettività”, “comunità”, “società” e “Stato”, prestandosi così a quell'ambiguità tutta moderna che vede il soggetto pubblico talvolta come l'unione dei soggetti privati, talaltra come un “Soggetto” separato dai privati stessi (ricordiamo qui la pregevole indagine di Francesco Gentile sulla politica intesa come genitivo *oggettivo*, oppure come genitivo *soggettivo*⁷⁰).

Non è vero allora quanto afferma Maritain, e cioè che l'identità fra il bene della parte e il bene del Tutto è destinata a realizzarsi solo nella “società di pure persone”, e cioè nella società divina e ultra-terrena, e non *qui e ora*, ove individui e persone sono “impastati” e “compromessi” reciprocamente⁷¹: già *qui e ora*, nella vita terrena, infatti, tale unità è possibile e reale, posto che la “processione” dalla pace interiore, al bene familiare, al bene comune politico sino all'unione con Dio, avanza *nella medesima direzione*⁷², e non in direzioni differenti bisognose – in ipotesi – di essere bilanciate o temperate.

E se si finisce per affermare che «*la felicità naturale dell'essere umano sorpassa per certi elementi essenziali il bene comune politico*»⁷³, si sta in realtà ribaltando l'ordine dei fattori, poiché si sta ponendo la parte sopra il Tutto, il che è inammissibile dal punto di vista politico, pratico e, prima ancora, teoretico, poiché, quando la parte prevarica sul Tutto, ciò conduce alla disgregazione del Tutto... e dunque della parte stessa. Proprio a tal

⁷⁰ F. GENTILE, *Intelligenza politica e ragion di Stato*, cit., 15 ss.

⁷¹ J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit., 37.

⁷² Si tratta, come abbiamo già visto, della tendenza naturale dell'uomo – come, d'altra parte, di ogni altro ente, secondo gradi e modi differenti – a perseguire la propria perfezione, la quale, nel caso dell'uomo, transita attraverso l'unione con se stesso (c.d. “pace interiore”), con gli altri (“pace politica”) e con Dio: cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *In De divinis nominibus*, cap. 11, l. 1, nn. 886, 888-889: «*Divina pax est causa finalis omnium rerum. Est autem naturale cuilibet rei ut unitatem desideret, sicut et esse et bonum; quia per divisionem res deficit et corrumpitur et bonitas rei minoratur. [...] Harum enim virtutum unaquaeque, per participationem divinae pacis triplicem unionem habet: una quidem est ad seipsas, secundum quod unaquaeque earum, secundum se, est aliquod unum. Alia vero unio est secundum quod una unitur ad aliam, in ordine vere unius. Tertia vero unio est secundum quam uniuntur ad unum principium pacis omnium rerum, idest ad Deum. Et sicut ipsae tripliciter uniuntur, ita tripliciter uniunt ea quae eis subduntur; et hoc est quod dicit: et subiecta uniunt, unumquodque scilicet eorum ad seipsum et ea ad invicem et omnia ad unam causam et ad perfectum principium pacis omnium, scilicet Deum in quem, sicut in ultimum finem et primam causam, omnia reducuntur*».

⁷³ W. FARREL, O.P., *Person and the Common Good in a Democracy*, 1945, citato adesivamente in J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit., 38, n. 7.

riguardo, ritengo pericolosa la frase di Maritain per la quale «*la persona umana [...] in virtù di altre cose che sono in lei, [è] tutta al di sopra della società politica*»⁷⁴, poiché tale affermazione rappresenta il possibile viatico per subordinare il bene comune al bene del singolo.

Per fare un esempio: allorquando i cittadini pagano le tasse, o soggiacciono ad una sanzione, non è che vi sia un “male” individuale il quale si giustifichi in forza di un contrapposto e prevalente “bene” collettivo, ma lo stesso pagare le tasse e sottoporsi ad una sanzione sono *al contempo* un bene sia per il cittadino, sia per la comunità tutta.

Ricorrendo alla metafora organica, non è che il fegato abbia un interesse *contrapposto* al corpo intero, e non è che il fegato, per il fatto di non potersi ingrossare troppo, faccia un “sacrificio” (individuale) per “accontentare” il corpo. Se il fegato si ingrossa troppo, l’intero corpo perisce, fegato compreso! E quindi è interesse dello stesso fegato, *uti singulus*, il non accrescersi oltre misura, perché fegato e corpo tendono allo *stesso* bene che è la loro conservazione.

Questa credo sia la vera via per scongiurare gli errori dell’individualismo e del collettivismo: non già mettersi alla ricerca di un utopistico “miglior bilanciamento” fra beni contrapposti, bensì mettersi alla ricerca dell’unica e unitaria radice di *vero bene* che si staglia, come un panorama unico, dietro gli uomini e la loro comunità.

D’altra parte, l’errore in cui cade Maritain è significato dalla stessa artificiosità della sua ricostruzione: il bene dell’uomo come individuo sarebbe “meno importante” del bene comune (e ciò potrebbe anche condividersi, al netto dell’infondatezza teorica che affligge, come abbiamo visto, la nozione maritainiana di “bene individuale” come bene esclusivamente materiale); tuttavia, il bene dell’uomo come “persona” sarebbe superiore al bene comune: proprio qui risiede la vera aporia, poiché – come abbiamo detto – non esiste alcun bene comune che possa dirsi separato e contrapposto al bene delle persone, entrambi procedendo nella medesima “via” che conduce, come abbiamo visto, alla perfezione dell’uomo.

Se ciò che è “perfetto” è il **grado massimo** di un ente nella sua essenza, forma e specie, non possono esistere “più perfezioni” sotto il medesimo aspetto, poiché non si tratterebbe

⁷⁴ J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit., 44.

più in realtà di perfezioni, ma di “imperfezioni” bisognose ancora una volta di tendere verso una perfezione “più perfetta” e compiuta. E allora, parlare di “bene individuale”, “bene personale” e “bene comune”, come realtà distinte da riconciliare vuol dire adoperare il concetto di “bene” non già come un trascendentale unico, bensì come un contenitore confuso ed eterogeneo.

L’errore di Maritain, allora, si presenta come un errore fondamentalmente *logico-predicamentale*, prima ancora che teoretico, pratico e politico.

Certamente, l’unione delle persone in Dio è “più importante” dell’unione politica fra i cittadini; ma ciò non vuol dire che, sul piano strettamente politico, la comunità sia “meno importante” delle persone, poiché la superiorità di Dio rispetto alla comunità terrena non è, a propria volta, una superiorità di ordine prettamente *politico*, bensì metafisico e trans-politico, e come tale va considerata, senza infondate commistioni.

Vi ringrazio e *ad majora, semper!*