

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](http://www.edizionimessaggero.it)*

# Indice

---

Simone Morandini

*Introduzione*

<b>Comune: ritrovare una parola</b> . . . . .	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

<b>Bene comune e/o beni comuni?</b> . . . . .	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](http://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»<sup>1</sup>; 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

---

<sup>1</sup> 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 genericità<sup>2</sup>. 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

---

<sup>2</sup> 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 puntuale<sup>3</sup>: il degrado

---

<sup>3</sup> 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 Hardin<sup>4</sup>: 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

---

<sup>4</sup> 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 Ostrom<sup>5</sup> – 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

---

<sup>5</sup> 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)<sup>6</sup>. 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 –

---

<sup>6</sup> 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»<sup>7</sup>. 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'umanità<sup>8</sup>. 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-

---

<sup>7</sup> J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1998.

<sup>8</sup> 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 ecclesiale<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> 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