



## ***Il concetto di “bene comune” di fronte alla sfida del terzo millennio***

**Prof. Enrico Berti**  
**Università di Padova (Italia)**

1. *The crisis of the modern nation state*

One of the most characteristic trends of our time (what Pope John XXIII would have called a “sign of the times”), which had already become evident during the second half of the twentieth century and is likely to become stronger during the third millennium, is the crisis of the modern nation state, which was born at the end of the Middle Ages as a political society equipped with sovereignty and which has become the leader of the political life of the entire planet in the last five or six centuries. Indeed, a condition of sovereignty is self-sufficiency, that is, that *autarcheia* that Aristotle had already deemed the characteristic of the “perfect society”, i.e. of the *polis*. However, the modern states, including the most powerful one among them, that is, the USA, have all lost their self-sufficiency, both from the material point of view, i.e. the economic (and, in most cases, also the military one), and from the spiritual point of view, i.e. the scientific-technological and also cultural one. They have lost their independence vis-à-vis their exterior, as the phenomenon called “globalisation” clearly shows today but this fact had already appeared clear on the occasion of the various energy crises (especially the oil crisis), and this loss has generated the trend towards supranational aggregations. The most evident example of this trend is the progressive enlargement of the European Union, thanks to the joining of an ever larger number of states; but a previous example was also the forming of the United States of America. Moreover, the national states have also lost their capability of governing themselves from within in a centralistic way, because of the growing complexity of the contemporary civil society. The consequence of this is the sharp rise in federalistic, autonomistic and regionalistic trends within each state, except in the states that are already federal, such as, once more, the USA.

2. *The Thomasian concept of “common good”*

The challenge, for contemporary political life, deriving from the crisis of the national state, can be met perfectly by the concept of “common good”, theorised by Thomas Aquinas and taken up again in the social doctrine of the Catholic Church. As we can see in his comment to the *Etica Nicomachea* (lect. II, 25-30), Thomas not only agrees with Aristotle in recognising that the common good of the *polis* (*bonum commune civitatis*) comes before that of the individual, because the individual is part of that *multitudo civilis* that the *civitas* is, but affirms a principle that goes beyond the *polis* itself intended as a particular political society, that is, that for which “each cause comes before and is more preferable the more things it extends to” (*unaquaque causa tanto prior est et potior quanto ad plura se extendit*).

On the basis of this principle not only the good of the entire city is greater than that of each single individual, but the good that refers to “an entire people, in which many cities are contained” (*toti genti, in qua multae civitates continentur*) is greater. Therefore “this good, that is what is common to a single city or more” is the aim of human life, that is, of life on earth, which political science must deal with. If *gens* means people, or nation, then *civitas*, since it is contained in the *gens*, is a special society, as Rome, Naples or Paris might have been in the 13<sup>th</sup> century, and therefore the common good goes beyond its size. On the contrary, if the *polis* is the perfect political society, as it was for Aristotle, that is, what the nation state would become in modern times, then the common good also reaches beyond the size of the latter. In any case, common good seems to be a universal good, something that is proper of the entire human race.

This is confirmed by Thomas' comment on the *Politica*, where *civitas* is considered, with Aristotle, as the “most perfect among the human communities”, or “the most important whole that can be known and created by human reason” and therefore common good, or the good of the *civitas*, is “that which among all human goods is the most important”. Finally, the same concept is confirmed by the *De regimine principum*, where the old notion of *civitas* is replaced by the medieval one of *regnum*, which comprises more than one *civitas*, but the monarch's aim, that is, the *bonum commune multitudinis*, consists first of all in peace, that is, a good that goes beyond the extension of the single kingdom. “Three things – states Thomas – are necessary to build the common good, that is the good life of the multitude: first, that the multitude is constituted in the unity of peace; second, that the multitude, kept together by peace, aims at acting well; third, that an amount of things that are necessary to good living are ensured for the industriousness of those who govern” (I, c. 15). The concept of common good is thus extended to the entire humanity, organised in a political society as large as the world.

3. *The world political society in the thought of Jacques Maritain and of the Second Vatican Council*

The Thomasian concept of common good was cleverly taken up and developed especially by Jacques Maritain in his most mature political work, *L'uomo e lo Stato* (Chicago 1951). In this book the Thomistic philosopher clearly illustrated the crisis of the modern national state, which is a sovereign state, showing the contradictions in the very concept of sovereignty. He then theorised the need for a world political society, taking up again the work carried out by the so-called Chicago group in the preparation of a project of world constitution. This group, called *Committee to Frame a World Constitution* and comprising, as well as Maritain himself, Robert Hutchins, Giulio Antonio Borgese, Mortimer A. Adler, Stringfellow Barr, Charles H. McIlwain and other philosophy and political science scholars, published already in 1948 the *Preliminary Draft* of a world constitution in the "Common Cause" magazine of Chicago University. This document shows that the problem is not so much that of creating a world political authority, which would risk having the same defects of the national state, but establishing a world political society, that is a society characterised by a good which is shared by all, which is the common good, to the creation of which everyone should collaborate freely. The Second Vatican Council, in the constitution *Gaudium et spes*, also went in this direction, affirming that in order to create peace, which is "the work of justice" (no. 78), "a competent international authority, equipped with effective forces" (no. 79) is required, that is, "a universal public authority, recognised by all, which is equipped with effective power to guarantee to all peoples security, respect for justice and human rights" (no. 82). The current international institutions, such as for example the UN, "constitute the first efforts to lay the international groundwork of the entire human community" (no. 84). Therefore the document ends with a call to Christians to "work together to build a world of real peace" (no. 92), "together will all those who love and seek justice" (no. 93). The end of the cold war, which happily concluded the 20<sup>th</sup> century, and the advent of "globalisation" are steps forward in this direction, which render superfluous the *leadership* of a country such as the USA, although well-deserving which was once necessary to safeguard freedom, and therefore exclude the fact that the world political society might turn out as the hegemony of a state over all others (the so-called "empire"), with every risk of intolerance, instability and terrorism that this would entail. Only a world political society, characterised by the pursuit of the universal common good, and not simple international political agreements, can guarantee real peace, which is not only the condition for the material and spiritual development of peoples but it is most of all its result.

## **1. La crisi dello Stato nazionale moderno**

Una delle tendenze più caratteristiche del nostro tempo (che papa Giovanni XXIII avrebbe chiamato un "segno dei tempi"), manifestatasi già nella seconda metà del secolo XX e prevedibilmente destinata ad accentuarsi nel corso del terzo millennio, è la crisi dello Stato nazionale moderno, nato alla fine del medioevo come società politica dotata di sovranità e divenuto protagonista della vita politica dell'intero pianeta negli ultimi cinque o sei secoli. Questo Stato è nato nel rinascimento come realtà nuova, che non era mai esistita nell'antichità e nel medioevo. Esso viene inteso sin dall'inizio come istituzione dotata del potere politico supremo, che dapprima coincide con la persona del principe – esso nasce infatti in Italia all'epoca dei cosiddetti principati –, ma poi diventa impersonale, cioè si identifica con un insieme di uffici, attraverso i quali viene esercitato il potere – ciò accade in Europa con i primi Stati nazionali, cioè Francia, Spagna e Inghilterra. Sia nei principati che nei primi Stati nazionali, infatti, il potere politico non è più distribuito, come nell'impero medioevale, tra i vari signori, cioè tra i feudatari, che formano una specie di piramide al cui vertice sta il principe, o l'imperatore. Esso è detenuto interamente dal principe, o dal re, e tutti gli altri membri della società politica ne sono totalmente privi, cioè divengono dei semplici "privati", nel senso letterale del termine, e perciò sono tutti uguali, cioè non formano più una piramide, ma sono tutti ugualmente sottoposti ("sudditi") al principe.

Il termine di cui il linguaggio politico moderno si serve per indicare questa nuova realtà è appunto quello di "Stato", che non è un termine nuovo, perché era usato già da Cicerone, ma assume un significato completamente nuovo: esso, infatti, non indica più la condizione (status, participio del verbo stare) in cui qualcuno, per esempio la stessa società politica, viene a trovarsi,

bensi l'istituzione, collocata al vertice di essa, nella quale si concentra l'intero potere politico. Nell'espressione ciceroniana *optimus status civitatis*, per esempio, il riferimento politico non è contenuto nel termine *status*, bensì soltanto nel termine *civitatis*, che indica appunto la società politica. Invece nel Principe di Machiavelli, quando si parla dell'arte di conquistare e mantenere gli "Stati", il termine "Stato" ha già il significato di istituzione in cui è concentrato l'intero potere politico.

Il concetto moderno di Stato viene teorizzato per la prima volta da Jean Bodin, che lo caratterizza mediante l'attributo della "sovranità", precedentemente riconosciuto soltanto a Dio. Il termine medievale "sovrano" (*superanus*) indicava infatti colui che è superiore a tutti gli altri e non ha nulla di superiore a sé, perciò si applicava soltanto a Dio. Per Bodin, invece, il principe, cioè lo Stato, è immagine di Dio, e quindi è, come Dio, "sovrano", vale a dire superiore all'intera società politica e non riconoscente alcuno come superiore a sé<sup>1</sup>.

L'identificazione dell'antica "società politica" con il nuovo "Stato" avviene ad opera di Hobbes, il quale, da esperto conoscitore di Aristotele, precisa che il "corpo politico" (*political body*), o "società politica" (*civil society*), è ciò che i Greci chiamavano *polis*, ma, al contrario di Aristotele, considera questa società non come naturale, bensì come artificiale<sup>2</sup>. Per Hobbes infatti, come è noto, gli uomini per natura non sono socievoli, cioè non sono animali politici, bensì sono come lupi l'uno nei confronti dell'altro (*homo homini lupus*), e solo per mezzo di un patto, cioè il contratto sociale, passano dallo "stato di natura" allo "stato civile", o "politico", dando origine alla società politica.

Questo patto tuttavia, secondo Hobbes, proprio per la natura non politica dell'uomo, deve compiersi mediante la rinuncia, da parte dei singoli individui, a tutti i loro diritti e la cessione di questi ad un individuo solo, che è appunto il "sovrano" (principe o assemblea, è indifferente), il quale così assomma in sé la totalità del potere politico. In tal modo il sovrano viene ad essere una specie di sintesi dell'intera società politica, un mostro, come il Leviatano biblico, cioè un individuo formato dalle teste di tutti gli altri individui, il quale è una specie di Dio in terra. La società politica, cioè l'insieme di tutti gli individui, viene così a coincidere con lo Stato, cioè con il sovrano. Nel *Leviatano* Hobbes infatti scrive: "la moltitudine così unita in una persona viene chiamata uno Stato (*State*), in latino *civitas*. Questa è la generazione di quel grande Leviatano o piuttosto (per parlare con più riverenza) di quel dio mortale, al quale noi dobbiamo, sotto il Dio immortale, la nostra pace e la nostra difesa"<sup>3</sup>.

L'identificazione tra società politica e Stato, che in Hobbes è unita ad una concezione assolutistica di quest'ultimo, permane anche in Locke, che è invece il

---

<sup>1</sup>J. Bodin, *De la République*, libro I, c. 8.

<sup>2</sup>T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, parte I, XIX, 8.

<sup>3</sup>T. Hobbes, *Leviatano*, c. XVII.

fondatore del liberalismo. Anche questi infatti ammette, al pari di Hobbes, la contrapposizione fra "stato di natura" e "stato civile", benché poi si rifiuti di trasferire allo Stato, prodotto dal contratto sociale, tutti i diritti dei singoli individui ed anzi cerchi di ridurre al minimo il potere dello Stato, per lasciare la massima libertà possibile agli individui<sup>4</sup>. Essa permane anche in Rousseau, il fondatore della democrazia moderna, il quale, pur rovesciando la valutazione hobbesiana dello «stato di natura» (considerato non più malvagio, ma innocente) e dello "stato civile" (considerato nella maggior parte dei casi malvagio), ammette ugualmente la necessità di un contratto sociale per dare vita alla società politica e considera migliore fra tutte quella società politica in cui tutti gli individui cedano i propri diritti alla «volontà generale», diventando in tal modo una specie di individuo unico, chiamato rispettivamente «corpo politico», in quanto soggetto alla legge, e «sovrano», in quanto autore di essa, ma in entrambi i casi anche «Stato» (*État*)<sup>5</sup>.

La stessa identificazione si ritrova in Kant, il quale afferma che la totalità degli individui riuniti sotto un sistema di leggi si chiama "Stato" (*Staat*), che questo è il prodotto di un contratto per mezzo del quale gli individui escono dallo "stato di natura" ed entrano nello "stato civile" (*in einen bürgerlichen Zustand*), e che i membri della società politica, ovvero dello Stato, si chiamano "cittadini dello Stato" (*Staatsbürger*)<sup>6</sup>. Kant, grazie all'uso della lingua tedesca, dispone di due termini diversi per indicare lo "stato" inteso come condizione (*Zustand*) dell'individuo che fa parte di una società politica e lo "Stato" inteso in senso moderno, cioè come l'istituzione sovrana (termini che noi possiamo distinguere solo usando per il secondo l'iniziale maiuscola), ma non esita a identificare la società politica con il secondo. Di questa identificazione è espressione anche la prima traduzione tedesca della *Politica* di Aristotele, dovuta a Johann Georg Schlosser (1798), il quale non esita a rendere il greco *polis* col tedesco *Staat*.

Ebbene, questa istituzione, che con la sua presenza ha dominato l'intera storia politica moderna, da alcuni decenni ha dato segni inequivocabili di declino. La causa di ciò è essenzialmente la perdita, da parte dello Stato, della sua prerogativa più caratteristica, cioè la sovranità. Condizione della sovranità, infatti, è l'autosufficienza, cioè quella *autarcheia* che già per Aristotele era la caratteristica della "società perfetta", cioè della *polis*. Ma gli Stati moderni, compreso il più potente di essi, cioè gli USA, hanno tutti perduto l'autosufficienza, sia dal punto di vista materiale, cioè economico (e, in molti casi, anche militare), sia dal punto di vista spirituale, cioè scientifico-tecnologico e culturale. Essi hanno perduto l'indipendenza nei confronti del loro esterno, come dimostra oggi il fenomeno chiamato "globalizzazione", ma come era già apparso chiaro in occasione delle varie crisi energetiche (soprattutto del petrolio), e questa perdita ha prodotto la tendenza verso aggregazioni

---

<sup>4</sup>J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, § 87.

<sup>5</sup>J. J. Rousseau, *Il contratto sociale*, I, 6.

<sup>6</sup>I. Kant, *Metafisica dei costumi*, §§ 43-45.

sovrnazionali. L'esempio più macroscopico di questa tendenza è il progressivo prendere corpo dell'Unione Europea, attraverso l'adesione di un numero sempre maggiore di Stati; ma un esempio precedente è stato anche il formarsi degli Stati Uniti d'America. Inoltre gli Stati nazionali hanno perduto anche la capacità di governarsi al proprio interno in modo centralistico, a causa della crescente complessità della società civile contemporanea. La conseguenza di ciò è l'accentuarsi di tendenze federalistiche, autonomistiche, regionalistiche all'interno di ciascuno Stato, fuorché negli Stati che sono già federali, come ancora una volta gli USA.

Abbiamo già visto che lo Stato moderno è una formazione storica particolare, destinata come tale a tramontare, come tutto ciò che appartiene alla storia. Esso infatti è già in declino, come risulta dalla crisi della sovranità, cioè dell'essenza stessa dello Stato moderno, dovuta alla perdita della sua condizione indispensabile, cioè l'autosufficienza. Lo Stato moderno, nel suo tentativo di identificarsi con l'intera società politica, assorbendo in sé la totalità dell'iniziativa politica, ha dovuto assicurarsi l'autosufficienza, prerogativa propria per definizione della società politica, estendendosi, rispetto alla *polis* antica ed ai comuni medioevali, sino all'intero ambito della nazione, l'unico nel quale potesse esercitare in modo incontrastato la propria sovranità. Sono nati così, nel corso dell'età moderna, lo Stato francese, quello spagnolo, quello britannico e, ultimi, quello italiano e quello tedesco, cioè i moderni Stati nazionali europei. Le due ultime guerre mondiali, causate dagli Stati nazionali europei ma allargatesi sino a coinvolgere il mondo intero, nonché lo sviluppo planetario dell'economia che ne è seguito, hanno tolto agli Stati nazionali l'autosufficienza, sia nei rapporti esterni che in quelli interni. Nei rapporti esterni, cioè tra Stati, si è avviato infatti un processo di limitazione della sovranità degli Stati a favore di comunità politiche supernazionali o multinazionali. Nei rapporti interni ai singoli Stati questi hanno ugualmente dovuto accettare limitazioni della propria sovranità, riconoscendo forme sempre più ampie di autonomie regionali e locali. All'interno degli Stati, inoltre, è in atto un processo che sembra portare alla fine della contrapposizione fra società civile e Stato, nel senso che la società civile si fa sempre più società politica, recuperando dallo Stato quell'iniziativa politica della quale essa era stata originariamente privata.

Come ha recentemente dichiarato Bobbio, “si è venuta diffondendo l'idea che la categoria della politica o del politico sia ora da intendere come ricoprente un'area maggiore di quella ricoperta dallo Stato”. “Via via che la società civile si fa ‘politica’ — continua Bobbio —, la sfera della politica si allarga oltre lo Stato-istituzione, oltre lo Stato-apparato, oltre lo Stato nel senso tradizionale della parola”. Nasce così una nuova forma di Stato, lo “Stato poliarchico”, a cui non si contrappone più alcuna società civile e che viene ad essere quella realtà che il pensiero politico antico e medievale indicava col nome di “società politica”<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup>N. Bobbio, *Per una mappa della filosofia politica*, in AA. VV., *La filosofia politica oggi*, a cura di D. Fiorot, Torino, Giappichelli, 1990, pp. 21-22.

Anche N. Matteucci descrive il declino dello Stato moderno, cioè il processo "verso lo Stato post-moderno", in termini di perdita dell'autosufficienza e di venir meno di un principio unitario, giungendo a concludere che oggi "più che di Stato si potrebbe parlare di sistema: sistema non solo perché tutto è interdipendente e non ci sono veri spazi autonomi, ma anche perché non c'è più un reale potere sovrano, né un comune punto di riferimento [...]. L'unità — un tempo — politica e giuridica dello Stato è data ora soltanto da tutta questa serie di interdipendenze in un sistema sociale sempre più complesso"<sup>8</sup>. Lo Stato poliarchico, di cui parla Bobbio, e lo Stato post-moderno, di cui parla Matteucci, non sono altro che l'espressione della crisi dello Stato nazionale moderno.

## 2. Il concetto tommasiano di "bene comune"

Alla sfida, per la vita politica contemporanea, derivante dalla crisi dello Stato nazionale è perfettamente in grado di far fronte il concetto di "bene comune", teorizzato da Tommaso d'Aquino e ripreso dalla dottrina sociale della Chiesa cattolica. Nel commento all'*Etica Nicomachea* Tommaso sostiene che, essendo l'uomo per natura *animal sociale*, in quanto ha bisogno per la sua vita di molte cose che da solo non può procurarsi, ne consegue che per natura egli è *pars alicuius multitudinis*, dalla quale riceve aiuto per "vivere bene" (*ad bene vivendum*). Questa "moltitudine" è anzitutto la *domestica multitudo*, cioè la *domus*, la famiglia, di cui l'uomo è parte e da cui riceve le cose necessarie per vivere (*vitae necessaria*), per esempio la nascita, il nutrimento e l'educazione. Ma c'è anche un'altra "moltitudine" di cui l'uomo è parte, dalla quale egli riceve aiuto per la "perfetta sufficienza della vita" (*ad vitae sufficientiam perfectam*), cioè non solo per vivere, ma anche per vivere bene (*ut bene vivat*): questa è la *multitudo civilis*, ossia la *civitas*, dalla quale l'uomo viene aiutato non solo quanto ai bisogni materiali (*quantum ad corporalia*), nel senso che nelle *civitas* ci sono *multa artificia* ai quali la *domus* non può bastare, ma anche quanto ai bisogni morali (*quantum ad moralia*), per esempio nel senso che per mezzo della *publica potestas* vengono tenuti a freno col timore della pena i "giovani insolenti alla cui correzione non basta l'ammonizione paterna"<sup>9</sup>.

Siamo in presenza della nota dottrina aristotelica, che Tommaso si limita a ripetere con consenso, anche nell'aspetto per cui l'uomo è "parte" della società politica, il quale da un punto di vista cristiano può creare qualche difficoltà. Si noti tuttavia che la società a cui Tommaso fa qui riferimento non ha nulla a che fare con lo Stato nel senso moderno del termine, ma è la *civitas*, traduzione letterale della *polis* aristotelica, che indica non l'agglomerato urbano, e nemmeno il territorio (città più campagna), bensì l'insieme dei cittadini, la *multitudo*.

---

<sup>8</sup>N. Matteucci, voce *Stato*, in *Enciclopedia del Novecento*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1984.

<sup>9</sup> S. Thomae Aquinatis *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Torino-Roma, Marietti, 1949, I, lectio I, 4.

A questo punto Tommaso introduce il concetto di “bene comune” nel modo seguente: ogni scienza, così come ogni azione umana, tende ad un fine, pertanto il fine migliore compete alla scienza più importante ed “architettonica”, cioè a quella che comanda alle altre che cosa si deve fare. Questa è la *scientia civilis*, cioè la politica, dunque a questa compete considerare il fine migliore, ed essa usa tutte le altre scienze in vista di questo fine, che è il bene comune della città (*idest ad bonum commune civitatis*). Qui il “fine migliore”, cioè il bene supremo, viene senz’altro identificato, al seguito di Aristotele, col bene della città, e a sostegno di questa tesi Tommaso porta il seguente ragionamento. “Ciascuna causa tanto è anteriore e preferibile, quanto è maggiore il numero di cose a cui si estende” (*unaquaeque causa tanto prior est et potior quanto ad plura se extendit*); perciò anche il bene, che ha il significato di causa finale, è tanto più preferibile quanto è maggiore il numero di enti a cui si estende. Di conseguenza, se una stessa cosa, per esempio la sopravvivenza, è bene sia per un solo uomo che per l’intera città, e ci si trova nella necessità di scegliere a quale di queste due realtà si deve riservarla, “sembra molto più importante e perfetto procurare e salvare ciò che è bene per l’intera città piuttosto che ciò che è bene per un solo uomo”.

Tommaso poi aggiunge al testo aristotelico un supplemento di spiegazione, rivelando in tal modo il suo pieno consenso con esso: “Appartiene in verità all’amore che deve esistere tra gli uomini – egli spiega – che l’uomo conservi il bene anche per un solo uomo. Ma è cosa molto migliore e più divina (*multo melius et divinius est*) che ciò sia offerto all’intero popolo (*toti genti*) ed alle città; oppure talora è desiderabile che ciò sia offerto a una sola città, ma è molto più divino che sia offerto all’intero popolo, nel quale sono contenute molte città”. Poi Tommaso giunge addirittura a precisare: “si è detto che ciò è più divino, per il fatto che assomiglia maggiormente a Dio, il quale è la causa ultima di tutti i beni”<sup>10</sup>. Dunque il bene comune della città è più divino di tutti gli altri, perché assomiglia più di tutti a Dio. Si tratta di espressioni molto forti, che possono creare qualche problema in rapporto alla nota dottrina tommasiana, secondo la quale il bene supremo dell’uomo è la contemplazione di Dio.

A dissipare questa impressione non valgono le precisazioni che Tommaso fornisce subito dopo, quando dice che la politica è la più importante tra le scienze non in assoluto, ma nel genere delle scienze “attive” (cioè pratiche), le quali riguardano le cose umane (*res humanae*), perché di queste essa concerne il fine ultimo. Invece il fine ultimo dell’intero universo è considerato dalla *scientia divina* (la teologia?), la quale è la più importante di tutte, mentre alla politica spetta la considerazione del fine ultimo della vita umana (*ultimi finis humanae vitae*)<sup>11</sup>. Anche con questa precisazione, infatti, il bene comune della città resta il fine supremo della vita umana. Solo in seguito, come vedremo, Tommaso dissiperà ogni equivoco al riguardo.

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, lectio II, 25-30.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 31.

La stessa dottrina si ritrova, naturalmente, nel commento alla *Politica* di Aristotele, una delle ultime opere di Tommaso, rimasta incompiuta. Qui l'Aquinate afferma che la ragione stessa, espressione per lui della natura umana, coordina molti uomini in qualche comunità unica e che, essendovi molti gradi e ordini di comunità, l'ultima di esse, cioè quella dopo la quale non ne esistono altre, è la *civitas*, cioè la comunità ordinata alle cose che di per sé sono sufficienti alla vita umana. Di conseguenza essa è "la più perfetta fra tutte le comunità umane; e, poiché le cose in uso dell'uomo sono ordinate all'uomo come al loro fine, il quale è più importante delle cose che sono in vista del fine, è necessario che questo intero (*hoc totum*) che è la *civitas* sia più importante di tutti gli interi che possono essere conosciuti e costituiti dalla ragione umana"<sup>12</sup>.

Dopo di che, Tommaso introduce il concetto di bene comune dicendo: "Se ogni comunità è ordinata ad un bene, è necessario che quella comunità che è massimamente importante, sia massimamente portatrice di quel bene, che fra tutti i beni umani è il più importante ... (Aristotele) intende infatti il bene comune, il quale è migliore e più divino del bene di uno solo"<sup>13</sup>. Questo bene comune viene in seguito così illustrato: "La città è stata fatta inizialmente in vista del vivere (*gratia vivendi*), cioè affinché gli uomini trovassero a sufficienza ciò di cui potessero vivere, ma dal suo essere deriva non solo che gli uomini vivano, bensì che vivano bene (*quod bene vivant*), in quanto attraverso le leggi della città la vita degli uomini è ordinata alle virtù"<sup>14</sup>. Si tratta ancora una volta di una nota dottrina aristotelica, dove però Tommaso definisce il "vivere bene" non tanto come vivere felicemente, quanto come vivere virtuosamente. Ma probabilmente ciò non fa molta differenza, dato che già per Aristotele, come è noto, la felicità consiste nel vivere secondo virtù.

Il problema che Tommaso incontra è invece un altro, cioè quello a cui abbiamo accennato a proposito del commento all'*Etica*, vale a dire come conciliare il punto di vista del "bene comune" della città con quello del bene supremo dell'uomo, che è la contemplazione di Dio. Egli vi si imbatte nel momento in cui illustra la definizione aristotelica dell'uomo come animale per natura politico (*naturaliter civile animal*). Quando infatti Aristotele afferma che possono fare a meno della città solo le bestie e gli dèi, cioè gli esseri rispettivamente inferiori o superiori all'uomo, Tommaso interpreta quest'ultima espressione come riferita non agli dèi, bensì a degli uomini dotati di una natura più perfetta di quella degli altri uomini, cioè capaci di bastare a se stessi senza avere bisogno della società, e fa l'esempio di Giovanni il Battista e del beato Antonio eremita<sup>15</sup>. Ciò rivela che egli ammette delle eccezioni alla dottrina aristotelica, costituite precisamente da uomini dediti alla vita contemplativa, nel senso cristiano del termine.

---

<sup>12</sup> S. Thomae Aquinatis *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, Torino-Roma, Marietti, 1966, proemium, 4.

<sup>13</sup> *Ibidem* I, lectio I, 11.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 31.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 35.

Successivamente Tommaso si imbatte nello stesso problema quando deve spiegare l'affermazione di Aristotele che la città è anteriore per natura alla famiglia e al singolo uomo, in quanto essa è il tutto, e il tutto è anteriore alla parte. A questo proposito l'Aquinate ammette che il tutto è, sì, anteriore alla parte, sia per natura che per perfezione, ma aggiunge che ciò deve essere inteso solo relativamente alla materia, non anche relativamente alla specie (*sed hoc intelligendum est de parte materiae, non de parte speciei*)<sup>16</sup>. Probabilmente ciò significa che, se la città è paragonata, come avviene in Aristotele, ad un tutto materiale, quale è ad esempio il corpo umano, allora è vero che il tutto è anteriore alla parte, cioè il corpo è anteriore a un suo membro, perché questo non può sopravvivere se è staccato dal corpo intero; se invece si guarda alla specie, per esempio alla specie umana, da cui è presa la nozione che serve a definire l'uomo, cioè la razionalità, allora non è più vero che il tutto precede la parte, perché la razionalità, che è parte dell'uomo inteso come specie, cioè è parte della sua definizione, precede il tutto, in quanto ne costituisce l'anima, cioè la forma. In ogni caso Tommaso sembra qui ammettere che l'uomo, se inteso non come parte materiale della città, ma come specie, o meglio ancora come razionalità, non solo non è posteriore alla città, ma anzi la precede.

Un ulteriore elemento utile alla soluzione del problema è portato dal commento all'*Etica*, dove Tommaso, subito dopo avere definito la *civilis multitudo*, cioè la società politica, la città, come un intero, o un tutto, di cui il singolo uomo è parte, precisa: "Questo intero, che è la moltitudine civile, oppure la famiglia domestica, ha la sola unità di ordine (*solam unitatem ordinis*), secondo la quale qualcosa non è uno in assoluto (*simpliciter unum*). Perciò la parte di quell'intero può avere un'operazione che non è operazione dell'intero, come un soldato dell'esercito può avere un'operazione che non è dell'intero esercito. Nondimeno anche lo stesso intero ha qualche operazione che non è propria di una qualche parte, ma dell'intero, per esempio il combattimento dell'intero esercito. E il trainare una nave è operazione della moltitudine di coloro che trainano la nave. Esiste invece qualche intero, che ha unità non solo per ordine, ma per composizione, o per connessione, o anche per continuità, secondo la quale unità è uno in assoluto, perciò non vi è alcuna operazione della parte che non sia dell'intero. Nelle realtà continue infatti è identico il moto del tutto e della parte; e similmente nelle realtà composte, o connesse, l'operazione della parte è principalmente del tutto".

Da ciò Tommaso conclude che non spetta alla stessa scienza considerare le operazioni del singolo uomo, della famiglia e della città, ma ciò spetta a tre scienze diverse, che sono rispettivamente la monastica, l'economica e la politica<sup>17</sup>. Dunque, poiché la città è sì un intero di cui il singolo uomo è parte, ma è un intero che ha un'unità soltanto di ordine, non di composizione o di continuità, esistono operazioni della parte, cioè del singolo, che non sono

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, 38.

<sup>17</sup> *In Eth. Nic.* I, lectio I, 5.

operazioni dell'intero, cioè della città, e pertanto anche il fine del singolo uomo, al quale tendono tutte le sue operazioni, può essere diverso da quello della città. È evidente che qui Tommaso pensa alla contemplazione di Dio, fine ultimo dell'uomo.

Nello stesso senso parla anche un famoso passo della *Summa theologiae*, continuamente citato da quanti cercano di risolvere il problema del rapporto tra il bene del singolo e il bene della città in Tommaso. Anche quest'opera, come i commenti ad Aristotele, afferma ripetutamente che la comunità politica è il tutto di cui il singolo uomo è solo una parte<sup>18</sup>, e che il bene del tutto è superiore a quello della parte<sup>19</sup>. Tuttavia in un punto Tommaso dice: "l'uomo non è ordinato alla comunità politica secondo tutto se stesso e secondo tutte le cose sue (*secundum se totum et secundum omnia sua*) ..., ma tutto ciò che l'uomo è, e ciò che può, e ha (*totum quod homo est, et quod potest, et habet*), deve essere ordinato a Dio"<sup>20</sup>.

Alcuni spiegano questo passo ricorrendo alla distinzione tra individuo, cioè realtà corporea, e persona, cioè realtà spirituale, e affermano che l'uomo in quanto individuo dipende dalla comunità politica ed è tenuto a servirla, mentre in quanto persona sorpassa la comunità politica ed ha un fine sopra-temporale<sup>21</sup>. A me sembra non necessario ricorrere alla suddetta distinzione, che rischia di spezzare l'unità dell'uomo e che del resto in Tommaso non si trova, ma è stata introdotta da alcuni neotomisti. Il solo concetto tommasiano di persona, intesa come sostanza razionale, è sufficiente a salvaguardare la sporgenza della persona sulla società politica. Ciò risulta da vari passi concernenti non la società politica in particolare, ma l'universo in generale, il quale è anch'esso un tutto di cui le singole creature sono parti. A questo proposito infatti Tommaso afferma da un lato che le parti hanno come fine la perfezione del tutto, ma dall'altro che le creature razionali, oltre a questo, hanno come fine Dio, che possono attingere con l'operazione a loro propria, cioè conoscendo e amando<sup>22</sup>. Altrove egli afferma che "il bene della moltitudine è maggiore del bene di uno solo che fa parte della moltitudine, ma è minore del bene estrinseco a cui la moltitudine è ordinata (*bonum extrinsecum ad quem multitudo ordinatur*)<sup>23</sup>; e altrove ancora che "le sostanze intellettuali sono governate per se stesse, le altre cose invece per esse" e che "la creatura razionale è governata per se stessa"<sup>24</sup>.

---

<sup>18</sup> S. Thomae Aquinatis *Summa theologiae*, Roma, Forzani, 1927, I-II, q. 96, a. 4; II-II, q. 64, a. 2; II-II, q. 65, a. 5.

<sup>19</sup> *Ibidem*, I-II, q. 113, a. 9, ad secundum.

<sup>20</sup> *Ibidem*, I-II, q. 21, a. 4, ad tertium.

<sup>21</sup> Cfr. J. Maritain, *La persona e il bene comune*, Brescia, Morcelliana, 1973, pp. 44-45.

<sup>22</sup> *Summa theologiae* I, q. 65, a. 2.

<sup>23</sup> *Ibidem*, I-II, q. 39, a. 2, ad secundum.

<sup>24</sup> *Summa contra Gentiles*, Roma, Forzani, 1927, III, c. 112.

Del resto anche a proposito della società politica Tommaso introduce esplicitamente la distinzione tra due fini, come risulta con chiarezza dall'opuscolo *De regimine principum*, scritto contemporaneamente al commento alla *Politica* e rimasto, come questo, incompiuto. Qui, dopo avere affermato che il fine dell'autorità politica (per la quale Tommaso preferisce la forma monarchica) è il *bonum commune multitudinis* e che questo consiste anzitutto nella pace, si ricorda anche che il fine ultimo dell'uomo è la beatitudine, la quale è la sua perfezione finale e il suo bene completo (*hominis finalis perfectio et bonum completum*)<sup>25</sup>. I due fini si integrano nel modo seguente: il bene comune della "moltitudine congregata", cioè della società politica, è, come dice Aristotele, il vivere bene, cioè il vivere secondo virtù; ma poiché l'uomo, vivendo secondo virtù, è ordinato al fine ulteriore, che consiste nella fruizione di Dio, è necessario che il fine della moltitudine umana sia il medesimo che quello del singolo uomo. "Non è dunque fine ultimo della moltitudine congregata vivere secondo virtù, ma attraverso una vita virtuosa pervenire alla fruizione divina"<sup>26</sup>.

Naturalmente quest'ultimo non è il fine immediato della comunità politica, e quindi dell'autorità che la governa: esso è il fine ultimo, e ad esso deve provvedere, secondo Tommaso, l'autorità religiosa, cioè in ultima analisi il papa. Invece l'autorità politica, cioè il re, deve provvedere alle cose che sono ordinate a quel fine ultimo, cioè "a tutti gli uffici umani" (*omnibus humanis officiis*). Più precisamente, "poiché della vita che viviamo bene nel tempo presente è fine la beatitudine celeste, è compito del re provvedere alla vita buona della moltitudine (*vitam multitudinis bonam procurare*) secondo questo criterio, cioè secondo quanto conviene al conseguimento della beatitudine celeste, ossia fornire le cose che conducono alla beatitudine celeste e proibire, nella misura in cui ciò sia possibile, quelle ad esse contrarie".

Per non essere frainteso, Tommaso precisa quali sono le cose che conducono alla beatitudine celeste, cioè non solo l'operare secondo virtù (*operatio secundum virtutem*), ma anche "una quantità sufficiente di beni corporali, il cui uso è necessario all'atto della virtù (*corporalium bonorum sufficientia, quorum usus est necessarium ad actus virtutis*)". In conclusione, dunque, "tre cose sono necessarie ad istituire la buona vita della moltitudine: primo, che la moltitudine sia costituita nell'unità della pace; secondo, che la moltitudine, unita dal vincolo della pace, sia diretta ad agire bene; ... terzo, che per l'industriosità di chi governa sia assicurata una quantità sufficiente di cose necessarie a vivere bene (*ut per regentis industriam necessariourum ad bene vivendum adsit sufficiens copia*)"<sup>27</sup>.

Pertanto, poiché la società politica non è una sostanza, ma una relazione, il bene comune a cui pensa Tommaso è il bene di tutti e di ciascuno, cioè un

---

<sup>25</sup> D. Thomae Aquinatis *De regimine principum*, Torino, Marietti, 1971, I, cc. 1, 2 e 8.

<sup>26</sup> *Ibidem*, c. 14.

<sup>27</sup> *Ibidem*, c. 15.

bene che non deve mai togliere all'individuo quello che gli è essenziale per essere uomo; non un bene a sé stante, perché appunto la società non è una sostanza a sé stante, ma quel bene che rifluisce sui singoli per il fatto della loro unione, un bene insomma del quale tutti partecipano. Qualunque cosa si pensi dell'identificazione del bene ultimo con la beatitudine celeste, si deve convenire che per Tommaso il bene comune è essenzialmente un bene terreno, "temporale".

Ma l'aspetto che qui maggiormente interessa della concezione tommasiana del bene comune, in relazione al fenomeno sopra descritto del declino dello Stato nazionale moderno, è un altro, cioè è quello che consegue dal principio sopra affermato, secondo il quale "ciascuna causa tanto è anteriore e preferibile, quanto è maggiore il numero di cose a cui si estende" (*unaquaeque causa tanto prior est et potior quanto ad plura se extendit*). In base a questo principio, infatti, non solo il bene dell'intera città è maggiore di quello del singolo individuo, ma ancor più grande è il bene che si riferisce "ad un'intera gente, nella quale sono contenute molte città" (*toti genti, in qua multae civitates continentur*). Quindi "questo bene, cioè quello che è comune ad una sola o a più città", costituisce il fine della vita umana, cioè di questa vita terrena, del quale si deve occupare la scienza politica. Se *gens* significa popolazione, o nazione, allora la *civitas*, in quanto contenuta nella *gens*, è una società particolare, come potevano essere nel secolo XIII Roma, Napoli o Parigi, e quindi il bene comune va oltre le dimensioni di essa. Se invece la *polis* è la società politica perfetta, come era per Aristotele, cioè quello che sarebbe divenuto in età moderna lo Stato nazionale, allora il bene comune va anche oltre le dimensioni di quest'ultimo. In tutti i casi il bene comune sembra essere un bene universale, cioè proprio all'intera specie umana.

Ciò è confermato dal commento di Tommaso alla *Politica*, dove la *civitas* è considerata, con Aristotele, come "la più perfetta fra tutte le comunità umane", o "il più importante fra tutti gli interi che possono essere conosciuti e costituiti dalla ragione umana", e quindi il bene comune, o bene della *civitas*, è "quello che fra tutti i beni umani è il più importante". La stessa concezione infine è confermata dal *De regimine principum*, dove alla nozione antica di *civitas* si sostituisce quella medievale di *regnum*, comprendente più *civitates*, ma il fine del monarca, cioè il *bonum commune multitudinis*, consiste anzitutto nella pace, cioè in un bene che va oltre l'estensione del singolo regno. Il concetto di bene comune viene così esteso all'intera umanità, organizzata in una società politica di dimensioni mondiali.

### **3. La società politica mondiale nel pensiero di Jacques Maritain e del Concilio Vaticano II**

La concezione tommasiana del bene comune è stata genialmente ripresa e sviluppata soprattutto da Jacques Maritain nella sua opera politica più matura, cioè *L'uomo e lo Stato* (Chicago 1951). In quest'opera il filosofo tomista

ha chiaramente illustrato la crisi dello Stato nazionale moderno, in quanto dotato di sovranità, mostrando la contraddittorietà dello stesso concetto di sovranità. Egli ha quindi teorizzato la necessità di una società politica mondiale, riprendendo il lavoro fatto dal cosiddetto gruppo di Chicago nella preparazione di un progetto di costituzione del mondo. Questo gruppo, denominato *Committee to Frame a World Constitution* e composto, oltre che dallo stesso Maritain, da Robert Hutchins, Giulio Antonio Borgese, Mortimer A. Adler, Stringfellow Barr, Charles H. McIlwain, e da altri studiosi di filosofia e scienza politica, pubblicò già nel 1948 l'*Abbozzo preliminare* di costituzione mondiale nella rivista "Common Cause" dell'università di Chicago. Da questo documento risulta che il problema non è tanto quello di costituire un'autorità politica mondiale, che rischierebbe di avere gli stessi difetti dello Stato nazionale, quanto quello di instaurare una società politica mondiale, cioè una società caratterizzata da un fine condiviso da tutti, che è appunto il bene comune, alla cui realizzazione tutti collaborino liberamente.

Riprendendo la concezione classica, cioè aristotelica, della società politica, sia pure integrata nella visione cristiana che attribuisce all'uomo come fine ultimo il godimento di Dio e quindi lo considera superiore alla società politica, Maritain afferma che questa è sollecitata dalla natura e realizzata dalla ragione, cioè è una società interamente umana che tende ad un bene interamente umano, il bene comune. Come per Aristotele, anche per Maritain la giustizia è la condizione prima per l'esistenza di una società politica, ma l'amicizia è la sua vera forza animatrice<sup>28</sup>.

L'uomo intero, anche se non in ragione della sua intera persona e di tutto ciò che possiede — afferma Maritain avvalendosi della famosa distinzione tomistica —, è parte della società politica e quindi ogni sua attività, tanto comunitaria quanto personale, interessa il tutto politico. Il corpo politico contiene nella sua unità superiore una molteplicità di comunità (famiglia, nazione, ecc.), i cui diritti essenziali e le cui libertà gli sono anteriori, e una molteplicità di società particolari (create dagli uomini), che dovrebbero essere il più autonome possibile. Il fine del corpo politico è il bene comune, il quale comprende il bene pubblico e l'ordine generale della legge, ma è anche più ricco e coincide con la buona vita umana della moltitudine, comune al tutto ed alle parti.

Lo Stato invece, per Maritain, è la parte del corpo politico che si occupa in special modo dell'osservanza delle leggi, del benessere comune e dell'ordine pubblico, amministrando la cosa pubblica. Esso è una parte specializzata nell'interesse del tutto. Non è un uomo o un gruppo di uomini, ma un complesso di istituzioni, un organo qualificato ad usare il potere e la coercizione al servizio della società politica. Mentre la persona è fatta per il corpo politico e questo è fatto per la persona, la persona non è fatta per lo Stato, ma questo è fatto per la persona, cioè non è una sostanza fine a se stessa (teoria

---

<sup>28</sup>J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, Milano, Vita e pensiero, 1982, c. 1, § 4.

sostanzialistica dello Stato), bensì uno strumento al servizio del bene comune, cioè del bene del corpo politico (teoria strumentalistica dello Stato)<sup>29</sup>.

Il concetto di Stato, secondo Maritain, era implicitamente incluso nell'antico concetto di città (*polis, civitas*), che nella sua essenza significava corpo politico, e ancora di più nel concetto romano di impero: ma nell'antichità non fu mai formulato in modo esplicito. Disgraziatamente esso fu espresso insieme con il concetto spurio, cioè assolutistico, di Stato, quando, all'inizio dell'età moderna, l'autorità del monarca fu considerata discendere dall'alto, cioè direttamente da Dio, anziché provenire dal basso, cioè dal corpo politico a cui originariamente Dio l'ha trasmessa. Così nacque il concetto di Stato come un tutto, talvolta identificato con la persona del monarca, sovrapposto ed avvolgente rispetto al corpo politico, nonché dotato del potere supremo in virtù di un suo diritto naturale ed inalienabile, cioè dotato della "sovranità". Questa è infatti, afferma Maritain, il diritto naturale ed inalienabile ad un potere supremo separato ed al di sopra dei sudditi. La rivoluzione francese ha trasferito il concetto di Stato dal re alla nazione, erroneamente identificata col corpo politico, facendo così dello Stato una persona ed un soggetto di diritto. In tal modo il concetto assolutistico di Stato fu accettato e sciaguratamente incorporato nella dottrina democratica<sup>30</sup>.

Il bene comune del corpo politico — prosegue Maritain — richiede una funzione di autorità e di potere, e perciò un organo speciale dotato del potere supremo: lo Stato è questo organo. Esso è parte del corpo politico, quindi inferiore a questo e subordinato ad esso, cioè al suo servizio. Nella società politica non esiste sovranità, cioè non esiste alcun diritto naturale ed inalienabile ad un potere supremo trascendente e separato dalla società stessa: esiste solo l'autorità suprema, che appartiene al corpo politico e viene conferita da questo allo Stato, affinché la eserciti per il bene di tutti.

Ciò non significa che Maritain riproponga senz'altro l'ideale dell'antica *polis*, il che sarebbe ovviamente anacronistico, perché non terrebbe conto della grande scoperta del cristianesimo, cioè la scoperta, per dirla con Hegel, che non solo alcuni uomini sono liberi (e gli altri schiavi), ma che l'uomo in quanto uomo (e, naturalmente, donna) è libero, nonché della grande conquista dell'età moderna, che a tale libertà ha dato concreta attuazione. Egli sembra piuttosto orientato a concepire una nuova società politica, di cui è difficile prevedere l'estensione, i lineamenti istituzionali ed il funzionamento amministrativo, ma in cui ciascun individuo umano, in quanto persona, sia soggetto di diritti e di doveri, non solo giuridici, ma anche politici, e collabori, nella misura delle sue possibilità e capacità, al raggiungimento del bene comune.

La prospettiva di una nuova società politica è contenuta nell'ultimo capitolo di *L'uomo e lo Stato*, quello dedicato al problema dell'unificazione

---

<sup>29</sup>Ivi, c. 1, § 5.

<sup>30</sup>Ivi, c. 1, § 6.

politica del mondo. Qui Maritain anzitutto sottolinea l'interdipendenza economica degli Stati e la conseguente necessità di eliminare definitivamente la loro pretesa sovranità. Il corpo politico di tipo nazionale, egli afferma, non è più una società perfetta, cioè autosufficiente, e dunque non è più una vera società politica. L'unica società politica dotata dell'autosufficienza, cioè perfetta, può essere solo una società politica mondiale, cioè multinazionale e supernazionale. In essa si deve realizzare un'unità pienamente politica, non solo governativa, consistente nel «vivere insieme» da parte di tutti i suoi cittadini, cioè nel collaborare alla realizzazione di un unico bene comune e nell'intrattenere fra tutti rapporti di autentica amicizia civica<sup>31</sup>.

Nei confronti di questa nuova società politica, formata di molte nazioni e quindi articolata pluralisticamente al suo interno, si deve sviluppare una “nuova cittadinanza”, cioè una nuova appartenenza, e quindi una nuova solidarietà, diretta non solo ai membri della propria nazione, o, peggio, della propria corporazione economica, o della propria confessione religiosa, ma a tutti gli uomini, in quanto tutti cittadini della stessa società politica, tutti interessati alla realizzazione dello stesso fine, il bene comune inteso come bene di tutti. Essa non sarà una «nuova cristianità» perché non sarà una “società cristiana” (come non sarà una società musulmana o ebraica o marxista), cioè una società composta da tutti cristiani, anche se l'accoglimento del Vangelo da parte di tutti gli uomini resta il grande ideale dei cristiani. Sarà una società ispirata dal cristianesimo solo per il fatto che il Vangelo annuncia l'amore e la solidarietà fra tutti gli uomini, e quindi una società fondata su questa solidarietà è di per sé conforme al Vangelo, qualunque sia la posizione dei suoi membri nei confronti della religione. Anzi si può dire addirittura che essa sarà una società ispirata dal cattolicesimo, ma solo se si conserva al termine “cattolico” il suo significato originario di “universale”.

Anche il Concilio Vaticano II, nella costituzione *Gaudium et spes*, si è espresso in questa direzione, affermando che la pace, la quale è “opera della giustizia” (n. 78), per essere realizzata richiede “un'autorità internazionale competente, munita di forze efficaci” (n. 79), ovvero “un'autorità pubblica universale, da tutti riconosciuta, la quale sia dotata di efficace potere per garantire a tutti i popoli sicurezza, osservanza della giustizia e rispetto dei diritti” (n. 82). Le attuali istituzioni internazionali, come ad esempio l'O.N.U., “rappresentano i primi sforzi di gettare le fondamenta internazionali di tutta la comunità umana” (n. 84). Perciò il documento si conclude con un'esortazione ai cristiani a “lavorare insieme alla costruzione del mondo della vera pace” (n. 92), “uniti con tutti coloro che amano e cercano la giustizia” (n. 93).

La fine della guerra fredda, che ha felicemente concluso il secolo XX, e l'avvento della “globalizzazione” sono passi avanti in questa direzione, che rendono superflua la *leadership* di un paese pur benemerito come gli USA, un tempo necessario per la salvaguardia della libertà, e quindi escludono che la

---

<sup>31</sup>Maritain, *op. cit.*, c. VII.

società politica mondiale possa configurarsi come egemonia di uno Stato su tutti gli altri (il cosiddetto "impero"), con tutti i rischi di insofferenza, instabilità e terrorismo che ciò comporterebbe. Solo una società politica mondiale, caratterizzata dal perseguimento del bene comune universale, e non semplici accordi politici internazionali, può garantire la vera pace, che non è solo la condizione dello sviluppo materiale e spirituale dei popoli, ma ne è anche e soprattutto il risultato.