

L'IDEA DI BENE COMUNE È DI DESTRA O DI SINISTRA?

Un autore boliviano, di estrazione cattolica, ci fornisce un interessante excursus intorno all'idea del bene comune -quella classica di origine aristotelica-, mettendo in risalto come, nel pensiero politico moderno, essa sia stata considerata, per lo più, un'idea di destra. E come, invece, per molti versi, la si possa considerare un'idea di sinistra, dal momento che include in sé sia l'uguaglianza formale voluta dal liberalismo, sia l'uguaglianza sostanziale voluta dal socialismo.

Il liberalismo di sinistra ha opposto all'idea del bene comune, come fine della politica, l'idea che, invece, il fine della società politica deve essere anzitutto quello di garantire a tutti i suoi membri la libertà.

Il comunitarismo ha difeso l'idea del bene comune e del primato della comunità sul singolo individuo, ma non ha colto che è proprio sulla volontà, cioè su una scelta razionale, libera, che si fonda il concetto classico di bene comune come fine. La comunità non è un qualcosa che la persona ritrova come già data, ma come qualcosa alla cui edificazione sempre impegnarsi.

L'autore conclude la sua analisi affermando che non è affatto necessario aderire alla visione cristiana per accogliere l'idea di bene comune che è stata elaborata dalla tradizione classico-cristiana. Ciò che sembra evidente è che 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 all'inizio del terzo millennio.

Estratti da Manuel Losada Sierra, "L'idea di bene comune, destra o sinistra?", in Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad, n. 2, 2007, Università militare Nueva Granada, Bogotá, Colombia

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 significhi 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 nella "uguaglianza" il valore fondamentale che caratterizza le posizioni di sinistra. Di conseguenza, il valore fondamentale che caratterizza la destra viene ad essere, nella versione negativa che ne fornisce la sinistra, quello di "disuguaglianza", e nella versione positiva che ne fornisce la stessa destra, quella di "ordine" o di "gerarchia".

Mi sembra che questa definizione interpreti bene 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*, 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, 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.

Nell'Ottocento 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 dei beni disponibili. 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 laburista 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.

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

Si è giunti così alla situazione attuale, in cui, accanto ad una *destra autoritaria*, erede delle tendenze dell'*ancien régime*, rappresentata nel Novecento dalle varie forme di fascismo, esiste una *destra liberale* (o

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

liberalismo di destra), che unisce alla scelta di un'uguaglianza formale (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 ripudia 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?

Il bene comune nella concezione della destra

Inizialmente l'idea di bene comune 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 che 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 Robert Filmer (1588-1653), il quale nel *Patriarca* sostenne che lo Stato è come una famiglia di cui il re rappresenta il padre, che opera per il bene di tutti i suoi figli.

Questa concezione politica è stata tradizionalmente interpretata come "modello aristotelico" perché il primo che attribuì esplicitamente alla società politica il fine del bene comune fu Aristotele, e perché Aristotele concepì la *polis* come un insieme di famiglie. Sempre Aristotele (ma già lo aveva fatto anche Platone), distinse le costituzioni buone da quelle corrotte 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.

Tutta la tradizione dell'aristotelismo politico, a cominciare da Tommaso d'Aquino, ha sempre condiviso l'idea che il fine della società politica debba 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*; 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".

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 vi è interesse particolare 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 uomini².

Negli ultimi due secoli, 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 nella *Filosofia del diritto*; mentre nel Novecento è esemplare la posizione di Jacques Maritain.

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 (1962), 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"; 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" (n. 26), definizione infine ripresa nella *Centesimus annus* di Giovanni Paolo II (1970), 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" (n. 47).

In conclusione, 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 maggiore esponenti del pensiero liberale, a cominciare da Spinoza, per il quale *finis rei publicae libertas est*, per continuare con Montesquieu, per il quale lo scopo della politica e dello Stato deve

² *Saggi sulla Teodicea, sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male.*

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

Critiche da destra (liberisti) e da sinistra (neocontrattualisti come John Rawls) all'idea (aristotelica e cattolica) di bene comune

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 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"³; 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 marxistico⁴.

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 accettare⁵.

Anche un liberale di sinistra, quale può essere considerato il neocontrattualista John Rawls, nel suo celebre libro *Una teoria della giustizia* (1971), dove propone una concezione della giustizia come equità (cioè come uguaglianza 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". 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. Poiché 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 standard 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 istituzioni giuste.

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 perché 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.

La difesa (parzialmente corretta) dell'idea di bene comune da parte dei comunitaristi: il bene viene prima del giusto

Il libro di Rawls ha suscitato un vasto dibattito e in particolare la tesi del primato del giusto sul bene è stata criticata dai filosofi cosiddetti "comunitaristi". Tra questi Michael Sandel, il quale, oltre ad osservare che il bene posposto 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 dalla 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 ornamento del giusto, ma il suo prerequisito⁶.

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

³ Hayek, F. A. *Legge, legislazione e libertà*, Laterza 1989, p. 75.

⁴ Von Mises, L. *L'azione umana*, Vita e Pensiero 1959, p. 80.

⁵ Matteucci, N. "Bene comune", in *Dizionario di Politica*, Laterza 2000, p. 157.

⁶ Sandel, M. *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli 2004, pp. 148-190.

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. Quest'ultimo è l'aspetto propriamente "comunitaristico" della critica di Sandel a Rawls, ed è anche il meno convincente.

Analogo è la concezione del bene sviluppata da un altro filosofo comunitarista, Alasdair Mac Intyre, anch'egli critico di Rawls, nel libro *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (1981). L'autore identifica il bene essenzialmente 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.

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 pratica. Insomma il bene è essenzialmente un fine, qualcosa che deve essere realizzato.

Più in generale si ha l'impressione che i filosofi comunitaristi (tra i quali si possono annoverare anche Charles Taylor e Michael Walzer) 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 volontà⁷. 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.

La giusta interpretazione del bene comune come di un "fine" nel cattolico Jacques Maritain e nel liberale di sinistra Amartya Sen

Colui che ha visto più chiaramente questo aspetto del bene comune è Maritain, 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 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. 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 su che cosa è giusto o ingiusto, che cosa è bene o male. 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

⁷ Sul dibattito tra liberali e comunitaristi circa il bene comune, cf. anche Kymlicka, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, 1996, pp. 231-261.

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."⁸

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 in senso utilitaristico, cioè come semplice "felicità"; in seguito poi si è accorto che Aristotele usava esattamente lo stesso termine, cioè "funzione", da lui usato per spiegare il concetto di "capacità", ugualmente di origine aristotelica. In questo autore, dunque, l'idea aristotelica di bene comune assume una caratterizzazione chiaramente di sinistra, perché esprime l'aspirazione ad un'uguaglianza non solo nei diritti, ma anche nella effettiva distribuzione dei beni.

L'originalità dell'idea di bene comune

Il ripensamento di John Rawls e la posizione di Jürgen Habermas

Le critiche dei comunitaristi e dei liberali "di sinistra" al primato del giusto rispetto al bene, sostenuto da Rawls, hanno avuto un effetto importante, perché hanno indotto lo stesso Rawls, ad una trasformazione, o ad una precisazione della sua posizione, che si è espressa nella sua opera del 1993, *Il liberalismo politico*.

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.

L'ultimo Rawls ha parlato, a questo punto, di una zona oggetto di "consenso per intersezione" (overlapping consensus), 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 o confliggenti tra loro. È piuttosto il sottoinsieme di intersezione non vuoto che include i valori politici fondamentali⁹.”

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 "patriottismo costituzionale."¹⁰ 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.

È 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 "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*, come abbiamo visto ("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".

⁸ Massarenti, A. e Re, D. *L'etica da applicare*, Il sole 24 ore libri, 1992, pp. 56-59.

⁹ Veca, S. "Il dilemma della condivisione politica" in Id (a cura di) *Giustizia e liberalismo politico*, Garzanti 1996, p. 176.

¹⁰ Habermas, J. *La rivoluzione in corso*, Garzanti 1990, p. 50.

Che cosa distingue l'idea classica (e cristiana) di bene comune dall'ultimo Rawls e da Habermas

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 una concezione della democrazia come quella marxistica, che ha poi avuto un esito chiaramente totalitario, ma anche una concezione come quella sviluppata da Maritain in *Umanesimo integrale*¹¹.

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 *Centesimus annus* (1991), 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'esatta 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, perché nella sua indifferenza verso i valori morali rischia di giustificare anche le peggiori forme di totalitarismo, cioè di negazione della democrazia stessa.

Considerazione finale

Ciò che ho detto non significa che l'etica e l'antropologia qui indicate corrispondano necessariamente e soltanto alla visione cristiana della vita. Certo, in base a questa visione, 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 verso Dio"¹². Ed è stato detto anche da Maritain. 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 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 che 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 le arricchisce tutte di un elemento ulteriore, lasciando ciascuno libero di tenerne conto o di non tenerne conto.

La dimensione trascendente che essa rivendica, e che costituisce il vertice della gerarchia di valori che essa implica, proprio perché 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 questo l'idea classico-cristiana di bene comune differisce dalla concezione del bene comune propria della destra conservatrice, la quale, pur facendo riferimento ad una gerarchia di valori e quindi ad un ordine etico, pretendeva poi di imporlo attraverso le regole della politica.

¹¹ Kelsen, H. *I fondamenti della democrazia e altri saggi*, Edizioni Dehoniane 1966.

¹² Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* I-II, q. 21, a.4 ad tertium.

Ciò è divenuto chiaro specialmente dopo il concilio Vaticano II 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 all'inizio del terzo millennio.