

STUDI

IL BENE COMUNE INTRINSECO
Quale partecipazione alla vita pubblica e quale responsabilità
verso di essa sono richieste ai fedeli della Chiesa?

THE INTRINSIC COMMON GOOD
What Participation in Public Life and what Responsibility Towards it
are Required of the Faithful of the Church?

CRISTIAN MENDOZA*

RIASSUNTO: Questo articolo esplora l'evoluzione del concetto di bene comune, mettendolo in rapporto con la partecipazione alla vita pubblica che è indicato come un bene morale per i fedeli della Chiesa. Seguendo l'insegnamento sociale cattolico, appare chiaro che il bene personale è il fondamento del bene comune e che quest'ultimo non può esistere senza la responsabilità per raggiungere il proprio bene. Tommaso d'Aquino recupera il pensiero aristotelico sul bene comune, con la differenza che l'accento non è posto sul bene della *polis*, ma sul bene della persona. Il magistero della Chiesa inizia la sua riflessione sull'importanza del bene comune come compito di coloro che ricoprono posizioni rilevanti nella società, per poi indicare più tardi, ormai nella seconda metà del s. XX, che il bene comune è responsabilità delle azioni quotidiane di tutti i fedeli. La nostra tesi è che la definizione di bene comune abbia acquisito negli ultimi anni un aspetto un po' estrinseco, segnato dal ruolo della legislazione e dell'autorità, mentre sarebbe necessario sottolineare, come faceva san Tommaso, la dimensione intrinseca del bene comune, che ha il suo punto di partenza nel bene personale orientato al servizio di tutti nella comunità.

PAROLE CHIAVE: Bene comune, Bene comune intrinseco, Bene comune estrinseco, Dottrina sociale della Chiesa.

ABSTRACT: This article explores the evolution of the concept of the common good, relating it to participation in public life, which is indicated as a moral good for the faithful of the Church. Following the Catholic Social Teaching, it becomes clear that the personal good is the foundation of the common good and that the latter cannot exist without responsibility to achieve one's own good. Thomas Aquinas recovers the Aristotelian thought on the common good, with the difference that the emphasis is not on the good of the *polis*, but on the good of the person. The Church's magisterium begins its reflection on the importance of the common good as the task of those holding relevant positions in society, and later on, in the second half of the 20th century, indicates that the common good is the responsibility of the daily actions of the faithful. Our thesis is that the definition of the common good has in recent years acquired a somewhat extrinsic aspect, marked by the role of legislation and authority, whereas it would be necessary to emphasize, as St. Thomas did, the intrinsic dimension of the common good, which has its starting point in the personal good oriented to the service of all in the community.

KEYWORDS: Common Good, Intrinsic Common Good, Extrinsic Common Good, Catholic Social Teaching.

ANNALES THEOLOGICI 2 (2025), VOL. 39, 311-346
e-ISSN 1972-4934
DOI 10.17421/ATH392202501

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma. Orcid: 0000-0002-1496-3743

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *La partecipazione alla vita pubblica come esigenza morale cristiana*. III. *La responsabilità morale dei cristiani in posizioni sociali rilevanti*. IV. *La partecipazione e responsabilità alla vita pubblica dei cristiani e i diritti umani*. V. *Verso il bene comune intrinseco*. VI. *Partecipazione e responsabilità per il bene comune in senso dinamico*.

I. INTRODUZIONE

In una recente pubblicazione, Chantal Delsol osserva che l'influenza della cultura cattolica in Francia induce i cattolici, in ultima analisi, a dedicarsi alla professione di alti funzionari dello Stato. A suo avviso,

oltre all'influenza del liberalismo e del socialismo, la Francia subisce anche quella della cultura cattolica. Se i nostri migliori cervelli svolgono la funzione di servitori dello Stato, è anche perché la nostra etica trova disonorevole il profitto privato e degno di onore il servizio professionale volto all'interesse generale. Di conseguenza dissocia questi due aspetti, cosa che lo spirito protestante si guarda bene dal fare. L'idea di sussidiarietà cerca di provare che una convergenza dei due fini è possibile, se il profitto è inteso in termini di felicità e non solo di interessi finanziari, ma soprattutto vuole convincere che tale convergenza non è motivo di disonore.¹

In quest'interessante e un po' provocatoria tesi, troviamo alcuni elementi che meritano un'attenta riflessione. Sul profitto economico privato come motore di sani incentivi sociali si sono espressi numerosi autori e noi non abbiamo nulla di nuovo da aggiungere.² Sull'importanza della sussidiarietà come modo per favorire l'iniziativa individuale, la stessa autrice, tra altri, ha elaborato una riflessione che fonda più che sufficientemente la sua affermazione.³ Sul confronto tra lo spirito protestante e il cattolicesimo, pensiamo che Wim Decock abbia offerto il com-

¹ C. MILLON-DELSOL, *Il principio di sussidiarietà*, Giuffrè, Milano 2003, 51.

² Á. RODRÍGUEZ LUÑO, *Introducción a la ética política*, Rialp, Madrid 2021; S. GREGG, *For God and For Profit: How Banking and Finance can Serve the Common Good*, Herder & Herder, New York 2016.

³ Cfr. P. DONATI, I. COLOZZI (a cura di), *La sussidiarietà. Che cos'è e come funziona*, Carocci, Roma 2005, 12. Gli autori nell'introduzione definiscono la sussidiarietà in rapporto col bene comune facendo eco all'osservazione della Delsol. Parlando di sussidiarietà, affermano che «si tratta, invece, di un principio etico-sociale che ha un carattere *sui generis* perché designa una specifica modalità relazionale avente una precisa base antropologica (riferito alla dignità della persona umana e alla configurazione relazionale del bene comune)» (*ibidem*). Cfr. anche l'opera di P. SAVARESE, *La sussidiarietà e il bene comune*, Nuova Cultura, Roma 2018.

mento più completo degli ultimi anni.⁴ Il punto che, a nostro parere, merita ancora una riflessione è se il cristianesimo – e in particolare il cattolicesimo – idealizzi il bene comune, nel suo significato più naturale e più vicino alla *polis*, a discapito di quello privato, il bene particolare, al punto da suscitare nei fedeli il desiderio di lavorare per lo Stato.

Il cristianesimo delle origini non lo avrebbe fatto secondo Delsol, che si trova almeno quanto alle conclusioni in accordo con Weber:

Anche i primi cristiani sapevano perfettamente che il mondo è governato da demoni e che chi s'immischia nella politica, ossia si serve della potenza e della violenza, stringe un patto con potenze diaboliche e, riguardo alla sua azione, non è vero che soltanto il bene possa derivare dal bene e il male dal male, bensì molto spesso il contrario. Chi non lo capisce, in politica non è che un fanciullo.⁵

Anche se discutere questa ricostruzione storica non è qui al centro del nostro interesse, è comunque possibile obiettarle l'unità della Tradizione e del *depositum fidei* e le ferme parole del Vangelo, che invece ora andremo a considerare.

Indubbiamente, i pastori della Chiesa promuovono il bene comune invitando i fedeli a partecipare attivamente alle rispettive comunità.⁶ Tuttavia, il modo di promuovere la partecipazione e il significato del concetto sono cambiati nel tempo e si sono concretizzati in maniera diversa in ogni nazione, infatti, il magistero è costituito da documenti eminentemente pastorali, che non possono essere letti separatamente dal loro contesto storico. Inoltre, sia l'attenzione alle funzioni proprie dell'autorità prima del Concilio Vaticano II sia la crescente enfasi sulla partecipazione quotidiana dei cittadini attraverso la virtù civica dopo il Concilio Vaticano II, possono essere intese non solo da una differenza concettuale nella comprensione dell'impegno per il bene comune, ma

⁴ Cfr. W. DECOCK, *Le marché du mérite : Penser le droit et l'économie avec Léonard Lessius*, Zones Sensibles, Bruxelles 2019.

⁵ M. WEBER, *La politica come professione*, in IDEM, *Il lavoro intellettuale come professione*, tr. it. di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1948, 112-113. Si veda il commento di J. GARCÍA HUIDOBRO, *Comunidad: la palabra que falta*, Tirant Humanidades, Valencia 2020, 201.

⁶ «La partecipazione è un dovere da esercitare consapevolmente da parte di tutti in modo responsabile e in vista del bene comune» (PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2004, n. 189). I testi italiani dei documenti del Magistero sono presi dal sito ufficiale della Santa Sede: www.vatican.va

anche (e soprattutto?) dalla differenza pratica causata dal posto della Fede nelle società occidentali in ogni momento storico. Al di là dell'evoluzione del magistero sulla confessionalità della *res publica* (la parola Stato è sempre problematica in questo contesto), il fatto storico della secolarizzazione ha spostato l'attenzione dal compito di un eventuale sovrano cristiano regnante su società ancora cristiane, al contributo dei cristiani all'interno di una società sempre più pagana.

Comunque, con l'intenzione di rispondere all'osservazione della Delsol, ci domandiamo cosa chieda esattamente il magistero ecclesiale quando chiama i cristiani alla partecipazione e alla responsabilità verso la vita pubblica. Perciò, dobbiamo capire se si tratta di un'esigenza morale fondata sulla verità del Vangelo, se la partecipazione alla vita pubblica ha mantenuto lo stesso significato nel corso degli anni e infine come deve essere intesa oggi questa richiesta morale. La nostra risposta è che il magistero della Chiesa invita i fedeli a *voler fare* con gli altri, rafforzando il bene comune nella sua dimensione intrinseca.

Con la specificazione di «bene comune intrinseco», vogliamo *approssimarci* alla tradizione tomistica. Nella definizione di legge data dall'Aquinate, troviamo infatti il bene comune, essa «è un comando della ragione ordinato al bene comune, promulgato da chi è incaricato di una collettività».⁷ In questa definizione ritroviamo le quattro cause aristoteliche della legge (formale, materiale, efficiente e finale). Il comando della ragione «in vista del bene comune» è ciò che definiamo causa formale. L'insieme dei beni particolari che rende possibile la costituzione del bene comune è ciò che nella nostra comprensione potrebbe essere chiamato «causa materiale». Se i beni particolari non vengono rispettati, il bene comune non può essere fondato: è come se l'entità stessa di questo concetto si dissolvesse. Entrambi gli aspetti, quello materiale e quello formale, sono intrinseci al bene comune. L'attuazione da parte dell'autorità, invece, si riferisce più direttamente a un'azione estrinseca da parte di chi ha la responsabilità del bene comune e allo strumento coercitivo della legge per realizzarlo. Nella sua comprensione delle conseguenze del cristianesimo sulla società, Delsol si concentra soprattutto sull'aspetto estrinseco: poiché i fedeli della Chiesa desiderano il bene comune come causa finale, cercano di

⁷ TOMMASO D'AQUINO, S.Th. I-II, q. 90 a. 4, co., traduzione www.carimo.it

promuoverlo attraverso la politica, guidando i dettami dell'autorità che ne è causa efficiente. Tuttavia, la tesi del nostro studio è che san Tommaso ha indicato che il bene comune richiede entrambe le dimensioni, quella estrinseca e quella intrinseca, e che, inoltre, poiché ai nostri giorni sembra sempre più difficile per le persone fissare scopi di vita che definiscano il loro bene particolare, è necessario recuperare l'aspetto intrinseco del bene comune e, a nostro avviso, questo è un compito urgente della Chiesa.

Come ultimo appunto, ricordiamo che è opinione nota tra gli studiosi che san Tommaso non abbia una definizione unitaria del bene comune, pertanto, come abbiamo detto, il nostro sforzo è solo un'approssimazione al suo pensiero. In ogni caso, l'applicazione specifica che ne facciamo qui è quella di distinguere tra un obiettivo finale e uno remoto di un'organizzazione che, in realtà, nel caso dell'ordine sociale, sono abbastanza simili, ma non uguali.

Se il bene comune è inteso come «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono tanto ai gruppi quanto ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente»⁸ in una società determinata, è importante sottolineare che queste condizioni non sono solo materiali, ma anche spirituali e intellettuali. Per questo motivo non si può pensare che il bene di una comunità politica si realizzi con lo sviluppo materiale o con la moltiplicazione delle conoscenze o dell'istruzione, per quanto benefica possa essere questa crescita. La dimensione spirituale del bene comune viene affrontata da diverse discipline, non necessariamente religiose, come la sfera dell'economia, del diritto, ecc. A titolo di esempio, Domingo e Rodríguez-Fraile osservano che oggi ci sono 300 milioni di persone con depressione diagnosticata e 260 milioni di persone con un disturbo d'ansia. Ciò significa che una popolazione equivalente a tutti i cittadini dell'Unione Europea è depressa o ansiosa.⁹

⁸ CONCILIO VATICANO II, *Costituzione Pastorale Gaudium et spes sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, 07-XII-1965, AAS 58 (1966) 947-990, n. 26.

⁹ Cfr. R. DOMINGO, G. RODRIGUEZ-FRAILE DÍAZ, *Espiritualizarse*, Rialp, Madrid 2025, 19.

II. LA PARTECIPAZIONE ALLA VITA PUBBLICA COME ESIGENZA MORALE CRISTIANA

Il bene comune, da una prospettiva non materiale, si realizza soprattutto quando le persone sono consapevoli del proprio bene e della libertà e responsabilità che hanno per raggiungerlo. Pertanto, la partecipazione alla vita pubblica è una condizione necessaria per il bene comune, che non può essere imposto alla volontà umana, né determinato contro la volontà degli individui. Parlare di bene comune in senso razionale o spirituale non deve portarci a considerarlo come una capacità che obbliga i cittadini ad agire a beneficio di tutti gli altri. Come insegnano Bellocq e Insa, «l'uomo virtuoso appetisce secondo ragione: a lui appare bene ciò che in realtà è bene – perché è buono secondo ragione –, e quindi diventa lui stesso regola e misura del vero bene»,¹⁰ ovvero la virtù non è la capacità di fare ciò che si deve nonostante il desiderio contrario, ma la capacità e abitudine di desiderare ciò che si deve.

Prendere parte attiva allo sviluppo della propria nazione di appartenenza è un dovere morale insegnato dalla Chiesa fin dall'inizio del suo pensiero sociale e non significa altro che l'abitudine a desiderare il meglio per se stessi e per tutti coloro che ci circondano nella comunità politica, un desiderio che porta naturalmente al bene personale e, attraverso questo, al bene comune.¹¹ Va inteso nel senso che farsi carico della propria situazione politica, economica e sociale è un bene per l'essere umano, mentre l'indifferenza o la negligenza costituiscono un danno per la persona. Di fronte alla situazione odierna, la morale sociale cristiana si chiede se sia ragionevole che, in generale, si adotti un forte individualismo in tutto ciò che coinvolge i cittadini e un evidente collettivismo in tutto ciò di cui non si curano.¹²

Al di là della problematica odierna, in cui i cittadini possono rimanere isolati e allo stesso tempo di essere sottomessi all'apparato burocratico della *res publica*, la necessità di una partecipazione responsabile

¹⁰ A. BELLOCQ, F. INSA, *Avviamento alla Teologia Morale. Natura, metodo e storia*, Edusc, Roma 2023, 370.

¹¹ Cfr. PAOLO VI, *Lettera Enciclica Populorum Progressio sullo sviluppo dei popoli*, 26-III-1967, AAS 59 (1967) 257- 299, n. 42; PONTIFICIO CONSIGLIO GIUSTIZIA E PACE, *Compendio*, n. 373.

¹² Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1999, nn. 1878-1885.

alla società di appartenenza è parte dell'essenza del Vangelo. Si tratta di un'esigenza fondamentale per una vita buona, anzi, i cristiani non trascurano i problemi terreni perché la loro fede si manifesta nelle opere: «Se uno dice: “io amo Dio” e odia suo fratello, è un bugiardo. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede» (1 Gv 4,20).¹³

Inoltre, la consapevolezza che ogni persona è stata creata a immagine e somiglianza di Dio (Gen 1,26) porta a considerare gli altri come uguali, superando, per esempio, la tolleranza ostile nei confronti degli immigrati o un certo sfruttamento sociale del lavoro di quei cittadini che nella comunità politica si occupano dei compiti più semplici. Secondo Benestad, Ratzinger individua il principio dell'ordine sociale proprio nel nostro essere creati a immagine e somiglianza di Dio, perché «il vero Dio è, per sua natura, essere-per (Padre), essere-dal (Figlio) ed essere-con (Spirito Santo). Eppure l'uomo è a immagine di Dio proprio perché l'essere-per, l'essere-dal e l'essere-con costituiscono la forma antropologica fondamentale».¹⁴

Il magistero recente pone maggiormente l'accento sul contributo ordinario e quotidiano al bene comune, che consiste nell'ordinare le proprie relazioni sociali, l'attività lavorativa, ecc. al bene comune politico. Questo è ciò che prima san Giovanni Paolo II e, successivamente, Benedetto XVI hanno indicato con il concetto di solidarietà e, più che di un cambiamento nell'insegnamento della Chiesa, si tratta di rendere esplicito ciò che era implicito prima dell'insegnamento di questi pontefici.¹⁵ Come giustamente osservano Domingo e Rodríguez-Fraile, «la parola solidarietà, derivata dal latino *solidus* (solido), ha la freschezza

¹³ *La Sacra Bibbia*, CEI 2008, www.bibbiaedu.it

¹⁴ «*The true God is, of his own nature, being-for (Father), being-from (Son), and being-with (Holy Spirit). Yet man is in the image of God precisely because the being-for, from, and with constitute the basic anthropological shape*» (B. BENESTAD, *Pope Benedict XVI on the Political and Social Order*, in G.V. BRADLEY, E.C. BRUGGER [eds.], *Catholic Social Teaching: A Volume of Scholarly Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, 188-216, 197). Cfr. J. RATZINGER, *Fede, Verità e Tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003.

¹⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Enciclica Sollicitudo Rei Socialis nel XX anniversario della Populorum Progressio*, 30-XII-1987, AAS 80 (1988) 513-586; BENEDETTO XVI, *Lettera Enciclica Caritas in veritate sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità*, 29-VI-2009, AAS 101 (2009) 793-867, n. 38.

del rivoluzionario, la ricchezza del classico e la forza del necessario. Sebbene la parola sia stata pronunciata per la prima volta in francese (*solidarité*) e nel contesto della Rivoluzione francese, l'idea di solidarietà è antica quanto la Bibbia, la filosofia greca e il diritto romano, i tre grandi pilastri della civiltà occidentale. Nel II secolo a.C., l'antico schiavo e commediografo romano-africano Terenzio riassunse magistralmente il significato profondo della solidarietà umana: “*Homo sum: humani nihil a me alienum puto* (Io sono uomo: nulla di umano mi è estraneo)”». ¹⁶

Possiamo insistere sul fatto che la partecipazione dei fedeli cattolici alla vita pubblica non deriva dal desiderio di risolvere un problema sociale, poiché il cristianesimo non pretende certo di dare origine a una configurazione socio-politica. Il cristianesimo, e dunque i cristiani, devono «*quaerere primum regnum Dei et iustitiam eius*», e pertanto dare origine a un ordine socio-politico è una conseguenza secondaria, benché rilevante, della primaria esigenza religiosa del servizio divino. Si tratta, dunque, di un'esigenza religiosa, poiché il cristianesimo, per esistere, ha bisogno di un tessuto sociale sano, capace di sostenere il dialogo, l'incontro, il perdono, ecc.

Il magistero ricorda appunto che: «Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse secondo la verità e lo servisse nella santità». ¹⁷ Ciò significa che l'assemblea dei credenti è fondata sulla comunità umana, così che, per insediare la Chiesa in modo stabile, i cristiani necessitano di rafforzare le relazioni familiari, civili, ecc. Indubbiamente, la missione specifica di annunciare il Regno di Dio è propria della Chiesa, ma, secondo questa concezione, essa è legata al miglioramento delle relazioni sociali, che è compito della politica.

In ogni caso, senza una sana comunità umana è più difficile annunciare il Vangelo, per cui, quando si promuove il bene comune della città terrena con il desiderio di evangelizzare, il magistero esercitato è

¹⁶ DOMINGO, RODRIGUEZ-FRAILE DÍAZ, *Espiritualizarse*, 118. Il riferimento classico si trova in PUBLIUS TERENTIUS AFER, *Heauton Timorumenos*, 1.1.77, in R. KAUFER, W.M. LINDSAY, *P. Terenti Afri Comoediae*, Oxford University Press, Oxford 1963. La traduzione è nostra.

¹⁷ CONCILIO VATICANO II, *Costituzione Dogmatica Lumen gentium sulla Chiesa*, 21-XI-1964, AAS 57 (1965) 5-71, n. 9. Cfr. P. POPOVIĆ, *The Goodness of Rights and the Juridical Domain of the Good: Essays in Thomistic Juridical Realism*, Edusc, Roma 2021, 276.

autentico.¹⁸ Non perché i pastori indichino come guidare tecnicamente la vita della comunità, ma perché intendono offrire una riflessione di ragione e di fede sulla vita dell'uomo nella società per condurlo più efficacemente alla salvezza offerta da Gesù Cristo.¹⁹ Benedetto XVI ha riconosciuto che: «la responsabilità dei cristiani di operare per la pace e per la giustizia e il loro impegno irrevocabile per il bene comune sono inseparabili dalla loro missione di proclamare il dono della vita eterna, alla quale Dio ha chiamato ogni uomo e ogni donna».²⁰

L'unità che abbiamo sottolineato finora, da una parte tra la fede e le opere e, dall'altra, tra la missione della Chiesa e il compito politico, ci permette di aggiungere che il cristianesimo cerca di migliorare l'ordine sociale senza subordinarlo all'edificazione terrena della Chiesa.²¹ I cristiani annunciano il Vangelo *nella costruzione* della città terrena, cioè non usano le loro relazioni interpersonali come mero strumento per il bene della gerarchia ecclesiastica, né si può pensare che la comunità umana forgiata dal cristianesimo sia esclusiva dei suoi fedeli. Essa dà origine a una comunità umana con valore e finalità intrinseche, anche se nella visione della fede cristiana questa associazione terrena non è il fine ultimo, perché nessuno ha su questa terra la sua dimora definitiva.²² In breve, il magistero promuove la comunità terrena per rafforzare l'as-

¹⁸ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO GIUSTIZIA E PACE, *Compendio*, n. 80.

¹⁹ Cfr. A. BELLOCQ, *Qué es y qué no es la doctrina social de la Iglesia: una propuesta*, «Scripta Theologica» 44 (2012) 337-366: 342.

²⁰ BENEDETTO XVI, *Discorso ai Partecipanti all'Assemblea Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali*, 3-V-2008.

²¹ «Quello di Gesù Cristo è un messaggio di *amore*: “amatevi gli uni gli altri” (Gv 15,17), “da questo sapranno che siete i miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri” (Gv 13,35), “amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori” (Mt 5,44; Lc 6,35), di *fratellanza*: “uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli” (Mt 23,8), di carità: “da a chi ti domanda e a chi desidera da te un prestito non volgere le spalle” (Mt 5,42), di *benevolenza*: “tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro” (Mt 7,12), di *concordia*: “beati gli operatori di pace” (Mt 5,19). Lo strumento di Gesù Cristo e di ogni cristiano per la diffusione di questo messaggio sono la predicazione, la missione, la testimonianza, fino all'accettazione della persecuzione e del martirio. E il fine del messaggio cristiano è “il regno dei cieli”, non una rivoluzione politica o un ordinamento sociale sulla terra» (M. PERA, *Perché dobbiamo dirci Cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'Etica*, Mondadori, Milano 2008, 125).

²² «[N]on habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus» (Eb 13,14).

semblea umana dove è possibile l'incontro con Dio. Tuttavia, è proprio il contributo del cristianesimo che permette alla comunità politica di essere pienamente se stessa e di evitare terribili rovine.²³

La partecipazione alla vita politica di cui parliamo è per il bene della *res publica* ma, per quanto abbiamo appena detto, i cristiani sono consapevoli che per promuovere il bene della sfera pubblica bisogna operare per il bene della Chiesa, il quale non è sostituirsi alla autorità politica. Come insegnava Leone XIII: «D'altra parte, se si vuole giudicare rettamente, l'amore soprannaturale per la Chiesa e l'amore naturale per la patria sono entrambi figli della stessa fonte, poiché hanno come cause e autore Dio stesso, dal che consegue che un dovere non può essere in contraddizione con l'altro».²⁴

Una conseguenza importante di questa non subordinazione del bene politico al bene della Chiesa è che la richiesta cristiana di partecipazione alla sfera pubblica oltrepassa l'ambito ecclesiastico, anche se non può prescindere dalla sfera morale. Pertanto, per raggiungere l'ordine pubblico non sono *necessarie* l'azione politica diretta dei credenti e, tanto meno, quella dei pastori. Tuttavia, dato che tale ordine richiede il vero significato del bene umano, la partecipazione di un maggior numero di cittadini con serie convinzioni religiose dovrebbe migliorare la vita della comunità. Come ha ricordato Benedetto XVI, il punto è che: «al centro di ogni cultura, percepito o no, vi è un consenso riguardo alla natura della realtà e del bene morale, e quindi sulle condizioni per la prosperità umana».²⁵

Possiamo quindi affermare che la partecipazione alla vita pubblica è un'autentica esigenza morale, che migliora non solo la società ma anche la Chiesa stessa. Fin dagli albori dell'era cristiana, durante le persecuzioni subite dall'Impero Romano, e dopo nel corso dei secoli, i cristiani hanno maturato la convinzione che un Dio che non ha alcuna

²³ «perché crollando gli ordinamenti e i costumi cristiani, inevitabilmente crollano anche le fondamenta della società umana» (LEONE XIII, *Lettera Enciclica Sapientiae Christianae*, 10-I-1890, in *Leonis XIII P.M. Acta*, X, Romae 1891, 10-41).

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ BENEDETTO XVI, *Discorso agli Ecc.mi presuli della Conferenza dei Vescovi Cattolici degli Stati Uniti d'America «ad limina apostolorum»*, 19-I-2012.

influenza su questo mondo può essere ignorato e persino disprezzato.²⁶ Infatti, il cristianesimo insegna che la via verso la città di Dio passa attraverso la città dell'uomo.

Giunti al momento storico presente, la definizione specifica di partecipazione sembra racchiudere il compito di incidere in qualche modo sulla direzione della società e la responsabilità di far valere i propri diritti e doveri. Partecipazione significa, in questo senso, «nella vita pubblica delle società democratiche, la collaborazione e l'intervento diretto dei cittadini al funzionamento degli organi di governo o di determinate istituzioni mediante l'esercizio del diritto di voto e di altri diritti loro riconosciuti».²⁷

Tuttavia, da una parte, è controverso pensare che il contributo al bene comune consista, in modo eminente, o possa limitarsi al rispetto e all'adempimento dei propri doveri e diritti forgiati in una società che non sempre riconosce la verità sulla natura umana. L'accettazione acritica dei diritti potrebbe essere fonte di confusione per i cittadini, anche perché come ha osservato Charles Taylor, siamo passati da una società di diritti che enfatizza la nostra uguaglianza con gli altri, a una società di diritti che enfatizza le nostre differenze dagli altri.²⁸ Dall'altra, non è possibile affermare che in ogni caso il rispetto e l'adempimento dei diritti e dei doveri consista principalmente nella partecipazione attiva a posizioni di responsabilità politica, né è possibile affermare che tali posizioni siano esclusivamente governative.

Dal XIX secolo, il magistero della Chiesa ha cercato di studiare in modo sistematico entrambe le dimensioni della partecipazione, focalizzandosi maggiormente all'inizio su coloro che hanno una responsabilità più ampia nella conduzione della vita pubblica, rivolgendo una chiamata specifica ai fedeli della Chiesa affinché tra coloro che detengono posizioni sociali di rilievo, ci fossero più individui che guidassero la città ter-

²⁶ «*We are only just beginning to understand how intimately and profoundly the vitality of a society is bound up with its religion. It is the religious impulse which supplies the cohesive force which unifies a society and a culture. The great civilizations of the world do not produce the great religions as a kind of cultural by-product; in a very real sense the great religions are the foundations on which the great civilizations rest*» (C. DAWSON, *Progress and Religion: An Historical Inquiry*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2001, 180).

²⁷ *Partecipazione*, in *Enciclopedia Treccani online*, www.treccani.it/vocabolario/partecipazione/

²⁸ Cfr. C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994.

rena secondo i valori del Vangelo. Con lo sviluppo storico, fortemente influenzato dai totalitarismi del XX secolo, l'insegnamento della Chiesa sulla responsabilità morale di partecipare alla vita pubblica si è orientato maggiormente verso l'affermazione della responsabilità di orientare al bene comune la propria azione nel lavoro, nella cultura, ecc. Questa affermazione del ruolo di ciascuno nella realizzazione del bene comune assumerà con il passare del tempo nomi più moderni, come «l'ipoteca sociale» di cui parlava san Giovanni Paolo II.²⁹

A partire da quel momento, la Chiesa non spinge i fedeli cristiani a ottenere posizioni chiave per guidare la comunità umana, mantenendo in qualche modo lo *status quo* della nazione, ma ricorda loro che tutte le persone di buona volontà hanno l'obbligo morale di trasformare l'ordine sociale dall'interno per proteggere la dignità di ogni persona. Possiamo sottolineare che, già nel secolo scorso, i pastori della Chiesa notavano con rammarico che contribuire al funzionamento della *res publica* non significa immediatamente promuovere il bene comune. Come affermava san Paolo VI: «Senza dubbio l'uomo può organizzare la terra senza Dio, ma “senza Dio egli non può alla fine che organizzarla contro l'uomo. L'umanesimo esclusivo è un umanesimo inumano”».³⁰

III. LA RESPONSABILITÀ MORALE DEI CRISTIANI IN POSIZIONI SOCIALI RILEVANTI

È noto che il pensiero sociale della Chiesa, inteso come studio sistematico dei problemi sociali, è emerso alla fine del XIX secolo. In questo periodo storico, papa Leone XIII criticò alcune teorie razionaliste, come lo scientismo e il materialismo; e anche le pratiche sociali che danneggiavano i cittadini, come l'ideale socialista dell'eliminazione della proprietà privata e lo sfruttamento dei lavoratori da parte dei proprietari dei mezzi di produzione. La *Rerum Novarum*, la lettera enciclica che ha dato inizio al pensiero sociale cristiano, non parla in nessun punto di responsabilità, però utilizza almeno una volta il concetto di partecipazione, forse in senso metafisico, per affermare che: «Il potere politico

²⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 42.

³⁰ PAOLO VI, *Populorum Progressio*, n. 42.

viene da Dio ed è una certa quale *partecipazione* della divina sovranità». ³¹ L'uso del concetto di partecipazione come dipendenza dal potere divino mostra che, fin dall'inizio, il magistero ecclesiale è stato interessato a sottolineare che i fedeli della Chiesa sono impegnati per il bene comune di tutti. Per Leone XIII è molto chiaro che ciò che è illecito negli affari privati non può essere lecito negli affari pubblici. È in questo senso che egli indica che l'ordine pubblico deve essere ordinato alla verità sull'essere umano insegnata dalla Chiesa cattolica. Le circostanze storiche in cui vive, cioè mentre si celebra il centenario della Rivoluzione francese e si propugna un forte anticlericalismo, gli permettono di ricordare che la Chiesa promuove il bene comune, non solo dei suoi fedeli ma di tutti i cittadini. Per questo motivo, sminuire il ruolo della Chiesa nella società significa minare lo sviluppo sociale in generale. Il giurista tedesco Ernst Wolfgang Böckenförde, in un saggio del 1967, ha definito in modo chiaro questa convinzione, ricordando inoltre che gli aspetti estrinseci (autorità e legge) del bene comune non bastano:

Lo Stato liberale secolare vive di presupposti che non è in grado di garantire. Questo è il grande rischio che esso si è assunto per amore della libertà [...] Da una parte esso può esistere come Stato liberale solo se la libertà, che esso garantisce ai suoi cittadini, si regola dall'interno, vale a dire, a partire dalla sostanza morale del singolo e dall'omogeneità della società. D'altra parte, se lo Stato cerca di garantire da sé queste forze regolatrici interne attraverso i mezzi della coercizione giuridica e del comando autoritativo, esso rinuncia alla propria libertà e ricade – su un piano secolarizzato – in quella stessa istanza di totalità da cui si era tolto con le guerre civili confessionali. ³²

L'idea ha una certa attualità oggi, poiché la nostra società fortemente secolarizzata, tende a ignorare l'importanza delle conseguenze sociali della religione in generale e, in Occidente, soprattutto del cristianesimo. La sinergia positiva tra moralità personale e miglioramento sociale costituisce una convinzione che più recentemente Benedetto XVI ricordò alle autorità britanniche nella *Westminster Hall* con queste parole: «Ogni generazione, mentre cerca di promuovere il bene comune, deve chiedersi sempre di nuovo: quali sono le esigenze che i governi possono

³¹ LEONE XIII, *Lettera Enciclica Rerum Novarum sulla questione operaia*, 15-V-1891, ASS 23 (1890/91) 641-670, n. 28. Il corsivo è nostro.

³² E.W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2006, 68.

ragionevolmente imporre ai propri cittadini, e fin dove esse possono estendersi? A quale autorità ci si può appellare per risolvere i dilemmi morali?».³³

Tuttavia, dopo l'esperienza politica del secolo passato, che oggi si perpetua in qualche modo in una forma più o meno velata di totalitarismo, alcuni autori osservano che per raggiungere il bene comune, non è sufficiente considerare come dovremmo concepire l'autorità ideale, ma è necessario anche riflettere sui mezzi per correggere e riorientare l'azione di tale autorità.³⁴

Rispetto alla tradizione precedente, l'enciclica leonina fa avanzare la riflessione sociale della Chiesa, poiché si assume il compito di precisare in modo esatto non solo il ruolo della autorità nella sfera pubblica, ma anche il compito stesso di ogni autorità, sia essa politica o economica. Forse perché, agli albori della Rivoluzione industriale, la società era fortemente gerarchizzata. Non era difficile distinguere tra padroni e operai, signori e servi, autorità politica e popolo. L'insegnamento della Chiesa non pretendeva di ridurre la forza dell'autorità, ma di garantire che fosse usata per il bene dei cittadini. Per questa ragione, Leone XIII esortava i fedeli cristiani a partecipare alla vita pubblica per assicurare che i gruppi dirigenti guidassero la popolazione generale verso i valori del Vangelo, che, come sottolinea il pontefice, sono garanzia di giustizia generale e di pace sociale. Il Papa insegnava che:

l'astenersi del tutto dal partecipare alla vita politica sarebbe altrettanto colpevole quanto negare il proprio contributo operoso al bene comune: tanto più in quanto i cattolici, proprio in ragione della dottrina che professano, sono impegnati ad agire con particolare scrupolo e integrità. Per contro, se essi si tengono in disparte, prenderanno facilmente il potere uomini, le cui opinioni danno ben poco affidamento di poter giovare allo Stato.³⁵

La visione di Leone XIII sembra essere stata quella di costituire una grande civiltà cristiana. Per questo era necessario che lo sviluppo delle istituzioni civili andasse di pari passo con quello delle istituzioni eccle-

³³ BENEDETTO XVI, *Discorso per l'incontro con le Autorità Civili in occasione del Viaggio Apostolico nel Regno Unito*, 17-IX-2010.

³⁴ Cfr. M. NOVAK, P. ADAMS, E. SHAW, *Social Justice Isn't What You Think It Is*, Encounter Books, New York 2015, 321.

³⁵ LEONE XIII, *Lettera Enciclica Immortale Dei*, 1-IX-1885, in *Leonis XIII P.M. Acta*, V, Romae 1886, 118-150.

siastiche: «E così, grazie al valido concorso di ogni ordine di cittadini, si è potuto fondare un gran numero di pie e benefiche istituzioni: chiese, scuole per l'istruzione e l'educazione dei fanciulli, collegi per gli studi superiori, ricoveri per i poveri, ospedali e conventi».³⁶

Poiché non si poteva pensare che fossero gli ecclesiastici a tenere le redini dello sviluppo civile, come ai tempi dello Stato Pontificio, sarebbe stato almeno auspicabile che coloro che occupavano posizioni di rilievo sociale, anche se non necessariamente di governo, fossero buoni fedeli della Chiesa. Ciò si poteva ottenere solo con una grande partecipazione politica da parte della moltitudine dei cattolici.

Non diversamente accadde nei primi secoli dell'era cristiana. I principi e lo spirito dei popoli pagani erano allora quanto mai lontani dallo spirito e dai principi evangelici; tuttavia era dato vedere i cristiani, in mezzo alla superstizione, incorrotti e sempre coerenti con se stessi, introdursi animosamente ovunque intravedessero un varco.³⁷

In questi insegnamenti troviamo la distinzione, da parte del Pontefice, tra lo sviluppo sociale che i fedeli cristiani potevano ottenere e le ingiustizie osservate all'epoca. Come abbiamo visto in precedenza, l'idea di partecipazione dei cristiani alla vita pubblica non pretendeva di modificare la struttura sociale basata su gruppi di proprietari e di lavoratori, ma cercava di assicurare che ci fosse un buon numero di fedeli della Chiesa tra coloro che potevano dirigere tutti gli altri verso il bene comune. Questi documenti riflettono la convinzione di papa Pecci secondo cui coloro che possono apportare cambiamenti sostanziali per il bene comune sono soprattutto i cristiani. È proprio la religione cristiana a essere indicata come via di prosperità dello Stato, il che implica la partecipazione da parte dei cattolici in quanto cattolici: «Per difendere la pubblica tranquillità e l'ordine resta soltanto la forza: ma anche la forza pubblica diventa molto debole se scompare l'aiuto della religione: risulta più atta a creare schiavitù che obbedienza; raccoglie già in se stessa i semi di gravi disordini».³⁸

Forse Delsol e chiunque altro legga queste affermazioni con categorie moderne potrebbe ritenere che il Magistero, o almeno Leone

³⁶ IDEM, *Lettera Enciclica* Longinqua Oceani, 6-I-1895, ASS 27 (1894/1895) 387-399.

³⁷ IDEM, *Lettera Enciclica* Immortale Dei.

³⁸ IDEM, *Lettera Enciclica* Sapientiae Christianae, 10-I-1890, ASS 22 (1889/1890) 385-404.

XIII, intendesse realizzare un Impero con il Papa Imperatore, dove i fedeli della Chiesa avrebbero ottenuto il dominio sul potere politico: «siamo obbligati per legge di natura ad amare e difendere particolarmente quella città nella quale siamo nati e cresciuti in questa luce, fino al punto che un buon cittadino non può dubitare di dover dare anche la vita per la patria». ³⁹

A noi sembra, invece, che questa prevalenza dei cattolici nella sfera dei poteri pubblici, nella visione del magistero leonino, fosse semplicemente il modo più rapido per superare le ingiustizie allora subite dal popolo, ciò senza ignorare che nella visione di Leone XIII per risanare e far progredire la società lo Stato deve essere confessionale. Un'idea che riecheggia almeno fino al pontificato di Pio XII:

Soltanto una società illuminata dai dettami della fede, rispettosa dei diritti di Dio, certa del conto che i suoi capi responsabili dovranno rendere al Giudice supremo nell'intimo della loro coscienza e al cospetto dei vivi e dei morti, soltanto una tale società saprà riconoscere e interpretare rettamente i vostri bisogni e le vostre giuste aspirazioni, difendere e propugnare i vostri diritti, saggiamente guidarvi nell'adempimento dei vostri doveri, secondo la gerarchia dei valori e l'armonia della convivenza domestica e civile stabilite dalla natura. ⁴⁰

Insomma, non basta avere buoni governanti, ma è necessario che essi governino in vista del vero bene comune. Un ordine sociale che genera ingiustizie in modo molto efficiente non si ferma, se chi esercita l'autorità non decide di seguire come fine centrale della propria azione di governo un bene che va oltre i propri interessi privati, di partito, ecc.

È vero che, in vista del bene della religione, Leone XIII vuole evitare che coloro che sono ostili alla Chiesa acquisiscano troppo potere e che lo detengano invece coloro che la amano. Tuttavia, l'intento principale dei testi è il bene della comunità politica e non il bene della Chiesa. Infatti, è possibile osservare che, per il Papa, i valori del Vangelo portano al desiderio di giustizia, servizio, onestà, ecc. che non è facile, o addirittura possibile, ottenere solo con l'educazione e le buone maniere. Leone XIII non cessa di confidare nell'azione dell'autorità né parla nei suoi documenti di responsabilità personale, nonostante consideri la

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ PIO XII, *Radiomessaggio in occasione del Santo Natale*, 23-XII-1949, in *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, XI, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1955, 327-340.

democrazia una forma di governo accettabile: «non s'intende condannare in sé neppure il fatto che il popolo partecipi, in maggiore o minore misura, alla vita pubblica: il che può rappresentare in certe circostanze e con precise leggi, non solo un vantaggio ma anche un dovere civile». ⁴¹

Nello sviluppo degli insegnamenti sociali, l'idea della partecipazione alla vita pubblica rimarrà per molti anni un'esigenza morale per i fedeli cristiani, soprattutto per chi occupa un ruolo di rilievo nella società, perché è la via privilegiata per promuovere il bene comune. ⁴² Quest'ultimo dovrebbe essere raggiunto tramite l'azione di un'autorità fedele ai principi cristiani – il rispetto della dignità della persona, della solidarietà e della sussidiarietà – e che richiede la partecipazione di tutti i cittadini come impulso che permette ai cristiani di raggiungere tutte le posizioni sociali, anche le più elevate.

Per concludere questa sezione, possiamo considerare che san Tommaso d'Aquino ci offre elementi di riflessione per capire che il principio centrale della teoria politica cristiana è che un regime esistente può avere un'autorità legittima davanti a Dio, anche se i fedeli della Chiesa non sono d'accordo con esso, come nel caso dell'Imperatore di Roma nei primi secoli dell'era cristiana. Nonostante il loro disaccordo con il regime esistente, i cristiani devono rispettarne l'autorità naturale. Questo è l'atteggiamento di fondo di chi accetta i diritti umani, perché è possibile pensare che non siano concetti validi, anche se non sono di per sé corrotti. Il motivo del disaccordo con l'idea moderna di questi concetti è che, non appena si inizia a parlare di diritti umani, si usa il linguaggio del liberalismo morale individuale ⁴³. Tuttavia, il modo più comune in cui oggi i cittadini sono invitati a partecipare alla vita politica, e più in generale alla vita pubblica delle loro comunità, è quello di far valere i propri diritti e di adempiere ai rispettivi obblighi. La dura

⁴¹ LEONE XIII, *Sapientiae Christianae*.

⁴² Cfr. PIO XI, *Lettera Enciclica Quadragesimo Anno sulla ricostruzione dell'ordine sociale nel 40° anniversario della Rerum Novarum*, 15-V-1931, AAS 23 (1931) 177-228, n. 58; GIOVANNI XXIII, *Lettera Enciclica Mater et Magistra sui recenti sviluppi della questione sociale*, 15-IX-1961, AAS 53 (1961) 401-464, n. 37; IDEM, *Lettera Enciclica Pacem in Terris sulla pace fra tutte le genti fondata nella verità, nella giustizia, nell'amore, nella libertà*, 11-IV-1963, AAS 55 (1963) 3, 257-304, n. 34.

⁴³ Per approfondire questo punto, cfr. P.J. DENEEN, *Why Liberalism Failed?*, Yale University Press, Yale 2018.

esperienza della Seconda Guerra Mondiale e il continuo processo di secolarizzazione sembrano aver messo da parte, almeno per un certo periodo, l'idea di Leone XIII di costruire una grande civiltà cristiana in cui il miglioramento del mondo si ottiene più efficacemente attraverso l'edificazione della Chiesa, anche nella sua dimensione terrena.

IV. LA PARTECIPAZIONE E RESPONSABILITÀ ALLA VITA PUBBLICA DEI CRISTIANI E I DIRITTI UMANI

La responsabilità dei fedeli di partecipare all'andamento della sfera pubblica della propria comunità si basa oggi su una serie di diritti e doveri. Giova considerare che nella seconda metà del XX secolo, le società occidentali hanno sperimentato un processo accelerato di secolarizzazione che, tra le altre conseguenze, sottolinea un forte soggettivismo giuridico. Ciò significa che alle persone possano essere concessi dei diritti (intesi come facoltà o poteri) per fare qualcosa che non dovrebbe essere nel loro interesse, che non è buono per loro. Popović, seguendo Tommaso d'Aquino, osserva che la soluzione è anche quella di non concentrarsi esclusivamente sul rispetto oggettivo di ciò che è legalmente imposto, poiché la legge non è ciò che è giusto, ma solo un motivo per raggiungerlo: *lex, non ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris*.⁴⁴ In altre parole, vivere la giustizia non significa rispettare rigorosamente la legge, ma dare a ciascuno ciò che è suo. Il Dottore comune propone che la giuridicità è nell'esistenza stessa della cosa giusta. Lo *ius* è, per così dire, la cosa (*res*) stessa vista come punto focale di un tipo specifico di relazione tra più persone.⁴⁵ L'insegnamento della Chiesa sull'esercizio dei propri diritti e doveri nella sfera pubblica segue il pensiero di san Tommaso, che ci libera dall'eccessivo oggettivismo e soggettivismo giuridico che regna ai nostri giorni, riportandoci alla necessità di vivere la giustizia nella società.

La chiamata alla partecipazione alla vita pubblica, in questo senso, purifica l'esercizio dei propri diritti e doveri, che non sono intesi come mero rispetto della legge da un lato, né, dall'altro, come accettazione acritica di una serie di poteri imposti dalla comunità in cui si

⁴⁴ POPOVIĆ, *The Goodness of Rights and the Juridical Domain of the Good*, 34.

⁴⁵ Cfr. S.Th. I-II, qq. 90-108.

è nati. La partecipazione dei fedeli della Chiesa alla sfera pubblica è un dovere morale di contribuire al bene comune, al di là del semplice rispetto dei propri diritti e doveri cioè, richiede la considerazione di ciò che è giusto per attuarlo con coscienza in vista dei beni personali e comuni. Il richiamo alla partecipazione politica non pretende che le nazioni siano dirette dai cattolici, ma l'armonizzazione tra realtà e legge richiede la collaborazione di tutti i fedeli con i detentori del potere politico. Ecco come, si esprimeva il Santo Padre Giovanni XXIII: «Attraverso la partecipazione alla vita pubblica si aprono agli esseri umani nuovi e vasti campi di bene, mentre i frequenti contatti fra cittadini e funzionari pubblici rendono a questi meno arduo cogliere le esigenze obiettive del bene comune». ⁴⁶

Il magistero della Chiesa non vuole sminuire i cristiani e, pur non insistendo sul fatto che essi debbano governare il destino dei loro popoli, ricorda loro che hanno la responsabilità di far valere attivamente e responsabilmente i propri diritti e doveri, ma solo in contrapposizione a qualsiasi teoria di ingegneria sociale. I cristiani, in quanto cittadini intelligenti e liberi, non devono essere dominati da alcuna ideologia politica o economica. Come osserva Rodríguez-Luño,

I processi politici e i processi sociali sono molto diversi. Nei primi c'è una mente (può anche essere un gruppo di esperti) che li indirizza secondo lo scopo che ci si propone: si concepisce un ordine e si dispone della coercizione per farlo rispettare. I processi sociali, invece, sono nati dalla libera collaborazione tra gli uomini e, inoltre, generalmente non rispondono ad un disegno intenzionale. Rispetto alla coercizione e alla previsione millimetrica, tipica dei processi politici, i processi sociali sono caratterizzati dall'essere spontanei. ⁴⁷

In questo periodo dell'insegnamento cristiano, senza far proprio il totalitarismo di Stato, l'idea di fondo è che l'ordine sociale, inteso sia come insieme di infrastrutture che consentono la prosperità economica e sia come insieme di regole giuridiche che assicurano la giustizia, deve dare come risultato la pace. In questo modo, come osserva Adrian Vermeule, si realizza l'aspirazione classica a un bene comune oggettivo: «questi beni includono, in una famosa triade, pace, giustizia

⁴⁶ GIOVANNI XXIII, *Pacem in Terris*, n. 44.

⁴⁷ Á. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Stato e libertà. Un' introduzione all'etica politica*, Edusc, Roma 2021, 18.

e prosperità, che io traspongo alle condizioni moderne in modo da includere varie forme di salute, sicurezza e stabilità economica».⁴⁸

L'idea di un bene comune concreto e sicuro per tutti sembra aver guidato la definizione di questo concetto nei testi del Concilio Vaticano II, che lo definiscono come: «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono tanto ai gruppi quanto ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente».⁴⁹

Possiamo notare che, in tal modo, il bene comune è stato delineato, in un certo senso enfatizzando la sua dimensione estrinseca, dove l'impulso dell'ordine sociale deve facilitare che ciascun cittadino realizzi il proprio sviluppo. In realtà, il pensiero sociale della Chiesa non si concentra sulle condizioni di sviluppo che raggiungono l'individuo, ma sul modo in cui l'individuo si sviluppa in accordo con tali condizioni. La società potrebbe diventare un insieme di condizioni che rendono la vita umana più confortevole, ma non necessariamente una vita migliore. Quando i cittadini ricevono tutto dall'assistenza sociale (fornita dallo Stato o da privati) non raggiungono uno sviluppo personale, non agiscono in modo responsabile, non crescono come persone. Alla fine, «una società giusta non è possibile se gli individui non sono giusti. Il corollario è che ci sarà tanta ingiustizia nelle strutture della società quanta ne esiste nelle anime dei singoli cittadini. Questo è anche il pensiero di Agostino, Tommaso d'Aquino e Tommaso Moro».⁵⁰

Per riequilibrare un'apparente posizione troppo estrinseca, san Paolo VI non esiterà ad aggiungere che questo ambiente comunitario è fonte di libertà individuale: «al tempo stesso che il progresso scientifico e tecnico continua a sconvolgere il paesaggio dell'uomo, i suoi modi di conoscenza, di lavoro, di consumo e di relazione, una duplice aspirazione si esprime in questi nuovi contesti, sempre più viva man mano che si sviluppano l'informazione e l'educazione: aspirazione all'uguaglianza,

⁴⁸ «[T]hese goods include, in a famous trinity, peace, justice, and abundance, which I extrapolate to modern conditions to include various forms of health, safety, and economic security» (A. VERMEULE, *Common Good Constitutionalism*, Polity Press, Cambridge 2022, 35-36).

⁴⁹ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 26.

⁵⁰ «[A] just society is not possible unless individuals are just. The corollary is that there will be so much injustice in the structures of society as there is injustice in the souls of individual citizens. This is also the thought of Augustine, Thomas Aquinas and Thomas More» (BENESTAD, *Benedict XVI on the Political and Social Order*, 201).

aspirazione alla partecipazione: due forme della dignità e della libertà dell'uomo». ⁵¹

L'aspetto interessante di queste affermazioni è che cercano di preservare entrambe le dimensioni del bene comune, forse sottolineando di più la dimensione intrinseca. Sembrano sottolineare che ogni persona deve avere a disposizione i mezzi necessari per raggiungere il proprio bene, senza ignorare che non è sempre possibile dare per scontato non solo che ogni individuo conosca e cerchi il meglio per se stesso, ma anche, e questa è la cosa più difficile da accettare, che l'ordine sociale debba provvedere ai mezzi necessari per conseguire quel bene personale a cui si aspira: risorse materiali, riconoscimento giuridico dei diritti dei cittadini, o anche l'educazione e l'informazione essenziali a tal fine. Come abbiamo notato in precedenza, la teoria più liberale dei diritti umani dà più importanza ai diritti che al bene umano. Possiamo avere diritto a qualcosa che non ci fa bene, che ci danneggia.

Il sistema moderno dei diritti ha come priorità principale quella di permetterci di dirigere la nostra vita secondo la nostra volontà, di raggiungere l'auto-strutturazione. I cittadini vogliono realizzare ciò che si prefiggono, perché pensano che sia un bene. Lo Stato non dovrebbe occuparsi di ciò che dovrebbe essere buono per gli esseri umani, ma solo dei processi attraverso i quali gli individui possono raggiungere una buona vita. L'individualismo diventa dunque la cornice decisionale della comunità.

Quando il bene comune è inteso solo da una prospettiva estrinseca, come ambiente socio-culturale che permette lo sviluppo personale, allora la partecipazione non è altro che collaborazione al buon funzionamento del sistema, un modo per contribuire al funzionamento del piano sociale progettato da chi detiene l'autorità politica o economica sul popolo. Le teorie politiche di taglio marxista e le conseguenze antropologiche dei governi con economia pianificata e centralizzata, che hanno disincentivato il lavoro, sminuito l'importanza della famiglia, limitato il bene della religione, ecc., sembrano aver suscitato nel magistero ecclesiale una reazione di opposizione alla concezione del bene comune basata sulla sua dimensione estrinseca. Non basta indi-

⁵¹ PAOLO VI, *Lettera Apostolica Octogesima Adveniens nel 80° anniversario della Rerum Novarum*, 14-V-1971, AAS 63 (1971) 401-441, n. 22.

care di collaborare con gli ordinamenti sociali, ma è necessario contro-bilanciare la sottomissione dell'azione personale a quella collettiva.⁵² Il modo per farlo è introdurre il concetto di responsabilità che, a partire da questo momento, rimarrà inteso come l'esigenza morale di cercare attivamente il bene della propria famiglia, della propria comunità, ecc. Così è presentato nel recente *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, dove si osserva che: «perché ogni persona, famiglia o corpo intermedio ha qualcosa di originale da offrire alla comunità [...] è necessaria una adeguata responsabilizzazione del cittadino nel suo “essere parte” attiva della realtà politica e sociale del Paese».⁵³

A nostro parere, poiché il concetto di partecipazione è orientato al conseguimento del bene comune, non è sufficiente bilanciare questa ricerca con la responsabilità personale, ma è necessario ridefinire il bene comune in altri termini, che si concentrino maggiormente sulla dimensione intrinseca del bene di vivere in comunità. In altre parole, non basta saper fare il bene agli altri, ma sembra ogni volta più importante *voler fare il bene con gli altri*. Così lo ha man mano sottolineato il magistero recente:

Si ama tanto più efficacemente il prossimo, quanto più ci si adopera per un bene comune rispondente anche ai suoi reali bisogni. Ogni cristiano è chiamato a questa carità, nel modo della sua vocazione e secondo le sue possibilità d'incidenza nella *pólis*. È questa la via istituzionale – possiamo anche dire politica – della carità, non meno qualificata e incisiva di quanto lo sia la carità che incontra il prossimo direttamente, fuori delle mediazioni istituzionali della *pólis*.⁵⁴

Una via possibile per riformulare il bene comune nel suo significato più pieno, superando la mera visione estrinseca, consiste nel ricordare che è meglio raggiungere lo sviluppo con gli altri che raggiungerlo solo parzialmente da soli. Per fare ciò, è necessario trovare l'equilibrio tra due tendenze. La prima è costituita dalla falsa profezia dell'ingegneria sociale di Saint-Simon, Fourier e Proudhon, che non solo non permette di ottenere la produzione desiderata, ma finisce per far disperare coloro

⁵² Cfr. M. RHONHEIMER, *Cristianismo y Laicidad: Historia y actualidad de una relación compleja*, Rialp, Madrid 2009, 135-136.

⁵³ PONTIFICIO CONSIGLIO GIUSTIZIA E PACE, *Compendio*, n. 187.

⁵⁴ BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 7.

che potrebbero mettersi all'opera per conseguirla.⁵⁵ Alexis de Tocqueville ci aveva avvertito contro questo rischio:

Dopo aver preso gli individui, uno dopo l'altro, nelle sue mani possenti e averli plasmati a suo piacimento, il sovrano stende quindi le sue braccia sulla società tutta intera; ne ricopre la superficie con una rete di piccole regole complicate, minuziose e uniformi, attraverso le quali le menti più originali e gli animi più vigorosi non possono aprirsi un varco per andare al di là della folla. Non spezza le volontà, ma le fiacca, le piega e le controlla; raramente obbliga all'azione, ma si oppone di continuo al fatto che si agisca; non distrugge, ma impedisce semplicemente di nascere; non tiranneggia, ma ostacola, reprime, snerva, spegne, inebetisce e riduce infine ogni nazione a non essere altro che un gregge di animali pavidi e industriosi, di cui il governo è il pastore.⁵⁶

La seconda è cadere nell'individualismo, propria della teoria liberale dei diritti umani e giustamente denunciato da García Huidobro, che ci chiede se

c'è qualcosa di più comodo che sapere che, a pochi isolati da casa nostra, c'è un supermercato aperto ventiquattr'ore su ventiquattro, dal lunedì alla domenica? Alzarsi alle 4 del mattino e sapere che ci sarà una cassiera pronta a venderci uno yogurt suona confortante. È comodissimo anche, in pieno giorno di domenica, comprare in un centro commerciale la giacca che ci servirà lunedì, perché quella che abbiamo è un po' stropicciata e stirarla è noioso. Che ci siano molti dipendenti che avranno tempo di vedere i loro figli piccoli solo a febbraio è una nota a margine, irrilevante rispetto all'importanza dell'acquisto che vogliamo fare. Si tratta di una realtà che dovrebbe riempirci di vergogna.⁵⁷

In entrambi gli esempi, è chiaro che ciò che è giusto (*ius*) non è semplicemente far rispettare le leggi (oggettivismo esagerato), né esercitare i propri diritti a scapito del bene delle persone (soggettivismo esagerato).

Alla fine di questa sezione, possiamo constatare che sono cambiati *i mezzi* con cui si realizza la partecipazione dei fedeli cristiani alla vita pubblica delle rispettive comunità. Da una partecipazione basata principalmente sull'autorità civile, economica, politica, ecc. siamo passati a una partecipazione generalizzata grazie al riconoscimento dei diritti

⁵⁵ Cfr. l'interessante analisi di J.-Y. CALVEZ, *Marx et le Marxisme : Une pensée, une histoire*, Eyrolles, Paris 2007, 20.

⁵⁶ A. TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, a cura di M. Tesini, tr. it. di S. Furlati, Città Aperta, Troina 2005 (1835-1840), I, II, parte 4, cap. 6, 377.

⁵⁷ GARCÍA HUIDOBRO, *Comunidad*, 239.

umani. Possiamo vedere la continuità del magistero della Chiesa in quanto, sebbene siano cambiati i mezzi, l'insegnamento rimane invariato: a tutti i cittadini, non solo ai cristiani, deve essere garantita una vera libertà, o "libertà di qualità", che consenta loro di scegliere ciò che è meglio e di attenersi alla propria scelta.⁵⁸ Oltre al cambiamento dei mezzi per ottenere la partecipazione politica, si assiste a un crescente processo di negazione della cittadinanza alla religione stabilita e, quindi, anche al cristianesimo. I pastori della Chiesa, pur rispettando per quanto possibile i mezzi di partecipazione che si dimostrano più o meno efficaci, hanno anche il compito di integrare il bene comune che questi mezzi realizzano. Come abbiamo visto, il rispetto dei diritti umani può consentire all'autorità di proteggere il bene comune e di far rispettare la legge, sempre in una prospettiva estrinseca. È quindi necessario garantire che il bene comune risponda al bene personale e alla collaborazione sociale che il vero bene personale promuove. Pertanto, non è necessario che l'autorità politica si ponga un obiettivo collettivo né è corretto confondere il bene comune con gli obiettivi comuni. Naudet osserva che questo è stato l'errore del premio Nobel per l'economia Jean Tirol, il quale pensava che il bene comune fosse «l'interesse generale della società». Si trattava di una visione sbagliata, perché una società può essere interessata a qualcosa che non le giova realmente.⁵⁹

La promozione del bene comune a partire da un'attenta considerazione del bene personale e della necessaria collaborazione umana per raggiungerlo è ciò che chiamiamo bene comune intrinseco, e dedicheremo la sezione seguente alla sua definizione.

⁵⁸ «Le germe naturel de la liberté est formé en nous principalement par le sens du vrai et du bien, de la droiture et de l'amour, par le désir de la connaissance et du bonheur. Ou encore par ce que les anciens appelaient les "semina virtutum", les semences des vertus qui feront croître ces dispositions naturelles, le sens de la justice, du courage, de la vérité, de l'amitié, de la générosité, etc., qui nous font spontanément louer les actes conformes et réprouver les manquements, du moins dans une considération générale. Ces dispositions projettent devant nous un certain idéal de vie qui oriente nos désirs, nos intentions, et régit nos jugements moraux» (S.-T. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Academic Press Fribourg-Cerf, Fribourg-Paris 2012³, 364).

⁵⁹ Cfr. J.Y. NAUDET, *La Doctrine sociales de l'Église, Tome 3. Une réponse pertinente aux désordres du monde*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix en Provence 2019, 58.

V. VERSO IL BENE COMUNE INTRINSECO

Possiamo ricordare che il concetto di bene comune proviene da Aristotele, ripreso e interpretato da san Tommaso in modo peculiare. Il motivo è che Aristotele si occuperà del bene comune soprattutto quando si riferisce al bene della *polis*, mentre per san Tommaso è possibile parlare di un bene comune estrinseco e di un bene comune intrinseco. Cominciamo ad analizzare la teoria aristotelica.

Aristotele pensava innanzitutto che il bene comune permettesse di distinguere il modo di governo. Il governo di una città è indicato da due assi principali. Da un lato, lo scopo del governante, che può essere la ricerca del bene comune o del bene della classe dirigente. Dall'altro lato, c'è il numero di persone che governano, che può essere uno, pochi o molti.⁶⁰

Quando una persona governa per il bene comune, si ha una monarchia. Quando una persona governa per il proprio tornaconto, si ha la tirannia. Quando poche persone governano per promuovere il bene comune, si può parlare di aristocrazia, mentre quando poche persone governano per il proprio tornaconto, si può parlare di oligarchia. Il punto più interessante è che un regime in cui molti che cercano il bene comune non ha un nome, mentre se ci sono molti che governano per il proprio tornaconto abbiamo la democrazia. Per Aristotele, quindi, la democrazia non è un valore positivo come lo intendiamo oggi, ma il dominio dei molti che cercano di promuovere il proprio interesse personale.⁶¹ Le assemblee pubbliche avevano il compito di eleggere i capi della società che governavano per brevi periodi di tempo, così che lo sviluppo non veniva mai raggiunto. Aristotele giudica negativamente la democrazia perché, secondo lui, il modo in cui veniva praticata era contrario al bene comune.

San Tommaso d'Aquino, invece, osserva che il bene comune è il bene di tutta la creazione e, quindi, il bene comune non si limita all'organizzazione politica degli uomini, ma è costituito dall'ordine

⁶⁰ Cfr. P. NEMO, *Histoire des Idées Politiques dans l'Antiquité et au Moyen Age*, Presses Universitaires de France, Paris 2007, 216-224.

⁶¹ «Democracy is the rule of the many poor in their own interest. This is somewhat shocking to modern people who identify democracy with legitimacy, but it is important to recall that for the classical Greeks was different from modern representative democracy in that it meant direct rule of the whole body of citizens physically assembled in open-air meetings» (V. BRADLEY LEWIS, *Catholic Social Teaching on the Common Good*, in BRADLEY, BRUGGER [eds.], *Catholic Social Teaching*, 235-266, 242).

dell'universo.⁶² Nel suo pensiero, il bene comune sembra essere qualitativamente e quantitativamente superiore al bene singolare, ordinando quest'ultimo. Ciò si osserva in alcuni testi della *Summa*, come quello che dice: «il bene comune è sempre più amabile del bene proprio: essendo preferibile per la parte il bene del tutto al bene parziale di se stessa»;⁶³ o questi: «Il bene comune è il fine delle singole persone che vivono in una collettività, come il bene del tutto è il fine di ciascuna delle sue parti»;⁶⁴ «chi cerca il bene comune di una collettività cerca indirettamente il proprio bene».⁶⁵ Tuttavia, è lontano da qualsiasi tentativo di collettivismo, la sua osservazione è teologica, cioè tiene conto del disegno del Creatore che possiede la storia e la totalità della creazione. Come osserva Donati sotto questa visione, «il bene comune affonda le proprie radici nella persona umana proprio perché afferma e trae il proprio significato dal provvedere alla dignità dell'altra persona».⁶⁶

Per il Dottor comune il bene comune dell'organizzazione umana non può essere un contratto dato dai singoli in vista di un bene generale, ma è quello che ordina le anime e i comportamenti degli individui nella società secondo il disegno di Dio su di loro.⁶⁷ È un bene comune intrinseco, non estrinseco. È in questa comprensione del bene comune che l'idea di legislazione del pensiero sociale cristiano rispetta quella tendenza interiore al bene, che non deve essere regolata nella sua interezza in modo estrinseco, ma promossa dall'interno della persona che cerca la propria perfezione. Lewis la mette in questi termini:

Le leggi, come gli altri aspetti dell'autorità specificamente politica, mirano al bene comune come causa finale. Tuttavia, sono limitate in ciò che possono realizzare: le leggi non mirano alla proibizione di tutti i vizi né comandano tutti gli atti delle virtù. Piuttosto mirano a proibire le offese che rendono difficile o impossibile la vita in comunità (S.Th. I-II, 92, 2-3).⁶⁸

⁶² S.Th. I-II, q. 19, a. 10; q. 100, a. 8; q. 109, a. 3.

⁶³ S.Th. II-II, q. 26, a. 4 ad 3.

⁶⁴ S.Th. II-II, q. 58, a. 9 ad 3.

⁶⁵ S.Th. II-II, q. 47, a. 10 ad 2.

⁶⁶ P. DONATI, *I fondamenti socio-antropologici della sussidiarietà: una prospettiva relazionale*, in IDEM (a cura di), *Verso una società sussidiaria. Teorie e pratiche della sussidiarietà in Europa*, Bononia University Press, Bologna 2011, 25-52, 40.

⁶⁷ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 78.

⁶⁸ BRADLEY LEWIS, *Catholic Social Teaching on the Common Good*, 246.

San Tommaso affermava letteralmente che questo principio d'ordine, che è il bene di una comunità, ha due aspetti, uno esterno e l'altro interno.⁶⁹ Il primo (esterno) deriva da un fine comune: il raggiungimento di tale fine grazie all'ordine del movimento nel suo complesso costituisce un bene, così come il luogo verso cui si dirige un pellegrinaggio ne è il bene comune. Il secondo (interno) deriva dalla costituzione della società stessa, che nel caso di un esercito, ad esempio, deriva dalla sua stessa unità e organizzazione, che sono essenziali per il compimento della sua missione. In questo secondo caso, non si raggiunge alcun obiettivo, ma si raggiunge ugualmente il bene comune, rappresentato da questo ordine interno.⁷⁰

Ricuperando ora i nostri termini, possiamo affermare che la convergenza verso un punto comune, che è il bene comune *estrinseco*, richiede partecipazione e responsabilità.⁷¹ Popović ci dice che il secondo aspetto, *intrinseco*, del bene comune è quello che ci permette di distinguere un'autentica società da un gruppo qualsiasi di persone, ad esempio quelle che fanno la fila in un ente finanziario o quelle che prendono l'autobus nello stesso momento. I membri di una comunità *vogliono stare insieme* secondo un certo ordine, indipendentemente dall'obiettivo perseguito.⁷² Anche Hittinger commenta il medesimo passo di san Tommaso e afferma che questo secondo aspetto, intrinseco, del bene comune può essere chiamato solidarietà o amore sociale. A noi sembra che la solidarietà sia più legata alla responsabilità personale per una determinata impresa, ma in ogni caso, è possibile ricordare che la vera solidarietà porta al *desiderio di essere con l'altro* per aiutarlo sia negli

⁶⁹ «In Aquinas's ontology of social forms, the basic metaphysical structure of a society is different from that of an individual person, which is metaphysically constituted as a unity of substance; Aquinas describes the ontological substrate of a society through the notion of the unity of order» (POPOVIĆ, *The Goodness of Rights*, 217). L'autore fa riferimento al passo di TOMMASO D'AQUINO, *Sent. Ethic.*, I, lec. 1, nn. 1 e 5.

⁷⁰ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica di Aristotele*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2005, lib. I, lec. 12, nn. 2627, 2630.

⁷¹ «Therefore, one aspect of the specific good of social unity is brought about by the society's intentional orderedness to certain good ends or telic outcomes that are attainable only through participative membership and shared action in that particular society» (POPOVIĆ, *The Goodness of Rights*, 218).

⁷² Cfr. *ibidem*.

obiettivi comuni, sia nella cura dei beni comuni, dove l'aspetto interno è il desiderio di agire insieme, ciò che qui possiamo definire come «desiderio sociale».⁷³

Se torniamo momentaneamente agli insegnamenti del magistero dopo la Seconda Guerra Mondiale e prima del pontificato di Giovanni Paolo II, possiamo osservare che il bene comune inteso come uguaglianza e partecipazione fa parte del dibattito politico dell'epoca, frutto di teorie come quelle di John Rawls o di Ronald Dworkin. Questi autori, infatti, con la loro difesa dei diritti fondamentali e la loro costruzione di una società basata su di essi, mettono da parte l'idea di un amore politico o, come lo abbiamo appena definito, di un desiderio o un'intenzione di essere con gli altri e di fare le cose insieme. Dare a ciascuno il suo, grazie ai legami sociali a cui apparteniamo, è ciò che san Tommaso d'Aquino chiamava giustizia come bene comune, che è direttamente correlata alla giustizia sociale o alla giustizia legale.⁷⁴ La giustizia legale si traduce in parte nell'adempimento dei propri diritti e doveri, ma non suscita la partecipazione attesa, perché è la via per il bene comune in senso estrinseco, mentre il perseguimento del bene comune in senso intrinseco, che muove la volontà dei cittadini, continua ad essere una sfida. In realtà, molti studiosi di san Tommaso direbbero che si tratta di due diversi livelli del bene comune, ma che nel suo pensiero sono entrambi compresi come oggetto della giustizia generale – o quantomeno portano a concludere in questo senso.

Popović osserva che, all'inizio del magistero sociale, l'enfasi era posta sulla ricerca del bene comune in senso intrinseco. A suo avviso, «Papa Pio XI si riferiva alla giustizia del bene comune come giustizia sociale; nel suo pensiero, dare a ciascun membro della società ciò che

⁷³ Cfr. R. HITTINGER, *The Coherence of the Four Basic Principles of Catholic Social Doctrine*, in G. GNEUHS (ed.), *The Legacy of Pope John Paul II: His Contribution to Catholic Thought*, The Crossroad Publishing Company, New York 2000, 81-93; R. HITTINGER, *Love, Sustainability, and Solidarity*, in GNEUHS (ed.), *The Legacy of John Paul II*, 21-24; R. HITTINGER, *Making Sense of the Civilization of Love: John Paul II's Contribution to Catholic Social Thought*, in GNEUHS (ed.), *The Legacy of John Paul II*, 94-97.

⁷⁴ Cfr. POPOVIĆ, *The Goodness of Rights*, 227. L'autore ritiene che «Aquinas refers to the type of justice that is principally and immediately directed to common good as general or legal justice» (*ibidem*). Cfr. S.Th. II-II, q. 58, aa. 1, 5, 7. Inoltre, Popović aggiunge: «We can call this type of justice—which consists in “giving to each person his own right” socially, through social bonds of participation in a true society—the common-good justice» (POPOVIĆ, *The Goodness of Rights*, 227).

corrisponde alla “dignità di persona” e ciò che è “quello che devono avere per le loro funzioni sociali” rappresenta un prerequisito del suo “provvedere all’organismo sociale e al bene di tutta la società”». ⁷⁵

È ben noto che il bene comune non può essere misurato in termini di risultati economici né, tanto meno, di vantaggi politici. Si tratta piuttosto di un avanzamento o di un arretramento del senso di responsabilità personale verso l’altro. In altre parole, la forma più elementare di rispetto del bene comune è la nostra risposta naturale a un bisogno urgente dell’*altro*, dove la più elementare compassione umana dovrebbe portarci ad agire per il bene del bisognoso. ⁷⁶ Questo atteggiamento di responsabilità e di rispetto per gli altri raggiunge il suo culmine nell’azione disinteressata, frutto di una carità che non si aspetta nulla in cambio e che è concreta e reale.

Il magistero recente è consapevole dell’inadeguatezza dell’idea di bene comune in senso estrinseco e ha sottolineato sempre più la sua dimensione intrinseca. Benedetto XVI ha ricordato che: «la “città dell’uomo” non è promossa solo da rapporti di diritti e di doveri, ma ancor più e ancor prima da relazioni di gratuità, di misericordia e di comunione. La carità manifesta sempre anche nelle relazioni umane l’amore di Dio, essa dà valore teologale e salvifico a ogni impegno di giustizia nel mondo». ⁷⁷

Alcuni autori concretizzano questo bene comune intrinseco nel senso di appartenenza a e responsabilità per la propria comunità familiare o per l’azienda che ci appartiene. Si tratta di sapere che gli altri dipendono dalle nostre azioni e, allo stesso tempo, che tutto ciò che facciamo

⁷⁵ «Pope Pius XI referred to common-good justice as social justice; in his view, giving to each member of a society that which corresponds to “the dignity of his human personality” and that which is “necessary for the exercise of his social functions” represents a prerequisite of his “care for the social organism and the good of society as a unit”» (NOVAK, ADAMS, SHAW, *Social Justice*, 321). L’autore fa riferimento al testo di Pio XI, Lettera Enciclica *Divini Redemptoris sul comunismo ateo*, 19-III-1937, AAS 29 (1937) 65-106, n. 51.

⁷⁶ Lo ricordano anche le seguenti parole: «Inoltre, poiché tutti siamo molto concentrati sulle nostre necessità, vedere qualcuno che soffre ci dà fastidio, ci disturba, perché non vogliamo perdere tempo per colpa dei problemi altrui. Questi sono sintomi di una società malata, perché mira a costruirsi voltando le spalle al dolore» (FRANCESCO, Lettera Enciclica *Fratelli tutti sulla fraternità e l’amicizia sociale*, 3-X-2020, AAS 112 [2020] 969-1076, n. 65).

⁷⁷ BENEDETTO XVI, *Caritas in Veritate*, n. 6.

è sostenuto dagli altri membri del nostro ambiente, al punto che nella comunità di appartenenza gli errori personali non sono definitivi. «Le comunità come la famiglia sono più radicate molto più profondamente nella nostra natura di quanto non lo siano gli Stati. Altre associazioni primordiali sono le nostre comunità di culto, di *community building* e di lavoro».⁷⁸

A nostro avviso, l'aspetto più interessante di queste idee è che, quando la comunità politica realizza il bene comune intrinseco, cessa di essere un ambiente di controllo e sorveglianza, costantemente focalizzato sui diritti e sui doveri di ciascuno e, soprattutto, sulla possibile accusa di aver mancato a questi compiti sociali. Inoltre, se si comprende questo «voler fare sociale» o «carità sociale» di cui parla la Chiesa, allora ci saranno molti più mezzi per superare gli errori dei cittadini, rendendoli più simili a una comunità di persone e meno a un organismo burocratico in cui sminuire uno significa far avanzare gli altri.

Infine, non è possibile riflettere sul bene comune e, quindi, sulla partecipazione che esso richiede, se si ignorano il senso del bene comune intrinseco e la libertà necessaria per ottenerlo. La sfida non risiede tanto nel chiedersi se si cercano risultati comuni, ma se si vuole davvero raggiungerli con coloro che sono accanto a noi. Adrian Vermeule osserva che il bene comune richiede un progetto che orienti le decisioni libere e responsabili dei suoi attori, senza che l'esecuzione di tale bene diminuisca la loro creatività o limiti la loro iniziativa.

Tipicamente, vi sono molteplici modi per determinare i principi rimanendo entro i confini della responsabilità fondamentale di agire per promuovere il bene comune – la base dell'autorità pubblica. Per analogia, un architetto che riceve l'incarico generale di costruire un ospedale per una città possiede una sorta di discrezionalità strutturata. Lo scopo o fine dell'incarico modella e vincola le scelte dell'architetto, pur non determinandole completamente; un buon ospedale può assumere diverse forme, anche se ce ne sono alcune che non può assumere.⁷⁹

⁷⁸ «Communities such as the family are much more deeply rooted in our nature than are states. Others of these primordial associations are our communities of worship, community building, and work» (NOVAK, ADAMS, SHAW, *Social Justice*, 128).

⁷⁹ «There are typically multiple ways to determine the principles while remaining within the boundaries of the basic charge to act to promote the common good – the basis of public authority. By analogy, an architect who is given a general commission to build a hospital for a city possesses a kind of structured discretion. The purpose or end of the commission shapes and constrains the architect's choices while not fully determining them; a good hospital may take a number of forms, although there are some forms it cannot take» (VERMEULE, *Common Good Constitutionalism*, 64-65. La traduzione è nostra).

In breve, considerando le sue dimensioni intrinseche ed estrinseche, il bene comune può essere conseguito solo nella misura in cui le persone umane sono libere di realizzare la propria chiamata personale e la persona non è completa finché non risponde al servizio del bene comune.⁸⁰

VI. PARTECIPAZIONE E RESPONSABILITÀ PER IL BENE COMUNE

IN SENSO DINAMICO

Giunti a questo punto, conviene chiedersi se l'ultima definizione di bene comune data dal magistero della Chiesa includa entrambi gli aspetti e se non porti da ultimo, come suggerisce Delsol, a un'idealizzazione del bene comune come servizio professionale alla causa collettiva. Il testo recita come segue:

Il bene comune non consiste nella semplice somma dei beni particolari di ciascun soggetto del corpo sociale. Essendo di tutti e di ciascuno è e rimane comune, perché indivisibile e perché soltanto insieme è possibile raggiungerlo, accrescerlo e custodirlo, anche in vista del futuro. Come l'agire morale del singolo si realizza nel compiere il bene, così l'agire sociale giunge a pienezza realizzando il bene comune. Il bene comune, infatti, può essere inteso come la dimensione sociale e comunitaria del bene morale.⁸¹

La novità di questa definizione risiede nell'aspetto dinamico del bene comune, che si realizza nella normale attività di ogni cittadino. Tuttavia, nonostante si presupponga che i cittadini abbiano una concezione vera del bene, non sembra così facile accettarla. «La questione fondamentale di cosa sia dunque veramente il bene – soprattutto nel contesto attuale – e perché lo si debba mettere in pratica anche a costo di ricavare un danno personale, rimane ampiamente senza risposta».⁸²

Questa nuova definizione del bene comune, ora in senso dinamico, potrebbe portare a una maggiore partecipazione che superi due ostacoli. Il primo è la burocrazia statale, che induce a pensare che, per la grande maggioranza dei cittadini, non sia possibile ottenere un ruolo attivo nella direzione della comunità umana. All'obiezione iniziale

⁸⁰ Cfr. M. NOVAK, *Three precisions: common good*, First Things, 12-II-2009, <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2009/12/three-precisions-common-good>

⁸¹ PONTIFICIO CONSIGLIO GIUSTIZIA E PACE, *Compendio*, n. 164.

⁸² BENEDETTO XVI, *Discorso in occasione della Sessione inaugurale dei lavori della V conferenza generale dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi presso il Santuario dell'Aparecida*, 13-V-2007.

dobbiamo rispondere che il magistero della Chiesa richiama il dovere morale di partecipare alla vita pubblica, *non per incoraggiare i cristiani a far parte dei servitori professionali dello Stato, ma perché l'idea di partecipazione e responsabilità è in crisi*. Viviamo in una società impantanata in una profonda passività sociale, dove ci si aspetta che siano i *leader* politici o economici ad alleviare le difficoltà quotidiane dei cittadini comuni, se non dando loro le soluzioni che si aspettano, almeno aprendo la strada affinché il loro sviluppo diventi ogni volta più facile e veloce. In ogni caso, non sembra una situazione inaspettata, poiché lo stesso Aristotele insegnava che «nessuno delibera sulle cose che non possono essere diversamente, né sulle cose che non gli è possibile fare lui stesso». ⁸³

Al giorno d'oggi, intere popolazioni vengono indottrinate sul miglior modo di vivere a cui dovrebbero aspirare, senza dar loro i mezzi o le risorse sufficienti per farlo. Nei casi più gravi, non si creano le condizioni per la produzione o lo sviluppo, ma si distribuisce la ricchezza come se appartenesse all'autorità politica e si maltrattano i cittadini, dando vita a società che, per dirla con C.S. Lewis, sono come un grande asilo d'infanzia.

Questa stessa gentilezza ferisce con un insulto intollerabile. Essere curati contro la propria volontà e curati da stati che possiamo non considerare malattie significa essere messi al livello di coloro che non hanno ancora raggiunto l'età della ragione o di coloro che non la raggiungeranno mai; essere classificati tra i neonati, gli imbecilli e gli animali domestici. ⁸⁴

Il secondo è che è sempre più difficile raggiungere un accordo sul bene che perseguono i rispettivi diritti e doveri nella società, al punto che, come osserva Mary Ann Glendon, viviamo in una società nella quale nessuno è soddisfatto, perché non si riesce a trovare una base comune che permetta di riconoscere i propri doveri in vista dei diritti. «In realtà, c'è pochissimo accordo su quali bisogni, beni, interessi o valori debbano essere caratterizzati come “diritti”, o su cosa si

⁸³ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, intr., tr., note e apparati di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000, lib. VI, cap. 5, nn. 31-33, 235.

⁸⁴ «*This very kindness stings with intolerable insult. To be cured against one's will and cured of states which we may not regard as disease is to be put on a level of those who have not yet reached the age of reason or those who never will; to be classed with infants, imbeciles, and domestic animals*» (C.S. LEWIS, *God in the Dock*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids 2001 [1948], 292). Qualcosa di molto simile è stato affermato da TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*.

debba fare quando, come di solito accade, vari diritti sono in tensione o in collisione tra loro».⁸⁵

Ciò significa che la partecipazione alla vita pubblica, come adempimento dei propri diritti e doveri, non sembra sufficiente. Questa esigenza morale dovrebbe cambiare nuovamente significato, collocandosi tra il precedente richiamo a far parte della classe dirigente del Paese, tipico dell'epoca degli Stati cattolici confessionali, e la successiva comprensione della partecipazione come mezzo per far valere i propri diritti, sperando che le strutture politiche o economiche facilitino la vita di ogni individuo.⁸⁶

Un primo punto per realizzare questo cambiamento è sottolineare che l'idea di partecipazione, che risponde all'insegnamento del Vangelo, è legata alla responsabilità personale e, quindi, anche alla convinzione che il bene personale deve essere vissuto in modo intrinsecamente unito al bene comune. Come dice Delsol,

al di là dei casi limite è preferibile un bambino nutrito male da sua madre piuttosto che coccolato dall'assistenza sociale, o un comune amministrato con faciloneria e inesperienza piuttosto che gestito da una burocrazia centrale. Non è corretto dire, come fanno i liberali, che l'azione di prossimità è sempre eseguita meglio. La mediocrità del risultato sarà molto spesso compensata dalla soddisfazione di gestire autonomamente la propria esistenza.⁸⁷

Un secondo elemento è indicare che la responsabilità personale vissuta in modo educato e consapevole può portare alla partecipazione in vista del bene comune nelle sue due dimensioni, cioè sia estrinseca (come punto di arrivo) che intrinseca (come punto di partenza). È un obiettivo finale, poiché ogni gruppo umano ha indubbiamente degli obiettivi comuni, ma non è sufficiente, poiché è possibile che un certo numero di persone si trovino riunite in vista di un bene comunitario, senza desiderare di essere unite. Per di più, è un fine comune che implica un punto di partenza, in cui si sa che è bene stare con gli altri fin dall'*inizio*, al punto che, se non si fosse con gli altri, non si potrebbe raggiungere questo bene comune. Adrian Vermeule, quindi, ricorda che

⁸⁵ «In truth, there is very little agreement regarding which needs, goods, interests, or values should be characterized as "rights," or concerning what should be done when, as is usually the case, various rights are in tension or collision with one another» (M.A. GLENDON, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, Polity Press, New York 1991, 16).

⁸⁶ Cfr. PERA, *Perché dobbiamo dirci Cristiani*, 117.

⁸⁷ C. MILLON DELSOL, *Il principio di sussidiarietà*, 58.

Il bene comune è, ai fini del giurista costituzionale, la fioritura di una comunità politica ben ordinata. Il bene comune è unitario e indivisibile, non un'aggregazione di interessi individuali. Nel suo aspetto temporale, esso rappresenta la massima felicità dell'intera comunità politica, che è anche il più alto bene degli individui che la compongono.⁸⁸

La forte unità tra il bene personale e il bene comune non solo mette in evidenza la responsabilità personale come fonte di entrambi i beni, ma permette anche di ridefinire il bene comune avvicinandolo al campo d'azione dell'individuo. Il bene comune è più di un insieme di mezzi economici o di garanzie giuridiche, è infatti la consapevolezza personale di avere uno scopo comune nella vita, in cui ogni individuo capisce di far parte di una società e che a partire da questa appartenenza ha potuto o potrà raggiungere un maggiore sviluppo in futuro. Sembra difficile per un cittadino europeo immaginare il proprio futuro segnato dal rischio della fame: in Italia, ad esempio, non è possibile pensare che una persona gravemente malata venga lasciata morire, perché i sistemi sanitari pubblici prevedono la cura di tutte le persone, anche di quelle che non sono cittadini dell'Unione Europea.

Oltre a queste garanzie dell'assistenza sociale, la consapevolezza di molti cittadini dei Paesi più sviluppati di avere un ordinamento legale che rispetti la giustizia, di poter conservare il proprio patrimonio senza espropriazioni abusive, di ricevere i frutti dei propri sforzi e di tutelare le proprie famiglie, eccetera, fa sì che si viva immersi in una serie di *condizioni di vita che costituiscono la coscienza di appartenere a un ambiente in cui si è al sicuro*. Questo bene comune è una sicurezza e una responsabilità morali che si ristabiliscono con la partecipazione e che, al contrario, si deteriorano con l'indifferenza. Quindi, il voler fare con gli altri è il risultato di una condizione profondamente umana che solo un artista come Borges giunge a descrivere con maestria, quando dice che: «siamo tutti il passato, siamo il nostro sangue, siamo le persone che abbiamo visto morire, siamo i libri che ci hanno migliorato, siamo piacevolmente gli altri».⁸⁹

⁸⁸ «*The common good is, for the purposes of the constitutional lawyer, the flourishing of a well-ordered political community. The common good is unitary and indivisible, not an aggregation of individual utilities. In its temporal aspect it represents the highest felicity or happiness of the whole political community, which is also the highest good of the individuals comprising that community*» (VERMEULE, *Common Good Constitutionalism*, 35).

⁸⁹ «*[S]omos todo el pasado, somos nuestra sangre, somos la gente que hemos visto morir, somos los libros que nos han mejorado, somos gratamente los otros*» (J.L. BORGES, *Obras Completas en Cola-*

Il cambiamento di significato dell'idea di partecipazione alla vita pubblica è in atto perché questo concetto è legato al bene comune e quest'ultimo ha cambiato significato nell'odierna cultura sociale. Non è inteso come un insieme di infrastrutture o di mezzi economici, ma come un ambiente sociale in cui le relazioni umane devono permetterci di comprendere la nostra identità e il nostro futuro nel quadro di uno sviluppo esistenziale, familiare e comunitario sempre più stabile. Come insegnava Benedetto XVI, una società umana degna del suo nome:

libera le persone del senso di sconforto e di disperazione, garantendo loro la libertà di impegnarsi reciprocamente nelle sfere del commercio, della politica e della cultura (QA 80). Quando i responsabili del bene comune rispettano il naturale desiderio umano di autogoverno basato sulla sussidiarietà lasciano spazio alla responsabilità e all'iniziativa individuali, ma, soprattutto lasciano spazio all'amore (DCE 28), che resta sempre "la via migliore di tutte" (1Cor 12,31).⁹⁰

In breve, il bene comune intrinseco, in senso dinamico, che vogliamo promuovere produce una sorta di flusso e riflusso tra la società e l'individuo; la prima facilita lo sviluppo del secondo fino alla formazione della sua personalità, e l'individuo a sua volta rifluisce nella società, soprattutto in quelle personalità che danno alla società o alla collettività più di quanto ricevano, come saggi, santi, artisti, filosofi, ecc. Donati osserva che questa dinamica è già in atto.

Rispetto al passato, la generazione del bene comune presuppone la partecipazione relazionale di tutti gli interessati a tale bene (che non possono essere entità astratte, ma soggetti concreti, personali e associativi, in situazioni specifiche) e presuppone il nesso tra la libertà e la responsabilità di ciascun attore nella produzione del bene comune. Chi si rifà alla concezione politica classica continua a identificare il bene comune nello Stato, come sua funzione e compito principale. Ma c'è un chiaro spostamento, anche se graduale e temperato, del concetto di bene comune verso le comunità politiche non statali. Il nuovo "benessere" non può essere prodotto solo dal basso (dagli individui), o solo dall'alto (da uno Stato sempre più interventista), o da un misto dei due, ma piuttosto da un'adequata relazione – che coinvolge sia la sussidiarietà che

boración, Epilogo, Amecé Editores, Buenos Aires 1979, 911. La traduzione è nostra. Non esiste una traduzione italiana del testo).

⁹⁰ BENEDETTO XVI, *Discorso ai Partecipanti all'Assemblea plenaria della Congregazione per la dottrina della fede*, 15-I-2010.

la solidarietà – tra i membri di una comunità politica (intesa appunto come la totalità che deve decidere del proprio bene comune).⁹¹

In conclusione, l'insegnamento sociale della Chiesa ha conosciuto un'evoluzione nella comprensione del bene comune. Il magistero di Leone XIII mirava a recuperare una grande civiltà cristiana, invitando i fedeli a partecipare attivamente alla costruzione politica di quella società, non in nome di uno stato confessionale cristiano, ma con l'intento che i governanti amassero la Chiesa più di quanti le fossero contrari. A partire dal Concilio Vaticano II, l'invito alla responsabilità e alla partecipazione politica si è focalizzato sull'adempimento dei diritti dei cittadini, in quanto questo indirizzo ha permesso alla riflessione morale sociale di avere un dialogo incentrato sulla dignità della persona e sul bene comune in un contesto internazionale. Dopo il pontificato di Giovanni Paolo II, il bene comune è considerato più vicino al pensiero di san Tommaso d'Aquino, per il quale questo concetto è in profonda unità con il bene personale, che ne è il fondamento del primo e permette alla Chiesa di parlare di un ordine sociale secondo il volere divino. Ciò significa che, nella misura in cui ci sono più cristiani convinti di fare la volontà di Dio attraverso il proprio operare, realizzato nel modo migliore possibile al servizio degli altri, la società nel suo insieme sarà sviluppata nel modo più umano possibile. Il recupero del bene comune intrinseco è qui fondamentale, perché significa che ogni individuo è chiamato in modo urgente a fare del proprio meglio per costruire la società in cui vive. Ciò significa che, nella misura in cui ogni cittadino è consapevole di vivere in un contesto in cui è responsabile degli altri, potrà promuovere in prima persona lo sviluppo sociale auspicato dalla Chiesa.

⁹¹ P. DONATI, M.S. ARCHER, *The Relational Subject*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, 222. La traduzione è nostra.