

Associazione
per lo Sviluppo
degli Studi di
Banca e Borsa



Università Cattolica
del Sacro Cuore

FRANCESCO BOTTURI

“LA RICCHEZZA DEL BENE COMUNE”

Introduzione di

GIUSEPPE VIGORELLI

Ciclo di conferenze e seminari

“L’Uomo e il denaro”

Milano 26 maggio 2008

QUADERNO N. 29

Associazione
per lo Sviluppo
degli Studi di
Banca e Borsa



Università Cattolica
del Sacro Cuore

FRANCESCO BOTTURI

“LA RICCHEZZA DEL BENE COMUNE”

Introduzione di

GIUSEPPE VIGORELLI

Ciclo di conferenze e seminari

“L’Uomo e il denaro”

Milano 26 maggio 2008

Sede: Presso Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano, Largo A. Gemelli, n. 1
Segreteria: Presso Banca Popolare Commercio e Industria - Milano, Via Moscova, 33 - Tel. 62.755.1
Cassiere: Presso Banca Popolare di Milano - Milano, Piazza Meda n. 2/4 - c/c n. 40625

Per ogni informazione circa le pubblicazioni ci si può rivolgere alla Segreteria
dell’Associazione - tel. 02/62.755.252 - E-mail: assbb@bpci.it
sito web: assbb.it

Giuseppe VIGORELLI,

Presidente Associazione per lo Sviluppo degli Studi di Banca e Borsa

Introduzione

*Dopo aver illustrato nei mesi precedenti il **perverso uso** del denaro nei rapporti che l'uomo ha avuto con questo nella Storia, abbiamo proseguito, partendo dal messaggio evangelico che resta fondamento della dottrina sociale della Chiesa, con l'illustrazione dell'**uso virtuoso** del denaro partendo dalle encicliche della *Rerum Novarum* di **Leone XIII** e della *Quadragesimo anno* di **Pio XI**.*

Riprendiamo perciò il discorso seguendo lo stesso itinerario.

*Nel **cinquantesimo anniversario della Rerum Novarum Pio XII**, nella festa di Pentecoste del **1941**, in un radio messaggio, dice di “servirsi con sincero compiacimento di un tale mezzo meraviglioso per ricordare la fondamentale enciclica sociale di **Leone XIII**”.*

*Il **Pontefice** ribadisce che la **Chiesa**, pur non attribuendosi il compito di stabilire norme sul lato puramente pratico, tecnico della costituzione sociale, **ha il diritto** di intervenire nelle questioni sociali, in particolare dove esse si accostano ed entrano a toccare il campo morale, il giudicare se le basi di un dato ordinamento sociale siano in accordo con l'ordine immutabile manifestato da Dio per mezzo del **diritto naturale** e della **Rivelazione**.*

*È trascorso mezzo secolo, continua **Pio XII**, che ha lasciato solchi profondi e tristi fermenti sul terreno delle Nazioni e della società. È seguito **un decennio** anche dall'enciclica **Quadragesimo anno**, non meno ricco per sorprese nella vita sociale ed economica che ha versato le irrequiete e oscure sue acque nel pelago di una guerra, che può avere imprevedibili flutti urtanti l'economia e la società.*

È difficile prevederne le conseguenze, comunque occorre dare ulteriori principi direttivi morali su tre fondamentali valori della vita sociale ed economica; valori che si intrecciano, si saldano e si aiutano a vicenda:

L'uso dei beni materiali

Il lavoro

La famiglia

Quanto all'uso dei beni materiali, il radio messaggio ribadisce che "Ogni uomo, quale vivente dotato di ragione, ha dalla natura il diritto fondamentale di usare dei beni materiali della terra, pur essendo lasciato alla volontà umana, e alle forme giuridiche dei popoli di regolarne più particolarmente la pratica attuazione. Tale diritto individuale non può essere in nessun modo soppresso, neppure da altri diritti certi e pacifici sui beni materiali".

*Pur rispettando la **proprietà privata**, il **libero reciproco commercio** dei beni con scambi e donazioni e la funzione regolatrice del potere pubblico su entrambi questi istituti, tutto ciò rimane subordinato allo scopo naturale dei beni materiali.*

*Il **diritto originario sull'uso dei beni materiali** offre alla persona umana una base materiale sicura di somma importanza per elevarsi al compimento dei suoi doveri morali.*

*Tutelare l'intangibile campo dei **diritti della persona umana** e renderle agevole il compito dei suoi doveri è ufficio essenziale di ogni pubblico potere: infatti lo **Stato** è chiamato a promuovere il **bene comune**, non però abolendo o privando d'efficacia il diritto naturale ai beni materiali.*

*In tal caso si cadrebbe nell'errore di affermare che lo scopo dell'**uomo** sulla terra è la società, che la **società** è fine a sé stessa, che l'uomo non ha altra vita che l'attende, fuori di quella che si termina quaggiù.*

*Anche l'economia nazionale, frutto dell'attività di uomini che lavorano uniti nella comunità statale, non mira che ad assicurare senza interruzione le condizioni materiali in cui possa svilupparsi pienamente la vita individuale dei cittadini. **Dunque la ricchezza economica di un popolo** non consiste propriamente nell'abbondanza dei beni, misurata secondo un computo puro e materiale del loro valore, ma in ciò che tale abbondanza rappresenti e porga la base materiale sufficiente allo sviluppo personale dei suoi membri; altrimenti il **popolo**, non chiamato a parteciparne, non sarebbe economicamente ricco, ma povero.*

*Se si pensa rettamente allo **scopo dell'economia nazionale**, allora esso sarà luce per gli sforzi degli uomini di Stato e dei popoli e li illuminerà a incamminarsi spontaneamente per una via, che non esigerà continui gravami in beni e in sangue, ma donerà frutti di pace e di benessere generale.*

***Quanto al lavoro**, come già ricordava la **Rerum Novarum**, esso ha due proprietà: è **personale**, perché si compie con l'esercizio delle particolari forze dell'uomo, e **necessario**, perché senza di esso non si può procurare ciò che è indispensabile alla vita, il cui mantenimento è un dovere naturale, grave, individuale.*

Questo diritto-dovere del lavoro è imposto dalla natura e non dalla società.

*Quindi il diritto e il dovere di organizzare il lavoro del popolo appartengono innanzitutto agli immediati interessati: datori di lavoro e operai. Qualora non adempissero o potessero adempierlo, allora **rientra nell'ufficio dello Stato l'intervento** nel campo e nella divisione e distribuzione del lavoro sempre in vista del bene comune, senza abolire o rendere inattuabile l'esercizio di altri diritti e doveri ugualmente personali (al culto, al matrimonio, alla scelta della vocazione).*

Quanto alla famiglia, infine, la Nazione trova in essa la radice naturale e feconda della sua grandezza e potenza. Sarebbe, quindi, innaturale un vantato progresso civile, il quale, o per la sovrabbondanza di carichi o per soverchie ingerenze immediate, rendesse vuota di senso la proprietà privata, togliendo praticamente alla famiglia e al suo capo la libertà di perseguire lo scopo da Dio assegnato al perfezionamento della vita familiare.

*Se oggi il concetto e la creazione di spazi vitali è al centro delle mete sociali e politiche, si deve pensare prima di tutto allo spazio vitale della famiglia, secondo l'insegnamento della **Rerum Novarum**: si raggiungerà così una distribuzione più favorevole degli uomini sulla superficie terrestre: le terre di densi abitanti resteranno alleggerite e **gli Stati** che accolgono gli emigranti guadagneranno cittadini operosi. **Così le Nazioni che danno e gli Stati che ricevono**, in pari grado, contribuiranno all'incremento del benessere umano e al progresso dell'umana cultura.*

*Il radio messaggio conclude dicendo che “Sono questi i principi, le concezioni e le norme con cui vorremmo cooperare fin da ora alla futura organizzazione di quell'**ordine nuovo** che dall'immane fermento della presente lotta, il mondo si attende, e si augura che nasca, e nella pace e nella giustizia renda tranquilli i popoli”.*

*Ma anche in altre circostanze **Pio XII** affronta la questione sociale e quindi il rapporto dell'uomo con l'economia.*

*Innanzitutto precisa che la **dottrina sociale** annunciata dalla **Chiesa** fin dai primi secoli ha conseguito un'importanza particolare nell'**era industriale (23 febbraio 1944)**, e la **Chiesa** è principio vitale della società (**17 agosto 1958**): i dettami del diritto naturale e le verità rivelate promanano dalla stessa fonte divina (**1 giugno 1941**).*

Il principio di sussidiarietà è un principio fondamentale della dottrina sociale cristiana, un principio secondo il quale l'attività e gli interventi da parte della società rivestono solo e sempre un carattere di sostegno e hanno esclusivamente lo scopo di assecondare e di completare l'attività dell'individuo, della famiglia e di una categoria professionale (18 luglio 1947).

Il 21 ottobre 1945, Pio XII, parlando delle donne che svolgono una attività lucrativa, ricordava come la casa "forse già squallida ed angusta, diviene ancora più misera per mancanza di cura".

Se la famiglia quasi mai si trova riunita insieme "né per il desinare né per il riposo, che cosa resta della vita di famiglia? E quale attrattiva può essa offrire ai figli?" In tali condizioni la figlia che si trova nell'età dello sviluppo "come potrebbe concepire il desiderio di divenire un giorno una vera 'domina', vale a dire una padrona di casa in una famiglia felice, prospera e degna?"

Quindi, conclude il Pontefice, occorre "rimettere il più possibile in onore la missione della donna e della madre del focolare domestico" la quale "per accrescere il salario del marito, se ne va anch'essa a lavorare in fabbrica". Ma soggiunge: "la donna è trattenuta fuori di casa non soltanto dalla sua proclamata emancipazione, ma spesso anche dalle necessità della vita. Invano dunque, si predicherà il suo ritorno al focolare, finché perdureranno le condizioni che non di rado la costringono a rimanerne lontano".

Pio XII ha posto ripetutamente in guardia anche contro i danni incalcolabili e immediati e contro le conseguenze biologiche, soprattutto di natura ereditaria, che potrebbero derivare da uno sviluppo sfrenato nel campo dell'energia nucleare (21 febbraio 1943; 8 febbraio 1948; 10 aprile 1955; 24 aprile 1955; 1 aprile 1956; 14 aprile 1957).

“È incontestabile che il lavoratore salariato e il datore di lavoro siano egualmente soggetti e non oggetti dell’economia di un popolo”. Nulla vi è nelle relazioni regolate dal semplice contratto salariale che sia in contraddizione con questa parità fondamentale (3 giugno 1950).

Benché non esista alcuna **“necessità intrinseca”** per trasformare il contratto salariale in un **“contratto di società”**, va tuttavia vista con favore l’utilità di quanto è stato fin qui attuato in questo senso, in modi diversi, a vantaggio degli operai e dei proprietari (3 giugno 1950).

Pio XII dichiara un’ingiustizia il fatto che i **Paesi ricchi** cerchino di appropriarsi in misura tale delle risorse economiche e delle materie prime utili a tutti fino ad escludere le **Nazioni meno favorite** dalla natura.

Il 7 maggio 1949 esortava a non fare della socializzazione **“quasi la regola normale dell’organizzazione pubblica dell’economia”**.

A favore della proprietà privata: essa corrisponde all’amore ordinato di sé stessi, garantisce all’uomo l’indipendenza, l’autonomia, la libertà e sta quindi **“in intima connessione con la dignità e con gli altri diritti della persona umana”** (1 giugno 1941), tanto che si può definire **la proprietà privata** **“fondamento della stabilità della famiglia”** (13 giugno 1943).

La proprietà privata non è solo **“un elemento dell’ordine sociale, un necessario presupposto delle iniziative umane”**, ma è anche una delle più solide garanzie **“della libertà e della dignità dell’uomo creato ad immagine di Dio”**.

Per questo **“per ogni retto ordine economico e sociale deve porsi come fondamento inconcusso, il diritto della proprietà privata”**. **La Chiesa** ha riconosciuto in tutti i tempi il diritto naturale alla proprietà (1 settembre 1944). La funzio-

ne sociale esige che tutte le classi dispongano di mezzi necessari a vivere in maniera umanamente degna e abbiano la possibilità di acquistare anche la proprietà e i beni stabili (casa, mezzi di produzione e simili).

Il diritto naturale promanante da Dio “ha forza non solo per gli individui, ma anche per i popoli” (24 dicembre 1940). Ogni Stato è inserito nell’ordinamento del diritto internazionale, e con ciò nell’ordine del diritto naturale, che sostiene e corona tutto, per cui non può ritenersi sovrano nel senso di una totale assenza di limiti (6 dicembre 1953). Non è concepibile che i singoli Stati possano inseguire il loro fine, il bene comune, senza tenere presente “l’unità e i rapporti intimi che legano il genere umano” (24 dicembre 1951).

All’“egoismo” deve subentrare “una sincera solidarietà giuridica ed economica, una collaborazione fraterna secondo i precetti della legge divina fra i popoli” (24 dicembre 1940).

“Nel campo di un nuovo ordinamento fondato sui principi morali” non vi sarebbe posto “per i ristretti calcoli egoistici, tendenti ad accaparrarsi le fonti economiche e le materie di uso comune, in maniera che le Nazioni meno favorite dalla natura ne risultino escluse” (24 dicembre 1941).

Pio XII affronta anche problemi di interesse sociale, sindacale, che, pur riferite al suo tempo, costituiscono esortazioni suggestive in riferimento alla coerenza cristiana. Pensiamo, ad esempio, “all’organizzazione professionale in diversi rami della produzione, l’appello alla costituzione di uno statuto di diritto pubblico, fondato sulla responsabilità di tutti quelli che prendono parte alla produzione”.

Pio XII, il cui magistero è ricco di spunti sociali e di orientamenti operativi, merita, quindi, uno studio approfondito, specie da parte delle nuove generazioni, anche se è necessario saperlo collocare nel contesto culturale e storico del suo tempo.

Sergio GALVAN

Presentazione

Francesco Botturi è nato a Milano il 31 gennaio 1947.

Ha conseguito la maturità classica al Liceo Berchet di Milano nel luglio 1965.

Si è **laureato in Filosofia** presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica di Milano il 20 marzo 1970, con una tesi su “La filosofia dell’immaginazione in Gaston Bachelard” sotto la guida del prof. Virgilio Melchiorre.

Ha proseguito gli studi e le ricerche fruendo di una **borsa di studio** a tempo pieno presso il Dipartimento di Scienze Religiose dell'Università Cattolica, ove ha seguito corsi di teologia biblica, dogmatica e morale e ha frequentato seminari di studio presso gli insegnamenti di Filosofia della religione e di Filosofia della storia.

Quindi ha iniziato la carriera accademica, che lo ha condotto, da contrattista a ricercatore, a professore associato in Filosofia della storia presso la medesima Università, fino ad essere chiamato a ricoprire la cattedra di Filosofia Morale presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica di Milano.

Attività scientifica:

La ricerca scientifica del Prof. Botturi si è sviluppata a partire dal lavoro di tesi sull'estetica di G. Bachelard, estendendo l'oggetto della ricerca all'ambiente dello **strutturalismo francese**, che l'opera di Bachelard ha contribuito a far sorgere con la sua attività di epistemologo. A questo proposi-

to è risultato particolarmente fruttuoso il confronto con la filosofia marxista di L. Althusser. Come ampia e articolata sintesi di questa indagine il prof. Botturi ha pubblicato il volume **Struttura e soggettività. Saggio su Bachelard e Althusser** (1976).

Appartengono a questa linea di ricerca i saggi successivi sull'epistemologia strutturalista della conoscenza storica e sullo strutturalismo ontologico di G. Deleuze.

Dall'incontro con il marxismo di Althusser la ricerca è risalita al **problema speculativo della modernità**, cui sono dedicati saggi sulla Sinistra hegeliana e sul giovane Feuerbach e un'indagine sul concetto di "crisi" e di "potere" nei "Nouveaux Philosophes".

Alla **linea religiosa della modernità** sono dedicate alcune indagini sulla "filosofia" del movimento cattolico italiano e sulla filosofia della storia di J. Maritain (in confronto con A. Rosmini) e sulla sua filosofia sociale.

Il problema della modernità è centrale nelle due monografie su G.B. Vico (**Sapienza e storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica** del 1991 e **Tempo, linguaggio, azione. Linee vichiane della "storia ideale eterna"** del 1996). In questa ricostruzione balza in primo piano la "poetica" ovvero la filosofia dell'"immaginario", che Vico elabora come chiave di lettura antropologica e storica.

Sotto questo profilo lo studio di Vico si riconnette idealmente con quello di Bachelard, come riflessione critica sul primato del "poetico" e sulla sua relazione ermeneutica con lo speculativo.

A diretti temi speculativi è dedicato il volume **Per una filosofia dell'esperienza storica** (1987), in cui è proposto un profilo di antropologia filosofica attraverso due temi principa-

li, quello dell'ontologia ed esperienza del tempo e quello delle forme dell'azione.

Argomenti di antropologia sono l'oggetto della raccolta organica di articoli **Desiderio e verità. Per una antropologia cristiana nell'epoca della secolarizzazione** (1986), in cui sono oggetto di riflessione i rapporti della secolarizzazione e del nichilismo, della tecnica e delle scienze umane, del senso religioso e della cultura cristiana.

I numerosi saggi degli ultimi dieci anni sono dedicati al **rapporto tra le strutture antropologiche e questione etica**. In questa prospettiva si annoverano scritti su autori come Tommaso, Maritain, Gadamer, Apel, Pareyson, Rawls, MacIntyre e scritti sulle problematiche del desiderio, della libertà, della relazione, dell'affezione, della tecnica, ecc. Sta attualmente lavorando ad un volume su **L'esperienza morale**. Ed è nel contesto di quest'ultimo filone di ricerche che si colloca anche l'interesse per il tema del bene comune, di cui parlerà quest'oggi. Il bene comune è infatti concetto centrale in qualsiasi filosofia della politica o dell'economia che tengano in seria considerazione il ruolo dell'etica nel regolamentare i rapporti tra gli uomini. In questa prospettiva sarà interessante quanto il Professore ci dirà anche sul rapporto tra bene comune e libero mercato. Qual è il fondamento di ciò che è bene per tutti? Esso nasce dal mercato o è presupposto del mercato stesso? Senza regole eque, infatti, il mercato non può essere equo. Ma allora le regole del mercato non sono già esse stesse parte essenziale del bene comune, anzi la parte fondativa?

Il prof. Botturi è **direttore** di una collana editoriale di "Filosofia morale" presso l'editrice "Vita e Pensiero", **condirettore** dell' "Annuario di etica" ed è **redattore** di "Rivista di filosofia neo-scolastica", "Vita e Pensiero", "Per la filosofia", "Ragion pratica".

Prof. Francesco BOTTURI,

Ordinario di Filosofia Morale all'Università Cattolica del S.Cuore di Milano

La ricchezza del bene comune

Premessa

Il bene comune è la prima ricchezza comune e la condizione genetica d'ogni altra ricchezza umana sociale. Questa la nostra tesi, che per essere sostenuta ha bisogno però di smontare il lungo oblio della teoria del bene comune, distinguendola da forme simili ma sostanzialmente differenti. L'idea, infatti, che il sociale e il politico abbiano bisogno di qualcosa di comune non è mai tramontata, e neppure potrebbe esserlo, ma che si tratti di un "bene comune", secondo l'idea antica e medievale – diciamo classica – del termine, è cosa ben diversa.

Il tema del bene comune – in senso proprio e specifico – 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.

Nelle teorie socio-politiche attuali non manca una terminologia che si avvicina a quella classica, ma è facile comprenderne subito il diverso orientamento. Si parla – ad esempio –

di “bene pubblico” per intendere un bene disponibile da più persone o gruppi in modo non rivale e tendenzialmente non escludente; di parla del “common” nel senso di bene collettivo, disponibile da più persone o gruppi, ma in modo rivale; si parla, ancora, di “bene totale” come bene generale utilitaristico, cioè massimizzazione della soddisfazione delle preferenze particolari. Ciò che accomuna tali categorie di bene è l’identificazione di questo con il rapporto che intercorre anzitutto tra persone e cose e solo obliquamente tra persone. Al contrario, l’idea classica del bene comune – soprattutto nella sua versione più compiuta, quella personalista – intende il bene come rapporto che intercorre anzitutto tra persone e mediatamente con le cose. Il bene comune – potremmo dire – è dal punto di vista classico un bene relazionale – un bene cioè in cui le relazioni tra soggetti entrano a costituirlo – non un bene di stato o di consumo; anzi, forse, è il paradigma di ogni tipo di bene relazionale. Così secondo Ch. Taylor è limitativo supporre che l’uomo faccia esperienza solo di beni «convergenti», cioè di quei beni di cui godiamo collettivamente, ma solo in modo strumentale e funzionale all’esclusivo interesse individuale (come i servizi pubblici), perché l’esistenza è tessuta invece, dall’esperienza di beni che acquistano valore aggiunto proprio dall’essere goduti insieme, cioè i beni «mediatamente» comuni; e ancor più di beni che consistono precisamente nell’essere tali perché sono fruiti in comune, i beni «immediatamente» comuni. Taylor fa l’esempio della conversazione, che è un bene realizzabile non come somma di due monologhi¹; e l’esempio richiama l’immensa estensione delle esperienze che sono costituite come inter-azione. E secondo Taylor è essenziale per la buona vira delle società politiche repubbliche «che esse siano animate dalla sensazione di un bene comune immediato condiviso. In questa misura, il legame sociale assomiglia al legame dell’amicizia, come vide Aristotele»².

¹ Cfr. CH. TAYLOR, *Il dibattito tra sordi di liberali e comunitaristi*, in A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 147-150.

² *Art. cit.*, p.151; per Aristotele cfr. *Etica Nicomachea*, 1167 b 3.

Infatti, esiste oggi un disagio per la mancanza di teorie in grado di render conto della razionalità cooperativa e di condivisione, che, sempre più avvertito, si segnala nei tentativi di revisione delle più accreditate teorie razionali dell'azione impostate sull'idea individualistica della razionalità secondo calcolo autointeressato (secondo il modello della cd *Rational Choice Theory*)³.

Tutto ciò è indice del fatto che la questione del bene comune, da una parte, ha una sua attualità come esigenza teorico-pratica nell'interpretazione e nel governo delle cose economiche, sociali e politiche, dall'altra è un oggetto confuso, che ha alle sue spalle un vuoto di pensiero ormai prolungato – come di un modello teorico obsoleto e da molto tempo abbandonato –, a motivo non di circostanze occasionali, ma di una certa profonda variazione della sensibilità antropologica orientata non più in senso comunitario, bensì individualistico.

Il percorso che possiamo fare include, perciò, un *primo momento storico-critico*, che cerchi di render conto delle ragioni più ampie e profonde (dal punto di vista antropologico) dell'abbandono dell'idea classica del bene comune ed un *secondo momento costruttivo*, come tentativo di riproporre l'idea in termini attuali.

I. Eclissi dell'idea del bene comune

La nostra riflessione si connette oggettivamente a quella offerta in questa serie di incontri da L. Ornaghi sul tema dell'individualismo possessivo moderno⁴, con l'intento di

³ Cfr. i tentativi della cd "We-Rationality" (ad es. di M. HOLLIS, *Trust with Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1998) e le teorizzazioni della razionalità specifica e irriducibile dei cd "beni relazionali" (ad es. P.L. SACCO – S. ZAMAGNI, a cura di, *Teoria economica e relazioni interpersonali*, Il Mulino, Bologna 2006).

⁴ Cfr. in questa serie L. ORNAGHI, *Interesse e antropologia individualista: il possessivismo "moderno"*, Quaderno n. 25.

mostrare che esso 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 della 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 tras-formazione, 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 messa 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'a-

more proprio «ama se stesso», «si ama senza limiti e senza misura», «non ama che se stesso [...] 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'instinguibile 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.

⁵ 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»⁶. 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 hegelia-

⁶ R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998, p. XXV.

na, 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)⁷. 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.

⁷ Cfr. L. BRUNI, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Il Margine, Trento 2007, p. 61.

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*.

II. Attualità del bene comune

Il paradigma moderno – come già si accennava – mostra segni di crisi significativa quanto alla sua capacità di render conto del funzionamento reale dei processi economici e politici nella condizione storica nuova della globalizzazione, in cui le tipiche istituzioni della modernità, Stato e mercato, si trovano a dover rispondere a sfide inedite. Ad esempio, lo Stato moderno su base nazionale e locale è in crisi e i conflitti di interesse, per effetto della nuova rilevanza multiculturale delle identità culturali e religiose e per effetto di una coscienza sempre più dettagliata dei diritti civili, sono sempre più intrecciati anche con conflitti di tipo identitario e culturale, che sfuggono alla logica di mercato benché la condizionino. In tal senso la globalizzazione che per un verso opera un gigantesco trasferimento di poteri a livelli sempre più anonimi, per un altro verso ripone al centro della vita economica e politica lo spazio della società civile. D'altra parte, a livello del dibattito etico pubblico, la problematica della “comunicazione” è venuta assumendo un rilievo sempre maggiore, non solo nel senso dei mezzi della comunicazione in quello radicalmente antropologico, che implica la rivalutazione forte della questione relazionale. È complessivamente evidente che in una società globalizzata una visione individualistica ha l'effetto di assegnare la vita degli individui e dei popoli ad una anonima e pericolosa tecnocrazia. Il bisogno di una comunicazione visuta in presa diretta e un nuovo senso della comunità pervado-

no per ampi tratti la coscienza sociale, in senso anche politicamente innovativo (con inevitabili ambiguità localistiche e chiusure protezionistiche).

A questo complesso di esigenze, che chiedono un ripensamento delle correnti impostazioni etico-politiche, una teoria del bene comune può aiutare un cambiamento di paradigma a favore di uno che costruisca l'edificio della convivenza a partire da un *concreto comune*; concreto come le differenze di interesse, di cultura, di religione, di concezione del mondo, ma anche comune, come i diritti umani universali. Il punto di partenza non può essere allora che la *concretezza condivisa* della società civile, che in questa prospettiva non va intesa come l'ambito privato qualificato in contrapposizione al pubblico neutrale statale, bensì come ambito pubblico, di primario significato storico e politico.

a) Questo si può giustificare se si coglie il valore fondante della *comunicazione sociale* in ordine alla costituzione della convivenza civile e alla fondazione di quella politica. Comunicazione da non intendersi in senso limitato come trasmissione unidirezionale di informazioni secondo il cd "modello standard", bensì come apertura di «uno spazio comune di relazione fra interlocutori», come la definisce A. Fabris, in cui sono comprese sincronia, interazione, coinvolgimento, quali «sfondo di un'intesa sempre possibile»⁸. Il punto di partenza è perciò l'idea di una *soggettività relazionale* che esiste come soggettività *comunicativa*, cioè *strutturalmente* (non utilitaristicamente) *orientata all'intesa*, anche o anzitutto nella normale situazione conflittuale; così che sia il conflitto a prendere senso dall'aspettativa di intesa e non viceversa. La centralità antropologica della comunicazione, in sostanza, costituisce la revisione radicale dell'individualismo possesi-

⁸ A. Fabris, *Etica della comunicazione*, Carocci, Roma 2006, pp. 46 e 48; cfr. anche Id., *Etica della comunicazione interculturale*, Eupress, Pregassona 2004.

vo e conflittuale moderno: l'identità umana non è tale da preservarsi immunizzandosi dalle relazioni, al contrario è tale in quanto costituita in-relazione, di cui ha interesse e convenienza a ricercare la migliore regolazione. In tal senso la comunicazione costituisce un *bene* strutturale, e perciò oggettivo, di soggettività coesistenti, un bene *già da sempre condiviso*, che chiede di essere consapevolmente assunto e amministrato come principio di possibile convivenza.

Si può obiettare che nella situazione sociale storica collaborazione e cooperazione sono circostanze da raggiungere piuttosto che punti di partenza. Ma se questo è vero per i *modi* della comunicazione, non lo è per il *fatto* del comunicare, che sussiste già entro la condizione elementare di cittadinanza e interviene già nel semplice contatto tra appartenenti a tradizioni etnico-culturali differenti della società multiculturale. Per quanto occasionale, frammentario, insicuro, sospettoso tale contatto sia, un minimo di scambio comunicativo tra i diversi necessariamente si instaura, se è vero che le soggettività sono costitutivamente relazionali; tanto che le stesse situazioni di emarginazione o di conflitto sono pur sempre di forme relazionali benché negative. In altri termini, vi deve essere una positiva scelta di non comunicazione, perché il presupposto fondamentale e fattuale dell'essere in comunicazione venga disattivato (dando luogo alla figura del puro e semplice "nemico", che non è degno di alcuna forma di riconoscimento e con il quale non si hanno rapporti; con il quale cioè si è soltanto in stato di guerra).

Da questo punto di vista la nascita della realtà politica coincide con l'assunzione consapevole e volontaria della socialità comunicativa fondamentale come "*bene comune*". Il bene comune nasce precisamente così, da una parte sulla base dell'esistenza della realtà sociale comunicativa in cui ci troviamo già sempre a vivere e ad appartenere, dall'altra in virtù di un atto razionale e volontario collettivo, che la assume consapevolmente come bene che si ha già in comune e di cui si giu-

dica che è bene che sia e che sia conservata e incrementata. Il fatto sociale originario diventa così anche il fatto politico primario, nel momento in cui è riconosciuto come evento che comunque accomuna e che è bene che venga assunto e promosso volontariamente. Il passaggio al politico non comporta se non la presa d'atto condivisa di ciò che già accomuna, cioè di quel comune che è l'essere in rapporto comunicativo, assunto come patrimonio che vale la pena, cioè è valore, preservare e incrementare.

Il corpo politico nasce, quando si assume il “fatto relazionale” di cui si è parte, come “bene comune”, che diventa fine condiviso e criterio normativo di relazione; in tal senso il politico sorge come *autofinalizzazione consapevole della società umana*⁹.

È innovativo dunque porre al centro un soggetto relazionale quale principio di una socialità intesa come *relazione comunicativa*. Pensiero in sintonia con l'antica tradizione aristotelica e poi tommasiana, secondo cui è la comunicazione (*koinonia* in Aristotele e *communicatio* in Tommaso¹⁰: avere in comune e agire in comune) che “fa” la società umana; comunicazione che non significa – come s'è detto – solo scambio di informazioni, ma anzitutto interazione e partecipazione a riguardo dei bisogni e attraverso di essi ed oltre ad essi dei soggetti tra di loro. È infatti su questa base “comunicativa” che la tradizione classica ha definito l'uomo come essenzialmente «politico». Tradizione ripresa e attualizzata dalla lettera enciclica *Centesimus annus*, quando afferma che «è nel

⁹ Formalmente ripetiamo lo schema rawlsiano della polarità di «cooperazione» e «società di giustizia», ma con la sostanziale differenza che i criteri della giustizia politica non sono contrattati indipendentemente dall'esperienza di comunicazione cooperativa già esistente, che – diversamente da Rawls - porta già in sé i criteri della convivenza politica (cfr. F. Botturi, *Pluralismo sociale e virtù politica*, «Hermeneutica» 1, 2002, pp. 1-33).

¹⁰ Cfr. *Politica*, I, 2 1253a, 2-18 e *In Politicorum*, I, 1, 112-155.

molteplice intersecarsi dei rapporti che vive la persona e cresce la ‘soggettività della società’. L’individuo oggi è spesso soffocato tra i due poli dello stato e del mercato. [...] mentre si dimentica che la convivenza tra gli uomini non è finalizzata né al mercato, né allo Stato, poiché possiede in se stessa un singolare valore che Stato e mercato devono servire»¹¹.

Da tutto ciò si evince che dunque il bene comune non consiste nel possedere un identico patrimonio ideologico; non è la somma dei molti beni particolari o la media dei molti interessi di cui è composta la società; non è un fine esterno alla società civile; non è neppure – a mio avviso – l’insieme delle condizioni sociali favorevoli allo sviluppo, secondo la definizione della *Gaudium et spes*¹². Il bene comune è invece il *bene dello stesso essere in comune* e questo è il punto di partenza del politico, perché questo è il bene già da sempre condiviso, che consiste in concreto nell’essere inseriti in una rete collaborativa e cooperativa, cioè in una struttura di azione comune, di interlocuzione aperta, in breve di comunicazione sociale.

Vi è dunque un *senso primario e generale del bene comune*, oggetto specifico del politico, che attiene ad ogni tipo di società, anche quella del pluralismo postmoderno e del multiculturalismo etno-culturale, perché non chiede nessun preventivo accordo su altro che non sia il *valore stesso dell’essere in società*, che istituisce lo spazio comunicativo tra i diversi, cioè lo spazio del confronto, della cooperazione o del conflitto stesso, in quanto regolato e svolge così la funzione di *universale politico*.

¹¹ Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Centesimus annus* (1991) n. 49.

¹² «Il bene comune – afferma la Costituzione pastorale *Gaudium et spes* – si concreta nell’insieme di quelle condizioni sociali che consentono e favoriscono negli esseri umani, nelle famiglie e nelle associazioni il conseguimento più pieno e più rapido della loro perfezione» (74 b; cfr. 26 a e la Dichiarazione *Dignitatis humanae*, 6).

b) La *normatività del politico* è intrinseca alla volontaria assunzione del fatto accomunante della comunicazione. È l'elemento della volontarietà, infatti, che fonda il vincolo e crea l'obbligazione ad attenersi a tutto ciò che è funzionale alla finalità assunta e condivisa. Ciò che "accomuna" diventa regolativo delle relazioni: in quanto "bene", esso va perseguito come finalità razionale sottratta alla precarietà dei rapporti spontanei e come tale va sancito, affinché le condizioni della comunicazione siano tradotte in norme dal patto politico fondamentale.

Ciò significa anzitutto che il bene della comunicazione traccia il *confine della partecipazione politica*, distinguendo quanti ne riconoscono il vincolo da quanti invece, non riconoscendolo, se ne escludono. In tal senso risulta subito l'inconsistenza politica di una società multiculturale intesa come convivenza possibile di qualunque identità culturale. Quante, infatti, sono portatrici di anarchismo, separatismo, terrorismo, fondamentalismo, settarismo occulto, associazione a delinquere, ecc. se ne escludono, perché contraddittorie con il criterio fondamentale della comunicazione politica.

Il bene della convivenza ha poi in sé ulteriori condizioni, che vengono a fondare vincoli normativi conformi. Si tratta da una parte di alcuni *beni-fini generalissimi ed essenziali* per una convivenza che è "politica", cioè non persegue scopi settoriali ma quello globale della convivenza come tale; sono il bene della pace, quello di un benessere economico a misura della dignità umana, quello di un *ethos* di base, che potremmo ricondurre al rispetto dei diritti umani e sociali fondamentali. Si tratta, dall'altra parte, di alcuni criteri metodologici pure generalissimi di appartenenza. Il bene della convivenza è per sua natura *illimitatamente aperto* e dunque include di principio, senza discriminazione preventiva, ogni possibile partecipante che non contraddica la condizione fondamentale; esige che siano garantite tutte le forme di *libertà di partecipazione*; chiede che siano regolati secondo *giustizia* l'accesso e la

distribuzione dei mezzi necessari all'esercizio dello scambio, della collaborazione, del confronto; e, similmente, che vengano preservate e difese le *condizioni per la realizzazione* della comunicazione, contro le sue violazioni violente e le sue contraffazioni subdole, ecc.

Questi “principi” – e quanti altri se ne potrebbero individuare – sono analiticamente inclusi nel fatto comunicativo stesso e quindi non esigono per essere riconosciute e accettate la condivisione di una particolare fondazione speculativa. Piuttosto la comunanza nel bene della comunicazione è di per sé un *atto di ragion pratica pubblica, suscettibile di molte giustificazioni teoriche*, ciascuna delle quali resta interna alle prospettive delle diverse “tradizioni” culturali o “concezioni comprensive”. La comunanza nel bene del comunicare sociale sta a fondamento della convivenza come un atto prioritario di ragion pratica politica, che non si sostituisce alle sue plurime (ed anche tra loro conflittuali) legittimazioni teoriche.

c) Questa prospettiva di istituzione del politico non si conclude con il suo profilo costituzionale, ma è internamente aperta ad accogliere tutti quei *contenuti valoriali* che le diverse tradizioni civili, secondo la concreta storia comune, si trovasse a condividere. Se, infatti, la condivisione del vincolo comunicativo come tale è l'assoluto istitutivo della convivenza politica, l'incontro-scontro delle diverse tradizioni e concezioni comprensive delimita un campo relativo di condivisioni e di esclusioni che, su base di negoziazione storica, si definisce nel tempo con geometria variabile.

A questo livello il *bene comune* non è più solo il bene primario e generale della comunicazione sociale fondamentale, ma ha un *secondo significato*, quello specifico dei *contenuti* (beni economici, pratiche sociali, patrimoni valoriali e morali, tradizioni spirituali) che vengono pubblicamente e consensualmente riconosciuti nei differenti contesti culturali, nelle diverse circostanze storiche e secondo le specifiche negozia-

zioni politiche. In tal modo, sul canovaccio stabile del progetto condiviso e regolato dell'essere-in-comunicazione (bene comune in senso fondamentale), il pluralismo può trovare lo spazio storicamente variabile di un patrimonio di beni pubblici condivisi (bene comune in senso derivato), che gli permette di vivere senza subire la coazione di impossibili omogeneità, ma anche senza dissipare lo spazio della sua esistenza politica in un pluralismo senza intersezioni riconosciute.

I vantaggi di questa prospettiva teorica sembrano essere molteplici. Innanzitutto, essa risponde alla questione che muove l'intera riflessione sull'argomento, quella cioè di un *criterio unificante* ("bene comune" fondamentale come "interesse" concreto delle parti in causa) che non abbia il limite formalistico e l'inefficacia di ciò che è meramente procedurale, benché esso non sia senza procedura secondo regole e consenso; ma che non abbia neppure a presupposto una concezione "comprensiva", una visione forte e sistematica del mondo o un'identità "sostantiva" dell'esistenza, che esigano in partenza un'ampia tavola di valori già condivisi. È evitata cioè la separazione proceduralista di universalità della forma e di particolarità del contenuto. Nella prospettiva comunicativa proposta ciò che motiva la procedura e ne definisce lo scopo è il valore pratico del "bene comune", che, in quanto esperienza elementare condivisa e condivisibile, ha il pregio di non costituire un ideale estrinseco, ma interno all'agire pubblico degli interessati.

La società politica che ne risulta può essere definita allora con F. Viola «il luogo della comunicazione delle diversità [bene comune in senso primario] al fine di raggiungere un'intesa sul giusto e sull'ingiusto [variabile nel tempo; bene comune in senso secondario]»¹³; ed il suo profilo istituzionale può

¹³ F. Viola, *Crisi della politica come comunità di vita*, «Dialoghi», 1 (2001), p. 45; cfr. più ampiamente Id., *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

essere definito come «democrazia deliberativa», che «non è già in possesso dei contenuti del bene comune, [ma] deve cercarli in modo che il più gran numero di cittadini sia partecipe attivamente»¹⁴. Nella nostra prospettiva, l'unità delle differenze a livello politico si realizza sulla base del libero gioco sociale della loro diversità culturale, del loro confronto, del loro conflitto regolato e delle loro negoziazioni, rispetto a cui l'istituzione politica ha il compito di essere garante del patto costituzionale originario (in cui è affermata l'idea del bene comune fondamentale e tracciato un profilo paradigmatico dei beni comuni secondari) e delle ulteriori sintesi giuridico-politiche che le identità culturali saranno in grado di raggiungere.

¹⁴ F. Viola, *Il ruolo pubblico della religione nella società multiculturale*, in *Multiculturalismo e identità*, p. 125; cfr. Id., *La democrazia deliberativa tra costituzionalismo e multiculturalismo*.

**ADERENTI ALLA ASSOCIAZIONE
PER LO SVILUPPO DEGLI STUDI DI BANCA E DI BORSA**

Aletti Montano & Co.
Allfunds Bank, S.A.
Allianz Bank Financial Advisors, S.p.A.
Anima SGR S.p.A.
Asset Banca S.p.A.
Assiom
Associazione Nazionale per le Banche Popolari
Banca Agricola Popolare di Ragusa
Banca Aletti & C. S.p.A.
Banca Antoniana - Popolare Veneta
Banca di Bologna
Banca della Campania S.p.A.
Banca Carige S.p.A.
Banca Carime S.p.A.
Banca Cassa di Risparmio di Asti S.p.A.
Banca C. Ponti S.p.A.
Banca CRV - Cassa di Risparmio di Vignola S.p.A.
Banca della Ciociaria S.p.A.
Banca Commerciale Sammarinese
Banca Esperia S.p.A.
Banca Fideuram S.p.A.
Banca del Fucino
Banca Imi S.p.A.
Banca di Imola S.p.A.
Banca per il Leasing - Italease S.p.A.
Banca di Legnano S.p.A.
Banca delle Marche S.p.A.
Banca Mediolanum S.p.A.
Banca del Monte di Parma S.p.A.
Banca Monte dei Paschi di Siena S.p.A.
Banca Nazionale del Lavoro S.p.A.
Banca Network Investimenti S.p.A.
Banca della Nuova Terra S.p.A.
Banca di Piacenza
Banca del Piemonte S.p.A.
Banca Popolare dell'Alto Adige
Banca Popolare di Ancona S.p.A.
Banca Popolare di Bari
Banca Popolare di Bergamo S.p.A.
Banca Popolare di Cividale
Banca Popolare Commercio e Industria S.p.A.
Banca Popolare dell'Emilia Romagna
Banca Popolare dell'Etruria e del Lazio
Banca Popolare di Garanzia
Banca Popolare di Intra S.p.A.
Banca Popolare Lodi S.p.A.
Banca Popolare di Marostica
Banca Popolare del Materano S.p.A.
Banca Popolare di Milano
Banca Popolare di Novara S.p.A.
Banca Popolare di Puglia e Basilicata
Banca Popolare Pugliese
Banca Popolare di Ravenna S.p.A.
Banca Popolare di Sondrio
Banca Popolare di Spoleto S.p.A.
Banca Popolare Valconca

Banca Popolare di Verona - S. Geminiano e S. Prospero S.p.A.
Banca Popolare di Vicenza
Banca Regionale Europea S.p.A.
Banca di Roma S.p.A.
Banca di San Marino
Banca di Sassari S.p.A.
Banca Sella S.p.A.
Banco di Brescia S.p.A.
Banco di Desio e della Brianza
Banco di Napoli S.p.A.
Banco Popolare Società Cooperativa
Banco di San Giorgio S.p.A.
Banco di Sardegna S.p.A.
Barclays Bank Plc
Carichieti S.p.A.
Carifano S.p.A.
Carifermo S.p.A.
Cassa Lombarda S.p.A.
Cassa di Risparmio di Alessandria S.p.A.
Cassa di Risparmio di Ascoli Piceno S.p.A.
Cassa di Risparmio in Bologna S.p.A.
Cassa di Risparmio di Cento S.p.A.
Cassa di Risparmio di Fabriano e Cupramontana S.p.A.
Cassa di Risparmio di Ferrara S.p.A.
Cassa di Risparmio di Firenze S.p.A.
Cassa di Risparmio di Foligno S.p.A.
Cassa di Risparmio di Forlì S.p.A.
Cassa di Risparmio Friuli Venezia Giulia S.p.A.
Cassa di Risparmio di Padova e Rovigo S.p.A.
Cassa di Risparmio di Pistoia e Pescia S.p.A.
Cassa di Risparmio di Prato S.p.A.
Cassa di Risparmio di Ravenna S.p.A.
Cassa di Risparmio della Repubblica di S. Marino
Cassa di Risparmio di Rimini S.p.A.
Cassa di Risparmio di San Miniato S.p.A.
Cassa di Risparmio di Savona S.p.A.
Cassa di Risparmio della Spezia S.p.A.
Cassa di Risparmio di Venezia S.p.A.
Cassa di Risparmio di Volterra S.p.A.
Cedacri S.p.A.
Centrale dei Bilanci
Centrobanca S.p.A.
Credito Artigiano S.p.A.
Credito Bergamasco S.p.A.
Credito Emiliano S.p.A.
Credito di Romagna S.p.A.
Credito Siciliano S.p.A.
Credito Valtellinese
CSE - Consorzio Servizi Bancari
Deutsche Bank S.p.A.
Eticredito Banca Etica Adriatica
Euro Commercial Bank S.p.A.
Farbanca S.p.A.
Federazione Lombarda Banche di Credito Cooperativo
Federcasse
Findomestic Banca S.p.A.
Interbanca S.p.A.
Intesa SanPaolo S.p.A.
Istituto Centrale Banche Popolari Italiane

MCC S.p.A.
Mediocredito Trentino Alto Adige S.p.A.
Meliorbanca S.p.A.
Sedicibanca S.p.A.
SIA-SSB S.p.A.
UBI Banca
UBI Banca Private Investment S.p.A.
UBI Pramerica SGR S.p.A.
UGC Banca S.p.A.
Unibanca S.p.A.
Unicredit Banca S.p.A.
Unicredito Italiano S.p.A.
Unipol Banca S.p.A.
Veneto Banca

Amici dell'Associazione

Arca SGR S.p.A.
Associazione Studi e Ricerche per il Mezzogiorno
Banca Intesa a.d. Beograd
Centro Factoring S.p.A.
Finsibi S.p.A.
Fondazione Cassa di Risparmio di Biella S.p.A.
Kpmg S.p.A.
Intesa Casse del Centro
Sofid S.p.A.

QUADERNI PUBBLICATI

- N. 1 *Dionigi Card. Tettamanzi*
**“ORIENTAMENTI MORALI DELL’OPERARE
NEL CREDITO E NELLA FINANZA”**
Introduzione di G. Vigorelli - F. Cesarini - novembre 2003
- N. 2 *G. Rumi - G. Andreotti - M. R. De Gasperi*
**“UN TESTIMONE DELL’APPLICAZIONE DELL’ETICA
ALLA PROFESSIONE: ALCIDE DE GASPERI”**
Introduzione di G. Vigorelli - dicembre 2004
- N. 3 *P. Barucci*
“ETICA ED ECONOMIA NELLA «BIBBIA» DEL CAPITALISMO”
Introduzione di G. Vigorelli - aprile 2005
- N. 4 *A. Ghisalberti*
**“IL GUADAGNO OLTRE IL NECESSARIO: LEZIONI
DALL’ECONOMIA MONASTICA”**
Introduzione di G. Vigorelli - maggio 2005
- N. 5 *G.L. Potestà*
**“DOMINIO O USO DEI BENI NEL GIARDINO DELL’EDEN?
UN DIBATTITO MEDIEVALE FRA DIRITTO E TEOLOGIA”**
Introduzione di G. Vigorelli - giugno 2005
- N. 6 *E. Comelli*
**“IL RUOLO DELLA DONNA NELL’ECONOMIA:
LA TRADIZIONE EBRAICA”**
Introduzione di G. Vigorelli - giugno 2005
- N. 7 *A. Profumo*
“L’IMPRENDITORE TRA PROFITTO, REGOLE E VALORI”
Introduzione di G. Vigorelli - ottobre 2005
- N. 8 *S. Gerbi*
“RAFFAELE MATTIOLI E L’INTERESSE GENERALE”
Introduzione di G. Vigorelli - novembre 2005
- N. 9 *A. Bazzari*
“ASPETTI ECONOMICI DELLA CARITÁ ORGANIZZATA”
Introduzione di G. Vigorelli - dicembre 2005
- N. 10 *L. Sacconi*
“PUÒ L’IMPRESA FARE A MENO DI UN CODICE MORALE?”
Introduzione di G. Vigorelli - febbraio 2006
- N. 11 *S. Piron*
“I PARADOSSI DELLA TEORIA DELL’USURA NEL MEDIOEVO”
Introduzione di G. Vigorelli - aprile 2006

- N. 12 *A. Spreafico*
“MERCATO, GIUSTIZIA, MISERICORDIA: riflessione biblica”
 Introduzione di G. Vigorelli - maggio 2006
- N. 13 *L. Castelfranchi*
“IL DENARO NELL'ARTE”
 Introduzione di G. Vigorelli - giugno 2006
- N. 14 *D. Tredget*
**“I BENEDETTINI NEGLI AFFARI E GLI AFFARI COME VOCAZIONE:
 L'EVOLUZIONE DI UN QUADRO ETICO PER LA NUOVA ECONOMIA”**
 Introduzione di G. Vigorelli - ottobre 2006
- N. 15 *G. Forti*
**“PERCORSI DI LEGALITÀ IN CAMPO ECONOMICO:
 UNA PROSPETTIVA CRIMINOLOGICO-PENALISTICA”**
 Introduzione di G. Vigorelli - dicembre 2006
- N. 16 *V. Colmegna*
**“ASPETTI ECONOMICI E NON DI UNA FONDAZIONE:
 L'ESPERIENZA DELLA CASA DELLA CARITÀ”**
 Introduzione di G. Vigorelli - gennaio 2007
- N. 17 *I. Musu*
**“CRESCITA ECONOMICA E RISORSE ESAURIBILI: LA SFIDA
 ENERGETICO-AMBIENTALE”**
 Introduzione di G. Vigorelli - gennaio 2007
- N. 18 *G. Cosmacini*
**“LA QUALITÀ DELLA MEDICINA TRA ECONOMIA ED ETICA:
 UNA VISIONE STORICA”**
 Introduzione di G. Vigorelli - febbraio 2007
- N. 19 *D. Antiseri*
**“LA «VIRTÙ» DEL MERCATO NELLA TRADIZIONE
 DEL CATTOLICESIMO LIBERALE”**
 Introduzione di G. Vigorelli - marzo 2007
- N. 20 *N. Kauchtschischwili*
“DOSTOEVSKIJ E IL DENARO”
 Introduzione di G. Vigorelli - maggio 2007
- N. 21 *E. Reggiani*
**“BEAU IDÉAL. HARRIET MARTINEAU
 E UNA RAPPRESENTAZIONE DEL CAPITALIST”**
 Introduzione di G. Vigorelli - maggio 2007
- N. 22 *P. Cherubini*
**“STUDIARE DA BANCHIERE
 NELLA ROMA DEL QUATTROCENTO”**
 Introduzione di G. Vigorelli - luglio 2007

- N. 23 *C. Casagrande*
“IL PECCATO DI AVARIZIA NEL MEDIOEVO”
Introduzione di G. Vigorelli - ottobre 2007
- N. 24 *A. Varzi*
“IL DENARO È UN’OPERA D’ARTE (O QUASI)”
Introduzione di G. Vigorelli - novembre 2007
- N. 25 *L. Ornaghi*
**“INTERESSE E ANTROPOLOGIA INDIVIDUALISTA:
IL POSSESSIVISMO ‘MODERNO’”**
Introduzione di G. Vigorelli - dicembre 2007
- N. 26 *R. Rusconi*
**“MONTE DI DENARO E MONTE DELLA PIETÀ
PREDICAZIONE, PRESTITO A USURA E ANTIGIUDAISMO
NELL’ITALIA RINASCIMENTALE”**
Introduzione di G. Vigorelli - marzo 2008
- N. 27 *A. Perego*
**“IL CITTADINO-CONSUMATORE E IL MERCATO:
VITTIMA O PROTAGONISTA?”**
Introduzione di G. Vigorelli - maggio 2008
- N. 28 *G. Vaggi*
**“DALLA MONETA IN ADAM SMITH AI DERIVATI,
OVVERO LA FINANZA E LA PRODUZIONE DI RICCHEZZA”**
Introduzione di G. Vigorelli - maggio 2008

Finito di stampare Giugno 2008

