

L'ECLISSI DELL'IDEA DEL BENE COMUNE

Il **bene comune** è la prima ricchezza comune e la condizione genetica d'ogni altra ricchezza umana sociale - questa la tesi dell'autore di questo testo-. Ma, per sostenere validamente tale idea, c'è bisogno di sormontare il lungo oblio a cui è andata incontro nel tempo la teoria classica del bene comune.

L'idea che il sociale e il politico abbiano bisogno di qualcosa di comune non è mai tramontata, ma che si tratti di un "bene comune", secondo l'idea antica e medievale del termine, è cosa molto diversa.

Il tema del bene comune -in senso proprio- appare difficilmente accettabile alla contemporanea mentalità socio-politica. La sua connotazione di valore, infatti, contrasta con la metodologica separazione di etica e politica che caratterizza il pensiero moderno.

D'altra parte, anche là dove -come nella contemporanea corrente della cosiddetta "riabilitazione della ragion pratica"- si è disposti a rivedere tale separazione, in virtù di una rinnovata consapevolezza della natura morale e non meramente tecnica della politica, la dottrina del bene comune sembra difficile da accettare: il suo stesso concetto sembra appartenere all'arsenale teorico di una "etica sostantiva", cioè impegnata con una determinata concezione del bene umano, che come tale non può essere posta a fondamento di società pluralistiche come quelle contemporanee.

In questo testo l'autore compie un percorso *storico-critico* con l'intento di render conto delle ragioni più ampie e profonde (dal punto di vista antropologico) dell'abbandono dell'idea classica del bene comune.

Prof. Francesco BOTTURI, Ordinario di Filosofia Morale all'Università Cattolica del S. Cuore di Milano, in "La ricchezza del bene comune"(2008).

L'individualismo possessivo moderno non costituisce solo una limitazione rispetto alla tradizione del pensiero comunitario e civile medievale e primo-rinascimentale ("Umanesimo civile"); bensì un vero e proprio *cambiamento di paradigma antropologico*, che induce una svolta decisiva nell'orientamento del pensiero morale, segnando irreversibilmente la filosofia moderna.

La riflessione moderna sull'intersoggettività si caratterizza per la nuova attenzione dedicata non all'ideale dell'intesa, bensì alla *realtà del conflitto*. Questo ben si comprende storicamente se ci si riporta al tragico contesto europeo delle separazioni religiose del XVI secolo e alle guerre di religione che ne conseguirono, autentica minaccia di implosione dissolutiva della convivenza nel vecchio continente.

Il pregio della riflessione moderna è di evidenziare che la relazione tra uomini è in realtà sempre una relazione di riconoscimento/misconoscimento e che tale relazione introduce sempre anche la dimensione di potere nell'esistenza umana; anzi, che essa costituisce *l'evento stesso del potere nell'esistenza*: il riconoscimento che l'altro mi concede è condizione del mio esistere sociale, apre lo spazio della mia comunicazione ed attività socialmente rilevante.

Ma il limite che ha accompagnato questo realistico pensiero è costituito dal suo orientamento radicalmente individualista. Tale individualismo non consiste semplicemente nell'esaltazione dell'individuo, cui venga assegnato un primato rispetto alla comunità, bensì in uno scetticismo a riguardo della capacità relazionale del soggetto umano come tale, nell'affermazione cioè di un'impotenza originaria al convivere, che conduce inevitabilmente a pensare il conflitto tra le individualità come primario rispetto alla relazione pacifica; configurando in definitiva una situazione tragica dell'umano, che da una parte è considerato bisognoso della relazione di riconoscimento e dall'altra è visto usare tale relazione in modo egocentrico e conflittuale.

È il modello reso classico da Th. Hobbes, secondo cui ogni individuo si trova in una condizione di diritto su tutto e, ancor più, di passione per l'"onore", cioè per il riconoscimento del suo primato di valore e della sua supremazia di potere su gli altri. Di conseguenza gli uomini si trovano inevitabilmente in uno stato costante di conflitto generalizzato, che impedirebbe il costituirsi della società, anzi minaccerebbe la reciproca distruzione, se la ragione non suggerisse l'artificio di un patto di unione tra gli individui e di soggezione ad un unico sovrano, investito della esclusiva titolarità dei diritti.

Questo modello contiene due elementi tipici: l'idea di una *passionalità appropriativa* (di cose e di onore), come carattere originario e fondamentale della tendenza e dell'affettività umana, e l'idea della *ragione come calcolo delle utilità* in ordine all'incremento e alla gestione del potere. Dunque la natura dell'affetto umano non più come legame, ma *solo* come tendenza appropriativa, e la natura della ragione pratica non più come capacità di valutazione secondo bene e giustizia, ma *solo* come capacità di calcolo di convenienze e capacità di invenzione di artifici sociali. Si opera così una drastica riduzione del significato sia dell'universo affettivo umano, sia di quello razionale, che conduce -e questo è un significato maggiore della cosa- ad una

concezione della relazione tra affetti e ragione umani come tra realtà del tutto eterogenee e quindi estrinseche ed estranee. A riprova, in questa visione delle cose la razionalità calcolante interviene per evitare la catastrofe delle passioni umane, ma non ne muta dall'interno la qualità, ma ne modifica solo l'esercizio dall'esterno.

Ora, se si pensa all'idea antica pagana e poi medievale cristiana di *virtù*, come ideale sintesi dell'esistenza umana in quanto umana, ci possiamo rendere conto della profondità del cambiamento di concezione antropologica intervenuto. L'idea classica di virtù -intesa anzitutto al singolare- costituiva l'ideale sintesi di una visione umanistica, cioè di realizzazione piena, secondo eccellenza, dell'umano: l'uomo non nasce virtuoso, ma bisognoso per realizzare se stesso nella virtù, che contrastando pulsioni disgregatrici dell'esperienza, canalizza le passioni come preziosa energia vitale verso un ideale di umanità armoniosa.

Il compito di questa armonizzazione è affidata alla ragione, che non intrattiene con gli affetti un rapporto principalmente di contrasto, bensì di umanizzazione, cioè di trasformazione, perché le passioni sono suscettibili di ricevere una progressiva plasmazione della loro forma interiore da parte della ragione.

Pur con accenti diversi, secondo le diverse tradizioni di saggezza (platonica, aristotelica, stoica, ed anche epicurea) prevale quindi nell'antico e poi nel medievale l'idea dell'alleanza di razionalità e affettività in vista di un compito progressivo umanizzante.

Questa idea di sintesi antropologica entra in crisi nella seconda modernità e viene sostituita con un paradigma che non è solo diverso ma anche alternativo e che permane come sfondo antropologico acquisito. Infatti, la cupa idea hobbesiana dell'uomo subisce continue metamorfosi lungo il corso della riflessione moderna, senza però che ne venga mai messo davvero in discussione il presupposto dell'estraneità tra affettività e razionalità, così che per lo più si tratta di (ri)costruire con la ragione un mondo sociale per *soggetti affettivamente asociali*.

Il nuovo punto di arrivo di questo tratto della modernità è quella che potremmo definire -rovesciando i termini di una definizione kantiana- una *socievole in socievolezza*, cioè di una socievolezza ottenuta con il calcolo dei costi-benefici e l'artificio sociale e/o politico da parte della ragione, che permette la coesistenza di soggetti che restano essenzialmente asociali. Il conflitto come destino è, dunque, l'esito conseguente all'idea che la relazione come tale non sia possibile a causa di una passionalità che è controllata, ma non viene illuminata, dalla ragione e quindi a causa di un radicale persistente egocentrismo.

La concezione di Hobbes viene ripresa e trasformata dai *teorici francesi dell'"amor proprio"* (anzitutto in ambito giansenista), per i quali – come dice un autore di grande rilievo sul tema come P. Nicole (grande amico di Pascal) -l'amore proprio «ama se stesso», «si ama senza limiti e senza misura», «non ama che se stesso [... e ...] riferisce tutto a sé» e quindi non è disposto a ricambiare, riconoscendo l'altro, ma lo teme e lo avversa come portatore a sua volta di un desiderio esigente e minaccioso⁵. Ne nasce l'idea che la relazione possa riuscire solo con l'artificio del potere statale hobbesiano oppure con quell'artificio che è la *honnêteté* borghese, che simula il comportamento caritatevole, non per intimo convincimento, ma perché in tal modo l'inevitabile amor proprio trova una strategia di autocorrezione nel comportamento che evita gli inconvenienti della conflittualità, ottenendo insieme il massimo della sua soddisfazione. In tal modo, come dirà Mandeville, i "vizi privati" possono funzionare come "pubbliche virtù" e l'amore proprio mostra di possedere in sé (non in un potere coercitivo esterno, come il sovrano di Hobbes) il rimedio al suo individualismo conflittuale. Si colloca qui una delle fonti remote oggettive del *pensiero liberale classico*, che vede nel perseguimento del proprio interesse, di per sé egoistico, il principio di una socialità spontanea "a mano invisibile".

La teoria della relazione essenzialmente come conflitto nasce, dunque, dalla convinzione che l'individuo abbia un bisogno di altri che viene subito ridotto all'idea del desiderio di relazione con altri al solo scopo di soddisfare la propria passione di autoaffermazione non relazionale. Si tratta dunque di un bisogno della prestazione dell'altrui riconoscimento rispetto al quale l'altro in se stesso è paradossalmente superfluo, anzi pericoloso, perché portatore della stessa istanza concorrente. Alla base del paradigma del conflitto sta dunque il presupposto che non esiste attesa di relazione e capacità di relazione vera e propria, ma solo bisogno d'altri come fornitori di relazioni utili a sé. Non esistono qui soggetti-in-relazione, bensì solo «commercio» di relazioni -come dice Nicole- tra soggetti solo estranei (P. NICOLE, *La carità e l'amor proprio*, a cura di D. Bosco, Morcelliana, Brescia 2005, p. 68).

La *logica sociale* che si instaura su questa base può essere indicata con il termine proposto da **R. Esposito** a riguardo della crisi moderna della comunità: *immunitas*. L'antropologia moderna -di cui stiamo dicendo- istituisce necessariamente processi di immunizzazione della relazione tra soggetti.

Infatti -osserva Esposito- rispetto ad una comunità avvertita come una minaccia all'integrità individuale «non resta che 'immunizzarci' in anticipo contestandola nei suoi stessi fondamenti [...]. Ciò che va sciolto è il legame con la dimensione originaria -Hobbes dice 'naturale'- del vivere comune attraverso l'istituzione di un'altra origine artificiale coincidente con la figura giuridicamente 'privatistica' e logicamente 'privativa' del contratto» (R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998, p. XXV).

Il *contratto* è infatti la categoria secondo cui vengono pensati i due grandi stratagemmi di immunizzazione moderna delle relazioni, lo *Stato* e il *mercato*.

a) Quanto allo *Stato*, con Hobbes si comincia a pensarlo su base contrattuale -che significa abbandono dell'idea classica del potere pubblico come governo del bene comune, presupposto esistente nella società civile-, come istituzione di un potere che ha di fronte a sé solo individui da proteggere dai pericoli della convivenza, attraverso arbitraggio, prevenzione, coazione. Il modello hobbesiano subisce nel tempo molte metamorfosi -come si diceva-, ma permane al fondo l'idea che è solo un'istituzione dotata di dispositivi impersonali e procedurali che può far valere la razionalità rispetto ad una condizione sociale dominata dalla passione irrazionale e dal caos relazionale.

Così, le due grandi linee del pensiero moderno della relazione antropologica, quella individualistica che nasce con Hobbes e prosegue con Nicole, Bayle, Mandeville, ispirando la tradizione del pensiero liberale, e quella dialettica hegeliana, giungono in modo opposto alla conclusione simile di ritenere la *relazione sopravanzata e definita dal conflitto*. Nella linea individualistica la relazione è ritenuta essenzialmente impossibile, benché empiricamente inevitabile. Il protagonista è l'"amor proprio" egoista, costretto e socializzato dall'autorità esterna del sovrano politico (Th. Hobbes) oppure moderato dall'autoriflessività, che simulando benevolenza trae il massimo vantaggio dall'insocievolezza stessa (P. Nicole).

Nella linea dialettica successiva il riconoscimento ha, invece, la sorte inevitabile del conflitto di signoria e servitù (Hegel), che trova soluzione storica (come aveva anticipato Rousseau) nella sua assunzione nell'eticità pubblica dello Stato. Nell'un caso e nell'altro, dunque, la relazione è intrinsecamente aporetica e non è risolvibile in termini di moralità personale, ma solo in chiave politica. Si configura così una visione delle relazioni storiche in cui a un massimo di politicizzazione della relazione corrisponde un massimo di destituzione di un'etica della persona in relazione.

b) Quanto al *mercato*, il pensiero che se ne formula nel XVIII secolo a partire da A. Smith -prevalendo sulle formulazioni umanistiche precedenti e coeve in chiave di "filosofia civile"- teorizza la sfera economica come retta da principi essenzialmente diversi da quelli della sfera sociale, concepandola come l'intreccio autoregolato delle relazioni strumentali autointeressate e calcolabili, cioè razionali (Cfr. L. BRUNI, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Il Margine, Trento 2007, p. 61).

Anche in questo ambito domina la figura del contratto, che funziona da regolazione delle relazioni su base di immunizzazione dai rischi della sua conflittualità, supposta come costitutiva della relazione stessa.

In questo contesto di socialità, concepita come priva di cooperazione e di reciprocità, il mercato è quella pratica regolata di scambio che salvaguarda attraverso l'anonimato delle relazioni lo spazio della libertà di scelta e dell'equità. Il mercato è visto, infatti, come fattore di libertà ed uguaglianza, rispetto alla tradizione gerarchica statica feudale e al suo risvolto di anarchia e di violenza. Il mercato è realizzazione storica della ragione, su base di scambio e contratto, in grado di regolare e neutralizzare i rapporti, al di fuori di un impegno etico che è invece affidato all'ambito dei sentimenti su base di "simpatia" e di responsabilità (Hume e Smith). Modello ormai lontano dalle forme autoritarie di Hobbes, ma in cui permane acquisita la estraneità di ragione (del calcolo e dello scambio) e affettività (del sentimento e della solidarietà).

Come valutare la "svolta individualistica" della modernità? La percezione che in essa qualcosa di essenziale, dal punto di vista antropologico ed etico, sia andato perduto non deve svalutare le sue acquisizioni. Anzitutto come *sguardo realistico* sulla drammaticità delle relazioni umane e sulla loro storica conflittualità. In secondo luogo come *elaborazione istituzionale* che l'atteggiamento moderno dell'immunizzazione delle relazioni ha reso possibile, cioè l'invenzione di spazi nuovi - per noi tuttora irrinunciabili - di vita sociale e politica.

La concezione moderna dello Stato -pur con le ambiguità profonde che hanno permesso in determinate circostanze storiche la sua conversione totalitaria- ha reso possibile l'acquisizione dell'idea democratica e quella dello stato di diritto. A sua volta, la concezione liberale del mercato ha consentito un esercizio inedito e di enorme rilievo storico dell'iniziativa libera e in condizioni di (programmatica) uguaglianza.

In tal senso Stato e mercato sono stati agenti di una nuova e mondiale socializzazione.

L'osservazione critica riguarda, invece, il fatto che tutto ciò è avvenuto a prezzo di una sorta di marginalizzazione, quando non di censura, della *relazione come struttura dei soggetti umani* e quindi del *legame cooperativo civile come struttura della società*. Stato e mercato si sono così concepiti come grandi apparati totalizzanti in cui dovevano essere risolte le relazioni, considerate come incapaci di funzione propria e quindi prive di valore primario e fondante. Il limite della modernità è da questo punto di vista di ridurre – se non eliminare – tra Stato e mercato la polarità della *società civile*, come depositaria di una pratica di relazioni originale e positiva e, proprio per questo, esigente la sua organizzazione mercantile e regolazione statale.

All'eclissi del primato del civile si accompagna inevitabilmente anche quella della realtà fondante e dell'idea regolatrice del *bene comune*.