

smart
books

Elena Pulcini - Pier Davide Guenzi

Bene comune beni comuni

Un dialogo
tra teologia e filosofia

A cura di Simone Morandini

ISBN 978-88-250-3874-3
ISBN 978-88-250-3875-0 (PDF)
ISBN 978-88-250-3876-7 (EPUB)

Copyright © 2015 by P.P.F.M.C.
MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO – EDITRICE
Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova
www.edizionimessaggero.it

Indice

Simone Morandini

Introduzione

Comune: ritrovare una parola	7
1. Etica civile: lo spazio del comune	7
2. Un percorso di ricerca	10
3. Beni e relazioni	12
4. Il bene comune, tra teologia e filosofia . .	15
5. Un dialogo fecondo	18

Elena Pulcini

Bene comune e/o beni comuni?	21
1. Un concetto <i>in progress</i>	22
2. Beni comuni e rischi globali	25
3. La tragedia dei beni comuni	27
5. <i>Homo œconomicus</i> e <i>homo faber</i>	30
6. Un orizzonte più ampio	33
7. Verso un soggetto relazionale	36
8. I beni relazionali	40
<i>Riferimenti bibliografici</i>	42

Pier Davide Guenzi

Bene comune e/o beni comuni? 45

1. Per una comprensione
dell'idea di bene comune 46

2. Alcuni paradigmi biblici tra Primo
Testamento e scritture cristiane 61

3. Bene comune e beni comuni 79

4. Per un epilogo drammaturgico 97

Comune: ritrovare una parola

1. Etica civile: lo spazio del comune

L'espressione *etica civile* è già familiare ai lettori di questa collana; sono infatti parecchi i testi pubblicati in quest'ambito dalle Edizioni Messaggero, come espressione del percorso di ricerca condotto ormai da diversi anni dalla Fondazione Lanza di Padova (Centro Studi in Etica; www.fondazione-lanza.it). Esso ha permesso di delineare le coordinate fondamentali di una nozione davvero preziosa in un tempo in cui la stessa nozione di cittadinanza appare frammentata, esposta al rischio di sfaldamento. È una traiettoria articolata, che ha condotto a un attento ripensamento di alcune parole chiave, che possano aiutare a ritrovare un tessuto di buona convivenza nella città.

Tra le nozioni che domandano attenzione in vista della rielaborazione di un tessuto

etico diverso – in Italia e non solo – si colloca indubbiamente quella di *bene comune*, riferimento essenziale eppure troppo spesso disatteso. Il predominio quasi assoluto degli interessi di parte, la caduta della solidarietà, la tendenza diffusa alla delegittimazione dell'altro sono solo alcuni sintomi di tale condizione, che disgrega drammaticamente il tessuto sociale. Ecco, dunque, la necessità di ritrovare la dimensione del *comune*, quale fattore essenziale di una convivenza buona in una *civitas* sempre più caratterizzata nel segno della pluralità. Solo grazie a essa è possibile contrastare quella tendenza al degrado sociale che sorge dalle dinamiche di un capitalismo ormai disinteressato alle persone.

Ben si comprende, allora, come tale istanza venga a intrecciarsi con quella narrazione che negli ultimi anni ha trovato nella nozione di *beni comuni* il proprio punto di riferimento. Il referendum sull'acqua è stata l'occasione per mettere in evidenza la rilevanza di una categoria, il cui ambito di applicazione è, però, ben più ampio. Certo, la differenza tra il singolare e il plurale evidenzia anche una distinzione tra due prospet-

tive, che pure si rifanno a una terminologia simile, e apre quindi l'interrogativo sulla reale possibilità di interazione costruttiva tra di esse. Anzi, alcuni osservatori giungono a chiedersi se il forte accento posto sulla pluralità dei beni detti comuni – caratteristica della seconda prospettiva – non rischi di frammentare quell'accento posto sull'unità del bene della *civitas* che caratterizza la prima. D'altra parte, quasi simmetricamente c'è chi si chiede se proprio tale unità non orienti a una facile armonizzazione, che occulterebbe quella conflittualità inevitabilmente associata alla rivendicazione di alcuni beni cruciali.

Occorre insomma, chiedersi se e come si possano raccordare i percorsi concettuali e le comunità di pratica che si rifanno alle due espressioni; occorre verificare se la prossimità tra di esse non sia solo terminologica, ma con orizzonti concettuali eterogenei. C'è insomma bisogno di un lavoro di interpretazione e di discernimento, che sappia rileggere con attenzione le due nozioni, per comprendere il fitto gioco di intersezioni e di scarti che in questo spazio viene a disegnarsi.

2. Un percorso di ricerca

È a tale plesso di interrogativi che è dedicato il ciclo di seminari promosso per il 2013-2014 dalla Fondazione Lanza, da cui sono sorti anche i testi contenuti in questo volume. Si tratta, infatti, dei contributi su cui si è articolato il primo di una serie di «Dialoghi civili» tra soggetti differenti, sia per le aree di riferimento che per competenze (filosofi, teologi, economisti, sociologi, esperti di ambiente...) coinvolti nella ricerca di momenti di intersezione e di confronto significativi assieme ai gruppi-base della Fondazione. Tale varietà sottende, del resto, una percezione del bene comune che – sottolinea L. Campiglio – può essere pensato oggi solo come «intersezione positiva di una pluralità di concezioni del bene, coerenti e compatibili con il futuro lontano della famiglia umana»¹; una nozione complessa, la cui articolazione costituisce una delle grandi sfide per un'etica politica.

La pluralità caratterizza, d'altra parte, anche il campo interessato dalla nozione di

¹ L. CAMPIGLIO, *Torniamo alle radici del bene comune*, «Vita&Pensiero» 44 (2011), n. 1, 42-51, qui 42.

beni comuni: inizialmente applicata a beni ambientali, essa ha conosciuto in questi anni un'estensione crescente, che giunge talvolta a includere anche nozioni relativamente eterogenee, come Internet o il genoma umano (che pure presentano caratteristiche specifiche abbastanza differenti). Non stupisce che diversi osservatori abbiano quindi auspicato una maggior differenziazione anche sul piano terminologico, onde evitare il rischio di genericità². Una comprensione dei termini così ampia, inoltre, rischia di depotenzare la nozione, impedendo di valorizzarne appieno la forza concettuale. Non c'è dubbio, infatti, che il grande elemento di novità che tale confronto ha introdotto nel dibattito nazionale – talvolta un po' asfittico – è lo spiazzamento di quella tradizione di pensiero che P. Barcellona definiva *individualismo proprietario*, tutta centrata sulla nozione di proprietà privata: un modo di leggere la realtà sociale ampiamente diffuso (sul piano della ricerca economica, ma anche sul piano etico), ma

² In tal senso L. FERRAJOLI, *Beni fondamentali*, in FONDAZIONE LELIO E LISLI BASSO - ISSOCO (a cura), *Tempo di beni comuni. Studi interdisciplinari*, Ediesse, Roma 2013, 135-152.

che oggi si rivela devastante nelle sue conseguenze.

Ritrovare un significato forte per la parola comune, che vada al di là delle possibili ambiguità e delle genericità cui essa è esposta, costituisce un contributo importante al superamento di tale orizzonte e proprio in tale direzione guardano i testi contenuti in questo volume. Non si tratterà certo di disegnare un «benecomunismo» generico e privo di qualificazione, ma di misurarsi nell'indicazione di forme e percorsi attraverso i quali abitare la modernità in forme critiche, in una meditata ripresa di ciò che dice oggi l'espressione «comune».

3. Beni e relazioni

Un'eccellente introduzione a tale prospettiva nell'intervento di **Elena Pulcini**, docente di filosofia sociale all'Università di Firenze, che sull'argomento conduce da anni una ricerca attenta e puntuale³: il degrado

³ Si veda, ad es., E. PULCINI, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001; Id., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

dell'ambiente planetario, così come quello del tessuto relazionale entro le nostre città, è strettamente legato a una visione etica individualista, che non sa valorizzare quelle relazioni costitutive che ci fanno essere ciò che siamo. Di qui nasce quella «tragedia dei beni comuni», lucidamente descritta ormai quasi mezzo secolo fa da Garret Hardin⁴: l'uso senza limiti né criterio di una risorsa, da parte di un insieme di soggetti ognuno dei quali è interessato soltanto a far propria una quota la più ampia possibile, sembra condurre inevitabilmente al suo esaurimento. Tale prospettiva è in realtà necessaria solo all'interno di un quadro etico e antropologico ben definito, che pensa il soggetto umano in termini di esclusivo interesse a un'acquisizione senza limiti. Solo se assumiamo gli assiomi del modello dell'*homo oeconomicus*, quello di Hardin appare come un vero e proprio teorema, carico di nefaste conseguenze.

Si pensi, ad esempio, a un meta-bene comune come il clima: come tutelarne la

⁴ G. HARDIN, *The Tragedy of the Commons*, «Science» 162 (1968), 1243-1248.

stabilità in assenza di forme di regolazione delle emissioni condivise dai diversi soggetti che abitano il pianeta? Pulcini richiama, però, anche quegli studiosi – a partire dal premio Nobel Elinor Ostrom⁵ – che evidenziano come tale modello descriva in modo assolutamente parziale i rapporti tra gli esseri umani e i beni di cui essi vivono. La presenza di un tessuto di relazioni interpersonali positive, infatti, può interferire in modo determinante con le modalità di accesso alle risorse, orientando a una responsabilità condivisa e persino alla cura. Quella dei beni comuni insomma non è necessariamente una tragedia: se declinata in una prospettiva relazionale, può tradursi invece anche in storie di fioritura per persone e comunità. La qualità etica dei rapporti e l’attenta meditazione della loro densità concettuale possono fare la differenza, anche in relazione a temi che a prima vista possono apparire regolati esclusivamente da leggi economiche puramente oggettive. È infatti la percezione dell’interdipendenza tra i soggetti coinvolti ad aprire la prospettiva di

⁵ Ad esempio, E. OSTROM, *Governare i beni collettivi*, Marsilio, Venezia 2006.

una convivialità in cui essi si sanno legati da una rete di mutue relazioni.

4. Il bene comune, tra teologia e filosofia

La questione delle motivazioni dei soggetti coinvolti – e quindi dell’etica, dell’antropologia, ma anche della politica – irrompe così decisamente anche nello spazio economico. Qui si innesta il riferimento a quella grande espressione – particolarmente cara al pensiero cristiano, ma certo non esclusiva di tale prospettiva – che è bene comune. Essa sta al centro del contributo di **Pier Davide Guenzi**, docente di etica sociale presso la Facoltà teologica dell’Italia Settentrionale (sezione di Torino)⁶. Il riferimento alle radici bibliche e patristiche, ma soprattutto alle ricche esplicitazioni nel magistero sociale novecentesco e contemporaneo, disegna un filone di pensiero che – prima ancora che l’uno o l’altro bene specifico –

⁶ Sul tema vedi P.D. GUENZI, *Ricerzare il bene comune. Prospettive teologico-morali per definire il contributo della comunità cristiana*, «Archivio Teologico Torinese» 14 (2008/2). 423-452; Id. (a cura), *Carità e giustizia per il bene comune*, Centro Volontari della Sofferenza, Brescia 2011.

ha come orizzonte quella che J. Maritain definiva la «vita buona della moltitudine»⁷. Non si tratta di depotenziare l'umana singolarità, ma di comprendere che l'esistenza di ognuno può fiorire solo nello spazio della relazione sociale; che alcuni beni possono essere fruiti solo assieme. La radicale *socialità* dell'uomo viene pensata qui nel quadro della nozione di *comunione*, che la tradizione teologica riferisce alla stessa realtà di Dio, ma che, secondo la prospettiva conciliare (si pensi in particolare a *Gaudium et spes*), domanda anche una cor-rispondenza nelle forme di vissuto storico dell'umanità⁸. Emerge così un paradigma generativo, radicato nella stessa struttura della convivenza tra esseri di bisogno che vengono al mondo nel segno della dipendenza da un'alterità. La rivelazione biblica richiama una logica di riconoscimento: l'asse verticale del legame con Dio è inscindibilmente intrecciato con la vita sociale e la prossimità interuma-

⁷ J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1998.

⁸ A tale prospettiva ha offerto un contributo determinante E. CHIAVACCI, recentemente scomparso, in *Lezioni brevi di etica sociale*, Cittadella, Assisi (PG) 1999; ID., *Un futuro per l'etica*, EMP, Padova 2014.

na. In tale prospettiva si radica l'esigenza di una convivenza nella giustizia, attenta a chi è simile, ma anche allo straniero, nella memoria di una indigenza condivisa.

I beni della creazione non possono essere allora oggetto di un'assoluta tutela proprietaria individuale (un tema che nella modernità ha assunto una centralità inusitata), ma sono piuttosto affidati all'uomo, per un uso responsabile in una dinamica di solidarietà inclusiva. Una ripresa non puramente formale esige, d'altra parte, di coglierne anche le implicazione etico-economiche, e tra queste i pesanti interrogativi che essa pone a ogni tentativo di assolutizzare la nozione di proprietà privata. Essa rivela, poi, in modo sempre più chiaro la sua rilevanza anche in ordine alla custodia del creato, contribuendo così a un dibattito che attraversa ormai ampiamente il mondo ecclesiale⁹.

⁹ P.D. GUENZI, *Custodire la terra per il bene comune*, in UFFICIO NAZIONALE PER I PROBLEMI SOCIALI E IL LAVORO DELLA CEI - SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *Custodire il creato. Teologia, etica, pastorale*, EDB, Bologna 2013, 125-159. Rimandiamo anche a S. MORANDINI, *Custodire futuro. Un'etica nel cambiamento*, Albeggi, Roma 2014 e, sul piano teologico, a Id., *Qual casa accogliente. Vivere il mondo come creazione*, EMP, Padova 2013.

Il percorso di Guenzi disegna quindi un'articolazione decisamente positiva per il rapporto tra bene comune e beni comuni: la custodia della qualità del vivere insieme dei soggetti umani cui rimanda il primo, esige necessariamente un'attenzione per i secondi. Essa, però, non può essere declinata semplicemente secondo la logica della scarsità, ma deve accogliere anche quel plesso di significati estetici e culturali dei beni elementari, che plasmano l'essere stesso delle persone. Non casuale in tal senso che la conclusione assuma la veste poetica, a richiamare l'esigenza di una pluralità di linguaggi

5. Un dialogo fecondo

Chi legga con attenzione i due contributi che compongono questo agile testo, si troverà posto nello spazio di un denso dialogo, fecondo e produttivo, tra soggetti che pure si presentano nella loro differenza. L'esplorazione antropologica di Elena Pulcini presenta certe differenze rispetto alla prospettiva radicalmente teologica indicata da Pier Davide Guenzi, eppure tra di esse si eviden-

ziano anche consonanze, meritevoli di approfondimento. Non si tratta certo di identificare due percorsi che hanno riferimenti e schemi argomentativi propri, ma piuttosto di segnalare la comune accentuazione della rilevanza della relazionalità, quale fondamento di un pensiero che voglia cogliere assieme il bene comune e i beni comuni.

Anche questa è del resto una prospettiva qualificante per un'etica civile: la capacità di promuovere un'interazione costruttiva tra le differenze, nella convinzione che vi siano esperienze etiche comuni e vissuti antropologici che impediscono ai diversi di considerarsi semplicemente stranieri morali. Si apre invece la possibilità di una ricerca inquieta, ma ricca di prospettive, all'interno di un'umanità profondamente differenziata, ma anche sempre coinvolta dall'interrogativo su quale sia la via da seguire per costruire oggi vita buona assieme su un pianeta fragile e splendido, su come sia possibile custodire futuro per gli esseri umani e i viventi tutti.

SIMONE MORANDINI
Fondazione Lanza

Elena Pulcini

Bene comune e/o beni comuni?

Parlare di beni comuni significa affrontare un tema davvero importante, che si interseca con alcuni problemi fondamentali, sia della storia della nostra civiltà, sia della nostra contemporaneità. La prima cosa da dire, rispondendo all'interrogativo posto nel titolo, è una decisa opzione per un collegamento del bene comune ai beni comuni («e» piuttosto che «o»): i due temi sono strettamente legati. Certo, il tema del bene comune è la traduzione di un concetto che fa parte della filosofia da sempre (pur declinato in molti modi diversi), mentre decisamente inedito è il tema dei beni comuni.

Devo anzi aggiungere che la filosofia stenta un po' ad appropriarsene; la forte interdisciplinarietà del tema ne costituisce

anche la ricchezza – su di esso si stanno misurando soprattutto sociologi, antropologi ed economisti –, ma forse sono proprio i filosofi che devono ancora mettere meglio a fuoco la questione. Il tema dei beni comuni richiede del resto anche un rinnovamento del linguaggio, una capacità di ricondurre a esso nuovi concetti, come quello di globalizzazione, a esso molto legato.

1. Un concetto *in progress*

Quello che intendo fare è, dunque, di dare qualche spunto di chiarimento su questa problematica, anche attingendo a un articolo recente su questo tema, che ho intitolato *Beni comuni: un concetto in progress*: mi interessa cioè, in primo luogo, sottolineare che si tratta di un concetto complesso, a volte usato in modo retorico, a volte in modo vago; di un termine, insomma, da analizzare con attenzione. Vedremo anche, d'altra parte, come esso si leghi al problema più generale del bene comune, e di ciò che oggi viene definito il *comune*, *l'essere-in-comune*: tutti concetti che richiedono una riflessione accurata.

Dicevo di una scoperta relativamente recente del tema dei beni comuni, cui è seguita, specie nell'ultimo decennio, una crescita esponenziale dell'attenzione. Il tema si connette, infatti, a una serie di problemi che ci riguardano, che caratterizzano la nostra epoca: basti pensare a fenomeni planetari, come il *global warming* – il riscaldamento del pianeta – o l'esaurimento delle risorse naturali. Sono i sintomi più inquietanti di quella che già un filosofo del Novecento che apprezzo molto, Hans Jonas, chiamava *la crisi ecologica* e che oggi è arrivata a un punto molto avanzato. La stessa crisi viene poi acuita dai processi di globalizzazione e ci pone quindi di fronte all'urgenza di affrontare quello che possiamo definire legittimamente un problema di *sopravvivenza* dell'umanità.

Quando noi parliamo di beni comuni, dunque, ci confrontiamo con un problema di sopravvivenza futura; difficile dire quanto si tratti di un futuro prossimo o remoto, ma sicuramente è un problema dell'umanità tutta, e anzi (già Jonas lo precisava) dell'intero mondo vivente. Aggiungiamo poi che si tratta di un problema che è stato gene-

rato (lo sottolineano diversi economisti) da un modello di sviluppo insostenibile, fondato sull'imperativo della crescita illimitata, sulla dinamica anarchica del mercato, sulla tirannia più recente dell'economia finanziaria: tutto quello che stiamo vivendo sulla nostra pelle da qualche anno a questa parte.

Come accennavo in apertura, però, a questa crescita di attenzione e al riconoscimento dell'importanza del tema dei beni comuni come patrimonio collettivo dell'umanità non corrisponde una visione del tutto condivisa, né una chiarezza concettuale sufficiente. La prima domanda da porsi è dunque che cosa sono i beni comuni. Possiamo anche usare il termine inglese, di origine medievale, molto amato dagli economisti – *commons* – perché è là che si radica la questione. La versione originaria allude essenzialmente alle risorse naturali; ma oggi parlare di *commons* vuol dire includere almeno due categorie: i beni materiali come l'acqua, l'aria, l'energia, il clima, la biodiversità; e i beni immateriali, come la conoscenza, la cultura, la salute, l'informazione.

2. Beni comuni e rischi globali

Possiamo anche dire che, se evidente è la differenza tra beni comuni e beni privati, in quanto i primi sono quelli di cui tutti devono poter fruire, possiamo chiederci invece quale sia la differenza tra beni comuni e beni pubblici. Anche su questo punto sembra peraltro esserci oggi tra gli studiosi una certa convergenza.

Si dice infatti che i beni pubblici – come per esempio un'opera d'arte, una strada, il patrimonio immobiliare di un paese – sono beni caratterizzati, usando un termine tecnico, dalla difficile *escludibilità* (non si può impedirne la fruizione da parte dei consumatori), ma anche da bassa *sottraibilità*: il consumo di un bene pubblico da parte di un individuo non impedisce a un altro individuo di fruirne, di consumarlo allo stesso tempo. Diversa è la situazione per i beni comuni, che sono caratterizzati anch'essi da una difficile *escludibilità* (non si può escludere nessuno dalla fruizione dei beni comuni), ma allo stesso tempo da un'alta *sottraibilità*: il fatto che una persona usi, consumi i beni comuni, sottrae qualco-

sa alla possibilità che altri facciano la stessa cosa. Possiamo anche introdurre ulteriori distinzioni: come quella tra beni comuni tradizionali come, per esempio, l'acqua e le foreste, e beni comuni globali, che sono un inedito assoluto, come il clima, gli oceani, l'atmosfera. Tale prospettiva è interessante anche perché immette la discussione sui beni comuni nell'ambito del dibattito sulla globalizzazione e su quelli che un sociologo molto noto, uno dei primi a occuparsi di tali problematiche, Ulrich Beck, già qualche decennio fa definiva «rischi globali».

Con questo voglio dire che i beni comuni, qui intesi soprattutto come risorse naturali, sono esposti a un duplice rischio. Da un lato, quello di un loro esaurimento e di un irreversibile degrado a causa di uno sfruttamento insensato e senza limiti, che compromette il futuro dell'umanità, del pianeta, del mondo vivente; dall'altro, quello di una gestione sempre più esclusiva da parte dei poteri forti, locali e globali, e quindi di una distribuzione iniqua, che approfondisce le disuguaglianze prodotte dalla globalizzazione. Attraverso il tema dei beni comuni noi possiamo, quindi, inquadrare quelle che

sono le due sfide, i due grandi problemi fondamentali della contemporaneità: quello della *sopravvivenza* dell'umanità e del mondo vivente e quello della *giustizia* e dell'equa distribuzione delle risorse.

Nella maggior parte della riflessione critica su questi temi sembrerebbe esserci una sostanziale convergenza anche sulle cause che hanno prodotto questi rischi, strettamente legate al modello di sviluppo capitalistico fondato sull'imperativo della crescita illimitata e sulla dinamica anarchica e rapace del mercato. Un modello di sviluppo insostenibile, che la globalizzazione ha radicalizzato, favorendo l'imporsi di un capitalismo predatorio, cieco, indifferente sia verso il problema del limite delle risorse, sia verso quello della loro fruibilità collettiva.

3. La tragedia dei beni comuni

Negli anni Sessanta del secolo scorso, l'ecologo economista Garret Hardin – colui che ha dato inizio a questa discussione – segnalava in un breve, ma importante saggio, quella che egli chiamava «la tragedia dei beni comuni». Si apriva così una linea

di riflessione che da quel momento in poi ha messo in luce gli aspetti drammatici del problema. Quello che Hardin aveva intuito è che il problema dei beni comuni è intrinseco alla loro stessa natura e che evidenzia le conseguenze tragiche di un certo indiscriminato uso delle risorse naturali. Se gli individui, infatti, si comportano secondo il modello consolidato del perseguimento degli interessi individuali – quello che pertiene al modello della modernità, dell'*homo œconomicus* –, se viene messo in atto questo modello con uno sfruttamento egoistico delle risorse economiche, ciò provocherà inevitabilmente il loro esaurimento, con gravi danni per tutti.

Hardin illustra la sua tesi con l'esempio, diventato ormai celebre, del terreno destinato a pascolo: finché gli allevatori dispongono di un numero limitato di bovini tutto procede per il meglio, ma se uno di loro decide di acquistare più capi di bestiame e di farli pascolare tutti sul terreno, esporrà il bene comune (in questo caso il pascolo) a un insostenibile sfruttamento che finirà, peraltro, per danneggiare non solo gli altri allevatori ma anche colui che ha rotto l'e-

quilibrio. Egli arriva quindi a concludere che la libertà illimitata di accesso ai *commons* porta alla rovina di tutti.

Questa diagnosi, come accennavo, ha aperto un'ampia discussione sulla necessità di *governare i beni comuni*; si tratta, in effetti, di uno degli slogan più diffusi quando si parla di questo tema, che vede impegnati soprattutto gli economisti. Da Hardin in poi si possono individuare essenzialmente due scuole di pensiero: la prima, *liberista*, che propone di affidare al mercato e alla privatizzazione la gestione delle risorse, e l'altra invece, *statalista*, che vede appunto nello stato l'unico organo rappresentante degli interessi generali capace di imporre le regole necessarie a impedire il saccheggio e l'erosione delle risorse. Senza voler entrare nel merito di queste proposte, quello che vorrei sottolineare è che limitarsi a questa diagnosi e a questa prospettiva, di per sé condivisibili, significa circoscrivere la questione nei perimetri troppo angusti dell'economico. Si trascurano così quelle che sono le radici antropologiche, sociali ed emotive della tragedia – per dirla, appunto, con Hardin – che si sta consumando sotto i nostri occhi.

5. *Homo œconomicus e homo faber*

A monte, infatti, di quanto sta accadendo c'è indubbiamente, a mio avviso, l'egemonia incontrastata delle due figure dell'individuo che hanno contrassegnato il percorso della modernità, e quindi il percorso dell'individualismo moderno. La prima è quella dell'*homo œconomicus*, cui ho già accennato: un soggetto che, sebbene ci venga per lo più descritto come razionale e progettuale, è tuttavia motivato da pulsioni acquisitive, che lo orientano a una relazione puramente strumentale con l'altro. L'altra figura è quella dell'*homo faber*, colui che tende attraverso la tecnica al dominio e allo sfruttamento della natura ed è incurante delle sorti del mondo vivente.

Ci sarebbe molto da dire riguardo a quest'ultima figura e certamente la grande tradizione tedesca del Novecento – a partire da Hans Jonas e dallo stesso Martin Heidegger – offre alcuni punti di riferimento fondamentali per la critica di quella che viene chiamata civiltà della tecnica. Ciò che però non avviene spesso è di porre l'attenzione alle radici antropologiche della civil-

tà della tecnica e della crescente egemonia dell'economia. *Homo œconomicus* e *homo faber*, dunque: queste sono le due figure rappresentative di quel percorso che ha portato alla tragedia dei beni comuni. Se le analizziamo meglio, emerge la figura di un individuo certamente individualista, certamente teso al soddisfacimento dell'interesse individuale, ma anche tutt'altro che razionale (secondo l'immagine offertane dalla tradizione liberale): un individuo mosso da una pulsione che lo spinge a un agire irrazionale, se non addirittura patologico.

Si tratta di patologie che si manifestano in due direzioni: la prima è quella che spinge a ignorare il proprio stesso interesse in nome di un'illimitata autoaffermazione. Basti pensare in tal senso alla cecità di fronte ai possibili effetti di un agire tecnico che – a dispetto delle sue promesse seduttive – non le mantiene affatto e appare anzi responsabile di quelle conseguenze impreviste e indesiderate che mettono a repentaglio la sopravvivenza dell'umanità e del pianeta. «Effetti indesiderati» è, del resto, anche la definizione che Ulrich Beck assegna ai «rischi globali». Il risultato dell'individualismo

moderno è appunto l'insieme degli effetti non previsti e non voluti dell'età globale; e questo smentisce ogni illusorio mito del progresso su cui la modernità ha legittimato se stessa.

Rispetto a tutto questo, vengono attivati meccanismi di difesa, di diniego e autoinganno, in virtù dei quali generalmente la tragedia dei beni comuni non viene affatto riconosciuta. Non c'è, in effetti, una consapevolezza diffusa di quella che viene chiamata la tragedia dei beni comuni: prendere atto di quanto sta accadendo è probabilmente troppo spaventoso e troppo inquietante perché la psiche umana riesca a contenere lo spettro della catastrofe, come diceva con precoce diagnosi, Günther Anders. Si mettono così in atto, in maniera subdola e inconscia, meccanismi di autoinganno: nessuno di noi vuol rinunciare ai propri privilegi, a quei piccoli privilegi di cui godiamo nella nostra vita quotidiana e a cui siamo talmente abituati che non vorremmo mai metterli in discussione. Ci autoinganniamo quindi sulle possibili conseguenze del nostro agire: «Ma non è vero, non succederà nulla di così catastrofico... La

terra senza dubbio metterà in atto dei meccanismi di recupero e così via...».

Il secondo esito patologico cui approda l'individualismo moderno è l'*erosione del comune* dove, per «comune» intendo un termine che è entrato nel lessico degli ultimi anni (e penso agli scritti di Toni Negri, ma non soltanto). Esso sta a indicare quella dimensione che potremmo in qualche modo collocare tra mercato e stato, quella dimensione che è stata appunto fondamentale erosa, risucchiata dalle patologie della modernità. Assistiamo oggi a un'erosione dell'essere in comune, le cui molteplici declinazioni vanno dall'indifferenza per tutto ciò che interessa la sfera pubblica e collettiva, all'ostilità verso l'altro, alla violazione dell'ambiente. C'è insomma un'indifferenza per tutto ciò che in qualche modo riguarda il bene comune, che rende il governo dei beni comuni un vero e proprio problema.

6. Un orizzonte più ampio

Governare i beni comuni richiede, dunque, uno sguardo più ampio, che non può limitarsi a una prospettiva puramente eco-

nomica. Questo è uno dei punti chiave che mi preme sottolineare.

Una prospettiva interessante è quella di Elinor Ostrom che, diversi anni dopo Hardin, ha preso in considerazione questo tema e ha scritto il testo *Governing the Commons*, governare i beni comuni. La Ostrom ha vinto anche il premio Nobel per la sua ricerca: il suo merito – per dirla in termini molto semplici – è stato in primo luogo quello di avere suggerito una terza via tra mercato e stato, tra privato e pubblico, una via che possiamo legittimamente definire *comunitaria*. L'autrice parte dall'osservazione di alcune realtà empiriche per sostenere che gli esseri umani non sono soltanto egoisti e interessati, ma sono anche effettivamente capaci di cooperazione. Essi sono cioè capaci di una gestione collettiva delle risorse, fondata sull'appartenenza a una comunità: essa garantisce ai singoli il diritto allo sfruttamento di una risorsa, ma impone anche doveri di salvaguardia e protezione della stessa.

Questa nuova prospettiva ha aperto un altro fronte sul problema dei beni comuni, che ha trovato applicazione nell'ambito del

governo dei beni comuni globali (sia materiali, come il clima, che immateriali, come per esempio Internet), evidenziando una molteplicità di problemi. Essi non possono essere affidati né alla logica anarchica del mercato né alla gestione puramente territoriale degli stati, sempre più impotenti di fronte agli sconfinamenti prodotti dalla globalizzazione. C'è, dunque, bisogno di riattivare quello spirito cooperativo di cui parla Elinor Ostrom, che invita a prenderne atto non come di un desiderio utopico, ma come di una possibilità effettiva; addirittura di una realtà che siamo chiamati a valorizzare, una realtà attorno alla quale si può coagulare una terza possibilità rispetto alla dicotomia privatizzazione/statalizzazione. Ciò che conta, afferma Ostrom, è ciò che i cittadini possono realmente fare e l'importanza di un effettivo impegno delle persone nella prospettiva di un agire comune.

Qui però nascono degli interrogativi inevitabili: come riattivare lo spirito cooperativo? È importante, come fa la Ostrom, constatare che ci sono di fatto realtà in cui questo spirito è forte – basti pensare alle lotte per i beni comuni, ai referendum sull'acqua,

ai social forum mondiali o alle mobilitazioni per l'ambiente. Si tratta, però, quasi sempre di realtà limitate e deboli; al di fuori di questi esempi, l'atteggiamento prevalente è di indifferenza e di diniego. Abbiamo, dunque, bisogno di quella che potremmo chiamare una *metamorfosi antropologica*. Abbiamo bisogno di un cambiamento radicale che alla libertà distruttiva dell'individualismo illimitato dell'*homo œconomicus* e dell'*homo faber* sostituisca qualcos'altro: in primo luogo la percezione del limite e in secondo luogo la necessità dell'agire comune.

7. Verso un soggetto relazionale

A questo proposito, io da tempo propongo il concetto di *soggetto relazionale*: un soggetto che si riconosca costitutivamente in relazione con l'altro. L'età globale, a mio avviso, contiene in sé questa chance, cioè la possibilità di dare respiro a un soggetto relazionale; e questo per almeno due motivi fondamentali.

Il primo è che, in virtù dell'esposizione ai rischi planetari, la nostra epoca ci può spingere obiettivamente ad arrestare la spirale

del nostro agire. Siamo tutti esposti a rischi che in qualche modo ci accomunano e questo ci può porre di fronte alla nostra fragilità, alla nostra *vulnerabilità*, interrompendo così quella spirale di illimitatezza che ha portato alle patologie cui accennavo in precedenza. Il secondo motivo, molto legato al primo, è la caratteristica fondamentale della civiltà globale, e cioè l'*interdipendenza*: noi viviamo oggi in un mondo che è interdipendente. Mi fa piacere accennare, a questo proposito, a un testo collettivo cui ho avuto l'onore di partecipare, vale a dire il *Manifeste convivialiste*, curato da Alain Caillé, già uscito in francese e in varie altre lingue, che ha un sottotitolo molto efficace: *Dichiarazione di interdipendenza*. Ciò pone l'accento su un aspetto completamente inedito dell'età contemporanea e dell'età globale: il fatto che siamo tutti legati, interconnessi. Episodi circoscritti e apparentemente insignificanti, che accadono in una parte del mondo provocano reazioni a catena in tutto il globo, e viceversa fenomeni planetari vanno a incidere anche sulla realtà più locale e remota. E questo non è vero solo per la crisi finanziaria ma anche

per molti altri fenomeni ed eventi. Siamo dunque tutti interdipendenti, tutti connessi e vincolati in un'unica umanità, la quale diventa così un nuovo soggetto, non più un soggetto metafisico, ma un soggetto reale: siamo tutti di fronte allo stesso destino e allo stesso spettro della mancanza di futuro. L'età globale, dunque, per questi due motivi fondamentali, favorisce i moventi, le motivazioni che – pur essendo da sempre costitutivi degli esseri umani – sono però stati offuscati, oscurati e sacrificati alle passioni dell'*homo œconomicus* e dell'*homo faber*. Emergono così proposte interpretative interessanti, e basterà citare quella di Jeremy Rifkin che pone l'accento sulle potenzialità positive dell'età globale.

Essa infatti – afferma Rifkin nel suo *La civiltà dell'empatia* – ci consente di riscoprire quel motore dell'agire che nel corso della storia è stato rimosso dalla parabola dell'individualismo possessivo: cioè l'*empatia*, quale fondamento di un individuo relazionale che, per l'appunto, si percepisce come costitutivamente in relazione con l'altro e che riscopre il bello e il buono della cooperazione. Siamo alle soglie, dice Rifkin nella

sua diagnosi, di una civiltà dell'empatia fondata sul senso di comunità, sull'emergere di una coscienza empatica che ci predispone alla socialità e alla solidarietà. Dobbiamo constatare il fatto che questa possibilità si apre paradossalmente nello stesso momento in cui scontiamo i costi altissimi che l'umanità ha pagato e sta pagando per potervi accedere, come appunto il saccheggio delle risorse, il consumo dissennato dell'energia, insomma la tragedia dei beni comuni. La coscienza empatica, derivata dallo sviluppo delle società complesse e tecnologicamente avanzate, deve fare i conti, in altri termini, con gli effetti negativi di questo sviluppo, vale a dire con quella parallela tendenza all'entropia che sfocia oggi nel rischio estremo dell'autodistruzione dell'umanità. È anche vero, però, che ci è data oggi la chance – sempre secondo Rifkin – di aprire l'era dell'*homo empaticus*, capace di ritrovare, a partire dalla consapevolezza del legame con gli altri, la capacità sentirsi in relazione con il mondo vivente e di ripristinare una forma di sviluppo sostenibile. L'idea chiave di questa proposta è che solo valorizzando e solo ricostruendo il tessuto dei nostri reciproci

legami è possibile farci carico dell'ambiente, del mondo, delle generazioni future che hanno bisogno della nostra tutela, perché da essi proviene, per dirla con le parole di Jonas, un muto appello alla nostra responsabilità.

8. I beni relazionali

Ecco, dunque, avviandomi a concludere, mi preme sottolineare la rilevanza della riflessione – emersa di recente nel dibattito sui beni comuni, ma non ancora sufficientemente elaborata e valorizzata – su quella particolare declinazione dei beni comuni che sono i *beni relazionali*, nel senso dato da autori come Stefano Zamagni e altri.

I beni relazionali sono beni che implicano dimensioni essenzialmente affettive, emotive, come fiducia, amicizia, solidarietà. Sono quelli per i quali – come sottolineano, in questo caso concordi, economisti, filosofi e sociologi – la relazione fra le persone non è puro strumento per la soddisfazione dell'interesse individuale, ma costituisce di per sé un bene comune. Si tratta in altri termini di beni che non possono

essere né prodotti né consumati da un solo individuo: essi non sono acquisibili in modo autonomo, ma dipendono piuttosto dalle modalità delle interazioni con gli altri e possono essere goduti solo se condivisi. I beni relazionali quindi crescono con il tempo e con la sistematica fruizione della relazione; paradossalmente, cioè, a differenza dei beni comuni, aumentano il loro valore con l'uso e perdono invece valore con il non-uso. La loro caratteristica essenziale è quindi la reciprocità: l'idea che la relazione in sé costituisce un bene.

Ovviamente emergono a questo punto vari interrogativi, primo fra tutti quello relativo alla loro disponibilità. Se i beni relazionali sono componenti affettive della relazione sociale, possiamo davvero contare, come suggerisce Rifkin, sulla loro presenza attiva nella realtà contemporanea? Saranno abbastanza forti e diffusi da contrastare i meccanismi di difesa come l'indifferenza e il diniego verso il bene comune? Forse c'è bisogno, come direbbe la filosofa americana Martha Nussbaum, di mettere in atto una *paideia* che valorizzi la capacità di cooperare, che educi gli individui ai sentimenti

morali e favorisca il fiorire della coscienza empatica. Si potrebbe anche richiamare la teoria del *dono* , di derivazione maussiana, come alternativa alla patologia dell' *homo œconomicus* , in quanto scommette sulla capacità degli individui di attivare una terza dimensione, fondata sulla gratuità e sulla reciprocità della relazione. Mi sembra indubbio in ogni caso che il fiorire dei beni relazionali può preludere alla salvaguardia dei beni comuni. Grazie a essi possiamo essere in grado di costruire l'essere in comune, valorizzando le potenzialità dell' *homo empathicus* e restituendo valore a ciò che abbiamo in comune. Ma soprattutto, appare sempre più evidente che la difesa del bene comune non può prescindere oggi dalla cura dei beni comuni.

Riferimenti bibliografici

AA.VV., *Tempo di beni comuni. Studi multidisciplinari* , «Annali Fondazione Basso» 2010-2012/7, Ediesse, Roma 2013.

ANDERS G., *Die Antiquiertheit des Menschen* , Beck, München 1956; tr. it. *L'uomo è antiquato* , Bollati Boringhieri, Torino 2007.

- BECK U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986; tr. it. *La società del rischio*, Carocci, Roma 2000.
- CACCIARI P., *La società dei beni comuni*, Ediesse, Roma 2010.
- CAILLÉ A., *Le Tiers paradigme. Anthropologie philosophique du don*, La Découverte, Paris 1996; tr. it. *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- (a cura), *Manifeste convivialiste. Déclaration d'interdépendance*, Le Bord de l'eau, Lormont 2013; tr. it. *Manifesto convivialista. Dichiarazione d'interdipendenza*, Edizioni ETS, Pisa 2014.
- DONATI P. - SOLCI R., *I beni relazionali*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- JONAS H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel, Frankfurt a. M. 1979; tr. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.
- HARDIN G., *The tragedy of the commons*, «Science» 162 (1968).
- HARDT M. - NEGRI A., *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010.
- NANCY J.L., *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris 2012; tr. it. *La crea-*

zione del mondo o la mondializzazione, Einaudi, Torino 2005.

NUSSBAUM M.C., *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; tr. it. *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2004.

OSTROM E., *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; tr. it. *Governare i beni collettivi*, Marsilio, Venezia 2006.

PENNACCHI L., *Filosofia dei beni comuni*, Donzelli, Roma 2012.

PULCINI R., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

— *Beni comuni: un concetto in progress*, in *Politica e società*, il Mulino, n. 3/2013.

RIFKIN J., *The Empathic Civilization*, Penguin Books 2009; tr. it. *La civiltà dell'empatia*, Mondadori, Milano 2010.

SACCO P.L. - ZAMAGNI S., *Complessità relazionale e comportamento economico*, il Mulino, Bologna 2002.

Pier Davide Guenzi

Bene comune e/o beni comuni?

L'idea di *bene comune*, nella tradizione del pensiero sociale di ispirazione cristiana, si caratterizza per una peculiare ampiezza interpretativa che consente di istituire un significativo nesso con la contemporanea questione dei *beni comuni*. Su alcune sue possibili letture prende le mosse questo contributo che, in un secondo momento, cercherà di indicarne un'accezione caratterizzante, riscontrabile a partire da alcuni paradigmi biblici del Primo Testamento e delle scritture cristiane. Infine l'attenzione è posta su un possibile approccio che, pur riconoscendo la differenza tra bene comune e beni comuni, intende esplorare l'utilità di un accostamento non disgiuntivo o alternativo, tentando, a livello etico fondamentale, una possibile articolazione.

1. Per una comprensione dell'idea di bene comune

Un punto di partenza ideale per la delimitazione concettuale del bene comune può essere rintracciato in alcuni scritti di Jacques Maritain, il cui pensiero condiziona fortemente la riproposizione dell'insegnamento sociale negli anni attorno al concilio Vaticano II e il magistero di papa Paolo VI. Il riferimento indiscusso è da riscontrare nell'opera *La persona e il bene comune*, originata da una serie di conferenze del pensatore francese sul tema, successivamente edite nel 1946. In essa troviamo una caratteristica descrizione più volte ripresa, almeno implicitamente, negli atti di magistero come in successivi contributi teologico-morali:

Il bene comune della città non è né la semplice collezione dei beni privati, né il bene proprio d'un tutto che [...] frutta a sé solo e a sé sacrifica le parti. È la buona vita *umana* della moltitudine, di una moltitudine di persone; è la loro comunione nel vivere bene; è dunque comune *al tutto e alle parti*, sulle quali si riversa e che devono trarre beneficio da lui [...]. Il bene comune racchiude la somma

o l'integrazione sociologica di tutto ciò che v'è di coscienza civica, di virtù politiche e di senso del diritto e della libertà, e di tutto ciò che v'è di attività, di prosperità materiale e di ricchezze dello spirito, di sapienza ereditaria messa inconsciamente in opera, di rettitudine morale, di giustizia, d'amicizia, di felicità e di virtù, e di eroismo, nelle vite individuali dei membri della comunità, in quanto tutto questo sia, in una certa misura, *comunicabile*, e si riversi in una certa misura su ciascuno, e aiuti così ciascuno a completare la sua vita e la sua libertà di persona. Tutto ciò costituisce la buona vita umana della moltitudine¹.

L'accezione maritainiana di bene comune non è disgiungibile dai presupposti teorici della sua riflessione, contrassegnata da una ripresa (creativa) del tomismo, nella quale risulta con chiarezza, a livello fonda-

¹ J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1998 (ed. or. 1946), 31-32. Il saggio può essere accostato, per continuità tematica, anche al volume *I diritti dell'uomo e la legge naturale* del 1944 (in ID., *Œuvres complètes*, a cura di J.M. Allion - M. Hany - D. e R. Mougel - M. Nurdin - H.R. Schmitz, Editions Universitaires Fribourg - Editions Saint Paul, Fribourg-Paris 1986-2000, vol. VII, 617-695) e al discorso di Maritain all'Unesco del 1947 (*La voie de la paix*, in *Œuvres complètes*, vol. IX, 143-164): cf. P. VIOTTO, *Jacques Maritain. Dizionario delle opere*, Città Nuova, Roma 2003, 229-237.

tivo, una concezione «sostantiva» dell'etica, radicata in una visione oggettiva (e universale) del bene umano di impronta cognitivista. Inoltre nelle espressioni segnalate risulta evidente una presa di distanza critica, particolarmente accentuata in quegli anni, dalla doppia deriva ideologica dell'individualismo di matrice liberista e del collettivismo socialista. Ne deriva un chiaro recupero della tesi di Tommaso d'Aquino che, di fatto, si discosta dalla prospettiva della morale aristotelica con l'introduzione di un punto di vista complessivo di tipo teologico, secondo la quale, se l'uomo come «individuo» è «interamente» sociale, tuttavia non lo è «secondo tutto se stesso», dovendo la «persona» ordinarsi al proprio fine ultimo, che trascende la storia, e dunque alla *beata unio cum Deo* che ne costituisce il suo «bene comune» complessivo e perfetto². Tale esigenza rende necessaria

² «Ogni persona individuale si riferisce all'intera comunità come parte al tutto» (*S.Th.* II^a-II^{ae}, q. 61, a. 1); «L'uomo non è ordinato alla comunità politica secondo tutto se stesso e secondo tutto ciò che è in lui» (*S.Th.*, II^a-II^{ae}, q. 21, a. 4). «Solo nella Trinità divina, che non implica separazione, il bene comune è perfettamente comune». Pertanto «nella società umana, che è a metà strada tra la società divina e la

l'articolazione del rapporto tra persona e società la quale – in accordo all'esegesi dei testi tommasiani operata da Maritain – richiede di riconoscere, accanto alla subordinazione dell'uomo come individuo alle esigenze della comunità, il suo necessario riconoscimento di persona, la quale, a sua volta, subordina a sé la società perché la natura e i valori spirituali che le sono propri trascendono la comunità politica storica e la sua specifica finalità.

L'insegnamento di Maritain era certamente ben conosciuto dai padri conciliari e si riflette nella stesura di testi come la *Gaudium et spes* e la *Dignitatis humanae*, anche se questi documenti individuano un significativo chiarimento della tesi proposta in *La persona e il bene comune*, che consente una più perspicace comprensione dello stesso principio³.

società animale a causa dell'individualità materiale dei suoi membri, sorge il problema di come raccordare le esigenze del singolo e le esigenze dalle comunità» (VIOTTO, *Dizionario*, 272).

³ Il riferimento fondante sono i capitoli II e III della prima parte di *Gaudium et spes* (*La comunità degli uomini*, nn. 23-32; *L'attività umana nell'universo*, nn. 33-39), testi chiave per l'etica sociale cristiana espressa dal concilio e meritevoli di maggiore attenzione anche nel presente contesto.

In primo luogo la concezione sostantiva del bene comune tende a essere vista non più come punto di partenza dottrinale, univocamente fissato, da cui dedurre coerenti conclusioni operative (o a partire dal quale operare un giudizio sulle forme in cui si struttura il legame sociale e politico). Essa viene invece vista come punto di osservazione superiore e migliore, come «immaginazione prospettica» per orientare il dialogo in un contesto culturale che registra una pluralità di approcci in merito ai fini e agli scopi della società, dalla quale non è più possibile prescindere.

Inoltre il concilio invita al superamento dell'idea di bene comune con stretto riferimento al giudizio contingente sulle grandi ideologie del XX secolo (che comunque fanno da sottofondo a testi come *Gaudium et spes*), ma lo comprende quale categoria che, pur radicata in un'idea («natura») di uomo e di società, si presta a essere interpretata in riferimento all'evolversi della storia umana. Del resto già Giovanni XXIII nella *Pacem in terris* (1963) parlava di bene comune come «correlativo alla natura umana» e ne coglieva un duplice statuto: esso non va espresso solo in «termini dottrinali», ma andando

alla ricerca di quei «contenuti storici» che meglio lo possano interpretare all'interno di specifici ambiti sociali potenzialmente aperti alla sua concreta determinazione (cf. n. 33)⁴.

È in particolare la *Gaudium et spes* che cerca di saggiare la portanza dell'etica sociale cristiana in rapporto alle nuove dinamiche della storia degli uomini, con una più precisa sottolineatura dell'istanza partecipativa delle differenti forze della società civile chiamate a interpretare non solo i propri bisogni e i propri diritti, ma anche il personale apporto alla tutela e all'incremento del bene comune attraverso la legittima espressione di differenti opzioni operative (cf. n. 75). A questa dinamica corrisponde una visione dell'autorità politica a servizio del mutuo riconoscimento del contributo di ciascun soggetto sociale per la definizione della «vita buona della

⁴ Di questa «duttilità interpretativa» del bene comune, a stretto confronto con l'evolversi della vicenda sociale nel tempo, ho offerto qualche esempio in P.D. GUENZI, *Custodire la terra per il bene comune*, in UFFICIO NAZIONALE PER I PROBLEMI SOCIALI E IL LAVORO DELLA CEI – SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *Custodire il creato. Teologia, etica, pastorale*, EDB, Bologna 2013, 133-144.

moltitudine». Con l'enciclica *Populorum progressio*, composta da Paolo VI nel 1967, l'ideale prospettico del bene comune, ampliando quanto già espresso nella *Gaudium et spes* (cf. n. 69), incontra la questione dello sviluppo umano, al centro delle discussioni in atto all'interno delle scienze sociali. L'enciclica rappresenta a tutt'oggi una vigorosa reazione all'ideologia del primato dell'economia che presiede alla logica del progresso: «Lo sviluppo non si riduce alla semplice crescita economica. Per essere autentico sviluppo, deve essere integrale, il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo» (n. 14). In questo contesto trova spazio una prima correlazione tra bene comune e beni comuni attraverso la ripresa creativa del principio della «destinazione universale dei beni della terra» affidati *in solidum* dal Creatore all'umanità, anteriormente a ogni processo delimitante le pratiche e le leggi di acquisizione individuale e statale della proprietà. Nell'enciclica sociale di Benedetto XVI, *Caritas in veritate* (2009), infine, è percepibile un impegno più accurato a tenere aperto il concetto di bene comune in rapporto alle dinamiche

storiche del presente, soprattutto in riferimento alla globalizzazione. Qui si fa spazio un'altra intuizione, secondo cui l'autentica costruzione dei rapporti umani non necessita semplicemente della previa distinzione tra reciproci diritti e doveri, ma trova la sua matrice originaria nella co-implicazione dei rapporti di prossimità, di cui la carità conserva permanente memoria, da custodire nella concreta configurazione del legame sociale attraverso «relazioni di gratuità, di misericordia e di comunione» (cf. n. 6).

Un'altra chiave concettuale, ampiamente proposta nell'enciclica di papa Ratzinger, è costituita dalla mutua implicazione tra la dimensione propria della giustizia nelle sue varie forme e la logica del dono. A essa Benedetto XVI fa riferimento per indicare come la costruzione della città dell'uomo si regga non semplicemente sulla giustizia formale e sulle sue procedure consensuali, ma anche su modalità relazionali che mettano in circolazione il bene della gratuità e della fraternità, superando il semplice scambio secondo il principio di utilità (cf. n. 34). La caratterizzante riflessione cristiana sul rapporto tra carità e giustizia contribui-

sce ad aprire la prospettiva del vivere sociale alla costruzione di un orizzonte fraterno, là dove le situazioni della storia o le logiche proprie della civiltà e delle sue forme organizzative tendono a privilegiare un'asettica equivalenza tra soggetti estranei e autoreferenziali, che rivendicano i propri spazi di libertà o i contorni dei possessi individuali e privati⁵.

Infine è dato di scorgere nei testi conciliari una migliore calibratura, seppur semplicemente allusa, del bene comune sulla base di una riflessione esplicitamente teologica⁶. Il fuoco di tale accentuazione può essere ritrovato nella ripresa del rapporto tra persona e società offerto dalla *Gaudium et spes*: il ripensamento in chiave teologica del bene comune sarebbe possibile a partire da «una certa similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità» (n. 24). L'indicazione o meglio l'invito al pensare teologico

⁵ Cf. P.D. GUENZI, *Aspetti del legame sociale nel magistero di Benedetto XVI*, «Teologia» 39 (2014), 100-113.

⁶ Per questa prospettiva cf. P.D. GUENZI, *Ricerca il bene comune. Prospettive teologico-morali per definire il contributo della comunità cristiana*, «Archivio teologico torinese» 14 (2008), 428-431, da cui riprendo alcune formulazioni.

(*innuit* nell'originale latino) nella direzione della considerazione del legame di unità tra le persone divine e quella del genere umano, anticipata nella simbolica ecclesiale ma estensibile alla più ampia comunità sociale, apre alla comprensione dell'uomo del suo esistere e ritrovarsi, conclude il testo conciliare, «attraverso un dono sincero di sé», con evidente espressione modellata sul dinamismo «personale» intra-trinitario.

Alla visione della Scolastica medievale, che poneva nell'ordinazione al fine ultimo trascendente il senso dell'agire umano nel mondo, sembra prendere il posto l'idea di una donazione originaria alla comunionalità che caratterizza l'uomo e trova rispondenza nell'*exemplar* trinitario. Come non è comprensibile l'identità di ciascuna delle persone divine, secondo il dogma cristiano della Trinità, se non a prescindere dalle relazioni di cui sono soggetto e termine, così la persona umana, immagine e somiglianza di Dio, si comprende compiutamente nel trascendere la pura individualità che si afferma a partire da se stessa, ritrovandosi radicata in un atto di donazione che la precede e che la caratterizza. Pertanto, se l'idea

del bene comune è indissociabile dalla forma propria dell'umano, nella luce allusiva del testo conciliare, con altrettanta chiarezza si afferma la natura non puramente strumentale ed esterna della società all'uomo. Essa, piuttosto, comporta la comunione nella reciprocità delle persone e nella comunicazione dei beni umani attraverso i quali si realizza concretamente la capitalizzazione del bene comune all'interno di una storia che si apre, nella prospettiva della fede cristiana, a una destinazione ultima.

Indubbiamente l'orizzonte secolare non lascia intatta questa comprensione: esso postula che l'uomo non abbia solo bisogno di ritornare riflessivamente sulla propria coscienza, per scoprire se stesso, il senso della sua presenza nel mondo e il valore dei legami sociali. Nell'odierno contesto appare decisiva l'operazione di definizione, attraverso processi dialogici allargati a tutti i soggetti sociali, delle ragioni per dover e voler vivere insieme; di pensare alla funzione del potere e dell'autorità per costruire congruenti forme di organizzazione politica, soprattutto a livello di *governance* internazionale dei processi di globalizza-

zione e della loro incidenza nella vita dei popoli e nell'ambito della stessa biosfera. Resta comunque evidente, in questa prospettiva, che la socialità umana non può essere compresa restando unicamente in un modello pattizio (elemento comunque imprescindibile anche all'interno di una concezione dell'uomo come *naturaliter socialis*), pensato a tutela delle prerogative individuali, ma ha come chiave l'idea della comunione. Il nucleo di questa accentuazione, al di là del suo comprendersi come *analogatum* rispetto alla concezione trinitaria del divino, apre a un'interpretazione fenomenologica del bene comune. Essa coglie nella relazionalità dei soggetti umani e nel riconoscimento reciproco i costitutivi del *munus* condiviso come bene delle persone e postula, di conseguenza, una correlativa cura e responsabilità⁷.

Il testo di Maritain, pertanto, si lascia apprezzare per l'attenzione a una elementare fenomenologia che individua il costituirsi «dal basso» della socialità umana a partire

⁷ Cf. D. ABIGNENTE - S. BASTIANEL, *Le vie del bene. Oggettività, storicità, intersoggettività*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, 149-186.

dall'estensione dei rapporti di prossimità che legano i soggetti. Il primo rilievo allude all'«indigenza» come caratteristica di ciascun essere umano. Il fatto della dipendenza da altri per corrispondere ai propri bisogni vitali elementari segnala, più in profondità, il non poter essere autarchicamente plasmatori della propria identità; l'accedere a essa a partire da una reciprocità più antica rispetto alla descrizione delle forme del contratto sociale. Inoltre tale indigenza si caratterizza in quanto ha già ricevuto una risposta, è stata preventivamente raggiunta della cura di altri, *in primis* dall'evento generativo. Esso contiene già in sé il venire alla luce della *communitas* istituendo, accanto al rapporto di identificazione del figlio (della figlia) con la madre, il necessario riferimento al «terzo», rappresentato dalla figura paterna, che apre lo schema relazionale da un possibile ripiegamento fusionale «per impedire che la possibile absolutezza della gratuità nel rapporto io-tu diventi ingiustizia rispetto al terzo»⁸.

⁸ A. SCOLA, *Il significato del «bene comune»*, «Aggiornamenti sociali» 63 (2012), 523-530, qui 525.

Ciò che è già ricevuto diventa istanza per il riconoscimento del legame con altri per poter vivere, raggiungendo il secondo aspetto segnalato nel testo di Maritain: la «tendenza a comunicare», a stringere relazioni intersoggettive che richiedono protezione da parte del più vasto corpo sociale e che, attraverso il sistema delle istituzioni, domandano di essere accreditate per ciascun membro della *communitas*

In questa accezione il bene comune si comprende come un processo generativo, il cui archetipo si salda sulla struttura della generazione umana del soggetto personale e la cui crescita sottintende un'apertura della relazione oltre il campo ristretto dell'intersoggettività. Alla dimensione di «socialità», con il suo inevitabile profilo mercantile-contrattuale, proprio della cultura in cui ha preso forma, subentra il più antico e resistente tratto di vicinanza e condivisione di una *humanitas* «nella quale l'originarietà e la gratuità della relazione diventano fondamento di reciproci diritti e doveri»⁹.

⁹ G. PIANA, *Nel segno della giustizia. Questioni di etica politica*, EDB, Bologna 2005, 107.

Tale dimensione relazionale, di capitale importanza per la comprensione del bene comune, è ben sintetizzata da Angelo Scola:

La relazione costituisce un bene condiviso che, se viene assunto consapevolmente, può essere riconosciuto come il bene comune, il *bene dell'essere insieme* all'interno delle odierne società pluralistiche. L'identità umana infatti documenta che costitutivamente la persona è un *io-in-relazione*. Il *bene sociale* primario dell'*essere insieme*, che trova nella relazione e, pertanto, nella *comunicazione* la sua punta espressiva, deve essere scelto da tutti i soggetti che abitano la società civile, come *bene politico*¹⁰.

¹⁰ SCOLA, *Il significato del «bene comune»*, 252-256. E può diventare bene politico, secondo la suggestiva reinterpretazione della dottrina di Tommaso d'Aquino offerta da Paolo Savarese, quando, inteso come *bonum commune in causando*, cioè *causa ad modum causae finalis*, in quanto proprio dell'uno e dei molti, determinando «un legame reale tra coloro che ne partecipano», sia assunto come *bene d'ordine* sottoposto alla sua corresponsabile realizzazione attraverso le istituzioni. Pertanto «la società non può organizzarsi, costituendosi come *bene d'ordine*, se non grazie all'esercizio della modalità sociale della relazione e orientandosi alla libera e piena costituzione di questa; la relazione non può costituirsi, nel tempo storico, senza passare attraverso la cura e la mediazione del bene d'ordine, il che significa anche e centralmente attraverso l'erezione di istituzioni giuridico-politiche *giuste*, ossia coerenti con il bene comune stesso»: P. SAVARESE, *Il «bene comune»*, luogo di espansione della persona umana. La libertà

La riflessione teologica, a riguardo, è chiamata a un lavoro di scavo sulla propria radice biblica, per offrire elementi di riflessione alla stessa filosofia politica, ma anche per cogliere una possibile accezione del bene comune che si saldi sulla modalità di comprensione dell'evento divino nella storia umana attestata nelle scritture ebraico-cristiane.

2. Alcuni paradigmi biblici tra Primo Testamento e scritture cristiane

Egli lo trovò in una terra deserta, / in una landa di ululati solitari. // Lo circondò, lo allevò, / lo custodì come la pupilla del suo occhio. // Come un'aquila che vegli la sua nidiata, / egli spiegò le ali e lo prese, / lo sollevò sulle sue ali. // Il Signore, lui solo, lo ha guidato, / non c'era con lui alcuno dio straniero (Dt 32,10-11).

Questo testo del Deuteronomio, che sembra riflettere una situazione senza tempo, sviluppa alcune fondamentali dinami-

nell'intersezione tra socialità e storicità, «Gregorianum» 85 (2004), 559-586, qui 582 (per i precedenti riferimenti, 560-570).

che che attraversano per intero la storia di Israele. Fissa la priorità dell'azione di Dio al centro della fede biblica. Ciò che caratterizza la coscienza di Israele è di essere stato raggiunto in modo inaspettato e sorprendente dall'agire divino (significativamente alluso dalla vertigine del volo come su «ali d'aquila»), che si è preso cura del suo destino. Come un figlio abbandonato è ricercato e trovato da Dio, che lo lega a sé. La dinastia di Giacobbe condivide la benedizione della terra, ma non dovrà dimenticare ciò che è all'inizio del suo esistere: «Egli lo trovò in una terra deserta, / in una landa di ululati solitari» (v. 10). Un panorama di desolazione, una condizione inabitabile in cui si intreccia un dato spaziale, il deserto, con la condizione antropologica dell'isolamento, dell'individuo consegnato a se stesso nel dramma dell'assenza di relazioni vitali e significative. L'azione di Dio è descritta come un'operazione di agrimensura condotta sul suolo terrestre, che viene cintato, creando un perimetro delimitato, quasi a protezione della possibile desertificazione della terra sempre incombente. Risulta così evidente il legame con il giardino di Eden, piantato

da Dio e affidato alla coltivazione e custodia responsabile dell'uomo perché costituisca un ambiente adeguato per lo sviluppo della vita (cf. Gen 2,1-15). Tuttavia non è in gioco solo la desertificazione del suolo terrestre. A essa si unisce quella dell'anima umana. Come la terra rigogliosa può perdere le fonti che alimentano la sua ricchezza e ritornare a essere un luogo inospitale, così può divenire il cuore dell'uomo che recide il legame fondante la propria origine. Per utilizzare l'esemplificazione della sintassi dei casi, l'utilizzo del «nominativo», che dice la soggettività individuale dell'Io, è reso possibile da un «dativo» che lo precede: io sono colui a cui è stato dato, e pertanto, a partire da tale atto, può riconoscersi e impegnarsi nel riconoscimento dell'altro. Prima di essere soggetto donante, con tutta la possibile deriva retorica di una «pura donazione», ciascuno è chiamato a elaborare il suo essere «donatario», preceduto e raggiunto da una possibilità di vita che viene da altri (o dall'Altro), che lo radica nell'esistenza e a cui deve rendere ragione attraverso la sua storia. È a partire da una dimensione passiva, come passiva è la condizione del bam-

bino che inizia a vivere in quanto accolto e custodito nella comunità umana, che Israele dovrà elaborare la coscienza di sé, coordinando la dimensione verticale, quella della propria origine, del nascere e venire al mondo da altri (e dall'Altro), con quella orizzontale in cui si saldano senza soluzione di continuità la qualità del legame tra i soggetti umani e la condivisione dei beni della terra.

Tale logica di riconoscimento, che incrocia l'asse verticale del legame con Dio a quello orizzontale della vita sociale e della tutela della figura buona della prossimità interumana, è, come noto, anche alla base del codice delle Dieci Parole. L'*ethos* del Decalogo configura una caratteristica compenetrazione delle esigenze etiche a partire dalla struttura di fondo della fede biblica. Quanto più si preserva, senza affiancarlo ad altri idoli, né manipolandolo ai propri scopi, né immaginandolo a partire dai propri bisogni, il mistero di Dio (I-II comandamento), quanto più si tutela la custodia della propria origine, radicata in un atto di memoria della creazione-liberazione da parte dell'Unico (III comandamento) e nella generazione, secondo la forma umana della

paternità e maternità (IV comandamento), tanto più matura un atteggiamento di rispetto profondo per il bene dell'altro e una responsabilità condivisa per la possibilità offerta a ciascuno di realizzare in pienezza la vita all'interno di una logica inclusiva di giustizia e di un'equa distribuzione dei beni della terra, affinché essa continui a rappresentare una promessa e non si degradi al luogo della tragedia umana.

La memoria della «differenza» di Israele rispetto agli altri popoli, inoltre, percorre a livello profondo la minuta precettistica del codice legale contenuto nel libro del Levitico. La santità del popolo di Dio, come realtà «messa a parte» rispetto alle genti, riproduce, all'interno della comunità, un *ethos* di fratellanza la cui formulazione sintetica è ben nota: «Amerai il tuo prossimo come te stesso» (Lv 19,18b). È parimenti conosciuta una possibile applicazione di questo testo che ne distorce il senso attraverso un'operazione di immunizzazione nei confronti dell'estraneo, con una logica di fruizione dell'alleanza e dei beni della terra fortemente inclusiva e fondante la propria identità, che si ripiega esclusivamente sull'amore per

il vicino, per chi condivide la promessa di Dio ai padri legata al dono della terra. Eppure al centro dell'esigenza di santità per Israele sta la memoria continua del «da dove veniamo», di «ciò che eravamo» prima del dono di Dio, sia essa «la landa di ululati solitari» o la «dura schiavitù» dell'Egitto. La pratica dell'ospitalità nei confronti dell'altro, che è straniero dimorante sulla terra di Israele, diventa così occasione per non dimenticare la propria origine; esigenza di riconoscenza per quello che Israele è grazie all'agire divino. Per questo chi trova dimora in Israele è destinatario di quella stessa benevolenza riservata ai membri dell'alleanza: «Quando un forestiero dimorerà presso di voi nella vostra terra, non lo opprimerete. Il forestiero dimorante fra voi lo tratterete come colui che è nato fra voi; tu l'amerai come te stesso perché anche voi siete stati forestieri nella terra d'Egitto. Io sono il Signore, vostro Dio» (Lv 19,33). Nell'accostamento a questa duplice espressione dell'amore risulta significativo come la prima formulazione si fondi a partire da se stessa, quasi a sancire una relativa «naturalità» di un rapporto amicale, quello per cui «il simile ama il pro-

prio simile» nella comunità che lega, attraverso la catena della generazioni, i membri del popolo dell'alleanza alla promessa. La seconda, invece, ha bisogno di una motivazione. Ma questa motivazione non è estrinseca, e come tale «eteronoma» o stabilita in forza di una legislazione positiva, bensì risulta iscritta doppiamente nella carne e nella storia di Israele: l'amore spontaneo per il proprio figlio («lo tratterete come colui che è nato fra voi») e la memoria degli inizi («anche voi siete stati forestieri nel paese di Egitto»). Il tutto non senza un riferimento al significato che Canaan, vera espressione del giardino di Eden carico di promesse e benedizioni, viene ad acquisire come terra donata in cui essere liberi e dove praticare l'ospitalità accogliente e protettiva che restituisce libertà. Tale ospitalità non solo riconosce la dignità dell'altro, ma contribuisce a preservare quella di chi la esercita. Eppure rappresenta una realtà sempre distortibile, come lo è il giardino di Eden e gli stessi beni della terra, esposti fin dagli inizi all'incuria e all'irresponsabilità degli uomini o allo scatenamento di una mera passione acquisitiva di proprietà.

L'amore di prossimità nei confronti dello straniero dimorante presso Israele non corrisponde a una semplice esigenza di equità umana. Contravvenirvi significa corrompere radicalmente il progetto di libertà che scaturisce dal dono di YHWH a Israele e la sua giustizia nel dispensare a ogni membro della comunità dell'alleanza la possibilità di stabilirsi in una terra che non è frutto di conquista umana, ma si comprende come elargita nell'atto stesso dell'offerta di libertà da parte di Dio. In riferimento ai beni della creazione (in particolare a quelli della terra di Israele) si afferma che essi non sono sottoposti a un'assoluta tutela proprietaria da parte del singolo individuo, ma si comprendono come affidati all'uomo, per il loro utilizzo responsabile secondo una dinamica di solidarietà inclusiva e in una trama di legami fraterni (cf. Dt 15, 1-11). Come in un gioco di rimandi e di «armoniche», che danno agilità e consistenza al suono dominante, in questi testi il bene comune risulta l'orizzonte prospettico che predispone a riconoscere (tutelandole) e ad allestire (promuovendole) le pratiche inclusive delle buone relazioni tra i soggetti umani. All'interno di esse

trova significato sia l'esercizio politico della giustizia nella distribuzione dei beni secondo il bisogno di ciascuno, sia la pratica economica del loro scambio secondo eque regole di commutazione. La cura per la terra e i suoi beni è risposta grata a un dono divino da condividere secondo fraternità, come piena attuazione della giustizia. La pratica dell'ospitalità nei confronti dello straniero consente di mantenere viva la memoria di sé, della precarietà costitutiva di ciascuno raggiunta dal grazioso intervento di Dio. La vita di fede si apre a una storia di relazioni in cui la cura per la prossimità inverte l'atto stesso del culto che riconosce l'Unico.

«Accoglietevi gli uni gli altri come anche Cristo accolse voi» (Rm 15,7). L'invito proposto da Paolo ai cristiani di Roma risulta particolarmente significativo in quanto salda il segno liturgico della preghiera comune, che dà gloria a Dio «con un solo animo e una voce sola», a una pratica di reciproca accoglienza per cui, «solo accettandosi reciprocamente come fratelli» attraverso un coerente stile di esistenza, «i deboli e i forti potranno essere uniti nella dossologia al Padre». Tale prassi è letta a partire dalla sua

radice cristologica: «come anche Cristo accolse voi».

Non si tratta di una semplice imitazione o di tratteggiare un parallelismo, che risulta antropologicamente impraticabile oltre che teologicamente ambiguo, ma di radicare il senso della «comunità» su una modalità di comprensione dell'azione salvifica di Cristo. Il *kathos*, «come», non allude a un semplice modello di riferimento o a un termine di paragone, ma a una ragione di tipo causale, a una condizione di possibilità a cui il credente ha accesso, non a partire da sé, ma dal dono pasquale di Cristo. «L'evento della morte e risurrezione di Gesù, luogo di manifestazione della presenza gloriosa e salvifica di Dio, fonda la solidarietà fraterna all'interno della chiesa. In quanto comunità, che unisce circoncisi e incirconcisi, essa è il risultato di un'azione non discriminatrice»¹¹ operata *in primis* da Dio e affidata alla cura responsabile dei credenti. Si è di fronte a un'affermazione teologica al centro della fede cristiana, la quale, al

¹¹ G. BARBAGLIO, *Le lettere di Paolo*, vol. 2, Borla, Roma 1980, 507.

pari di quella dell'agire di Dio nei confronti di Israele richiamata poc'anzi, illumina su una peculiare comprensione antropologica e sociale. Se essa trova una simbolizzazione emblematica nel segno del convergere in unità nella liturgia, lo è secondo verità solo in quanto disinnescata, a livello delle relazioni quotidiane, il principio discriminativo, esigendo parimenti una pratica di convivialità condivisa a partire dall'accoglienza e dalla custodia reciproca. La chiesa cristiana diventa così una *communitas*, realtà umana che prende a essere da un atto inclusivo di Cristo, ma anche chiamata ad annullare sistematicamente i germi dell'arroccamento e dell'esclusivismo, attraverso la pratica dell'accoglienza.

Tale *communitas*, tuttavia, non si caratterizza solo per la condivisione di un dono ricevuto che genera un compito di responsabilità. Essa ugualmente si costituisce per sopperire a una mancanza, quella per cui, come ricorda Paolo, «nessuno di noi vive per se stesso e nessuno muore per se stesso» (Rm 14, 7). Così l'accoglienza in ambito ecclesiale non si comprende unicamente come una ricchezza da compartecipare

a chi è svantaggiato, ma come un'esigenza che nasce da una condizione intrinseca da riconoscere. Da riconoscere non come vanto o *hybris*, celebrando il mito della propria autosufficienza, ma esattamente come povertà radicale dell'umano. È da questa autosufficienza che Cristo ha liberato i credenti, arricchendoli del bene della relazione con lui e, attraverso di lui, ai membri della comunità, nel segno di una permanente apertura a una *koinonia* che supera confini e barriere della stessa *ekklesia*.

«Poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno [*un* essere umano, *una* umanità] in Cristo Gesù» (Gal 3,27-28; cf. 1Cor 12,13; Col 3,11). L'ulteriore riferimento va a una serie significativa di documenti neotestamentari in cui, a partire dalla nuova esistenza del credente, chiamata a esprimere l'*ethos* di Cristo all'interno del proprio contesto storico, si stigmatizzano tutte quelle relazioni accreditate dalla cultura che, pretestuosamente basate sulla diversità sessuale (uomo e donna), sociale (schiavo

e padrone) o religiosa (giudei e pagani), ripropongono, di fatto, una discriminazione nel rapporto pieno e vitale con Dio e nella costruzione di rapporti sociali e civili¹². In tale dimensione si rintraccia il tessuto etico caratteristico del Nuovo Testamento, a partire dal quale trovano ulteriore senso, al di là dell'ovvio, le singole affermazioni morali, non di rado collimanti, in quel contesto come nel nostro, con espressioni autorevoli del pensiero e della sensibilità etica diffusa. Il tema della lettera ai Galati non accentua solamente un'antropologia della persona, rivestita nella sua singolarità dalla novità di vita donata da Cristo, ma fa comprendere l'ulteriore dato, segnalato soprattutto dalla letteratura paolina, di un rinnovamento che si estende, a partire dalla Pasqua di Gesù, sull'intera creazione. Il compimento ultimo del creato risulta così definito dall'azione salvifica che trae origine dalla Pasqua di Gesù.

Tuttavia il compiersi progressivo di que-

¹² Per una possibile ripresa di questo testo in riferimento al dibattito sociale sulla questione delle identità di genere rinvio a P.D. GUENZI, *Sesso/genere. Oltre l'alternativa*, Cittadella, Assisi (PG) 2011.

sto rinnovamento, sino alla realtà ultima dei «nuovi cieli e della nuova terra», trova il suo punto di innesto e sviluppo nella storia umana a partire da una nuova forma di umanità, la comunità ecclesiale dei battezzati. La primizia della creazione nuova ha il punto di germinazione nella storia là dove si costituisce la comunità dei fedeli, nel loro sperimentare nuove forme di relazioni improntate alla logica di riconciliazione e di superamento delle diffidenze sedimentate dalla cultura umana. Detto altrimenti, la pensabilità stessa di una «nuova creazione» si radica all'interno di una realtà presente in cui si vive la memoria dell'azione salvifica della Pasqua di Gesù, che non solo rinnova ciascun essere umano, ma si esprime attraverso la forma ecclesiale di «nuovi esseri umani» e di nuove relazioni. Tali relazioni, vissute secondo il criterio ecclesiale, contribuiscono a stili di vita conseguenti, in grado non solo di esprimere l'accoglienza e la custodia degli altri soggetti umani, ma anche generatrici di pratiche attente alla realtà della creazione da ricevere come dono, da custodire come casa da abitare per la presente e le future generazioni, da «lasciar es-

sere» verso il suo compimento definitivo¹³.

Da questa sintetica carrellata, soprattutto in rapporto ai testi neotestamentari, si evidenzia che il contributo dell'*ethos* dei credenti, con discrezione e fermezza, «propone la via della rigenerazione del legame sociale [...]. Nel cuore delle divisioni sociali i credenti riscoprono un perdono già accordato da qualcuno riconosciuto come Messia crocifisso, la cui esistenza etica di fronte alla violenza è caratterizzata da un dono gratuito di riconciliazione che i cristiani non cessano di cercare o di proporre»¹⁴. Questa azione di riconciliazione non semplicemente rinnova legami, aprendosi all'ospitalità, ma anche predispone a quella nuova umanità, che caratterizza il tessuto

¹³ Come si esprime Medard Kehl il «simbolismo della creazione nuova nel NT significa qualcosa di più di un semplice evento spirituale che accade nell'interiorità del battezzato; esso culmina chiaramente in un significato *ecclesiologicalo*. Infatti è solo nella vita comune di coloro che in Cristo sono diventati creazione nuova che si manifesta la forza rinnovatrice della fede e del battesimo, con tutto il suo potere di trasformazione della realtà, potere analogo a quello dell'atto della creazione»: M. KEHL, «E Dio vide che era cosa buona». *Una teologia della creazione*, Queriniana, Brescia 2009, 159.

¹⁴ G. MANZONE, *Una comunità di libertà. Introduzione alla teologia sociale*, EMP, Padova 2008, 200.

comunitario della chiesa, in grado di rispettare anche il senso profondo della creazione e dei suoi molteplici beni in modo conforme al loro destino escatologico, cioè secondo la pienezza di Cristo.

Tale pratica continua a conservare, tuttavia, un carattere «drammatico». Si ripropone sempre un tempo in cui l'accoglienza ospitale e la custodia responsabile sono chiamate a confrontarsi con evidenti elementi di ostilità. Del resto tale «dramma» è al cuore del messaggio teologico della riconciliazione in Cristo. C'è una forma di resistenza e opposizione al male che già è operante infallibilmente nella storia a partire dal mistero pasquale, ma che richiede una sapiente attesa per il tempo di Dio che annuncia il suo compimento, senza per questo rendere meno urgente l'azione responsabile da parte dell'uomo. La fede del credente lo sa e ne ritrova il senso a partire da una delle beatitudini evangeliche: «Beati i miti perché avranno in eredità la terra» (Mt 5,5). Ereditare la terra, l'elemento evidenziato nel secondo stico della beatitudine, è espressione di pregnante sintesi delle promesse di vita e benedizione aperte da

Dio a Israele (cf. la pressoché analoga formulazione in Sal 37,11). Ereditare la terra significa non assoggettarla con un'azione di conquista, ma comprenderla nel tempo e nel trapasso delle generazioni come ricevuta da sempre e nuovamente dal Primo Donatore. È estendere la benedizione e la possibilità che la terra stessa risulti una benedizione, oltre lo spazio circoscritto delle attuali relazioni intersoggettive che ne potrebbero far implodere il potenziale creativo, e oltre la presente generazione, sempre tentata da uno sfruttamento egoistico delle risorse planetarie. La benedizione di una terra continuamente ricevuta e accolta come dono è prerogativa del mite, di chi sa resistere, oltre le contraddizioni del presente, che continuano a pesare e condizionare la vita, pur sapendole denunciare, ma vigilando sul proprio potenziale aggressivo tentato a piegare le relazioni e l'utilizzo delle cose secondo la logica mercificante del puro possesso.

La non mercificazione delle relazioni, secondo la logica economica dell'investimento dell'utile, che si apre a partire dalla dinamica dell'accoglienza, si salda anche sulla

non-mercificazione (totale) di quei beni fondamentali e comuni che rappresentano la possibilità di condividere insieme il bene della creazione, come occasione non per approfondire le insuperabili conflittualità, ma per favorire l'incontro nella comunione. Pertanto la comunità cristiana, sapendo offrire contesti umani e ambientali che favoriscono l'incontro e la pratica dell'ospitalità, può diventare un sismografo particolarmente sensibile per individuare quelle situazioni di «inospitalità», che legano indissolubilmente i processi di impoverimento e desertificazione della terra con quelli della «decrescita infelice» della qualità buona delle relazioni umane. Resi affettivamente sensibili da un atto di positiva accoglienza da parte di Dio, rinnovata nella riconciliazione di Cristo attuata nella Pasqua, ma anche in grado di assumere responsabilmente il peso delle proprie azioni, i credenti comprendono, accanto alla necessità di salvaguardare e implementare il potenziale positivo delle buone relazioni che onorano il vivere insieme, l'importanza di valutare i «beni comuni» nel loro rappresentare elementi imprescindibili per definire la qualità

(oltreché la possibilità) della vita umana per la presente e le future generazioni.

3. Bene comune e beni comuni

L'insegnamento sociale cattolico ha proposto una caratteristica articolazione tra «bene comune» e «beni comuni» (anche se non immediatamente sovrapponibile alla moderna accezione dei *commons*) nella rinnovata comprensione della «destinazione universale dei beni» prodotta soprattutto a partire dagli anni del concilio Vaticano II. Risulta significativo, a riguardo, che *Populorum progressio* operi un chiaro ritorno sulle fonti antiche per abbracciare in modo integrale l'idea dei beni destinati e affidati alla cura responsabile di ogni uomo per il loro utilizzo a favore di tutti gli uomini, affinché ciascuno possa avere ciò che è necessario alla propria vita, affermando nel contempo la subordinazione di tutti gli altri diritti di proprietà esigibili da parte dei singoli come degli stati¹⁵.

¹⁵ «Tutti gli altri diritti, di qualunque genere, ivi compresi quelli della proprietà e del libero commercio, sono subordinati ad essa [*destinazione universale dei beni*]: non devono

Non poteva provvedere a riguardo il tradizionale *de iustitia et iure*, il tipico trattato di etica sociale che aveva preso forma attorno alla metà del Cinquecento per rispondere ai problemi della prima stagione moderna, ma costruito sulla base delle commutazioni secondo equità e meno preoccupato di definire in modo ampio la portata concettuale della giustizia.

Nemmeno la prima stagione della dottrina sociale della chiesa tardo-ottocentesca (paradigmatica a riguardo l'enciclica di Leone XIII *Rerum novarum* del 1891) poteva costituire un valido punto di appoggio in quanto, per evidenti ragioni contingenti, appariva più preoccupata, di fronte alle ideologie collettiviste, a non offuscare il concetto di proprietà privata, fatto risalire a un'espressione direttamente derivata dalla *lex naturae*, ma compreso in una modalità assai affine a quella proposta da Locke, più che a riflettere in profondità sul senso ultimo da attribuire al concetto di possesso individuale.

quindi intralciare, bensì al contrario facilitarne la realizzazione, ed è un dovere sociale grave e urgente restituirli alla loro finalità originaria» (PAOLO VI, lettera enciclica *Populorum progressio*, n. 22).

Il riconoscimento dell'elargizione dei beni della terra da parte di Dio, affidati *in solidum* all'umanità, affinché ciascun uomo possa trarre e compartecipare il necessario per l'esistenza è un tema particolarmente insistito nella letteratura patristica e costituisce un ideale complemento della linea già esplorata a partire dalla rivelazione biblica. Secondo l'insegnamento dei Padri della chiesa si tratta primariamente non di operare una redistribuzione dei beni secondo il principio dell'elemosina, ma di riconoscere la possibile mistificazione che si cela dentro la rivendicazione individuale della proprietà, in vista anche di una restituzione o «rimessa a disposizione» di quanto spettante *ab origine* alle necessità di ogni membro della famiglia umana. Tale azione, in un senso molto esigente e a tratti radicale, è compresa come ricostruzione di una giustizia più originaria, rispetto a quella statuita anche da una legittima forma di acquisto, proprietà e tutela dei propri beni. Meritano a questo proposito di essere riportate alcune espressioni che attestano come dai primi secoli, è il caso di Clemente Alessandrino (150-215 circa), sino all'età d'oro della Patri-

stica, questo insegnamento risulta ripetutamente ribadito:

I beni sono comuni perché l'Autore fece comuni a tutti le viti, le quali non respingono né il passero né il ladro, e così il grano e gli altri prodotti. Fu la violazione della vita comunitaria a generare il ladro delle greggi e dei frutti. Dio dunque, col creare tutto in comune per gli uomini [...] ha definito la giustizia una comunanza nell'uguaglianza¹⁶.

Particolarmente suggestiva, a questo proposito, è l'immagine della giustizia evocata nel testo che, anteriormente a quanto ciascuno può esigere come «proprio», con le legittime esigenze di tutela, è concepita come virtù che deve presiedere al riconoscimento delle persone e della dignità di ciascuno, a motivo della comune natura umana.

¹⁶ Si tratta di espressioni attribuite a Clemente Alessandrino, con probabile allusione all'opera *Quis dives salvetur?*, qui riprese da COMUNITÀ DI BOSE (a cura), *Povertà e condivisione nella chiesa. Antologia biblico patristica*, introduzione di A. Rizzi, Qiqajon, Magnano (BI) 2002, 16. Per un ulteriore approfondimento degli aspetti biblici e alcuni saggi di lettura della teologia patristica cf. AA.VV., *Denaro, ricchezza, uso dei beni*, «Parola spirito e vita. Quaderni di lettura biblica» 42, EDB, Bologna 2000. Una lucida esposizione complessiva del principio in G. PIANA, *In novità di vita. III – Morale socio-economica e politica*, Cittadella, Assisi (PG) 2013, 130-163.

L'affermazione, tuttavia, lascia chiaramente intravedere la difficoltà della successiva riflessione cristiana a mediare tale linea interpretativa con le esigenze proprie di una situazione di cristianità allargata. A riguardo occorre certamente tener conto del processo di sviluppo e accoglienza all'interno del pensiero dei secoli successivi del contributo offerto dal diritto romano in materia di gestione, possesso e commercio dei beni, che diverrà base condivisa per tutte le successive produzioni legislative medievali. In ogni caso l'eredità patristica lascerà la sua indelebile traccia nella teologia scolastica. Merita un'attenzione privilegiata la riflessione di Tommaso d'Aquino nella sua *Summa theologiae*, base per la successiva teologia morale moderna. La riflessione dell'Aquinate è recettiva della linea di fondo emergente dal pensiero degli antichi scrittori cristiani, inquadrata tuttavia in una più rigorosa teoria della giustizia, ereditata dalla filosofia aristotelica, e offre una base teorica per operare un possibile allargamento del giudizio morale a nuove emergenti circostanze legate allo sviluppo del commercio e dell'economia. Soprattutto su questo

aspetto si concentra nella *Summa theologiae* la *Quaestio* 66 («De furto et rapina») della *Secunda secundae*. Prima di affrontare direttamente la specificazione dell'atto qualificabile come furto, svolge nei primi due articoli una sintetica, quanto efficace, presentazione del corretto rapporto individuale con i beni: «Quale sia per l'uomo il possesso naturale delle cose» (a. 1) e «Se sia lecito ad alcuno possedere qualcosa come propria (*quasi propriam*)» (a. 2).

Facendo eco alla chiara attestazione del problema nella teologia patristica, esplicitamente richiamata con due testi di Ambrogio e Basilio, Tommaso, affrontando il problema della *possessio*, ne afferma la sua ultima radice in Dio, che resta l'unico *dominus* delle cose. L'uomo può disporre di esse nel modo legalmente regolamentato del possesso e dell'uso, ma in una forma che non annulli tale *dominium* proprio di Dio: «Deus habet principale dominium omnium rerum»¹⁷. La possibilità per l'uomo di definirsi *dominus* delle cose resta subordinata a questo superiore riconosci-

¹⁷ II^a-II^{ae}, q. 66, a. 1, ad 1.

mento della signoria divina, che stabilisce come conforme alla natura dell'uomo e alla capacità di ordinare secondo ragione la sua vita, la disposizione dei beni della creazione per il proprio uso: «Homo habet naturale rerum dominium quantum ad potestatem utendi ipsis»¹⁸.

In questa prospettiva, ricorda Tommaso, la forma attuale per definire la proprietà di ciascuno è frutto di una consuetudine umana radicata nello *jus gentium*, la quale comunque non può annullare, né contraddire nella sua realizzazione storico-culturale il principio, radicato nella *lex naturae*, della destinazione universale dei beni della terra *in solidum* all'umanità per la loro ragionevole e conveniente gestione a vantaggio di tutti, suggerendo, nel contempo, l'imprescindibile compito architettonico della politica nel garantire, accanto al «bene comune» una corrispettiva compartecipazione a quelli che sono e devono restare «beni comuni».

Il secondo articolo della *Quaestio* precisa ulteriormente il significato della proprietà che ciascuno può attribuire su alcuni

¹⁸ *Ivi.*

beni e che, pertanto, l'uomo può considerare come propri e riconosciuti tali da parte della società¹⁹. Nel testo troviamo non solo un accenno alla ragionevolezza di considerare qualcosa *quasi propriam*, senza tuttavia che essa possa comprendersi come assolutamente propria, a motivo principalmente di una maggior cura e sollecitudine nel provvedere a se stesso e in vista della conservazione della pace sociale. Piuttosto si introduce un chiaro accenno al senso che tale possesso viene ad avere in quanto non

¹⁹ «Due sono le facoltà dell'uomo rispetto ai beni esterni. La prima è quella di procurarli e di amministrarli. E da questo lato è lecito all'uomo possedere dei beni propri. Anzi questo è persino necessario alla vita umana, per tre motivi. Primo, perché ciascuno è più sollecito nel procurare ciò che appartiene a lui esclusivamente, che quanto appartiene a tutti, o a più persone: poiché ognuno, per sfuggire la fatica, tende a lasciare ad altri quanto spetta al bene comune; come capita là dove ci sono molti servitori. Secondo, perché le cose umane si svolgono con più ordine, se ciascuno ha il compito di provvedere qualche cosa mediante la propria industria: mentre sarebbe un disordine, se tutti indistintamente provvedessero a ogni singola cosa. Terzo, perché così è più garantita la pace tra gli uomini, contentandosi ciascuno delle sue cose. Infatti vediamo che tra coloro i quali possiedono qualche cosa in comune, spesso nascono contese. L'altra facoltà che ha l'uomo sulle cose esterne è l'uso di esse. Ebbene, da questo lato l'uomo non deve considerare le cose come esclusivamente proprie, ma come comuni: cioè deve esser disposto a parteciparle largamente (*de facili*) nelle altrui necessità» (*S. Th.* II^a-II^{ae}, q. 66, a. 2).

esclusivamente finalizzato al bene di ciascun possessore, ma in vista della realizzazione del fine proprio della comunità umana.

La proprietà individuale, così, non è rigidamente configurata come «privata», cioè sottratta a una sua finalità pubblica ed esigibile come un diritto assoluto da parte del singolo, ma al contrario continua a mantenere un suo peculiare valore quando non è disgiunta dalla realizzazione del bene comune. La proprietà è considerata uno strumento ragionevole per conseguire fini sociali. Così Tommaso non accentua (né radicalizza) l'idea dell'utilità privata del possessore dei beni. Pertanto la regolamentazione di ciò che ciascuno può considerare come proprio non è fondata immediatamente su una legge di natura, bensì assume la forma di una ragionevole costruzione secondo quanto saggiamente regolamentabile nel diritto positivo, cioè si presenta come frutto di un dispositivo umano, realizzabile secondo modalità storiche differenziate. In sostanza l'Aquinate afferma che il possesso di ciascuno non è contro il diritto di natura, ma non si identifica, nella forma storica assunta, *tout court* con esso. Esso si configura

piuttosto come un'esplicitazione stabilita consensualmente dagli uomini, un «*humanum conductum*», una «convenzione patizia» in vista, tuttavia, di precise finalità proprie del bene comune e come tale continuamente rivedibile e riformulabile in riferimento a differenti emergenze storiche²⁰. L'esistenza e la partecipazione a beni definibili come comuni acquista in modo evidente un carattere fondamentale per la convivenza umana e il mancato riconoscimento di questa realtà sembra pregiudicare radicalmente la forma sociale del vivere secondo la misura (*ratio*) della propria umanità, incidendo sulla qualità stessa delle relazioni che presiedono al bene comune.

Il principio della destinazione universale dei beni, quando non rubricato (e silenziato) nell'ambito dell'utopismo evangelico, può, tuttavia, scontare il pregiudizio di un

²⁰ «La comunanza dei beni viene attribuita al diritto naturale, non perché questo impone di possedere tutto in comune e niente in privato; ma perché la distinzione delle proprietà non dipende dal diritto naturale, bensì da una convenzione umana (*humanum conductum*), la quale, come abbiamo già notato, rientra nel diritto positivo. Perciò il possesso privato non è contro il diritto naturale; ma è uno sviluppo di esso dovuto alla ragione umana (*per adinventio- nem rationis humanae*)» (S.Th. II^a-II^{ae}, q. 66, a. 2, ad 1).

approccio arcaizzante e dunque ingenuo rispetto alla complessità contemporanea. Tale approccio sembra essere sotteso a una concezione dei «beni» unicamente centrata sulle risorse della natura, propria di una visione pre-moderna. A riguardo si mostra una certa plasticità del principio all'interno del pensiero sociale cattolico, là dove risulta potenzialmente estensibile anche alla condivisione e compartecipazione su scala allargata ai frutti del progresso economico e tecnologico, a un capitale di conoscenze da aprire in chiave solidaristica e inclusiva (cf. Giovanni Paolo II, lettera enciclica *Centesimus annus*, 1991, n. 32)²¹. In quest'ottica so-

²¹ Cf. anche PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, n. 179; FRANCESCO, esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, n. 189: «La solidarietà è una reazione spontanea di chi riconosce la funzione sociale della proprietà e la destinazione universale dei beni come realtà anteriori alla proprietà privata. Il possesso privato dei beni si giustifica per custodirli e accrescerli in modo che servano meglio al bene comune, per cui la solidarietà si deve vivere come la decisione di restituire al povero quello che gli corrisponde. Queste convinzioni e pratiche di solidarietà, quando si fanno carne, aprono la strada ad altre trasformazioni strutturali e le rendono possibili. Un cambiamento nelle strutture che non generi nuove convinzioni e atteggiamenti farà sì che quelle stesse strutture presto o tardi diventino corrotte, pesanti e inefficaci».

no certamente da pensare nella correlazione con il bene comune, quei beni comuni che pongono la singola persona a contatto con i legami che presiedono al riconoscimento e alla tutela dell'umano condiviso, come nel caso dell'impresa cooperativa nel lavoro umano, del sistema di cura delle persone fragili e di quello educativo.

Ma anche l'applicazione del principio introduce a forme di proprietà che superano lo schema di quella individuale o statalizzata, richiamando il valore di antiche e tradizionali modalità di possesso – ancora in uso o estensibili a potenziali nuove modalità realizzative – di tipo «comunitario», come riconosciuto nell'autorevole *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* del 2004 (cf. n. 180).

La prospettiva del bene comune può rappresentare il baricentro per definire un'adeguata triangolazione tra i beni privati, quelli pubblici e quelli comuni. A riguardo, secondo la significativa lettura offerta da Laura Pennacchi, i beni comuni non si identificano né col «privato» né col «pubblico»; sono piuttosto un terzo elemento chiamato a fare dinamicamente sistema con gli altri due.

Essi rappresentano non il punto di vista dell'individuo, né quello dello stato, quanto piuttosto quello – ricco di umanità solidale – della persona²². Se beni comuni sono da ritenere tutti quegli elementi basilari per la vita e le società umane, e tali devono essere ritenuti, accanto a quelli ambientali, anche le forme della conoscenza e il capitale sociale garantito dalle istituzioni, non possono essere costretti all'interno della semplice logica mercantile di scambio, fatalmente competitiva, e nemmeno il loro utilizzo può essere definito unicamente per fini e/o bisogni individuali. Nemmeno possono essere unicamente regolati attraverso forme di controllo statale, in quanto la proprietà pubblica di qualche bene comune, «soprattutto se intesa come proprietà dello stato o di una sua articolazione territoriale, non offre di per sé alcuna garanzia di partecipazione, di condivisione, di comunanza, tra coloro che dovrebbero esserne i beneficiari», come ricorda lucidamente Guido Viale. Essa richiede piuttosto di essere articolata all'in-

²² Cf. L. PENNACCHI, *Filosofia dei beni comuni. Crisi e primato della sfera pubblica*, Donzelli, Roma 2012.

terno di relazioni di prossimità, come significativamente alluso nella visione di bene comune cui si è fatto cenno, e attraverso la pratica di forme allargate di esercizio democratico-deliberativo per la loro gestione²³.

Tuttavia l'attuale crisi e impoverimento delle risorse sembra quasi imporre un ritorno ai fondamentali beni, che già nella visione cosmologica antica del VI secolo a.C. rappresentavano gli elementi basilari della struttura delle cose: l'aria, l'acqua, la terra, il fuoco. Quei beni fisici grazie ai quali l'umanità può esprimere, nel rispetto degli equilibri della biosfera, la sua peculiare forma di vita e tentare di raggiungere il proprio bene comune attraverso l'esercizio razionale della deliberazione secondo prudenza e saggezza²⁴. A riguardo può risultare di particolare attualità il monito proposto da Ivan Illich nella *Dichiarazione sul suolo*, redatta nel 1990 con Lee Hoinacki e Sigmar Groeneweld in occasione del *meeting* organizza-

²³ Cf. G. VIALE, *I beni comuni non sono il bene comune*, in www.temi.repubblica.it/micromega-online/i-beni-comuni-non-sono-il-bene-comune (visitato il 27.09.2014).

²⁴ Suggestiva a riguardo la rilettura in prospettiva di etica ambientale offerta in B. BIGNAMI, *Terra, aria, acqua e fuoco. Riscrivere l'etica ecologica*, EDB, Bologna 2012.

to a Oldenburg in onore di Robert Rodale, pioniere del movimento per l'agricoltura biologica negli Usa:

Il discorso ecologico sul pianeta terra, la fame globale, le minacce alla vita ci sollecitano, come filosofi, a volgere umilmente lo sguardo al suolo. Noi poggiamo i piedi sul suolo, non sul pianeta. Proveniamo dal suolo e al suolo consegniamo i nostri escrementi e le nostre spoglie. Eppure il suolo – la sua coltivazione e il nostro legame con esso – è significativamente trascurato dall'indagine filosofica della nostra tradizione occidentale. Come filosofi, ci dedichiamo a ciò che sta sotto i nostri piedi perché la nostra generazione ha perso il suo radicamento al suolo e alla virtù. Per virtù intendiamo la forma, l'ordine e la direzione dell'azione plasmata dalla tradizione, delimitata dal luogo e qualificata dalle scelte effettuate entro l'ambito abituale di esperienza di ciascuno; intendiamo quella pratica reciprocamente riconosciuta come il bene in una cultura locale condivisa che rinforza la memoria di un luogo²⁵.

I fondamentali beni della biosfera de-

²⁵ Il testo è reperibile sul sito: www.kanankil.it (visitato il 27 settembre 2014).

finiscono uno spazio comune, che Illich definiva il «dominio vernacolare», quello della vita di tutti i giorni, ma non rappresentano solo beni fisici. In forza della loro essenzialità sono già caratterizzati da una peculiare simbolicità in quanto veicolano significati, definiscono e garantiscono forme umane dell'abitare la terra. In questa luce si può comprendere l'importanza del discorso teologico, nel suo ritornare al proprio racconto fondatore e cogliere in esso il nesso inestricabile e di senso tra la libertà dell'individuo, lo sviluppo delle sue potenzialità all'interno di relazioni di prossimità, l'appartenenza comunitaria, in una forma critica nei confronti di possibili meccanismi di autoconservazione dei privilegi immunizzanti dei singoli, con la responsabilità partecipativa ai beni della terra. Gli equilibri della biosfera rappresentano oggi un «bene» rilevante per la comunità mondiale, i cui effetti ricadono su tutti i suoi membri, accanto ad altri beni di questo tipo, tradizionalmente definibili come *bona communia*. Essi entrano a costituire l'ambito di «bene comune» quando la loro fruibilità è compresa come intrinseca alle

relazioni che sostanziano i soggetti comunitari. La loro tutela e compartecipazione è mediata da e media relazioni virtuose tra i soggetti sociali e solidali.

A partire dalla loro considerazione si genera (e si rigenera) con evidenza e realismo la forma condivisa che gli uomini danno alla loro impresa comunitaria²⁶. Pertanto l'articolazione del rapporto tra bene comune e beni comuni (superando il possibile riduzionismo del primo ai secondi alluso nella formula disgiuntiva) suggerisce che la custodia delle buone relazioni tra i soggetti umani all'interno della società-comunità presuppone un'attenzione ai beni comuni che non si esprime unicamente secondo la logica della «scarsità», innescando logiche competitive o di avvantaggiamento di singole personalità corporative. Occorre piuttosto partire dal significato, non solo razionale, ma anche affettivo ed estetico, che beni elementari, come terra, aria, acqua e fuoco (energia), vengono a rivestire per plasmare le relazioni tra le persone.

²⁶ Desumo alcune espressioni con qualche variazione da SAVARESE, *Il «bene comune»*, 559-586.

In questo senso sono attratti verso il superiore bene comune come traccia ispirativa sottostante alla forma buona del vivere insieme. D'altro canto l'evidente problematicità assunta in riferimento a questi beni nell'attuale contesto, e il loro diventare oggetto di forti pressioni politico-economiche e di scontri sociali, permette di comprendere che il bene comune, pur mantenendo un alto tasso di idealità, richiede una puntuale verifica pratica delle sue possibilità operative, particolarmente nell'attuale congiuntura, proprio in riferimento a tali beni comuni²⁷.

²⁷ In questa linea si possono raccogliere alcune interessanti osservazioni di papa Francesco nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, già menzionata, nella quale il pontefice riconosce la necessità dell'incontro tra la forza del principio e la capacità di assumere concrete decisioni che ne permettano la sua leggibilità nel presente: «Perché i grandi principi sociali non rimangano mere indicazioni generali che non interpellano nessuno» (n. 182). La fatica dell'analisi concettuale per argomentare le proprie idee non è mai fine a se stessa, né si svolge in un «luogo protetto» dalle provocazioni urgenti e profonde che attraversano la società contemporanea. Di fronte a esse si rende necessaria un'oscillazione continua tra la ricerca del senso e delle motivazioni per vivere e operare insieme, non di rado smarriti nelle stesse logiche che presidono attualmente la vita civile, quella politica e quella economica, senza venir meno al compito effettivo dell'etica di consentire una interpretazione della realtà in grado di orientare le pratiche

4. Per un epilogo drammaturgico

Quarant'anni dopo la composizione, il grande drammaturgo spagnolo Pedro Calderón de la Barca (1600-1681) riprende la sua fortunata opera teatrale *La vita è sogno* (*Vida es sueño*), traendone ispirazione per l'omonimo *Autosacramental* del 1673. Il testo, sulla base della simbolica vicenda del principe Sigismondo, trasferisce il dramma della libertà umana e del contrasto tra verità e finzione, nel teo-dramma della creazione dell'uomo, della caduta con il peccato e della redenzione a opera di Cristo, partecipata al fedele attraverso i sacramenti, in particolare l'eucaristia, al centro del mistero religioso messo in scena in occasione della festa del Corpus Domini. Tra i personaggi compaiono gli elementi e forze della natura, dapprima in contrasto tra loro per rivendi-

sociali e incidere con efficacia su comportamenti acriticamente consolidati. Senza idealizzazioni, né utopismi, con profondo amore e aderenza alla realtà, come ancora ricorda papa Francesco: «L'idea – le elaborazioni concettuali – è in funzione del cogliere, comprendere e dirigere la realtà. L'idea staccata dalla realtà origina idealismi e nominalismi inefficaci, che al massimo classificano o definiscono, ma non coinvolgono. Ciò che coinvolge è la realtà illuminata dal ragionamento» (n. 232).

care il primato di uno sugli altri, poi cooperanti nella formazione dell'uomo, al quale ciascuno dà *qualcosa* per determinarne il composto. Uomo che sarà chiamato ad esercitare, per disposizione di Dio, il ruolo di *alcade* nella creazione. Elementi fisici che, ancora, sembrano essere toccati dalla stessa realtà del peccato del primo Adamo e quasi restituiti all'opaco gioco dei contrasti per diventare, infine, partecipi della realtà di salvezza realizzata con la croce di Cristo. La poetica di Calderón, in cui è riconoscibile l'influsso delle opere mistiche di Raimondo Lullo, descrive, con la forza del *pathos*, il *logos* cristiano del posto della creatura umana nel mondo e la sua capacità di significare quei beni – l'aria, l'acqua, la terra e il fuoco – che sono parte essenziale di se stessa e grazie ai quali è per lei possibile la vita. All'inizio dell'*Autosacramental*, questi elementi sono personificati e, attraverso la voce del Fuoco, che parla a nome degli altri, richiedono direttamente al potere divino qualcuno che, riconoscendoli per i beni che essi apportano, ne sappia esercitare una saggia amministrazione:fl

E se tu non hai un erede,
che ci possa stare a capo,
Signore, dovrai affidare
il comando a uno dei quattro;
a meno che le tue grazie,
mosse da questo motivo,
non ci diano un viceré,
giudice, alcalde o ministro,
al quale diamo obbedienza
in tuo nome; perché è ingiusto
che il Fuoco dia luce, la Terra
fruttifichi, il centro freddo
stabilisca i climi, l'Aria
spiri, e che noi, indecisi,
ignoriamo ancora a chi
tanto fasto era dovuto;
beni che, se non goduti,
cessano d'essere beni²⁸.

²⁸ *La vita è sogno. Autosacramental allegorico*, vv. 240-255. Si è utilizzata la versione proposta da Luisa Orioli in P. CALDERÓN DE LA BARCA, *La vita è sogno. Il dramma e l'«Autosacramental»*, edizione con testo a fronte a cura di L. Orioli, Adelphi, Milano 1967, 247.

Smartbooks, libri veloci intorno a un'idea,
per capire, per capirsi, per leggere il presente
e sporgersi sul futuro.

Formato 10,5×17,5

- T. MATURA - F. HADJADI, *L'utopia di Francesco d'Assisi*, pp. 64, 2013
- A. MATTEO - T. RADCLIFFE, *Sguardi sul cristianesimo. Da dove veniamo e dove stiamo andando*, pp. 84, 2013
- S. SCATENA - L.C. SUSIN - S. GALLAZZI, *Chiesa e teologia in America Latina*, pp. 92, 2013
- L. BOELLA - M. AUGÉ, *Etica civile: orizzonti*, pp. 60, 2013
- A. AUTIERO - M. MAGATTI, *Etica civile nella modernità*, pp. 72, 2014
- P. STEFANI - S. ZUCAL, *Rompere il silenzio*, pp. 136, 2014
- E. CHIAVACCI, *Un futuro per l'etica*, pp. 136, 2014
- M. REICHLIN - P. BENANTI, *Il doping della mente. Le sfide del potenziamento cognitivo farmacologico*, pp. 96, 2014
- E. BOSETTI - C. POPPI, *On the road*, pp. 80, 2014
- L. MANICARDI, *Gesù narratore di Dio*, pp. 60, 2015
- E. PULCINI - P.D. GUENZI, *Bene comune/beni comuni*, pp. 102, 2015
- C. BISCONTIN, *La gioia del Vangelo. Con san Francesco e sant'Antonio*, pp. 80, 2015
- U. SARTORIO, *L'omelia evento comunicativo. In cerca di tratti francescani*, pp. 120, 2015

Questa pubblicazione è stata stampata su carta FSC®
acronimo di «Forest Stewardship Council»,
organizzazione mondiale che stabilisce principi
e criteri per una gestione responsabile delle foreste.

Finito di stampare nel mese di febbraio 2015
Villaggio Grafica – Noventa Padovana, Padova

