

Il principio del bene comune nella Dottrina sociale della Chiesa ⁽¹⁾

1. LA «SPERANZA VIVA» DEL BENE COMUNE

Molto spesso oggi si dà un'interpretazione in certo modo riduttiva e pure fuorviante del *principio del bene comune*: uno dei quattro importanti cardini della Dottrina sociale della Chiesa, unitamente al *principio personalista*, al *principio di sussidiarietà* e al *principio di solidarietà* ², tutti considerati nella loro «*unitarietà, connessione e articolazione*» ³. C'è perfino chi considera il bene comune come principio praticamente *sconosciuto*, poiché si ritiene che la difficoltà maggiore, ampiamente teorizzata, riguarderebbe il fatto che nell'odierna società, globale, multiculturale e fortemente egocentrica, non si possano riconoscere valori che costituiscano un tessuto sociale condiviso. Allora ci si accontenterebbe al massimo di stabilire alcune regole minime per garantire una reciproca tolleranza: una sorta di *pensiero debole* tanto per sopravvivere alla meno peggio.

Ma non è certamente questa concezione minimale che la Dottrina sociale della Chiesa considera e approfondisce, nel proporre di vivere **la «speranza viva» del bene comune**, rispetto al dilagare di un pensiero che tende a tarparci le ali. «La speranza viva **affonda le sue radici nella fede e rafforza lo slancio della carità**. In essa s'incontrano il Risorto e gli uomini, la sua vita e il loro desiderio»⁴. «È la fede in GESÙ CRISTO, Crocifisso e Risorto, che ci rende testimoni di speranza» ⁵. E proprio questa speranza dobbiamo tradurre in dono, metodo, condivisione, dialogo e fatica comune, nell'impegno per la costruzione della città dell'uomo, soprattutto oggi, in mezzo alle gravi difficoltà del momento storico che stiamo vivendo. Siamo certi che «la speranza cristiana imprime un grande slancio all'impegno in campo sociale, infondendo fiducia nella possibilità di costruire [il bene comune e quindi] un mondo migliore» ⁶, specie se riusciamo a «**scrutare i segni dei tempi e [ad] interpretarli alla luce del Vangelo**» ⁷, se nel processo storico, negli eventi di ogni giorno: «nelle gioie e nelle speranze, nelle tristezze e nelle angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono» ⁸, riusciamo a cogliere il soffio dello SPIRITO SANTO, il filo d'oro, la direzione che Egli ci indica per favorire un autentico bene comune e «costruire la civiltà dell'amore» ⁹.

¹ Relazione di FRANCO BIANCOFIORE, direttore dell'Ufficio per i problemi sociali e il lavoro, Diocesi di Macerata-Tolentino-Recanati-Cingoli-Treia. 2° incontro diocesano adulti impegnati in Azione Cattolica - Cingoli-Avenale, 14 febbraio 2009.

² Cf. F. BIANCOFIORE, *I principi fondamentali della Dottrina sociale della Chiesa*, in www.diocesimacerata.it documenti, Ufficio problemi sociali e lavoro.

³ PONTIFICIO CONSIGLIO GIUSTIZIA E PACE, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, n. 162.

⁴ *Traccia di riflessione in preparazione al Convegno ecclesiale di Verona*, 16-20 ottobre 2006, n. 1.

⁵ *Ibid.*, n. 6.

⁶ PONTIFICIO CONSIGLIO GIUSTIZIA E PACE, *Compendio...*, cit., n. 579.

⁷ CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 4.

⁸ *Ibid.*, n. 1.

⁹ PONTIFICIO CONSIGLIO GIUSTIZIA E PACE, *Compendio...*, cit., nn. 580-583.

2) IL BENE COMUNE COME BENE RELAZIONALE.

Ora, sulla base dei quattro principi fondamentali della Dottrina sociale della Chiesa (**il primato della persona, il bene comune, la sussidiarietà, la solidarietà**), **«considerati nella loro unitarietà, connessione e articolazione»**¹⁰, una concezione adeguata del bene comune ha un respiro ben più ampio. Certamente comprende tutte le condizioni della vita materiale che si richiedono per il miglioramento delle quantità e delle qualità proprie della vita umana, ma nello stesso tempo non può fare a meno di aprirsi ad *altri beni* altrettanto essenziali per un'esistenza veramente *umana*, quali sono l'arte, la cultura, l'educazione, la contemplazione, la dimensione spirituale e religiosa. A tal riguardo, appare illuminante ed incisivo quanto affermato dalla *Gaudium et spes*: «Cresce la coscienza dell'eminente dignità della persona umana, superiore a tutte le cose, e i cui diritti e doveri sono universali e inviolabili. **Occorre, perciò, che siano rese accessibili all'uomo tutte quelle cose che sono necessarie a condurre una vita veramente umana, come il vitto, il vestito, l'abitazione, il diritto a scegliersi liberamente lo stato di vita e a fondare una famiglia, all'educazione, al lavoro, al buon nome, al rispetto, alla necessaria informazione, alla possibilità di agire secondo il retto dettato della sua coscienza, alla salvaguardia della vita privata e alla giusta libertà anche in campo religioso»**¹¹. Tuttavia la definizione riportata nel *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa (2004)* appare più completa: «non solamente sottolinea con forza l'originalità del bene comune – da cui discende la non separabilità –, ma indica anche la via per la sua realizzazione»¹² (Zamagni, economista). Così, infatti, è scritto nel *Compendio*: **«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 è indivisibile e perché soltanto insieme è possibile raggiungerlo, accrescerlo e custodirlo, anche in vista del futuro»**¹³. «... Nessuna forma espressiva della socialità – dalla famiglia, al gruppo sociale intermedio, all'associazione, all'impresa di carattere economico, allo Stato, fino alla comunità dei popoli e delle Nazioni – può eludere l'interrogativo circa il proprio bene comune, che è costitutivo del suo significato e autentica ragion d'essere della sua stessa sussistenza»¹⁴. «Mentre in un'ottica individualistica la produzione e la distribuzione di beni risultano compatibili con l'esclusione di alcune persone, o anche di ampie fasce di esseri umani, dal godimento dei benefici correlati, nella

¹⁰ PONTIFICIO CONSIGLIO GIUSTIZIA E PACE, *Compendio...*, n. 162.

¹¹ CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 26.

¹² *Ibid.*

¹³ PONTIFICIO CONSIGLIO GIUSTIZIA E PACE, *Compendio...*, n. 164.

¹⁴ *Ibid.*, n. 165.

prospettiva della Dottrina sociale della Chiesa l'accento è posto sulla *non escludibilità* o, per essere più precisi, sulla intenzionale *inclusione* di tutti»¹⁵.

Dunque, **il primato della persona è essenziale anche nel bene comune, che però si può realizzare solo in società**. Infatti la persona è intrinsecamente *soggetto sociale*. Ciò significa che la società umana – pur con tutti gli attuali limiti e contraddizioni – non è comunque paragonabile ad un gregge di animali, in mera comunanza e non in relazione, che badano solo a se stessi per procacciarsi il cibo o per occupare un territorio, anche usurpando il sito di altri animali secondo la legge del più forte. La società umana, invece, è, per sua natura, una comunità, un'unione di persone **in cui esiste un'interrelazione tra il bene della singola persona e il bene degli altri**. Questa interrelazione di beni, equivalente al bene comune, costruita sulla *prossimità* e sulla *reciprocità*, anche se resa difficile dall'egoismo degli uomini, non deve sembrare cosa astratta o irrealizzabile.

Varie esperienze di vita, che forse non fanno notizia perché siamo poco avvezzi a cogliere il positivo (ma fa più rumore un albero che cade che una foresta che cresce!), mostrano l'autentica sostanza del bene comune. Tante buone pratiche sono «animate da persone che sanno vedere oltre il problema contingente qualcosa in più per immaginare una soluzione di fraternità. D'altra parte, gli attuali progetti di economia civile – dal commercio equo e solidale all'economia di comunione, dalla banca etica al microcredito (come la Grameen Bank di MUHAMMAD YUNUS, Nobel per la pace 2006), dalle tante imprese nel mondo della cooperazione alle esperienze degli istituti missionari nei Paesi in via di sviluppo e così via – basati proprio sulla *prossimità* e la *reciprocità*, dimostrano con i fatti che chi offre l'aiuto e il sostegno, ovvero chi organizza concretamente la solidarietà, è qualcuno di cui si conoscono le intenzioni, qualcuno che rischia del suo per aiutare l'altro, basandosi non su garanzie di solvibilità ma sulla fiducia. E l'altro, che non si sente semplicemente *assistito* bensì stimolato a sua volta all'imprenditorialità, notando che chi cerca di liberarlo dalla povertà rischia di persona, s'impegna maggiormente facendo anch'egli la sua parte; e così il bene diventa veramente comune. «Certo non si azzera l'opportunismo e non si hanno ricette che funzionano sempre, ma l'esperienza dice che questa è la strada per lo sviluppo. Senza *prossimità* e *reciprocità* [che mettono in gioco la *sussidiarietà*] l'aiuto, anche con molte buone intenzioni, può finire per alimentare trappole di dipendenza e di assistenzialismo»¹⁶, a tutto svantaggio del vero bene comune. Occorre, allora, dare credito all'economia civile e alle sue peculiarità, sostenere progetti ed esperienze per i quali vale la pena spendersi, se vogliamo veramente liberarci dalle insolvenze di un certo *economicismo* materialistico, che promettendo un illusorio benessere, svincolato da valori etici, di fatto riduce tutto ad un asfissiante efficientismo economico-produttivo,

¹⁵ L. ORNAGHI, *Bene comune*, in *Dizionario di Dottrina sociale della Chiesa, Scienze sociali e Magistero*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 70.

¹⁶ *Ibid.*, p. 191.

che tra l'altro nuoce negativamente alla condizione fisica e psichica dell'uomo. È necessario, invece, incoraggiare sempre più un cambiamento di stile economico orientato alla concordia, alla solidarietà, alla comunione, se vogliamo raggiungere il *ben-essere*, cioè lo *star bene* della persona e della società – per dirla con l'economista AMARTYA SEN, che in un nuovo modello di sviluppo scorge anche indicatori di qualità ¹⁷ –, al fine anche di recuperare uno stretto rapporto tra felicità vera e bene comune. «Tante esperienze di economia sociale e civile di oggi [fortemente ispirate alla fraternità universale e concretamente orientate all'autentico bene comune] dicono proprio che è possibile essere nel mercato ma cambiarlo dal di dentro con la *reciprocità*, la *comunione* e la *gratuità*¹⁸.

Certo, concretizzare in maniera disinteressata e fraterna tali rapporti non è facile, specie oggi che viviamo in una società complessa, fortemente individualistica e sostanzialmente *chiusa*: le esperienze di *comunione*, infatti, sono messe a dura prova dalla *cultura della mutua indifferenza*. In merito alle difficoltà esistenti nella realizzazione del bene comune, uno dei più importanti principi fondamentali della Dottrina sociale della Chiesa, GIOVANNI PAOLO II realisticamente ammette che purtroppo anche i sistemi democratici più evoluti «talvolta sembra abbiano smarrito la capacità di decidere secondo il bene comune. Le domande che si levano dalla società a volte non sono esaminate secondo criteri di giustizia e di moralità, ma piuttosto secondo la forza elettorale o finanziaria dei gruppi che le sostengono. [...] Ne risulta la crescente incapacità di inquadrare gli interessi particolari in una coerente visione del bene comune. Questo, infatti, non è la semplice somma degli interessi particolari, ma implica la loro valutazione e composizione fatta in base ad un'equilibrata gerarchia di valori e, in ultima analisi, ad un'esatta comprensione della dignità e dei diritti della persona» ¹⁹. Oggi i fatti dimostrano che viviamo pure un elevato tasso di conflittualità: spesso accade che il *mio* bene (o quello di una ristretta categoria di soggetti) si scontri con il *tuo* bene (o con quello di una ridotta cerchia di individui). In questo caso – in coerenza con il pensiero sociale della Chiesa – non dobbiamo assumere in alcun modo posizioni corporative, che tra l'altro danneggerebbero il bene comune, e prestare magari il fianco ad una lotta sociale fine a se stessa. Occorre, invece, trovare *insieme* ciò che c'è da correggere, dando sempre la precedenza a quello che unisce piuttosto che ai motivi di contrasto e di divisione. I conflitti sociali, infatti, non si risolvono attraverso il sopruso del più forte sul più debole, ma ricercando, con pazienza e tenacia, la collaborazione, la coesione, la concordia in funzione appunto del bene comune.

¹⁷ A. SEN, Nobel per l'economia 1998, concepisce un modello di sviluppo sostenibile, legato ad un benessere non solo economico (ma al *ben-essere* = *star bene*) della persona in uno spazio di libertà, che tiene principalmente conto di particolari indicatori di qualità: salute, longevità, grado d'istruzione, democrazia, partecipazione sociale, e così via. Emerge perciò il concetto di *sviluppo umano* che viene indicato come il fine e l'obiettivo centrale di tutte le misure di politica economica.

¹⁸ L. BRUNI, *Economia e bene comune...*, cit., p. 194.

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Centesimus annus*, n. 47.

3. LA RESPONSABILITÀ DI TUTTI PER IL BENE COMUNE, I COMPITI DELLA COMUNITÀ POLITICA E L'OPZIONE PREFERENZIALE PER I POVERI: TESTIMONIARE IL VANGELO SOCIALE

Il *Compendio*, inoltre, specifica la responsabilità di tutti per il bene comune e i compiti della comunità politica: «Il bene comune impegna tutti i membri della società: nessuno è esentato dal collaborare, a seconda delle proprie capacità, al suo raggiungimento e al suo sviluppo»²⁰. «C'è innanzitutto da assicurare presenza. L'assenteismo, il rifugio nel privato, la delega in bianco non sono leciti a nessuno, ma per i cristiani sono peccati di omissione»²¹. Dobbiamo testimoniare il Vangelo, ritornare al Concilio, recuperare la dimensione profetica della *Gaudium et spes*, attuare il valore della partecipazione, perché *tutto mi sta a cuore, tutto mi interessa: i care* era il motto della scuola di Barbiana di DON LORENZO MILANI. È necessario praticare una *metànoia* (= conversione, cambiamento di vita e di mentalità), per contribuire a trasformare le strutture di peccato in strutture d'amore. «Il cristiano [sia laico che non laico, nel rispetto delle proprie specificità] non può accontentarsi di enunciare l'ideale e di affermare i principi generali. Deve entrare nella storia e affrontarla nella sua complessità, promuovendo tutte le realizzazioni possibili dei valori evangelici e umani della libertà e della giustizia. In questo la Chiesa e i cristiani si fanno compagni di strada con quanti cercano di realizzare il bene possibile. In particolare il laico è chiamato sotto la propria responsabilità, non solo a inserire le sue esigenze etiche nella storia, ma anche a far fiorire la città dell'uomo attraverso la sua professionalità, la sua testimonianza e l'impegno alla partecipazione, come pure attraverso una legislazione adeguata e una conseguente fedeltà a essa»²². Per attuare tutto ciò, è quanto mai necessaria una **formazione ad hoc**. La Dottrina sociale della Chiesa «è un punto di riferimento indispensabile per una formazione cristiana completa»²³; il suo valore formativo «va meglio riconosciuto nell'attività catechistica. [...] La catechesi non deve omettere, ma chiarire, invece, come conviene [...] alcune realtà, quali l'azione dell'uomo per la sua liberazione integrale, la ricerca di una società più solidale e fraterna, le lotte per la giustizia e per la costruzione della pace»²⁴. Inoltre, «*acquista uno straordinario valore formativo la testimonianza offerta dal cristianesimo vissuto*: è la vita di santità che risplende in tanti membri del popolo di Dio, umili e spesso nascosti agli occhi degli uomini»²⁵. In relazione al *cristianesimo vissuto* per la costruzione del bene comune, così afferma CHIARA LUBICH, fondatrice del Movimento dei Focolari: «Spinti dalla speranza e dall'amore cristiano, il primo passo da fare è calarsi nelle realtà umane. Dobbiamo sentire nostre tutte le divisioni del mondo. Dobbiamo veramente essere degli uomini-mondo che portano in loro tutte le ferite dell'umanità.

²⁰ PONTIFICIO CONSIGLIO GIUSTIZIA E PACE, *Compendio...*, n. 167.

²¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Nota past. *La Chiesa italiana e le prospettive del Paese*, n. 33.

²² CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Nota past. *Educare alla legalità*, n. 5.

²³ PONTIFICIO CONSIGLIO GIUSTIZIA E PACE, *Compendio...*, cit., n. 528.

²⁴ *Ibid.*, n. 529.

²⁵ *Ibid.*, n. 530.

Non dimenticarle, dunque, non accontentarci dell'unità già raggiunta, ma patire con l'umanità, essere in croce con lei [con l'umanità] e muoversi spinti da essa»²⁶.

La promozione del bene comune compete anche ai corpi intermedi in quanto tali e altresì ad ogni singolo cittadino: il potere pubblico «interviene sempre nella sollecitudine della giustizia e della dedizione al bene comune, di cui ha la responsabilità ultima. Occorre dunque che tutti promuovano la giustizia sociale e il bene comune, senza aspettare passivamente che a risolvere i problemi siano gli altri: «Coloro che contano di più, disponendo di una porzione più grande di beni e di servizi comuni, si sentano responsabili dei più deboli e siano disposti a condividere quanto possiedono. I più deboli, da parte loro, nella stessa linea di solidarietà, non adottino un atteggiamento puramente passivo o distruttivo del tessuto sociale, ma, pur rivendicando i loro legittimi diritti, facciano quanto loro spetta per il bene di tutti. I gruppi intermedi, a loro volta, non insistano egoisticamente nel loro particolare interesse, ma rispettino gli interessi degli altri»²⁷. La «responsabilità ultima», per il bene comune, compete in primo luogo allo Stato, «poiché il bene comune è la ragion d'essere dell'autorità politica»²⁸ e conseguentemente il suo dovere primario. Nell'enciclica *Mater et magistra*, papa RONCALLI, scrive: «Lo Stato, la cui ragion d'essere è l'attuazione del bene comune nell'ordine temporale, non può rimanere assente dal mondo economico; deve esser presente per promuovervi opportunamente la produzione di una sufficiente copia di beni materiali, l'uso dei quali è necessario per l'esercizio della virtù, e per tutelare i diritti di tutti i cittadini, soprattutto dei più deboli, quali sono gli operai, le donne, i fanciulli. È pure suo compito indeclinabile quello di contribuire attivamente al miglioramento delle condizioni di vita degli operai»²⁹. Lo Stato dunque interpreta, e non determina, né sancisce che cosa sia il bene comune, perché lo Stato è «espressione della società civile»³⁰ e non viceversa, come accade ad esempio nello Stato etico. L'autorità pubblica ha inoltre il compito di armonizzare con giustizia i diversi interessi settoriali. Una delle funzioni più delicate del potere pubblico è la corretta conciliazione dei beni particolari di gruppi e di individui. Tuttavia, conciliazione non significa egualitarismo; appunto perché si tratta del bene comune, occorre aiutare di più coloro che sono nel bisogno. A tal riguardo, DON LORENZO MILANI sostiene a più riprese nelle sue lezioni alla scuola di Barbiana che: «niente è più ingiusto che far le parti uguali fra disuguali»³¹. Da qui si evince come la realizzazione del vero bene debba tenere in primaria considerazione ***l'opzione preferenziale per i poveri***. Gli ultimi documenti del Magistero sociale della Chiesa la confermano, precisando che tale

²⁶ Cit. in F. BIANCOFIORE, F. SALVUCCI, *Alle radici della giustizia*, Città Nuova Editrice, Roma 2000, p. 30.

²⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 39.

²⁸ PONTIFICIO CONSIGLIO GIUSTIZIA E PACE, *Compendio...*, n. 168.

²⁹ GIOVANNI XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 34

³⁰ *Ibid.*, n. 168.

³¹ Cf. E. GORRIERI, *Parti uguali fra disuguali. Povertà, disuguaglianza e politiche redistributive nell'Italia di oggi*, Il Mulino, Bologna 2002.

opzione – esente da ogni riferimento ideologico – non deve essere né escludente, né esclusiva, cioè non deve essere discriminante verso altri gruppi³². La Chiesa sa che gli ultimi della società hanno bisogno di una particolare vicinanza. Come una madre protegge il bambino che soffre senza dimenticare di amare gli altri, così la Chiesa deve fare verso i suoi figli più svantaggiati, senza trascurare nessuno³³. L'*opzione preferenziale per i poveri* «non vale solo per la povertà materiale, poiché, specialmente nella società moderna, si trovano molte forme di povertà non solo economica, ma anche culturale e religiosa. L'amore della Chiesa per i poveri la spinge a rivolgersi al mondo, nel quale, nonostante il progresso tecnico-economico, la povertà minaccia di assumere forme gigantesche»³⁴. Questa *opzione* è «una forma speciale di primato nell'esercizio della carità cristiana, testimoniata da tutta la Tradizione della Chiesa. Essa si riferisce alla vita di ciascun cristiano [...] ma si applica egualmente alle nostre responsabilità sociali e, perciò, al nostro vivere, alle decisioni da prendere coerentemente circa la proprietà e l'uso dei beni. Oggi poi (in epoca di globalizzazione) questo amore preferenziale, con le decisioni che esso ci ispira, non può non abbracciare le immense moltitudini di affamati, di mendicanti, di senza tetto, senza assistenza medica e, soprattutto, senza speranza di un futuro migliore»³⁵. Tutto ciò chiama in **causa i nostri comportamenti circa l'uso dei beni, le nostre scelte concrete anche come consumatori**. Sull'esempio di GESÙ, lungo i secoli la Chiesa ha continuato a preferire i minimi, i poveri, gli esclusi, scorgendo in loro il volto del suo SIGNORE. E poi comprometterci, entrare nei gangli della società, provare una *sana inquietudine*, aprirci al confronto con le ragioni dell'altro e dialogare con la cultura contemporanea piuttosto che condannarla aprioristicamente, distinguendo l'errore dall'errante, secondo lo spirito di GIOVANNI XXIII. Non dimentichiamo che nel profondo di ogni uomo – credente o non credente che egli sia – sono sparsi i «germi del Verbo»³⁶.

L'attenzione ai «germi del Verbo» ci aiuterebbe, tra l'altro, a mettere adeguatamente in pratica ***l'etica della responsabilità***, la quale, andando oltre la semplice enunciazione di principi assoluti, spesso dichiarati a vuoto e tendenti a proporre, talvolta (pure senza volerlo), rimedi peggiori del male, si pone il problema di concretizzarli guardando anche alle conseguenze che da essi scaturiscono. Infatti, *l'etica della responsabilità* agisce tenendo sempre presenti le conseguenze del suo agire: è proprio guardando saggiamente a tali conseguenze che essa diventa efficace. Per cui il nostro agire sarebbe maggiormente ispirato al buonsenso e alla sapienza, indispensabili per compiere opzioni adeguate. È bene rammentare che c'è un tempo per tacere e un tempo per parlare,

³² Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Centesimus annus*, n. 57.

³³ Cf. F. BIANCOFIORE, F. SALVUCCI, *Alle radici della giustizia*, cit., pp. 74-78.

³⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Centesimus annus*, n. 57. Sull'*opzione preferenziale per i poveri* cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 42; cf. anche documenti delle Conferenze generali dell'Episcopato latino-americano di Medellín (1968), Puebla (1979) e Santo Domingo (1992).

³⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 42.

³⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Redemptor hominis*, n. 14; GIUSTINO, *Prima apologia*, n. 46.

un tempo per soffrire e un tempo per godere, un tempo per cercare e un tempo per perdere, un tempo per nascere un tempo per morire (cf. *Qo* 3, 2-8). In questo modo, la nostra testimonianza, in funzione del bene comune, sarebbe al riparo da ogni deleterio integralismo e sicuramente più disponibile a praticare la *strategia dell'attenzione* e la *diplomazia della carità*. In sostanza, per cooperare efficacemente al conseguimento del bene comune – valore di portata universale – occorre adottare con decisione «un *atteggiamento di scambio e di comprensione* per simpatizzare con l'identità culturale dei popoli, dei gruppi etnici e dei vari settori della società moderna. D'altronde, occorre lavorare al riavvicinamento tra le culture, in modo che i valori universali dell'uomo siano accolti ovunque in spirito di fraternità e solidarietà.

4. IL BENE COMUNE SECONDO LA CONCEZIONE LIBERISTA

L'idea dominante oggi di **bene comune**, secondo la concezione liberista classica, è quella che lo riduce ad un fatto privato: ogni individuo deve pensare a se stesso, realizzarsi come meglio può, cercare di raggiungere i fini che liberamente si propone. Nessuno glielo può impedire. La categoria della *felicità*, equivocata con quella dell'*utilità*, sarebbe essenzialmente individuale e non avrebbe nulla a che vedere con la categoria della *solidarietà*. **Il bene comune, perciò, sarebbe costituito dalla semplice somma aritmetica dei vantaggi e degli interessi individuali**, secondo una visione utilitaristica e quantitativa, ben sintetizzata nella formula: *il maggior benessere per il maggior numero*. A sostegno di questa idea viene portato il seguente esempio. Un gregge al pascolo raggiungerà il suo bene comune quando ogni pecora avrà brucato liberamente, ciascuna per proprio conto, magari sottraendo del cibo ad altre pecore, la quantità e la qualità di erba che vuole. Il pastore (fuor di metafora: lo Stato) dovrà solo badare che nessuno glielo impedisca. In tal senso, gli individui agiscono per interesse e ognuno è *disinteressato* nei confronti degli altri, ma la «mano invisibile» del mercato – secondo una metafora della storia del pensiero economico di ADAM SMITH – trasforma quegli interessi in bene comune. L'imprenditore, ad esempio, quando decide di avviare un'impresa, non è mosso (nel rispetto di questa teoria) dalla ricerca della bene comune. In vero ciò che lo spinge è il suo interesse e al massimo quello della sua famiglia. Il mercato, però, quando in qualche modo funziona, è propriamente quel meccanismo che fa sì che quest'imprenditore, senza volerlo e spesso senza esserne consapevole, contribuisca al bene comune, creando cioè posti di lavoro, prodotti di qualità, innovazione tecnologica, ricchezza. **Il bene comune è così generato non in modo intenzionale, ma da chi cerca soltanto il proprio tornaconto individuale, disinteressato al bene degli altri** ³⁷. Sulla base di questo pensiero, l'unico modo serio di promuovere il bene comune sarebbe dunque quello di cercare il bene privato nell'*indifferenza* al bene altrui. A tal proposito, l'economista LUIGINO BRUNI osserva: «Che cos'è, infatti, il bene

³⁷ Cf. L. BRUNI, *Economia e bene comune: un incontro appena incominciato*, in *Il bene comune oggi, un impegno che viene da lontano*. Atti della 45^a Settimana sociale dei cattolici italiani, EDB, Bologna 2008, p. 186.

comune in un mondo di individui veramente diversi, dove ciascuno ha la propria idea di bene? Il vero concetto di bene comune si è eclissato perché è entrata in crisi mortale un'idea stessa condivisa di bene [...], poiché è scomparsa la dimensione della *communitas*, per il carico di sofferenza tragica che ogni esperienza comunitaria porta con sé. Alla *communitas* tragica l'economia moderna ha preferito l'*immunitas* del mercato: quindi al *bene comune* è subentrato il *bene immune*»³⁸. Così si è affermata la ***cultura della mutua indifferenza***. Tale *cultura*, tipica del nostro tempo, è fortemente incentrata sulla logica egoistico-relativistica, propria di un certo «*materialismo pratico*, il quale [...], in virtù di un determinato modo di valutare, quindi di una certa cerchia dei beni, fondata sull'immediata e maggiore attrattiva di ciò che è materiale, è giudicato capace di appagare i bisogni dell'uomo»³⁹. Inoltre, la *cultura dell'indifferenza*, nel rispetto della teoria economica d'impronta neolibera – ancora a detta dell'economista BRUNI – la rintracciamo nei concetti di *bene pubblico* e *bene collettivo*. Questi due concetti «restano infatti ancorati a una visione individualistica: tra le persone coinvolte nell'uso di un bene pubblico non è richiesto alcun rapporto o alcuna *azione congiunta*. Questi beni sono un rapporto *diretto* tra gli individui e il bene consumato»⁴⁰. Non deve poi sfuggire come nel linguaggio corrente, da parte di politici ed economisti, si sia tanto facilmente portati a confondere, da un lato, il *bene comune* con il *bene totale* e, dall'altro, il *bene comune* con l'*interesse generale*. Ma un conto è il bene in quanto tale, un conto l'interesse fortemente ancorato a criteri e metodi di contrattazione e di scambio rigidi e vincolanti, tesi alla ricerca di un sempre maggiore tornaconto. A tal proposito, occorre rammentare quanto efficacemente sostiene GIOVANNI PAOLO II nell'enciclica *Centesimus annus*: «Si ritrova qui un nuovo limite del mercato: ci sono bisogni collettivi e qualitativi che non possono essere soddisfatti mediante i suoi meccanismi; ci sono esigenze umane importanti che sfuggono alla sua logica; ci sono dei beni che, in base alla loro natura, non si possono e non si debbono vendere e comprare. Certo, i meccanismi di mercato offrono sicuri vantaggi: aiutano, tra l'altro, ad utilizzare meglio le risorse; favoriscono lo scambio dei prodotti e, soprattutto, pongono al centro la volontà e le preferenze della persona che nel contratto si incontrano con quelle di un'altra persona. Tuttavia, essi comportano il rischio di un'idolatria del mercato, che ignora l'esistenza dei beni che, per loro natura, non sono né possono essere semplici merci»⁴¹.

5. IL BENE COMUNE SECONDO LA CONCEZIONE COLLETTIVISTA

Un'altra concezione riduttiva del principio del bene comune – opposta a quella liberista classica – è quella collettivista. Il *collettivismo*, alludendo essenzialmente all'evidente contrapposizione del *collettivo* all'*individuale*, sorge come risposta alla visione capitalistica che

³⁸ L. BRUNI, *Economia e bene comune...*, cit., p. 187.

³⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lett. E nc. *Laborem exercens*, n. 13.

⁴⁰ L. BRUNI, *Economia e bene comune...*, cit., p. 187.

⁴¹ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Centesimus annus*, n. 40.

considera la proprietà privata come diritto assoluto e intoccabile, senza alcun rapporto quindi con il vero bene comune ⁴². Tale sistema economico, proclamato dal marxismo, persegue la *socializzazione* o meglio la *collettivizzazione* dei mezzi di produzione e dei beni, mediante una programmata lotta di classe (originariamente tra i *padroni*, proprietari dei mezzi di produzione e dei beni, e i *proletari*), ispirata al principio della dialettica degli opposti o meglio dei contrasti, propria del materialismo teorico marxiano, secondo cui la storia («I bisogni e i beni materiali sono le locomotive della storia!») procede mediante la lotta tra le classi sociali, quindi mediante un'azione rivoluzionaria con l'uso di tutti i mezzi, utili ed efficaci, pacifici e violenti. Tale azione avrebbe prodotto, dopo una temporanea *dittatura del proletariato*, una società senza classi, una sorta di *bene totale, collettivo*, cioè di tutti: il bene indistinto della società. Visione, questa, alla prova dei fatti, del tutto utopica. In vero, la *collettivizzazione* dei mezzi di produzione, distribuzione e scambio della ricchezza, relativa al passaggio della proprietà privata del capitale a forme di proprietà facenti capo ad un' indefinita *collettività sociale*, «di fatto risulta essere un *capitalismo di Stato*» ⁴³. Infatti, al posto dell'individuo, viene considerata la classe, ovvero lo Stato, il partito, come hanno ampiamente comprovato le esperienze in proposito, attuate e fallite, nei Paesi del socialismo reale. «L'esperienza storica dei Paesi socialisti ha tristemente dimostrato che il *collettivismo* non sopprime l'*alienazione* ⁴⁴, ma piuttosto l'accresce, aggiungendovi la penuria delle cose necessarie e l'inefficienza economica» ⁴⁵. Il sistema *collettivistico* – afferma GIOVANNI PAOLO II – s'ispira alla «filosofia materialistica [...] chiamata anche *materialismo volgare*, perché pretende di ridurre la realtà spirituale ad un fenomeno superfluo» ⁴⁶, ad una *sovrastruttura* estranea all'organizzazione economica e sociale. Infatti l'altro elemento caratteristico di tale teoria è l'ateismo. «La religione, oppio dei popoli» (tipica espressione di K. MARX), è considerata come una droga per dimenticare i problemi: predica il regno di Dio e la sottomissione, addormenta le coscienze, costituisce un ostacolo al progresso. Secondo questa idea, «l'uomo – aggiunge GIOVANNI PAOLO II – non è considerato come soggetto del processo produttivo, ma rimane inteso e trattato in dipendenza di ciò che è materiale, come una specie di risultante dei rapporti economici e di produzione» ⁴⁷. Da qui deriva la considerazione che – in una società così organizzata – i beni che hanno valore e che sono fattori di progresso, sono solamente quelli materiali. Il bene comune si raggiungerebbe essenzialmente nella maggiore produzione di detti beni, nel benessere economico, nei servizi forniti dallo Stato, senza preoccuparsi della conseguente spersonalizzazione dei soggetti sociali, ridotti a

⁴² Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Laborem exercens*, n. 13.

⁴³ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Centesimus annus*, n. 35.

⁴⁴ Secondo K. MARX, l'operaio è alienato dal prodotto del suo lavoro, perché produce beni senza che gli appartengano (infatti sono di proprietà del capitalista) e si trova, anzi, in una condizione di dipendenza rispetto ad essi; «quindi nel suo lavoro egli non si afferma ma si nega, si sente non soddisfatto ma infelice» (*Manoscritti economico-filosofici*, I, 22).

⁴⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Centesimus annus*, n. 41.

⁴⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Laborem exercens*, n. 13.

⁴⁷ *Ibid.*

numero, livellati attraverso un egualitarismo forzato e illusorio, che non tiene conto delle doti, delle esigenze e della creatività proprie di ciascuna persona.

6. BENE COMUNE, QUESTIONE ANTROPOLOGICA E QUESTIONE AMBIENTALE

Il bene comune, nel suo complesso, comprende la promozione e la difesa di beni – oltre che materiali anche immateriali – quali: il rispetto della vita umana e dell’ambiente, l’ordine pubblico e la pace, la libertà e l’uguaglianza, il diritto alla libertà religiosa, la giustizia sociale, la solidarietà umana, la sussidiarietà ⁴⁸. Siccome il bene comune della società è valido in riferimento allo sviluppo di ogni uomo e di tutto l’uomo, tale bene non può essere separato dalla dimensione trascendente dell’essere umano che si trova al di là dei beni terreni, anche se non li nega. Perciò, il bene comune comprende la dimensione spirituale e morale dell’uomo, alla quale va assegnato il primato sui diversi elementi che caratterizzano la persona umana. Come scrive Papa GIOVANNI, «dobbiamo richiamare l’attenzione sul fatto che il bene comune ha attinenza a tutto l’uomo: tanto ai bisogni del suo corpo che alle esigenze del suo spirito» ⁴⁹. È importante la piena realizzazione della persona, l’*essere* di più, il crescere armonicamente, in accordo con l’intera verità sull’uomo – materiale, culturale, spirituale – senza trascurare nessuna potenzialità umana. Certamente tale sviluppo integrale implica il possesso di beni materiali; questi, però, non bastano da soli: il loro scopo è quello di contribuire alla maturazione e all’arricchimento della persona umana in quanto tale. Una visione esclusivamente terrena del bene comune, dunque, è inconcepibile con il vero bene di tutta la persona. Il bene comune non è ammissibile senza una verità sull’uomo (da qui il nesso tra bene comune e questione antropologica ⁵⁰) e senza un progresso propriamente umano, di tutti e di ciascuno, che faccia da anima e guida per l’azione socio-politica. A tal proposito, BENEDETTO XVI ricorda che senza una verità sull’uomo «si finisce per diffondere la convinzione che la *ponderazione dei beni* sia l’unica via per il discernimento morale e che il bene comune sia sinonimo di compromesso. In realtà, se il compromesso può costituire un legittimo bilanciamento di interessi diversi, si trasforma in male comune quando comporti accordi lesivi della natura dell’uomo» ⁵¹. Per non correre questo grave rischio è necessario fare costante riferimento alla Dottrina sociale della Chiesa, mediante la quale il bene comune può essere concretamente voluto e realizzato ispirandosi contestualmente ai due fondamentali principi-guida della **sussidiarietà e della solidarietà**. La Dottrina sociale della Chiesa li propone come due vie da percorrere complementari e concordi. Il bene comune, perciò, coincide soprattutto con la qualità della vita umana più che con la quantità

⁴⁸ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni sull’impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, n. 4 e segg.

⁴⁹ Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 55.

⁵⁰ Cf. G. CREPALDI, *Bene comune e questione antropologica*, Relazione tenuta al Convegno di Reggio Emilia, 4 agosto 2007, riportata in www.udc-fvg.it/Pdf02/CrepalDI_020907.pdf

⁵¹ BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al Convegno della COMECE in occasione dei 50 anni della firma dei trattati di Roma*, in «L’Osservatore Romano», 25 marzo 2007, p. 5.

(certo compresa) delle disponibilità materiali. Pertanto si deve concludere che una concezione adeguata del bene comune – come dice GIOVANNI PAOLO II – esige anche il **rispetto dell’ambiente**: «Non si può fare impunemente uso delle diverse categorie di esseri, viventi o inanimati, animali, piante, elementi naturali, come si vuole, a seconda delle proprie esigenze economiche»⁵²; richiede, in secondo luogo, la **moderazione dell’uso delle risorse naturali**: «Usarle come se fossero inesauribili, con assoluto dominio, mette seriamente in pericolo la loro disponibilità non solo per la generazione presente, ma soprattutto per quelle future»⁵³. Pertanto, non dobbiamo dimenticare che «il bene comune della società [...] ha valore solo in riferimento al raggiungimento dei fini ultimi della persona e al bene comune universale dell’intera creazione»⁵⁴. Una visione adeguata dello stesso bene comune impone una dovuta attenzione alla qualità della vita, messa in pericolo soprattutto da un certo tipo di sviluppo disordinato, il cui risultato – sotto gli occhi di tutti – «è, sempre più di frequente, la contaminazione dell’ambiente, con gravi conseguenze per la salute della popolazione»⁵⁵.

Per questo è importante soprattutto rilevare che la promozione del bene comune non deve costituire qualcosa di secondario o residuale tra le categorie del pensiero sociale cristiano e tra i fattori di progresso. Spesso il bene comune risulta dimenticato o trascurato, anche da parte degli *addetti ai lavori*, come se fosse meno importante rispetto ad altri principi, mentre è **un vero e proprio valore non negoziabile**, né più né meno come gli altri valori esplicitamente menzionati da BENEDETTO XVI nell’Esortazione apostolica *Sacramentum caritatis*: il rispetto e la difesa della vita umana, dal concepimento alla morte naturale; la famiglia fondata sul matrimonio tra uomo e donna; la libertà di educazione dei figli; la promozione del bene comune in tutte le sue forme⁵⁶.

Detti valori, come pure i principi fondamentali della Dottrina sociale della Chiesa, strettamente legati l’uno con l’altro da rapporti di complementarietà e reciprocità, si richiamano e s’illuminano a vicenda, poiché afferiscono alla dimensione integrale e relazionale della persona umana nella sua dinamica esistenziale e sociale. Per questo forte carattere unitario vanno tutti sostanzialmente colti e considerati nel loro insieme. D’altra parte, solo muovendo dal primato della persona umana, perseguendo il bene comune nell’accezione più ampia, attuando la sussidiarietà e la solidarietà, sarà possibile dare una risposta inequivocabile – nel segno di «quella carità cristiana che compendia in sé tutto il Vangelo»⁵⁷ – ai gravi problemi riguardanti la difesa della vita, la tutela della famiglia, la libertà di educazione e le grandi sfide che il XX secolo ci ha lasciato in eredità.

⁵² GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 34.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ PONTIFICIO CONSIGLIO GIUSTIZIA E PACE, *Compendio...*, n. 170.

⁵⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 34.

⁵⁶ Cf. BENEDETTO XVI, Esort. apost. *Sacramentum caritatis*, n. 83.

⁵⁷ PONTIFICIO CONSIGLIO GIUSTIZIA E PACE, *Compendio...*, n. 581.

Laboratorio della Rete Interdiocesana Nuovi Stili di Vita

DEMOCRAZIA PARTECIPATIVA COME METODO PER GESTIRE I BENI COMUNI

di Bruno Bignami - Rimini, 12 novembre 2011

1. I BENI COMUNI: EVITARE LE SEMPLIFICAZIONI

L'insegnamento sociale della Chiesa ha difficoltà a parlare di «beni comuni». L'espressione è pressoché assente nei documenti ufficiali e sostituita con quella di «beni collettivi» (CA 40) o semplicemente con «beni» al plurale. Si può discutere sul motivo, dalla semplice volontà di evitare confusioni tra l'uso del singolare bene comune per indicare uno dei beni comuni e il concetto tradizionale di bene comune che è categoria morale e da S. Tommaso in poi definisce non la somma dei beni individuali, ma il contributo che la parte può offrire al servizio del tutto (comunità). Il concetto non risale infatti ad oggi, in campo cattolico. Basti pensare che don Primo Mazzolari nel 1945 in *Rivoluzione cristiana* usa l'espressione associandola alla libertà come bene di tutti, patrimonio comune. Scrive: «E c'è questo di grave, che i beni comuni non si possono spartire. Spartisci il sole, se puoi. E se ti metti all'impresa, perché l'uomo tende a possedere per proprio conto, noncurante degli altri, o prendi più di quanto ti spetta o defraudi addirittura l'altro di ciò che è suo»⁵⁸. E' presente nella tradizione cristiana la consapevolezza che non tutti i beni sono uguali. Ve ne sono alcuni che si legano inscindibilmente alla vita umana e sociale, ne sono condizione di possibilità; mentre ve ne sono altri che hanno un valore commerciale. **I beni comuni si caratterizzano non solo per la loro indispensabilità, ma per la loro finalizzazione comunitaria e non possono essere soggetti alle leggi del**

⁵⁸ P. MAZZOLARI, *Rivoluzione cristiana*, F. DE GIORGI, ed., EDB, Bologna 2011, 196. Il riferimento dell'opera mazzolariana è con ogni probabilità il testo di E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Ecumenica, Bari 1984. L'opera era stata pubblicata in Francia nel 1934.

mercato (*Centesimus Annus* 40), in quanto ci sono bisogni collettivi e qualitativi che non possono essere soddisfatti mediante i suoi meccanismi; ci sono esigenze umane importanti che sfuggono alla sua logica; ci sono dei beni che, in base alla loro natura, non si possono e non si debbono vendere e comprare. Certo, i meccanismi di mercato offrono sicuri vantaggi: aiutano, tra l'altro, ad utilizzare meglio le risorse; favoriscono lo scambio dei prodotti e, soprattutto, pongono al centro la volontà e le preferenze della persona che nel contratto si incontrano con quelle di un'altra persona. Tuttavia, essi comportano il rischio di un'«idolatria» del mercato, che ignora l'esistenza dei beni che, per loro natura, non sono né possono essere semplici merci». Già in *Laborem exercens* (LE) il magistero parlava di «**uso comune dei beni**», definito il primo principio di tutto l'ordinamento sociale. Attraverso il salario (LE 19) gli uomini possono accedere ai beni. Questa libertà è così importante da tutelare che ne deriva l'obbligo di prestazioni in favore dei disoccupati (LE 18) per garantire il diritto alla vita e alla sussistenza. I beni cosiddetti collettivi sono un passo in più rispetto all'uso comune dei beni. Quest'ultimo, infatti, è una riproposta della destinazione universale dei beni, principio colonna della DSC. I **beni collettivi**, invece, nel passaggio di Giovanni Paolo II, sono quei beni che non possono essere promossi dal mercato. Hanno bisogno di altri contesti per essere valorizzati. CA ne cita due: **l'ambiente naturale e l'ambiente umano, la creazione e la società.** I beni collettivi sono visti come la cornice che consente di realizzare i fini della persona (*ispius proposita* non è «fini individuali»). Ci sono beni e beni. Ci sono **beni** che si possono utilizzare **come risorse**, che possono essere oggetto di scambio, che possono far incontrare attraverso il contratto le volontà e preferenze di due persone: essi sottostanno ai meccanismi di mercato. Al contrario, esistono beni che non si possono né si debbono vendere o comprare. Se così fosse, si entrerebbe nell'idolatria del mercato che tutto fagocita e livella. Vi sono beni che non possono essere ridotti a merci.

Questo numero di CA fa emergere una distinzione fondamentale: non tutti i beni sono uguali. Questo è il primo presupposto per ragionare dei beni comuni. Scrive al riguardo Ugo Mattei, dal suo punto di vista laico, che «**il solo modo di interpretare la battaglia per i beni comuni è nell'ambito di una visione del mondo ecologica e non economica**»⁵⁹. Un appiattimento ripreso e denunciato anche da **Benedetto XVI** nella *Caritas in veritate* (CIV). Il Papa denuncia al n.35 che «il mercato, lasciato al solo principio dell'equivalenza di valore dei beni scambiati, non riesce a produrre quella coesione sociale di cui pure ha bisogno per ben funzionare».

La riprova di ciò è nel famoso esperimento economico di Haifa in Israele⁶⁰. In sei scuole materne prese a caso, si è imposta una multa per i genitori che sarebbero arrivati in ritardo a ritirare i loro bambini alla chiusura dell'asilo. Il risultato fu sorprendente: negli asili in cui fu introdotta la multa, i ritardi aumentarono esponenzialmente. Il dato altrettanto sorprendente fu vedere che una volta che la multa fu tolta, il ritardo non diminuì. Cosa era successo? Prima dell'introduzione della multa i genitori inserivano la puntualità all'interno dell'etica o delle regole di buona cittadinanza, di rispetto degli altri. L'introduzione della multa ha fatto nascere una sorta di mercato dei ritardi. I genitori considerarono il ritardo come una merce che poteva essere acquistata pagando la multa. La puntualità finì così schiacciata nella logica del mercato, come qualunque altro bene. Il fatto poi che il ritardo rimase tale e quale una volta annullata la multa mostrò agli economisti che una volta che un bene diventa merce, vi rimane per sempre. L'introduzione

⁵⁹ U. MATTEI, *Beni comuni*, Laterza, Roma-Bari 2011, XIII.

⁶⁰ Cfr U. Gneezy, A. Rustichini, «A fine is a prize», in *Journal of Legal Studies* 29 (2000) 1, 1-17.

della logica del mercato in un ambito regolato in precedenza da altre norme morali (rispetto, relazione, fiducia, amore...) ha cambiato la natura di quella relazione. Si capisce perché è profondamente errato il ricorso ai condoni: io pago la mia immoralità che trova così un risarcimento. Oppure diventa chiaro il motivo per cui quando un bene comune inizia ad essere pagato, si giustifica la pretesa di abuso: posso sprecare acqua perché tanto la pago...

Prima conclusione: occorre custodire la distinzione. Alcuni beni non sono riducibili a merce. Come non tutti i valori sono negoziabili. I beni comuni sono quei beni che costituiscono il fondamento del vivere sociale. Senza di essi non è possibile parlare di vita umana. Sono condizioni di possibilità della vita in società: per questo vanno promosse e tutelate.

2. QUALI BENI COMUNI?

A questo punto sorge spontanea la domanda: una volta compreso che si deve distinguere, quali sono i beni comuni o collettivi e quali no? L'indicazione di CA circa i beni da considerare collettivi (l'ambiente naturale e l'ambiente umano) trova nel *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa* (CDSC) alcuni significativi approfondimenti. Se al n.466 si ricorda il dovere di rispettare l'**ambiente** come bene collettivo, destinato a tutti, al n.470 si declina concretamente questo tema attraverso l'esigenza di rispettare l'integrità e i ritmi della natura, dal momento che le risorse sono limitate; di proteggere il clima come bene di tutti; di porre al servizio di tutta l'umanità le risorse energetiche. La frase più importante, che rimanda evidentemente a CA 40, è la seguente: **«Un'economia rispettosa dell'ambiente non perseguirà unicamente l'obiettivo della massimizzazione del profitto, perché la protezione ambientale non può essere assicurata solo sulla base del calcolo finanziario di costi e benefici. L'ambiente è uno di quei beni che i meccanismi del mercato non sono in grado di difendere o di promuovere adeguatamente»**. Dunque, la Chiesa ritiene che l'ambiente sia un bene che non può finire soggetto alle logiche del mercato. Risponde ad altre logiche, ben differenti da quelle competitive o contrattuali. L'ambiente non è promosso adeguatamente nella sua essenza di luogo di vita per tutti se gestito secondo i meccanismi del mercato. Sempre il CDSC ricorda come **l'acqua** vada considerata un «bene pubblico» (485), caratteristica da mantenere anche nel caso in cui la gestione venga affidata al settore privato. L'acqua infatti è un diritto universale e inalienabile: l'universalità evidenzia che tutti gli uomini necessitano d'acqua per vivere, mentre l'inalienabilità intende sottrarla al mercato, che mercifica ogni cosa. La più recente CIV di Benedetto XVI al n.43, quando parla dei diritti dei popoli, **cita «la mancanza di cibo, di acqua potabile, di istruzione di base o di cure sanitarie elementari»** come violazione dell'umanità. E in seguito, al n.51, ricorda il dovere di difendere il **diritto alla terra, all'acqua e all'aria** «come doni della creazione appartenenti a tutti», ma soprattutto di proteggere l'uomo contro la distruzione di se stesso (ecologia umana). Il degrado della natura, infatti, è connesso alla cultura che modella la convivenza umana: se è rispettata l'ecologia umana, ne trae beneficio anche l'ecologia ambientale. **Dunque, il magistero della Chiesa ritiene che laddove è in gioco la vita umana e l'ambiente che la custodisce, occorre ricorrere ad altri meccanismi che non siano quelli del mercato.** Non è un caso, infatti, che quasi sempre, dietro alla mancanza di acqua o di cibo o di scolarizzazione o di sanità, si nasconda la mancanza di un assetto sociale (CIV 27). Infatti, sia la logica del mercato che quella dello Stato finiscono per generare il monopolio dei rispettivi ambiti di influenza, minando alla radice le **condizioni di «solidarietà**

nelle relazioni tra i cittadini, la partecipazione e l'adesione, l'agire gratuito» (CIV 39) che sono altra cosa dalla logica del dare per avere o dello scambio. Senza quote di gratuità e comunione non è possibile una vita autentica tra gli uomini. Esistono beni che realizzano la fraternità e la comunione tra gli uomini, riproducono il progetto di Dio sull'umanità e per questo possono rispondere solo a logiche di gratuità. Senza persone aperte al dono reciproco sia il mercato che la politica ne risultano impoverite. Siccome non esiste il mercato della *gratuità*, si tratta di custodire anche questa logica che tocca il cuore della relazione umana.

Seconda conclusione: beni differenti rimandano a logiche sottostanti differenti. **I beni comuni toccano la possibilità di comunione-fraternità degli uomini tra di loro. I beni economici sono oggetto di scambio.** I primi creano socialità, i secondi generano benessere (ben-avere). **La vita umana ha bisogno di entrambi: il problema è quando i primi sono trattati come merce.** L'uomo, con le sue esigenze fondamentali (vita, cultura, sanità, cibo...), e l'ambiente, come spazio di vita per tutti (aria, acqua...), non possono sottostare alla semplice legge del mercato o sotto l'egemonia di uno Stato.

3. LA PARTECIPAZIONE

Beni diversi richiedono gestioni diverse. Qui si apre il capitolo della **democrazia partecipativa**. Non è affatto scontato che i beni comuni debbano essere partecipati in un contesto unidimensionale come il nostro, dove tutti i beni sono valutati in base ad un prezzo. **La finalità dei beni è invece quello di essere partecipati: sono stati creati e affidati all'uomo per essere condivisi.** Su questo non ci piove. Il Concilio Vaticano II si era espresso con grande chiarezza al riguardo: «Dio ha destinato la terra e tutto quello che essa contiene all'uso di tutti gli uomini e di tutti i popoli, e pertanto i beni creati debbono essere partecipati equamente a tutti, secondo la regola della giustizia, inseparabile dalla carità. Pertanto, quali che siano le forme della proprietà, adattate alle legittime istituzioni dei popoli secondo circostanze diverse e mutevoli, si deve sempre tener conto di questa **destinazione universale dei beni.** L'uomo, usando di questi beni, deve considerare le cose esteriori che legittimamente possiede non solo come proprie, ma anche come comuni, nel senso che possano giovare non unicamente a lui ma anche agli altri. Del resto, a tutti gli uomini spetta il diritto di avere una parte di beni sufficienti a sé e alla propria famiglia»⁶¹. **La destinazione universale dei beni fa comprendere come sui beni grava un'ipoteca sociale, cioè la possibilità di garantire la vita a tutti gli uomini.** I beni comuni giovano non solo all'individuo, ma anche a tutti gli altri uomini: c'è una parte dei beni della terra che spetta a ciascuno per la vita propria e della famiglia. Questo è un primo aspetto della condivisione: **la partecipazione dei beni a tutti.** Il contrario si chiama esclusione, emarginazione, allontanamento dell'altro. Ma il tema della partecipazione apre anche ad una seconda prospettiva: **se i beni vanno partecipati, è evidente che la loro gestione non può che seguire criteri di partecipazione.** Tutto ciò se non si vuole cadere in forme di paternalismo, dove i diritti sono trattati come benevole concessioni.

La democrazia partecipativa conosce una stagione di crisi profonda. Il «ghe pensi mi» va per la maggiore, condito di deleghe in bianco, di accordi sottobanco, di affarismi facili, di raccomandazioni, di accentramenti obbligati in nome della fretta decisionale. Il problema di fondo è sociale. I legami di vicinato

⁶¹ GS 69.

sono allentati, a vari livelli: di parentela, di condominio, di quartiere, di città, di Paese, di associazioni, di comunità ecclesiale... Questi legami spezzati e distrutti sono sostituiti con equivalenti artificiali: i social network, le compagnie... La solidarietà ha ceduto il passo alla competizione: «gli individui si trovano abbandonati alle proprie risorse, penosamente esigue e palesemente inadeguate»⁶². Le logiche vincenti nelle relazioni sono le medesime dei *reality show* televisivi: *mors tua vita mea*, la tua esclusione rappresenta la mia vittoria. Questa logica ha alimentato una categoria sempre più in vista, quella degli esclusi. Gli stessi disoccupati sono diventati esuberanti: la condizione (momentanea) di non-occupazione diventa così quella di essere considerato stabilmente uno scarto dello sviluppo economico. Questa nuova condizione rischia di essere permanente. Come accade con i detenuti, non più pensati come persone da ri-educare e restituire alla comunità, ma persone emarginate permanentemente dai cittadini rispettosi della legge. La democrazia partecipativa comporta che «i vari soggetti della comunità civile, ad ogni suo livello, siano informati, ascoltati e coinvolti nell'esercizio delle funzioni che essa svolge»⁶³. La **partecipazione** è uno dei pilastri della vita democratica perché è già in sé la forma più alta di educazione alla democrazia. La democrazia non è tale solo perché si esercita col voto: questo è populismo. Essa invece ha bisogno di esprimere il contributo di tutti, a tutti i livelli, da quello istituzionale a quello informale; da quello locale, nazionale o globale. **Si esercita la democrazia in svariati modi: attraverso la presenza nei luoghi decisionali della politica, ma anche attraverso la spesa nel supermercato o attraverso le transazioni o gli investimenti finanziari.** La Chiesa sottolinea l'«imprescindibile esigenza di favorire la partecipazione soprattutto dei più svantaggiati e l'alternanza dei dirigenti politici, al fine di evitare che si instaurino privilegi occulti; è necessaria inoltre una forte tensione morale, affinché la gestione della vita pubblica sia il frutto della **corresponsabilità** di ognuno nei confronti del bene comune»⁶⁴.

Privilegi occulti e abbassamento della soglia morale sono oggi atteggiamenti molto presenti nel nostro Paese. E' molto cambiato il livello di partecipazione politica e sociale in questi anni. Il criterio dell'efficienza è diventato dominante: si taglia tutto, dai posti di lavoro ai costi della politica. La pubblica amministrazione vive delle stesse logiche aziendali, il cui modello è di gran lunga vincente. Proprio dell'azienda è la concentrazione del potere: così si finisce per confondere l'efficienza dei processi produttivi (assolutamente necessaria!) con i processi decisionali che richiedono quanto meno trasparenza, ascolto, dialogo, partecipazione. Il pericolo è di valutare la trasparenza attraverso internet: posso monitorare le prestazioni e delegare. **Il cittadino finisce per diventare un cliente e un consumatore, ma è estromesso dai processi decisionali e dal dibattito pubblico.** La democrazia si è trasformata in clientelismo: a ciascuno viene affidata una casacca, non gli si chiede partecipazione. L'esempio più eclatante è la legge elettorale italiana, imprigionata nelle logiche di servo-padrone. Chi comanda nel partito decide chi può partecipare nelle liste elettorali. La selezione avviene verso chi esprime critica, è scomodo o non allineato. Così il popolo è esautorato del proprio ruolo.

La democrazia partecipativa oggi ha bisogno di riscrivere il tema del consenso. Il consenso attivo

⁶² Z. BAUMAN, *Modus vivendi*, Laterza, Roma-Bari 2007, 77.

⁶³ CDSC 190.

⁶⁴ CDSC 189.

dei cittadini non si esprime solo attraverso il voto, ma anche mediante azioni o intenzionali astensioni grazie alle quali gli atti di governo vengono confermati o respinti. La misura del consenso la si esercita nel quotidiano attraverso le forme della cittadinanza attiva: partiti, associazioni di volontariato, enti *no profit*, comitati, cittadini organizzati... Governati e governanti esercitano i loro ruoli nella distinzione ma anche nella capacità di interagire e di ascolto reciproco. Questo processo interattivo complesso oggi è definito con un termine anglosassone: *governance*. Designa la somma dei molti modi in cui persone e istituzioni pubbliche e private trattano i loro problemi comuni. Non si tratta di un modello standardizzato, ma affronta questioni comuni armonizzando interessi diversi attraverso un'azione cooperativa. Nella *governance* la decisione è frutto del coinvolgimento di un numero ampio di soggetti, che vanno dalle istituzioni formali a iniziative informali, costruendo un sistema allargato. In questa logica si rende necessario fare spazio alle politiche pubbliche dei cittadini, che Giovanni Moro nel suo *Manuale di cittadinanza attiva* definisce come «l'insieme delle strategie, dei programmi e delle azioni che la cittadinanza elabora e mette in atto per contribuire a gestire un problema connesso alla tutela e allo sviluppo dei beni pubblici e dei beni comuni, in una logica di *governance*, cioè di sistema allargato di governo della realtà»⁶⁵. La democrazia conosce una scala di partecipazione:

- informare: serve affinché i cittadini abbiano una migliore comprensione della situazione (vi teniamo informati!);
- consultare: significa ottenere informazioni dai cittadini (vi ascoltiamo!);
- coinvolgere: operare insieme ai cittadini, le cui opinioni vengono prese in considerazione (le vostre opinioni contano!);
- cooperare: identificare e scegliere insieme ai cittadini tra opzioni, ma il potere decisionale è comunque affidato all'autorità (abbiamo bisogno delle vostre opinioni e ci impegniamo a considerarle!);
- trasferire il potere decisionale: i cittadini decidono (*empowerment*: metteremo in atto le vostre decisioni!).

La partecipazione permette così di coniugare sussidiarietà e solidarietà. Non a caso il CDSC pone questo principio tra i due. La partecipazione è il contrario del paternalismo e dell'assistenzialismo, perché fa del cittadino un soggetto attivo e responsabile, non un mendicante di esigenze sociali.

Terza conclusione: i beni comuni possono essere gestiti solo all'interno di una logica di partecipazione, la sola che può contrastare il predominio di quella contrattuale. Si tratta di salvaguardare criteri di gratuità e comunione nella loro gestione.

4. OLTRE IL BINOMIO MERCATO-STATO

A partire dagli anni '90, con l'avvento prepotente della globalizzazione e con l'internazionalizzazione dell'economia e della finanza, si è assistito ad una ritirata della politica e dei governi nazionali di fronte alle pressioni di liberalizzazione del mercato. Il declino della politica è stato a vantaggio di attori privati che

⁶⁵ G. MORO, *Manuale di cittadinanza attiva*, Carrocci, Roma 1998, 73.

hanno preso il sopravvento. Il ruolo del pubblico nella gestione dei beni comuni (si pensi all'acqua) e della fiscalità generale per quanto riguarda il suo finanziamento sono stati preponderanti nel XX secolo. L'ultimo ventennio ha rimesso tutto in discussione con uno spazio sempre maggiore riservato ai privati. Non a caso nel mondo intero si assiste a lotte, guerre, dibattiti, contestazioni, referendum sull'accaparramento delle risorse energetiche, in particolare del petrolio, e sulla privatizzazione dell'acqua. Osserva E. Fantini a proposito dell'acqua, ma la riflessione vale anche per gli altri beni: «Le pratiche in cui si concretizzano i processi di privatizzazione dell'acqua, sembrano indicare come questi non rappresentino la semplice vittoria del mercato sullo Stato, ma un processo più complesso che modifica le relazioni tra economia e politica e ridefinisce le frontiere tra pubblico e privato, all'insegna dell'ambivalenza e della confusione di ruoli, dell'incertezza istituzionale e normativa, e dell'esercizio di un "governo indiretto" incentrato su strutture e intermediari privati, alleanze economiche e reti di influenza. Si tratta dunque di una trasformazione non solo dell'economia, ma anche e soprattutto della politica e delle forme di sovranità statale»⁶⁶. Lo si è già visto e sperimentato chiaramente: la forma societaria (Spa), che segue le logiche del mercato e persegue spesso il primato del profitto, disciplinata dal diritto privato, non offre piene garanzie di gestione nell'interesse del bene comune. Anche se la proprietà è pubblica, ma la sola gestione è privata, l'asimmetria tra chi gestisce le reti e chi ne detiene la titolarità fa sì che di fatto il primo diventi il vero controllore della risorsa. La trasparenza della gestione è un ottimo banco di prova per verificare se i beni comuni siano rispettati nel loro significato. Le gestioni affidate a società per azioni finiscono per cadere in tortuosi percorsi di fusioni, acquisizioni, partecipazioni tra enti locali, fondazioni bancarie e gruppi privati. Una sorta di scatole cinesi con l'esito di un allontanamento dal territorio interessato. Alla faccia della partecipazione!

L'idea che esista un'unica via nella risoluzione dei problemi posti dai beni comuni è stata soprattutto messa in discussione da Elinor Ostrom nel corso degli anni '80 e, soprattutto, con la pubblicazione di *Governing the Commons*⁶⁷. In esso viene rilevato che, tanto la gestione autoritaria-centralizzata dei beni comuni quanto la loro privatizzazione, benché possibili in determinate situazioni, non costituiscono la soluzione. Partendo dallo studio di casi empirici, nei quali viene mostrato come gli individui reali non siano irrimediabilmente condannati a rimanere imprigionati nei problemi di azione collettiva legati allo sfruttamento in comune di una risorsa, la Ostrom ha posto in discussione soprattutto l'idea che esistano dei modelli applicabili universalmente. Al contrario, in molti casi, le singole comunità sono riuscite a evitare i conflitti improduttivi e a raggiungere accordi su un uso sostenibile nel tempo delle risorse comuni.

La diffusa tentazione, quando si parla di gestione dei beni comuni, è quella di finire nella classica contrapposizione tra Stato e mercato. Scrive Benedetto XVI: **«Il binomio esclusivo mercato-Stato corrode la socialità, mentre le forme economiche solidali, che trovano il loro terreno migliore nella società civile senza ridursi ad essa, creano socialità» (CIV 39)**. Ci si scontra tra chi preferisce la gestione pubblica, affidate alle istituzioni statali e chi opta per la privatizzazione in nome della liberalizzazione dei mercati. Chi vuole difendere il pubblico afferma a ragione che i beni comuni non sono una merce, per cui non si possono fare profitti sulla loro gestione perché si trasformerebbe presto in una tassa per i cittadini. Chi

⁶⁶ E. FANTINI, *Acqua privatizzata?*, Cittadella, Assisi 2011, 56-57.

⁶⁷ E. OSTROM, *Governare i beni collettivi*, Marsilio, Venezia 2006.

vuole il mercato ritiene che molto spesso «pubblico» è sinonimo di spreco, corruzione, inefficienza o clientelismo. Da questa dicotomia si deve uscire. Il sociale non è inquadrabile semplicemente a queste due dimensioni. Vi è un terzo elemento: la società civile, elemento indispensabile per la qualità della democrazia partecipativa. Nei decenni passati su alcuni temi cruciali della cura umana abbiamo assistito a una significativa responsabilità e presa in carico della società civile: si pensi alla sanità (case di riposo, volontariato, cliniche...), al disagio (tossicodipendenze, AIDS...), alla disabilità o alla malattia mentale. In questi importanti settori, che sono forme di beni comuni, si è passati da una gestione *in toto* nelle mani dello Stato o relegato alle singole famiglie a molteplici forme di cooperative sociali che sanno gestire in modo efficiente (mercato) e con attenzione alla persona (solidarietà). Di fatto, noi già conosciamo un'impreditorialità sociale che, pur non avendo grandi remunerazioni dei capitali investiti, tuttavia ha dato risposte imprenditoriali nella gestione di beni comuni. Tutto ciò si è realizzato grazie ad **un'alleanza partecipata tra pubblico, mercato e società civile**. Nella crisi economica odierna si avverte l'opportunità di far crescere queste forme di economia: **imprese sociali** che mettono al centro la persona umana, sanno offrire lavoro e dare risposte efficienti. Il profitto non diventa così l'unico criterio con cui analizzare la funzionalità di queste imprese (si parla in proposito di *low profit*): si dà spazio a *governance* pluralistiche con molteplici soggetti coinvolti nelle decisioni e si rafforzano i legami con le comunità locali. Non è un caso che le **imprese sociali siano denominate anche «imprese di comunione»**. Sono la migliore soluzione alla gestione dei beni comuni: ciò vale per l'acqua, ma anche per il suolo pubblico delle città (parcheggi), per l'energia, per l'ambiente. Il principio di sussidiarietà trova la giusta collocazione in relazione a quello di solidarietà. Solo offrendo spazio alla creatività delle relazioni sociali è possibile trovare risposte a un mondo in continuo movimento, dove custodire la differenza e il significato simbolico dei beni è sempre più difficile.

Quarta conclusione: custodire una molteplicità di modelli gestionali è direttamente legata alla partecipazione democratica. Anche qui siamo chiamati a superare la semplificazione pubblico/privato per una più ricca fantasia relazionale. Siamo capaci di più!

5. CONCLUSIONE GENERALE

Durante la scorsa campagna referendaria ricorreva uno slogan: «Si scrive acqua, si legge democrazia». Niente di più vero: il modo con cui si gestisce un bene mette in campo la qualità delle relazioni sociali che stiamo vivendo. Per questo motivo la difesa dei beni comuni va di pari passo con un esercizio più profondo di democrazia. Promuovere i beni comuni diventa una questione sociale e culturale. Tanto più urgente se si vuole salvaguardare la centralità della persona umana nell'economia. **La sfida per la Rete Nuovi Stili di Vita è quella di formare le coscienze.** In un difficile contesto che tende a semplificare, educare ad abitare la complessità delle distinzioni significa porsi al servizio del bene comune.

Che cosa sono valori

Il Grillo (2/12/1997) Salvatore Natoli

Valore è un termine che appartiene originariamente al linguaggio economico e che poi trapassa in quello etico. Infatti un tempo il linguaggio morale impiegava ben altre parole, soprattutto "bene" e "male", quando il "bene" era qualcosa di oggettivo e riconoscibile, non qualcosa di soggettivamente valutabile. Con la modernità emerge sempre più il soggetto come titolare della libertà e del giudizio. Il "bene" e il "male" dipendono dalla sua valutazione, e il "bene" si trasforma in valore, che, proprio perché valutabile, si relativizza. Con la secolarizzazione della società e il crollo delle ideologie, si dissolve, pressoché definitivamente, il riferimento alla universalità del valore. Il valore residuo, non l'unico, ma quello più celebrato diventa la libertà in tutte le sue accezioni, che, nella sua formulazione più estrema, come assenza di vincoli, rischia di risolversi nella dissoluzione di ogni valore. Questa condizione non è di per sé condannata alla catastrofe, ma, al di là del "bene" e del "male" non significa affatto che si può fare a meno dei valori, ma indica al contrario un compito più alto: saper ricostruire. La pretesa dell'incondizionato: quella sì che è catastrofica. Si pretende di riscattarsi nel tempo. Di qui l'apologia dell'istante. Al contrario, bisogna fare i conti con il tempo. E' misura e segno della finitezza, che è soprattutto reciprocità. L'etica ha la

sua misura nel rapporto con l'altro. Incontrarsi per via è sentirsi reciprocamente obbligati, di più: divenire amici. Quest'introduzione ci dà la traccia del tipo di ragionamento che possiamo sviluppare. Si parla sempre di crisi dei valori. Qualsiasi fatto succeda come, si dice: "Eh, non ci sono più valori". Molto probabilmente però non si capisce bene che cosa vuol dire che questi valori sono in crisi. Anche perché la parola "valore", nella morale, è una parola molto tarda. Nei tempi antichi, nelle antiche società, ma fino all'Ottocento, anche in alcune propaggini novecentesche, quando si parlava di vita morale, il concetto dominante non era valore, il concetto dominante era il "bene", la differenza tra il "bene" e il "male". E la definizione del "bene" nel mondo antico era anche abbastanza semplice, perché il "bene" si identificava col costume ordinario, colla vita di una comunità, colle regole che si ripetevano attraverso la tradizione. E quindi l'atteggiamento etico era sostanzialmente un atteggiamento di conformità a queste regole. Poi, più avanti, si è sviluppato questo concetto meglio, dicendo che l'oggettività del "bene" consiste nel seguire la natura, perché si partiva dall'idea che la natura avesse un decorso, e un decorso obbligato. Staccarsi dalla natura, violarla, significava appunto fare il "male". Allora conformità alle condotte di una comunità, conformità alle regole della natura. Allora il "bene" e il "male" erano molto evidenti, molto chiari. Essere difformi dalla tradizione diventava "male", essere difformi dalla natura diventava "male", essere conformi diventava "bene". Ed erano società fondate fundamentalmente sulla obbedienza. Le regole si trasmettevano di generazione in generazione e, attraverso questo, le società si conservavano, perché la morale, che noi facciamo coincidere molto spesso con il dovere; è qualcosa di più. La morale è una strategia che nel tempo l'umanità ha elaborato per conservarsi, per riuscire, per vivere. Ecco, nella modernità le comunità naturali cominciavano ad allentarsi. Si partiva, si andava per il mondo. Gli uomini non morivano più dove nascevano, conoscevano altre realtà, altre storie, altri popoli. E questo metteva in crisi i valori originari, i valori di appartenenza. E allora in questa dimensione il valore tende sempre di più a staccarsi dalla oggettività del bene, per diventare invece la scelta di un individuo, il termine di una valutazione del soggetto. E allora nella modernità fundamentalmente il soggetto diventa il titolare del valore, perché valuta. E allora capite bene che dalla oggettività del "bene" si passa alla prospettiva della valutazione. Il valore è qualcosa che si scambia. Ecco, il termine nasce dall'economia. Il valore si patteggia, si scambia, si contratta. E dalla modernità il sistema dei valori è diventato un sistema di accordi-disaccordi. Lo stato moderno nasce in base al "patto" e, così, avanti. E in questa situazione, per evitare il relativismo, che cosa ha fatto la modernità? La modernità ha cercato di costruire progetti universali di valore. Allora i grandi ideali, dalla Rivoluzione francese in avanti, erano ideali universali e, nello stesso tempo, salvaguardia delle prerogative individuali. Allora la modernità è in questa tensione forte, tra un progetto di universale e la istanza a garantire i successi personali, i successi individuali. E questa è stata la tensione tra particolarismo soggettivo e universalismo etico. E i grandi ideali, i grandi totalitarismi, il comunismo, i grandi progetti di trasformazione erano dei progetti in cui si cercava di

combinare insieme l'estrema libertà dei singoli, ma anche la realizzazione complessiva della comunità e della società. Purtroppo questo ha prodotto un triste destino, perché l'operazione non è riuscita. C'è stata anche una catastrofe, un naufragio. Oggi noi ci troviamo invece in una situazione in cui l'universalità dei valori sembra finita, sembra che il soggetto possa decidere così, della propria vita. Secondo me non è proprio così. C'è la possibilità di ripensare i valori in termini diversi, perché per quanto i valori siano problematizzati, gli uomini, senza valori, non possono vivere. Ecco su questo schema, su questo impianto di ragionamento, che è una proposta di riflessione, comincio a sentire le vostre domande.

Lei pensa che ci siano valori assoluti, valori che sono da mettere in primo piano per far sì che la società vada in modo giusto? Direi che, se è vero che l'oggettività del bene è tramontata, non si capisce in modo concreto fino a che punto una cosa è assolutamente buona o no. C'è tuttavia un criterio in base a cui la valutazione può essere condivisa tra gli uomini. Ed è fondamentale questo: il valore che noi assumiamo nella società moderna, il valore "residuo", ma importante, è quello della *libertà*. La nostra società è la libertà, però la libertà è un valore arrischiato, perché - e qui pongo un problema - se la libertà è assoluta, cioè assoluta assenza di vincoli, la libertà si tramuta in *disperazione*.

Molto spesso si è parlato di svalutazione dei valori, si è anche detto che "tutto equivale a tutto" Come si può discriminare tra ciò che è bene e ciò che è male, se poi tutto viene messo allo stesso livello? Tutto viene messo allo stesso livello, appunto se si considera la libertà come puro arbitrio. Riprendo la domanda di prima. Se per libertà intendiamo che l'uomo può vivere senza nessuna condizione, e quindi lui è autore incondizionato della propria vita, allora questo soggetto può esser capace di tutto, dalla distruzione del mondo all'autodistruzione. Normalmente il risultato è l'autodistruzione. Perché? Perché, nonostante nella libertà incondizionata ci sia una voglia di onnipotenza, gli individui non sono una potenza infinita. Noi siamo punteggiature di forza, siamo una quantità di potenza finita. Qual è l'assurdo della libertà incondizionata, di questo volersi a ogni costo? Di sentirsi potenza illimitata. Questo è pericoloso per il mondo, è pericoloso per sé e porta alla catastrofe. Qual è il valore su cui si può costruire invece una relazione corretta? Il sentirsi finiti, e quindi il completamento di sé e nell'incontro con gli altri. Allora, a questo punto, la dimensione del valore è **l'assunzione della responsabilità**. Cosa vuol dire la parola "responsabilità"? Deriva da *respondeo*. Nella responsabilità io *rispondo* all'altro. Ma perché rispondo all'altro? Perché non ne posso fare a meno. E perché non ne posso fare a meno? Perché io, da solo, non posso vivere. Allora la dimensione del valore è l'assunzione della reciproca responsabilità. A partire da qui si contratta.

Non sarebbe più facile e comodo vivere senza valori? Direi che in parte ho risposto a questa domanda. Cosa vuol dire vivere senza valori? Vivere senza valori vuol dire vivere senza valutare, cioè senza prendere posizione nei confronti della realtà, senza essere responsabili, non solo nei confronti degli altri, ma essere responsabili di se stessi. Io dico che l'uomo è riuscito, riesce, quando diventa titolare della sua finitezza, cioè si rende conto di quello che può fare, di quali sono le sue forze, di come deve rapportarsi con gli altri. Queste sono le strutture fondamentali dell'etica. Allora non avere valore, non avere prospettiva sulla realtà, vuol dire non avere neanche prospettiva su di sé. E quindi colui che pretende di vivere senza valore si autodissolve. Infatti in genere chi è..., il soggetto che vive senza valore - e lo vediamo nel nostro mondo - tende a liberarsi dal tempo, perché il tempo è una figura della responsabilità. Basta pensare a un appuntamento. "Appuntamento" vuol dire andare a incontrare una persona. Se si va in ritardo non la si trova. E la vita è fatta di appuntamenti, che vuol dire finitezza, che vuol dire rapporto, che vuol dire - ecco l'altra parola - "**impegno**". Essere senza valori vuol dire annullare il tempo. Ma noi siamo tempo, perché nasciamo, moriamo. Annullare il tempo vuol dire pretendere di essere Dio. Ma siccome non siamo Dio, chi vive senza valori è un Dio mancato e quindi il suo destino è l'autodissoluzione. Noi possiamo cambiare i valori, criticare i valori, costruire i valori, ma *non possiamo fare a meno dei valori*.

Sicuramente esiste una crisi dei valori, ma secondo me la crisi comunque è un fenomeno che può avere anche risvolti positivi. Infatti anche dall'etimologia della parola: "crisi" appunto "scelta". Quindi si vengono a creare con questa crisi nuovi valori. Quindi tutti i giovani hanno la possibilità di scegliere tra nuovi valori e quelli vecchi. Questo appunto potrebbe creare anche poi un divario, un divario generazionale tra i vari valori. Lei che ne pensa? La crisi è un fenomeno non solo negativo, ma molte volte è un fenomeno di crescita. Nelle malattie un tempo si parlava di punto critico, in cui il soggetto o moriva oppure passava verso un cammino di guarigione, di ripresa. Il punto critico quindi è un punto di passaggio, di scelta, e quindi anche di avanzamento. La crisi non è di per sé negativa. Il problema è: come si esce dalla crisi, come si risolve la crisi, come si è all'altezza della crisi. Parlavo della modernità. La modernità nasce dalla crisi. La crisi dei vecchi valori, appunto: dell'obbedienza, della tradizione. La crisi dei valori vuol dire: chi ha detto che questo valore, che questa forma di legame sia eterna, non cambi col tempo? Ecco, allora, la grande modernità dice: quello che noi abbiamo creduto essere il bene, in fondo è un vincolo, ci ha legato, è un falso bene non ci permette di essere liberi. Allora la modernità è questa impresa di libertà. Quindi la trasgressione, la trasgressione di per sé non è negativa. La trasgressione molte volte è il segno di istanze nuove, ha un potere innovativo, ecco. Però, il ragionamento che io qui vado svolgendo è: perché dalla crisi si esca positivamente bisogna ripatteggiare le posizioni. Quando dalla crisi non si esce? Quando in quella rottura si ritiene di avere

abolito il tempo, quando distruggendo i vecchi valori si ritiene di avere vinto una volta per tutte. Allora in questo caso si diventa vittima di un proprio delirio di onnipotenza. Quindi le crisi ben vengano, ma nella crisi bisogna capire, ecco, l'apertura di nuove alternative. Quindi la crisi è problema. Se la crisi non è vissuta come apertura di un problema, ma è vissuta soltanto come negazione del vincolo, allora l'esito è catastrofico.

Di crisi dei valori già si poteva parlare trent'anni fa, più o meno, diciamo nel '68 e da lì in poi. C'è questa crisi continua, fino ad oggi. Secondo lei potrà mai finire questa crisi che già da trent'anni è in atto. E poi nel '68 già non si pensava di aver risolto più o meno questo problema della crisi con nuovi valori, che invece adesso probabilmente non ci sono più?

I punti di crisi nella storia della modernità sono tantissimi, si potrebbe anche arretrare, ma il problema appunto non è di ricostruzione. Andiamo alla sostanza della domanda. Certo, nel '68 c'è stata una crisi, una crisi che ha avuto la caratteristica fondamentale di dissolvere - parliamo per esempio per l'Italia - i vecchi quadri della tradizione morale. Prendiamo alcuni esempi significativi. Si è messa in questione la famiglia, cioè il vincolo obbligato della famiglia. E' stato tematizzato, è emerso il tema della liberazione sessuale, un diverso uso della corporeità. Si è sviluppato fondamentalmente - si è sviluppato e si è incrementato - un processo che era iniziato con la modernità, come dicevo prima. Nella modernità si apre questo orizzonte, che rompe la tradizione, cioè questa nave che parte. E Nietzsche quando parla del moderno e poi anche della sua contemporaneità, parla del *columbus novus*, il *nuovo colombo*, che apre le frontiere di un mare aperto, cioè questa prora di nave, che taglia, ecco. Allora in questa operazione, in questo cammino, in questa prora, in questa vela, che frange le onde, ci si stacca dalla terra, che è pensata come stabilità. Il mare è l'azzardo, è l'impresa, il rischio. Ecco, da questo punto di vista è la possibilità di scoperta di nuove terre, di nuove frontiere, di fondare nuove città, nuovi popoli. Tutto il modello dell'utopia. Allora qui la trasgressione si lega a un'altra parola, "**costruzione**"; Il viaggio è l'avventura, la scoperta, la costruzione di mondi nuovi. Ecco allora i due momenti - già rispondeva - , le due facce della crisi: tagliare col passato per diventare fondatori di morale, non dissolutori di morale, essere creativi in questo senso: costruire nuovi rapporti. Ma per abitare la terra. Costruire nuovi rapporti, per fecondare patrie che si scoprono e si conoscono. Ecco questo è il cammino. Però il modello della nave - e questo vale per Nietzsche - non è soltanto la scoperta, le nuove terre, il costruire nuovi valori, ma la nave è anche la deriva, l'aridità. Il mare come dicevano i Greci, è "infecondo", se non si pianta niente. Sono flutti, naufragio. Se non si diventa costruttori, se non si raggiunge una nuova terra - e in fondo Nietzsche in questo è stato troppo preso dal pathos del rischio - se si pretende di potere vivere nella aridità del mare, allora a questo punto si fa naufragio. E' il tema del sentirsi assolutamente liberi. Trovare la terra vuol dire trovare un nuovo vincolo. Ecco questo è il significato della modernità. Ecco, allora queste crisi si sono sviluppate e nella storia della

nazione, nella storia italiana, il '68 è stato una emergenza di queste crisi. Allora vecchi valori, per esempio l'integrità della famiglia, i tabù sessuali, che nella pratica erano infranti, ma non era esplicitamente tematizzata questa libertà come un diritto, come un diritto alla fruizione della propria corporeità, e poi sul piano della politica. Sul piano della politica il '68, anche lì in parte innova, in parte è legato alla tradizione. Qual era il progetto? Il progetto era la realizzazione di una grande comunità, di una comunità di liberi, secondo il grande modello comunista che non era necessariamente il modello sovietico. Infatti nel '68 c'è stata anche una critica del *marxismo sovietico*. Però l'istanza di una comunità di liberi, che sembra contraddittoria, che cosa è venuto fuori? Una libertà senza comunità. Dopo il '68 noi non abbiamo avuto il costituirsi di una nuova grande comunità. Abbiamo infranto molti vincoli, però abbiamo prodotto anche cammini di dispersione, *anomia*. Su che base costruire i legami? Lì i legami erano costruiti sulla base delle ideologie, dei grandi progetti di futuro. Si poteva sacrificare la propria vita base per un ideale. Questo è ancora un modello moderno: immolarsi per un ideale. Vuol dire sentirsi in un cammino della storia: io sono nella direzione della storia. Quindi io in certo senso, col mio sacrificio, anticipo una comunità migliore. Qui c'era una utopia, una utopia di onnipotenza, cioè l'idea di poter portare il paradiso sulla terra. E allora il grande pericolo, non solo di immolarsi per un ideale, ma di uccidere per un ideale. Nel Novecento, non solo ci si è immolati per ideali, ma molte volte, in nome degli ideali, si è prodotta la carneficina. L'umanità, i valori universali, nel Novecento, sono diventati anche macchina di morte. Qual è il motivo per cui sono diventati macchina di morte, mentre erano promesse di vita? Perché si è ritenuto che l'uomo potesse produrre, da se solo e con le sue sole forze, il paradiso in terra. Oggi noi invece ci troviamo in una società delusa da quello e allora non fa più comunità. C'è stato una specie di contraccolpo: visto che non abbiamo costruito il paradiso in terra, allora c'è la deiezione, la disperazione. Invece il modo vero, da cui si può uscire, è ripatteggiare la nostra vita, convinti che l'uomo da solo perisce, però costruendo comunità dove il principio è quello leopardiano, cioè diventare compartecipi della comune gracilità. Ognuno deve prendere su di sé il peso dell'altro. Questo io, nel mio linguaggio, nel *Dizionario dei vizi e delle virtù*, lo chiamo *etica dell'infinito*. Al sogno di infinità bisogna sostituire un'etica del finito. Occorre essere responsabili e corresponsabili della nostra finitezza.

Secondo lei esistono dei valori principali su cui ci si deve basare per la ricerca di altri nuovi valori? I valori devono essere interpretati in maniera soggettiva, oppure devono essere, inculcati in maniera passiva, per esempio dalla famiglia, oppure dalla religione, e quindi si deve fare affidamento a dei valori assoluti? Cosa ne pensa? Direi che nel mondo in cui noi viviamo non possiamo pensare il valore in termini contenutistici, del tipo: "Fai questo, che è bene, sempre, in ogni caso; non fare questo, perché è male sempre e in ogni caso". Questo suppone una società statica. Già Aristotele aveva capito che le cose non stavano così, quando aveva detto che

"l'essenza della morale sta nella "mesotes"", nel "giusto mezzo", cioè a dire tra gli estremi trovare il momento della moderazione, del giusto mezzo. Aristotele, quando parlava di "giusto mezzo", non intendeva gli estremi, come gli estremi di un segmento, di cui sono noti i limiti. Questo è un modo sbagliato. Aristotele, quando intendeva il giusto mezzo, intendeva l'appuntamento col tempo. Cioè in questo momento qual è il giusto mezzo. Per cui non c'è una ricetta. I due limiti, noi sappiamo sempre qual'è il mezzo. Sarebbe anche il mezzo un contenuto. Mentre per Aristotele il mezzo è un'azione, cioè nella circostanza capire quello che è moderazione, che non è estremo, l'appuntamento col tempo, che i Greci chiamavano *kairoi*, cioè essere, l'appuntamento giusto con la situazione.

Qual'è il criterio per non mancare a questo appuntamento, perché la decisione sia propizia, non sia sbagliata? Ci vuole un criterio di fondo. E io direi che nel nostro mondo - ma il discorso meriterebbe più approfondita analisi -, nel nostro mondo i punti di vista da tenere insieme sono due, **la libertà e la alterità**. La libertà riguarda la capacità di movimento del proprio agire, di responsabilità rispetto a se stessi. Però si è veramente liberi, come accennavo prima, non se si ritiene che per noi non ci sono vincoli, ma se si è capaci di valorizzare la nostra forza, la nostra potenza; la quantità di energia che noi siamo, sapendo però che noi non possiamo tutto. L'altra dimensione, in cui la libertà si compie, è l'alterità, cioè a dire l'incontro, la relazione con l'altro. Oggi la cultura contemporanea sta riscoprendo questo tema. E' un tema che si sviluppa molto nella cultura contemporanea, nella filosofia contemporanea: la ripresa di alcuni temi religiosi, l'altro. Ecco, l'altro mi impegna, perché l'altro mi precede. Cosa vuol dire che l'altro mi precede? Mi precede nel senso che io non mi sono fatto da me. Ci sono stati i miei genitori che mi hanno generato, che mi hanno fatto crescere. Nella costruzione del mio io ci sono tanti vincoli, tanti obblighi. I genitori in particolare si sono impegnati, la società per prima si è impegnata. Quindi, se io sono riuscito o mal riuscito, dipende dalle responsabilità che mi precedono. Vedete quanto pesa il gioco della relazione libertà. I giovani possono essere distrutti da un impegno cattivo degli adulti nei loro confronti, dal non aver rispettato la loro alterità; ma poi l'altro non è soltanto ciò che mi precede in termini cronologici. L'altro è quello che mi precede nel senso che non lo posso ridurre alla mia volontà. Anche un bambino. Se io vedo un bambino di due o tre anni, questo bambino mi precede. Ma perché mi precede? Perché non lo posso ridurre alla mia soggettività. Lo posso violentare, lo posso amare, ma mi impegna. Allora in questo senso io sono impegnato dalla sua realtà. E se la distruggo parto dall'idea che io posso, in linea di principio, vivere facendo il deserto intorno a me. Ma questa è l'autodistruzione. Allora bisogna coniugare la responsabilità, la libertà, l'autovalorizzazione con l'alterità, con l'impegno nei confronti degli altri. Quindi il modo attraverso cui nella nostra società si può creare una etica adeguata al nostro tempo è di ripatteggiare costantemente le nostre posizioni, tenendo conto di queste due dimensioni di fondo: libertà e

alterità. Quindi un contenutismo etico, quasi che ci fossero delle cose assolute non sta bene. E' invece in questo gioco della relazione che noi possiamo sortire buoni effetti di convivenza.

Lei prima ha parlato di morale e di trasgressione. Morale e trasgressione, per essere tali, implicano necessariamente l'esistenza di regole. Sono le regole che discendono direttamente dai valori o sono i valori che discendono direttamente dalle regole? La domanda è interessante. Intanto tra regola e valore non c'è lo stesso significato, ma c'è una familiarità, nel senso che, se il valore è un patto su cui ci si accorda, nel senso che lo si valuta positivamente, dà successo al nostro rapporto nella vita, perché abbassa la crudeltà, ci permette di vivere meglio - ecco questo è il valore patteggiato, cioè il reciproco interesse che è la realizzazione collettiva, poi, ecco -, allora in questo senso il valore è una regola di condotta, come strategia di riuscita di una comunità e di una società. Ecco allora, se è vero questo, il valore tende sempre di più a strutturarsi, a conformarsi come una regola, ma non tanto nella dimensione repressiva dell'obbligo, quanto dell'orientamento. La regola è qualcosa che orienta, che indica, che indirizza, la regola è quello che chiunque di noi apprende per fare una cosa. Per suonare il pianoforte ci sono regole, per usare il computer ci sono regole. La regola ha una funzione non di repressione, ma di orientamento. Detto questo, non ci può essere trasgressione se non c'è norma. Uno dei pericoli del nostro tempo, - e io qui lo avanzo come un discorso indicativo - è che noi siamo in una società che, avendo distrutto le regole, non riesce più neanche a trasgredire. Oggi siamo in una società anomica. Ecco perché allora c'è la vita istantanea, l'atto brutale, l'ubriacarsi, l'uccidere immediatamente, senza responsabilità e senza motivo. Uno dei pericoli della nostra società è che non esistono più neanche motivi per il male. Il male è l'assoluta banalità. E oggi quindi non ci può essere trasgressione. Una volta la trasgressione era segno di libertà. Oggi non si può più trasgredire e quindi c'è una crisi di identità. Ecco il movimento autodissolutorio, che l'assenza di riferimento e di regole produce in alcuni uomini. Per altro verso nella società si patteggia e molto e tanto. Ecco, dico questo per avviarmi un po' ad una riflessione conclusiva, che voi potete ricavare guardando quell'oggetto lì, ecco, che può essere un po' emblematico di questa situazione. Come vedete è un segnale stradale, che è un bivio, ma potrebbe essere immaginato come un trivio, un incrocio di vie ecco. Se un modello dell'etica antica classica poteva essere il focolare, il tavolo, la comunità, dove tutti stavano lì, trasmettendosi la tradizione, se l'idea della modernità può essere la nave, con il vantaggio dell'impresa, dell'avventura, ma anche il rischio del naufragio, se c'è onnipotenza, ecco il crocicchio, il crocevia è che noi andiamo nel mondo, camminando e incontrandoci per strade diverse. E là dove ci incontriamo, se vogliamo vivere, dobbiamo accordarci, dobbiamo fare comunità, dobbiamo attendarci, ecco. Essere capaci di trovare tende lungo il nostro cammino. E le tende è appunto darsi regole. Non è importante l'origine nella nostra società, lo è sempre meno. Non è importante neanche la meta, non è importante dove arrivare, ma il saper transitare, il sapere stare su questa terra. E voglio concludere questo mio

ragionamento, portandovi un esempio, tratto dalla Bibbia. Voi sapete che il popolo ebreo andò nel deserto dall'Egitto e Dio promise a questo popolo che avrebbe raggiunto una terra, dove c'era latte e miele, una terra di ricchezza, di fecondità. Ma questo messaggio che Dio diede al popolo ebreo, lo diede a un popolo ancora bambino, poco maturo, che aveva bisogno di sogni per andare avanti. La terra che grondava latte e miele. Aveva bisogno di questo sogno di pienezza, per andare avanti, perché non era maturo. Ma nella Bibbia c'è un'altra parola importante. Cosa vuole Dio dal popolo? Tu devi diventare un popolo di sacerdoti e di santi. Questo devi diventare. Il fine non è tanto raggiungere la terra di latte e miele, ma diventare un popolo di sacerdoti e di santi. Se noi siamo capaci di etica, cioè di mettere in accordo il sentimento della nostra libertà con il sentimento della comunità, se noi siamo capaci di etica, allora facciamo fiorire il deserto. Non è necessario uscire dal deserto. La nostra azione morale nel passaggio fa fiorire il deserto. Se siamo capaci di patteggiare valori, possiamo far fiorire il deserto. Se non siamo capaci di questo, anche se vivessimo in un meraviglioso giardino, questo tornerebbe a essere deserto. Questo vuol dire diventare capaci di morale. E concludo con un altro pensiero. Il patto è un accordo di interessi. Ed è una cosa buona, direi anche necessaria, ma non è il massimo. Soltanto nel dono c'è una anticipazione assoluta. Se l'etica si costruisce solo sul patto, in fondo è motivata dall'interesse. Lo scatto più grande è essere disponibili all'altro. E questo è il dono. E c'è una parola che lo contrassegna, che si chiama "**amore**". Il culmine dell'etica è la capacità di amare.