

QUADERNI DI « HUMANITAS »

JACQUES MARITAIN

LA PERSONA
E IL BENE COMUNE

Seconda edizione



MORCELLIANA - BRESCIA
1963

rilevavo il primato del bene comune nell'ordine pratico o politico della vita della città, come in ogni ordine in cui si ritrova, in rapporto ad una medesima categoria di bene¹⁵, la distinzione tra bene privato e bene comune. Egli ripete in ogni occasione la massima d'Aristotele che il bene del tutto è « più divino » di quello delle parti, e si sforza sempre di salvare quel *dictum authenticum*, applicato secondo i gradi d'analogia più vari. A maggior ragione egli le conferisce tutto il suo valore in materia strettamente sociale. Poiché il bene comune, essendo bene comune *umano*¹⁶, implica nella sua essenza, come vedremo oltre, il servizio della persona umana¹⁷. L'adagio della superiorità del bene comune è compreso nella sua verità soltanto secondo che

il bene comune implica esso stesso riferimento alla persona umana. Come giustamente osserva Giorgio La Pira¹⁸, i peggiori errori riguardanti la società sono nati dalla confusione tra il tutto e la parte, e il tutto collettivo, composto anch'esso di persone, della società. Ma per comprendere ciò più profondamente, occorre discendere fino alle radici metafisiche della questione, ed entrare in considerazioni più acute sull'individuo e la persona.

¹⁵ *Bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sum. Theol.* I-II^{ae}, q. 113, a. 9 ad 2^{am}.

¹⁶ *Praxis politicae est humanum bonum, id est optimum in rebus* (SAN TOMMASO, in *Eth.*, I, 2).

¹⁷ Come ha detto S. S. Pio XII nel suo messaggio di Natale 1942, « Origine e scopo essenziali della vita sociale vuol essere la conservazione, lo sviluppo e il perfezionamento della persona umana aiutandola ad attuare rettamente le norme e i valori della religione e della cultura, segnati dal Creatore a ciascun uomo e a tutta l'umanità, sia nel suo insieme sia nelle sue naturali ramificazioni ».

Nell'enciclica *Mystici Corporis Christi* Pio XII dice ancora, e questo brano è veramente la Carita della dottrina cristiana della persona: « Mentre nel corpo naturale il principio di unità unisce così le parti che ognuna manca interamente di ciò che si dice la propria sussistenza, nel Corpo mistico, invece, la forza di unità, anche la più intima, unisce così le membra che ciascuna conserva in modo assoluto la propria personalità. Si aggiunge che, se consisterà la nuova relazione tra il tutto e le singole membra, in ogni corpo naturale al vantaggio di tutto l'insieme, mentre ogni umana formazione, destinata al bene di tutti e di ciascun membro, è ordinata in definitiva *in bonum unius* ».

¹⁸ Giorgio La Pira, *Problemi della persona umana*, Acta Pont. Academiae Romanae Sancti Thomae Aq., vol. VIII, Roma-Torino, Martelli, 1943.

INDIVIDUALITÀ E PERSONALITÀ

La persona, non è forse l'io? *La mia persona*, non è forse io stesso? Notiamo subito le singolari contraddizioni cui danno luogo questa parola e questa nozione d'io.

Pascal ci dice che « l'io è odioso », questo è un luogo comune della letteratura pascaliana. E nel parlare comune, quando diciamo di qualcuno che ha un carattere molto « personale », non intendiamo forse designare con ciò un carattere trincerato in se stesso, imperioso, dominatore, difficilmente capace d'amizizia? Un grande artista contemporaneo diceva un giorno: « Non amo gli altri », ecco una parola che rivela un carattere terribilmente « personale ». E da questo punto di vista si potrebbe credere che la personalità consista nel realizzare se stesso a spese degli altri, e che implichino sempre una sorta d'egoismo, o una certa impermeabilità, dovuta al fatto che tutto il posto è occupato nell'uomo occupato di sé e di tutto ciò che lo concerne.

D'altra parte, tuttavia, non è forse un grave rimprovero rivolto a un uomo dire: è un uomo senza personalità? E gli eroi e i santi non ci appaiono forse come al colmo della personalità — e della generosità al tempo stesso? Niente di grande si è fatto nel mondo se non mediante una fedeltà eroica a una verità che un uomo, il quale dice io, vede, e per la quale testimonia; a una missione che egli deve adempire, lui, persona umana, e di cui egli solo, forse, ha coscienza e per la quale dà la vita.

Basta aprire il Vangelo e vediamo che non v'è personalità più magnificamente affermata di quella di Cristo. Il dogma rivoltato ci dice che è la personalità stessa del Verbo increato.

Allora, di riscontro al detto di Pascal che abbiamo ora ora citato: « l'io è odioso », sorge nella nostra memoria il detto di

San Tommaso: « La persona è ciò che v'è di più nobile e di più perfetto in tutta la natura »¹.

Pascal dice che l'io è odioso. Ma San Tommaso insegna che l'uomo il quale ama Dio deve anche amare se stesso per Dio, deve amare di un amore di carità la sua anima e il suo corpo.

Il ripiegamento su se stesso, — ciò che gli psicologi contemporanei chiamano l'introrsione — può cagionare molti danni; e credo che molti di coloro che sono stati educati in uno stretto puritanesimo si lamentano della sofferenza e della specie di paralisi interiore creata dalla *self-consciousness*. Ma d'altra parte i filosofi, Hegel in particolare modo (ma anzitutto Sant'Agostino), ci dicono che la facoltà di prendere coscienza di se stesso è uno dei privilegi dello spirito, e che i grandi progressi dell'umanità sono progressi nella presa di coscienza di sé.

Che cosa vogliono dire queste contraddizioni? Significano che l'essere umano è preso tra due poli: un polo materiale, che non concerne, in realtà, la persona vera e propria, ma piuttosto l'ombra della personalità o ciò che noi chiamiamo, nello stretto senso della parola, *l'individualità*; e un polo spirituale, che concerne la *personalità vera e propria*.

È al polo materiale, e all'*individuo* divenuto centro di tutto, che si riferisce il detto di Pascal; è al polo spirituale, al contrario, e alla *persona*, fonte di libertà e di bontà, che si riferisce il detto di San Tommaso.

Eccoci di fronte alla distinzione tra *individualità* e *personalità*.

Questa distinzione non è una cosa nuova, è classica, appartiene al patrimonio intellettuale dell'umanità. Ad essa equivale la distinzione dell'io e del sé nella filosofia indù. Eissa è fondata nella dottrina di San Tommaso. I problemi sociologici, ai nostri giorni, ed anche i problemi spirituali, le hanno dato un ritorno d'attualità. È invocata da scuole assai differenti: dai tomisti; da certi discepoli di Proudhon, da Nicola Berdiaeff e dai filosofi che prima dell'invasione della giovane truppa esi-

¹ Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura (Sum. Theol., I, q. 29, a. 3).

stenzialista s'intitolavano già « esistenziali »...

Distinguere l'individuo e la persona importa molto, né meno importa capire bene questa distinzione.

* * *

Parliamo anzitutto dell'*individualità*.

Fuori dello spirito non esistono che realtà individuali? Esse sole sono in condizione d'esercitare l'atto di esistere. L'*individualità* si oppone allo stato d'universalità che le cose hanno nello spirito, essa designa quello stato concreto d'unità o di indivisione che è richiesto dall'esistenza, e grazie al quale ogni natura esistente o capace di esistere può porsi nell'esistenza come distinta dagli altri esseri. Gli angeli sono essenze individuali; l'essenza divina, nella sua sovrana unità e semplicità, è supremamente individuale. Le forme pure, vale a dire i puri spiriti, sono di per se stesse, o in ragione di ciò che costituisce la loro intelligibilità sostanziale, nello stato d'individualità. Per questo appunto un angelo differisce da un altro angelo, ci dice San Tommaso, come tutta la specie dei leoni differisce da tutta la specie dei cavalli o da tutta la specie delle aquile. Ognuno di essi differisce specificamente dagli altri, ed è un individuo proprio in ragione della forma, assolutamente pura d'ogni materia, nella quale consiste il suo essere e che lo costituisce nella sua specie. (AMG-10)

Ma non avviene lo stesso con le cose di quaggiù, con gli esseri materiali. Secondo il Dottore Angelico l'individualità delle cose ha per radice la *materia*, in quanto questa domanda di occupare nello spazio una posizione distinta da un'altra posizione. La materia è essa stessa una sorta di non-essere, una semplice potenza di ricettività e di mutabilità sostanziale, un'avidità per l'essere. Ed in ogni essere fatto di materia, questa pura potenza porta l'impronta d'una energia metafisica — « forma » o « anima » —, che costituisce con essa una unità sostanziale,

² E, ciò medesimo, le realtà collettive fatte di individui, quali la società (unum per accidens).

e che determina quest'ultima a essere ciò che è, e che, per il solo fatto di essere ordinata ad informare la materia, si trova paritolarizzata al tale o tal altro essere avente in comune con altri esseri similmente immersi nella specialità la stessa natura specifica.

L'anima umana, secondo questa dottrina, costituisce un'unica sostanza con la materia che informa, sostanza carnale e spirituale al tempo stesso. Non è come credeva Descartes, l'anima non è una cosa — il *pensiero* — esistente per conto suo come un essere completo, e il corpo un'altra cosa — l'*estensione* — esistente per conto suo come un essere completo, ma l'anima e la materia sono due com-principi sostanziali d'uno stesso essere, d'una sola e unica realtà, che si chiama l'uomo, e poiché ogni anima è fatta per animare un corpo particolare (il quale rievoca la sua materia dalle cellule germinative dalle quali proviene, con tutto il loro patrimonio ereditario), e poiché ogni anima ha una relazione sostanziale o piuttosto una relazione sostanziale a un particolare corpo, ogni anima ha nella sua sostanza stessa caratteri individuali che la differenziano da un'altra anima umana.

Per l'uomo, come per gli altri esseri corporei, come per l'atomo, per la molecola, per la pianta, per l'animale, l'individualità ha per radice ontologica prima: la materia. Questa è la dottrina di San Tommaso sull'individualità delle cose materiali. Questo carattere comune a tutti gli esistenti, di essere, per esistere, uno e distinto da ogni altro, esse non lo hanno, come gli spiriti puri, dalla forma che li costituisce al tale o tal altro grado d'intelligibilità specifica. Esso si realizza per loro sotto al livello dell'intelligibilità in atto, che è propria della forma, la quale sia separata o nell'esistenza o mediante l'astrazione dello spirito. È in ragione della materia *signata quantitate* che esse sono individuali. La loro forma specifica e la loro essenza non sono individuali da se stesse, sono individuate dalla loro relazione trascendentale alla materia presa come tale da implicare situazione nello spazio.

Ho detto che la materia è come un'avidità d'essere, senza determinazione da se stessa, e che dalla forma deriva tutte le sue determinazioni. Si potrebbe dire che in ciascuno di noi l'individualità, essendo in me ciò che esclude da me tutto quel che

sono gli altri uomini, è la strettezza dell'*ego*, sempre minacciata e sempre avida di *prendere per sé*, che, in una carne animata da uno spirito, deriva dalla materia.

L'uomo in quanto individualità materiale non ha che una unità precaria, che non domanda se non di ricadere nella molteplicità, perché la materia tende di per se stessa a scomporsi, come lo spazio a dividersi.

In quanto individuo, ciascuno di noi è un frammento d'una specie, una parte di questo universo, un punto singolare della immensa rete di forze e d'influenze cosmiche, etniche, storiche, di cui subisce le leggi; egli è sottomesso al determinismo del mondo fisico. Ma ognuno di noi è anche una persona, e in quanto persona non è sottomesso agli astri, sussiste intero della sussistenza stessa dell'anima spirituale, e questa è in lui un principio di unità creatrice, d'indipendenza e di libertà.

Abbiamo parlato brevemente dell'*individualità*. La personalità è un mistero ancor più profondo, e il cui significato fondamentale è ancora più difficile a rintracciarsi.

Per andare alla scoperta filosofica della personalità, la via migliore, a quanto sembra, è di considerare la relazione tra la personalità e l'amore.

Pascal ha detto: « On n'aime jamais personne, mais seulement des *qualités* »³. Questa parola è falsa, essa è in Pascal una traccia di quel razionalismo contro il quale egli si difendeva. L'amore non va a delle qualità, non si amano delle qualità, — ciò che io amo è la più fondamentale realtà, sostanziale e nascosta, la più *esistente* dell'essere amato, — un centro metafisico più profondo di tutte le qualità e le essenze che io posso scoprire ed enumerare nell'essere amato; ecco perché queste specie di enumerazioni non finiscono mai in bocca agli innamorati.

È a questo centro, che va l'amore, — senza separarlo dalle

³ Non si amano mai delle persone, ma solo delle qualità.

« qualità » senza dubbio, ma come nucleo che fa tutt'uno con esse.

Un centro, in certo modo inesauribile, di esistenza, di bontà e di azione, capace di dare e di *darsi*, — e capace di ricevere non solo questo o quel dono fatto da un altro, ma un altro se stesso come dono, un altro se stesso come donantesi. Eccoli introdotti dalla considerazione della legge propria dell'amore nel problema metafisico della persona. L'amore non va a qualità, né a nature e ad essenze, ma a *persone*.

« Dopo tutto tu sei *te stesso*, dice Giulietta a Romeo, tu sei te stesso e non un Montecchi... Rinuncia al tuo nome, Romeo, e al posto di questo nome che non fa parte di te, prendimi tutta... »

« Thou art thyself, though not a Montagu... Romeo, doff thy name, and for thy name, which is no part of thee, take all myself ».

Per potere *darsi*, bisogna prima esistere, e non solo come un suono che passa nell'aria o un'idea che mi passa nella mente, ma come una realtà che sussiste e che esercita da se stessa l'esistenza; e non bisogna solamente esistere come le altre cose, bisogna esistere in modo eminente, possedendoci noi stessi, tenendoci noi stessi in mano e disponendo di noi stessi, vale a dire che bisogna esistere di un'esistenza spirituale, capace di affermarsi essa stessa per mezzo dell'intelligenza e della libertà, e di *sovrassistere* in conoscenza e in amore. Ecco perché la tradizione metafisica dell'Occidente definisce la persona mediante l'indipendenza, — come una realtà che, sussistendo spiritualmente, costituisce un universo a sé e un tutto indipendente (relativamente indipendente) nel grande tutto dell'universo e in faccia al Tutto trascendente che è Dio; ed ecco perché questa stessa tradizione filosofica vede in Dio la Personalità sovrana, poiché la stessa esistenza di Dio consiste in una pura e assoluta sovrastanza d'intelligenza e d'amore. La nozione di personalità non si riferisce alla materia, come quella dell'individualità delle cose corporali, essa si riferisce alle dimensioni più profonde e più alte dell'essere; la personalità ha per radice lo spirito in quanto questo sta esso medesimo nella esistenza e vi sovrabbonda; metafisicamente considerata, la per-

sonalità è, come a buon diritto sostiene la scuola tomista, « la « sussistenza », — questo compimento ultimo con il quale l'influsso creatore suggerla in se stessa una natura in faccia a tutto l'ordine dell'esistenza, in modo che l'esistenza ch'essa rievve sia la sua esistenza e la sua perfezione, — la personalità è la « sussistenza » dell'anima spirituale comunicata al composto umano; essendo nella mia sostanza una firma o un suggello che la mette in condizione di possedere la sua esistenza e di completarsi liberamente e di darsi liberamente, essa attesta in noi la generosità o l'espansività d'essere che dipende dallo spirito in uno spirito incarnato, e che costituisce, nelle segrete profondità della nostra struttura ontologica, una fonte di unità dinamica e di unificazione dal di dentro.

Così la personalità significa interiorità riguardo a se stessi; ma precisamente perché è lo spirito che fa passare all'uomo, a differenza della pianta e dell'animale, la soglia dell'indipendenza propriamente detta e dell'interiorità di se stessi, la soggettività della persona non ha niente a che vedere con l'unità senza porte né finestre della monade leibniziana, essa esige le comunicazioni dell'intelligenza e dell'amore. Per il solo fatto che io sono una persona e che dico me stesso a me, io domando di comunicare con l'altro e con gli altri nell'ordine della conoscenza e dell'amore. Domandare un dialogo dove le anime comunicano realmente, è essenziale alla personalità. Una comunicazione simile è raramente possibile. Per questo la personalità nell'uomo sembra legata allo sforzo creatore. La persona ha una relazione diretta con l'assoluto, nel quale solo essa può avere la sua piena sufficienza; la sua patria spirituale è tutto l'universo dell'assoluto e dei beni senza tramonto, che sono come un'introduzione al Tutto assoluto trascendente il mondo.

In definitiva, e per domandare al pensiero religioso l'ultima parola su questa questione, ciò che si trova nel più profondo

⁴ Cfr. la mia opera *Les Degrés du Savoir, Appendice IV* (trad. ital. in preparazione presso la Morcelliana).

della dignità della persona umana, è ch'essa non ha solamente con Dio la somiglianza comune che hanno le altre creature, essa gli rassomiglia *in proprio*, essa è *ad immagine di Dio*, perché Dio è spirito, ed essa procede da lui, avendo per principio di vita un'anima spirituale, uno spirito capace di conoscere, amare ed essere elevato dalla grazia a partecipare alla vita stessa di Dio, per conoscerlo ed amarlo alla fine come egli stesso si conosce e si ama.

* * *

Tali sono, se sono riuscito a presentarvi convenientemente, questi due aspetti metafisici dell'essere umano: individualità e personalità, con la loro fisionomia ontologica propria. È evidente, — ma conviene insistervi, per evitare malintesi e controsensi, — è evidente che qui non si tratta di due cose separate. Non c'è in me una realtà, che si chiami il mio individuo e un'altra realtà, che si chiami la mia persona. È lo stesso essere intero che in un senso è individuo e nell'altro senso è persona. Io sono tutto individuo in ragione di ciò che mi viene dalla materia, e tutto persona in ragione di ciò che mi viene dallo spirito; come un quadro è tutto un complesso fisico-chimico in ragione delle materie coloranti di cui è fatto, e tutto un'opera di bellezza in ragione dell'arte del pittore.

Bisogna anche comprendere che l'individualità materiale non è certo qualcosa di cattivo in sé. Noi È qualcosa di buono, poiché è la condizione stessa della nostra esistenza. Ma proprio in ordine alla personalità l'individualità è buona; e ciò che è cattivo, sta nel dare la preponderanza a questo aspetto del nostro essere, nella nostra azione. Perché senza dubbio ognuno dei miei atti è atto di me individuo e atto di me persona; ma proprio in conseguenza del fatto che è libero e mi impegna tutto, ognuno dei miei atti è trascinato in un movimento che va verso la dispersione, dove, lasciata a se stessa, l'individualità materiale non domanda che di ricadere.

È importante qui notare che l'uomo deve realizzare, mediante

la sua volontà, ciò che la sua natura è allo stato di abbozzo. Secondo un luogo comune che risale a Pindaro e che è un luogo comune molto profondo, egli deve divenire ciò che è. E questo a prezzo dolorosissimo e con rischi tremendi. Egli deve conquistarsi da sé, nell'ordine morale, la sua libertà e la sua personalità. In altri termini, come notavamo un momento fa, la sua azione può seguire o il pendio della personalità, o il pendio dell'individualità materiale. Se lo sviluppo dell'essere umano ha luogo nel senso dell'individualità materiale, egli andrà nel senso dell'io odioso, la cui legge è di *prendere*, d'assorbire per sé; e nello stesso istante la personalità come tale tenderà ad alterarsi, a dissolversi. Se, al contrario, lo sviluppo va nel senso della personalità spirituale, allora l'uomo si dirigerà nel senso dell'io generoso degli eroi e dei santi. L'uomo sarà veramente persona soltanto nella misura in cui la vita dello spirito e della libertà dominerà in lui su quella dei sensi e delle passioni.

Eccoci di fronte al problema cruciale dell'educazione dell'essere umano. Vi sono taluni che confondono la persona con l'individuo; per procurare alla personalità il suo sviluppo e la libertà di piena spontaneità o d'autonomia alla quale essa aspira, essi rifiutano ogni ascezia, vogliono che l'uomo porti frutto senza essere potato. Invece di completarsi, l'uomo allora si disperde e si dissocia; il cuore si atrofizza, il senso si esaurisce. Oppure tutto quel che vi è di più umano nell'uomo si ritira in una sorta di vuoto ricoperto di frivolezza.

Ma vi sono taluni che mal comprendono la distinzione tra l'individuo e la persona, la prendono per una separazione; credono che in noi vi siano due esseri separati, quello dell'individuo e quello della persona. Allora, secondo questa sorta di educatori di uomini, — morte all'individuo! E viva la persona! Il guaio è che uccidendo l'individuo si uccide anche la persona. La concezione *dispotica* del progresso dell'essere umano non è certo migliore della concezione *anarchica*. L'ideale di una simile concezione dispotica sembra essere, in un primo tempo, di toglierci il

⁵ Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le Sens Commun, la Philosophie de l'Être et les Formules Dogmatiques*, 3^a e 4^a edizione, III parte, cap. II.

cuore, possibilmente con anestesia; in un secondo tempo di sostituirlo con il cuore di un angelo. La seconda operazione è più difficile della prima, e riesce più raramente. In luogo della persona autentica, sulla quale si imprime il volto misterioso del Creatore, scorge allora una maschera, la maschera austera del fariseo.

In realtà, ciò che importa principalmente per l'educazione ed il progresso dell'essere umano, nell'ordine morale e spirituale (come nell'ordine della crescita organica), è il principio inferiore: vale a dire, qui, la natura e la grazia.

I nostri mezzi non sono che degli ausiliari, la nostra arte, un'arte cooperatrice e ministra rispetto a questo principio inferiore. E tutta l'arte è di togliere e potare, — cosa che riguarda al tempo stesso l'individuo e la persona, — in modo tale che nella intimità dell'essere la pesantezza dell'individualità diminuisca, quella della personalità vera e della sua generosità aumenti. E un'arte difficile.

PERSONA E SOCIETÀ

Eccoci giunti ai problemi che concernono la società e il suo rapporto con la persona.

L'abbiamo notato parlando dei caratteri tipici della persona: tendere alla comunione è essenziale alla personalità.

È importante insistere su questo punto, spesso disconosciuto: la persona stessa domanda, in virtù della sua dignità come dei suoi bisogni, di essere membro d'una società. Le società animali sono denominate società o città soltanto in senso improprio. Sono dei « tutti » collettivi formati da semplici individui. La società propriamente detta, la società umana, è una società di persone, una città, in quanto è degna di questo nome, è una città di persone umane. L'unità sociale è la persona.

E perché la persona richiede per se stessa di vivere in società? Essa lo domanda, in primo luogo, proprio in quanto persona, in altri termini in virtù delle perfezioni stesse che le sono proprie, e di quella apertura alle comunicazioni della conoscenza e dell'amore di cui abbiamo parlato, e che esigono l'entrata in relazione con altre persone. Presa sotto l'aspetto della sua generosità radicale, la persona umana tende a sovrabbondare nelle comunicazioni sociali, secondo la legge di sovrabbondanza che è iscritta nel più profondo dell'essere, della vita, dell'intelligenza e dell'amore.

E in secondo luogo è in ragione dei suoi bisogni, in altri termini secondo le indigenze che derivano dall'individualità materiale, che la persona umana richiede questa stessa vita in società. Presa sotto l'aspetto delle sue indigenze, essa deve integrarsi a un corpo di comunicazioni sociali senza il quale le è impossibile pervenire alla sua vita piena e al suo compimento. La società appare allora come tale da procurare alla persona le condizioni

d'esistenza e di sviluppo di cui essa ha precisamente bisogno. Non da sola essa può pervenire alla sua pienezza, ma in quanto riceve beni essenziali dalla società.

Qui non si tratta soltanto dei bisogni materiali, bisogno di pane, di vesti, di ricovero, per i quali l'uomo deve ricevere il soccorso del suo simile, ma, anche e anzitutto, dell'aiuto di cui egli ha bisogno per fare opera di ragione e di virtù, cosa che risponde al carattere specifico dell'essere umano; per pervenire a un certo grado di elevazione nella conoscenza come di perfezione nella vita morale, l'uomo ha bisogno d'una educazione, e del soccorso dei suoi simili: in questo senso si deve dare il massimo rigore al detto di Aristotele, che l'uomo è naturalmente un animale politico; animale politico, perché è un animale ragionevole, perché la ragione chiede di svilupparsi, grazie all'educazione, all'insegnamento e al concorso di altri uomini, e perché la società è così richiesta al compimento della dignità umana.

A questa nozione di *persona* come unità sociale sta di fronte la nozione di *bene comune* come fine del tutto sociale, sono due nozioni comparative e che si comprendono l'una l'altra. Il bene comune e tale perché viene ricevuto in persone ognuna delle quali è come uno specchio del tutto. C'è un bene pubblico — il buon andamento dell'avere — non c'è bene comune, vale a dire, ricevuto e comunicato, presso le api!

In una società animale l'individuo non è una persona e non ha valore di tutto morale e soggetto di diritto. Se il bene del tutto giova alle parti, come il bene del corpo giova alle membra, non si può dire che si riversi su di esse, o si *ri-distribuisca* ad esse. È unicamente affinché il tutto stesso sussista e sia meglio servito che le parti vi sono mantenute in vita o in biagio. E come potrebbe essere il bene del tutto senza giovare proprio così alle parti che compongono il tutto (salvo quando esige il sacrificio di una, o dell'altra parte, che allora si espone da se stessa al pericolo come la mano per salvare il corpo, perché essa ama naturalmente il tutto più di se stessa, cfr. Carr. Garravo, in I, 60, 5)? Un simile bene è bene comune in un senso generale e impropriamente sociale, non è il bene comune *formalmente* sociale di cui si parla nel testo. Esso è comune al tutto e alle parti solo in senso improprio.

Così il fine della società non è il bene individuale né la collezione dei beni individuali di ognuna delle persone che la costituiscono. Una simile formula dissolverebbe la società come tale a beneficio delle sue parti: essa ritornerebbe o ad una concezione apertamente anarchica, o alla vecchia concezione anarchica-larvata del materialismo individualista, secondo la quale tutto il dovere della città è di vegliare al rispetto della libertà di ognuno, mediante cui i forti opprimono liberamente i deboli.

Il fine della società è il bene della comunità, il bene del corpo sociale. Ma se non si capisse che questo bene del corpo sociale è un bene comune di *persone umane*, come il corpo sociale stesso è un tutto di persone umane, questa formula, a sua volta, condurrebbe ad altri errori, di tipo totalitario. Il bene comune della città non è né la semplice collezione dei beni privati, né il bene proprio d'un tutto che (come la specie, per esempio, riguardo agli individui, o come l'avere riguardo alle api), frutta a sé solo e a sé sacrifica le parti. È la buona vita *umana* della moltitudine; di una moltitudine di persone; è la loro comunione nel vivere bene; è dunque comune *al tutto e alle parti*, sulle quali si riversa e che devono trarre beneficio da lui; sotto pena di snaturarsi altrimenti esso stesso, il bene comune della città implica ed esige il riconoscimento dei diritti fondamentali delle persone (e quello dei diritti della società familiare dove le persone sono impegnate in modo più primitivo che nella società politica); e comporta esso stesso come valore *principale* la più alta accessione possibile (vale a dire compatibile con il bene del tutto) delle persone alla loro vita di persona e alla loro libertà di sviluppo, — e alle comunicazioni di bontà che a loro volta ne procedono. Se il bene comune

perché non giova alle parti per esse stesse (*finis cui*) nel momento stesso che per il tutto, secondo le esigenze tipiche d'un tutto fatto di persone. Esso è piuttosto il bene proprio del tutto, — non estraneo alle parti, certo, ma tale da beneficiarle soltanto per se stesso e il tutto.

Questa specie di bene comune della società animale è analogicamente un bene «onesto» (raggiungimento *materialiter et executive, sub directione Dei auctoris naturae*), ma nel suo ordine proprio, dove il tutto è composto d'individui che non sono persone. Il bene comune — formalmente sociale — della società umana, per essere veramente bene comune, è bene «onesto», a questo titolo, implica la ridistribuzione alle persone come persone.

vicinosi
verode
vergi
invenire
Hobbes,
Dawson

ne della città implica, come vi insisteremo tra poco, una ordinazione intrinseca a ciò che lo sorpassa, è che già nella sua costituzione stessa e all'interno della sua sfera, la comunicazione o ridistribuzione alle persone che costituiscono la società è richiesta per esigenza dall'essenza stessa del bene comune. Esso presuppone le persone e si riversa su di loro, e in questo senso si compone in loro.

Tutto ciò che definisce il

Ciò che costituisce il bene comune della società politica, non sono dunque soltanto l'insieme dei beni o servizi d'utilità pubblica o d'interesse nazionale (strade, porti, scuole, ecc.), che presuppone l'organizzazione della vita comune, né le buone finanze dello Stato, né la sua potenza militare, non è soltanto il tessuto di leggi giuste, di buone usanze e di sagge istituzioni che danno alla nazione la sua struttura, né l'eredità dei suoi grandi ricordi storici, dei suoi simboli e delle sue glorie, delle sue tradizioni vive e dei suoi tesori di cultura. Il bene comune comprende tutte queste cose, ma anche qualcosa di più e di più profondo, di più concreto e di più umano: perché racchiude anche ed anzitutto la somma stessa (assai differente da una semplice collezione di unità sovrapposte, perché pure nell'ordine matematico Aristotele ci avverte che 6 è altra cosa da 3+3), racchiude la somma o l'integrazione sociologica di tutto ciò che v'è di coscienza civica, di virtù politiche e di senso del diritto e della libertà, e di tutto ciò che v'è di attività, di prosperità materiale e di ricchezze dello spirito: di sapienza ereditaria messa inconsciamente in opera, di rettitudine morale, di giustizia, d'amorizia, di felicità e di virtù, e di eroismo, nelle vite individuali dei membri della comunità, in quanto tutto questo sia, in una certa misura, comunicabile, e si riversi in una certa misura su ciascuno, ed aiuti così ciascuno a completare la sua vita e la sua libertà di persona. Tutto ciò costituisce la buona vita umana della moltitudine. - bene comune

Da ciò si vede, ed io l'osservo di sfuggita, che il bene comune non è soltanto un insieme di vantaggi e di utilità, ma rettitudine di vita, fine buono in sé, — ciò che gli antichi chiamavano *bonum honestum*, bene onesto; perché da una parte assicurare l'esistenza della moltitudine è cosa moralmente buona in se stessa; e d'altra

parte è un'esistenza giusta e moralmente buona della comunità che dev'essere in tal modo assicurata; soltanto a questa condizione, a condizione d'essere secondo la giustizia e la bontà morale, il bene comune è quel che è, bene d'un popolo, bene d'una città, e non il « bene » d'una associazione di *gangsters* e di assassini. Ecco perché la perfidia, il disprezzo dei trattati e della fede giurata, l'assassinio politico, la guerra ingiusta possono essere *utili* a un governo, e procurare, sia pure per un solo momento, dei *vantaggi* ai popoli che vi ricorrono: ma queste cose di per sé, — in quanto atti politici, vale a dire in quanto atti che impegnano in un certo grado la condotta comune, — portano alla distruzione del bene comune di questi popoli.

Il bene comune è cosa eiticamente buona. E in questo bene comune stesso è incluso come elemento essenziale il massimo sviluppo possibile *hic et nunc* delle persone umane, di quelle che costituiscono la moltitudine unita, per formare un popolo, secondo rapporti non solo di forza, ma di giustizia. Le condizioni storiche e lo stato ancora inferiore dello sviluppo dell'umanità rendono difficile alla vita sociale di raggiungere pienamente il suo fine, ma il fine al quale essa tende, è di procurare il bene comune della moltitudine in modo che la persona concreta acceda alla più alta misura possibile (vale a dire compatibile con il bene del tutto) — di reale indipendenza riguardo alle servitù della natura, indipendenza assicurata a un tempo dalle garanzie economiche del lavoro e della proprietà, dai diritti politici, dalle virtù morali e dalla cultura dello spirito.

E' anche importante notare, da una parte che il bene comune della società civile implica che in quest'ultima è impegnato l'uomo intero, — a differenza del bene comune d'un sindacato di agricoltori o di una società di scienziati che impegnano insieme soltanto una parte dei loro interessi, mentre i cittadini come tali impegnano insieme le loro vite, i loro beni e il loro onore; e d'altra parte è importante notare che se è dubbio che la nozione di *societas perfecta*, alla quale è legata quella del bene comune della società politica, si sia mai veramente realizzata nei limiti d'un gruppo sociale particolare, in ogni caso la sua realizzazione ha subito