

LA TRIANGOLAZIONE PUBBLICO/PRIVATO/COMUNE
AI FONDAMENTI DELLA MODERNITA'

Laura Pennacchi

Sommario

- 1) **Beni comuni, fonti etiche ed illuminismo: ha senso oggi un nuovo antimodernismo?**
Questione dell'etica e normatività: bene comune e beni comuni
Genealogie della modernità e "perspicuità" della formula dei beni comuni
- 2) **La pluralità di filoni dell'illuminismo: empatia, individualità, individualismo**
L'enigma della fraternità
Il rapporto modernità/democrazia
- 3) **Più concezioni di individualità**
Comunitarismo e individualismo
L'individualismo democratico
L'individualismo economico
Individualismo economico e neoliberismo: finanziarizzazione, commodification, demormativizzazione
- 4) **La polarizzazione tra "individualismo illimitato e "comunitarismo negativo"**
L'individualismo illimitato
Il comunitarismo negativo
- 5) **Razionalità ed emotività per trattare i beni comuni**
Razionalità strumentale e razionalità complessa
La razionalità strumentale e gli economisti di fronte alla crisi globale
Simpatia, autointeresse, obbligazione
L'"intelligenza delle emozioni" e il ruolo delle passioni
- 6) **Responsabilità, cura, giustizia**
Razionalità relazionale e responsabilità
L'etica della cura
I limiti del dispositivo del "contratto"
La pluralità delle idee di giustizia
- 7) **Il senso e il valore della mediazione istituzionale**
Mediazione istituzionale versus "immediatezza"
Immediatezza della società civile e privatismo
La crucialità del "pubblico" e il destino della "“sfera pubblica”"
Rappresentanza e principio di terzietà
- 8) **La triangolazione pubblico/privato/comune**
L'importanza dello "statuale" e dello Stato
Il vuoto istituzionale del neoliberismo e l'aggressione all'idea di responsabilità collettiva
Il dimensionamento della triangolazione pubblico/privato/comune
La "potential battle" tra pubblico e privato e il destino del comune nel nuovo modello di sviluppo
- 9) **Conclusioni**

Beni comuni, fonti etiche ed illuminismo: ha senso oggi un nuovo antimodernismo?

I beni comuni irrompono oggi nel dibattito pubblico e ne scompaginano molti dei tradizionali capisaldi. Infatti, la questione dei beni comuni – beni che non sono proprietà di nessuno come l’acqua, l’aria, il clima, le risorse minerarie dei fondi marini, la biodiversità, la conoscenza e la cultura, le orbite satellitari, le bande dell’etere – sta all’incrocio di molte altre problematiche. Dal pieno manifestarsi del dramma ambientale e del riscaldamento climatico al palesarsi delle conseguenze della globalizzazione sregolata, con i suoi esiti di mercificazione esasperata e di privatizzazione estesa generati dal trentennale ciclo neoliberista, all’esplosione della generalizzata potenza distruttiva della crisi economico-finanziaria globale, più grave di quella stessa del ’29, tutto impatta sui beni comuni. In senso critico, generando minacce di nuove dissipazioni per beni di per sé esposti alla “tragedia” (Hardin, 1968), vale a dire al degrado, allo spreco, all’abuso, alla mancanza di cura. Ma anche in senso positivo, di opportunità che si presentano, perché la crisi economico-finanziaria esplosa nel 2008 contiene un enorme potenziale di cambiamento: essendo non un incidente di percorso ma crisi strutturale di un intero modello di sviluppo che con essa deflagra, solo i “beni comuni” potranno operare come bussola per il veicolamento produttivo degli avanzamenti della scienza e della tecnica, gli investimenti di lungo termine, la gamma di azioni richieste dalla messa in opera di un nuovo modello di sviluppo.

Il paradigma dell’*homo oeconomicus* – atomo individualista, autointeressato, scisso da ogni legame sociale – ha sequestrato l’umana semantica del “bene” nei ristretti confini della valorizzazione di mercato e della trasformazione di ogni aspetto della vita in oggetto della tecnica e della razionalità economica. L’acqua, l’aria, il clima, la biodiversità sono diventati “beni comuni fondamentali” quando la parabola ottimistica dell’attuale modello di sviluppo si è volta al declino, palesando il “tragico” destino degli equilibri ecologici del pianeta. Ma oggi che le scarsità principali riguardano tempo, compagnia, comunità, sono chiamate in causa le stesse basi morali e materiali della democrazia, la logica individualistica dei diritti e la dimensione nazionale della rappresentanza, il senso di appartenenza comunitaria e di equità sociale e intergenerazionale, le politiche di tutela, offerta e redistribuzione delle risorse naturali e della ricchezza da loro derivanti, il governo globale dei poteri economici sovranazionali.

Questione dell’etica e normatività: bene comune e beni comuni

La torsione cognitivista impressa da Platone alla filosofia e alla politica¹ viene problematizzata. La “cognitivizzazione della politica” (Ferrara, 2011a), giunta a significare con Machiavelli autonomia della politica dalla morale, arriva ad una

¹ Il mito della caverna di Platone è fondativo del pensiero politico: ha titolo a governare colui che è uscito dalla caverna e ha contemplato il sole ovvero la conoscenza

impasse². Il passaggio dalla virtù degli antichi – virtù politica nella misura in cui il legame sociale esibisce costitutivamente una intrinseca socialità – alla “paura” dei moderni (Galli, 2011) – nella codificazione di Hobbes paura deeticizzata, individualizzata, secolarizzata, estranea alla vergogna e alla *pietas* e interna invece al potere – è stato traumatico (Marramao, 2000). Oggi bisogna riconoscere che la libertà è il fulcro della modernità ma che essa ha una base morale: la libertà diventa un mondo di significati, su cui si articola una normatività che incarna la libertà dentro la soggettività e dentro le istituzioni (Cortella, 2011) e su cui si struttura quella “moralità delle regole” (Rodotà, 2011) che è preconditione del senso civico dei cittadini.

Tutto ciò si riverbera su quella problematica del bene comune (al singolare) che non a caso esplode oggi insieme a quella dei beni comuni (al plurale) e che molti, anzi, tendono da un lato del tutto a sovrapporre a quella dei beni comuni, dall’altro a declinare in un’accezione di riproposizione del suo significato addirittura medievale. Ma sbagliano, perché se è vero che il solo entrare nella sfera della politica implica il bene comune e che anche nel pensiero liberale individualista la sua presupposizione è tutt’altro che marginale (Vitale, 2011), va colta una *cesura* importante tra tradizione antica e medievale e modernità. Aristotele sviluppa la nozione di bene comune concettualizzata da Platone (la pratica di governanti che non perseguono il loro tornaconto ma la felicità comune) come “buona politica” contrapposta a “cattiva politica”. L’esperienza sociale, giuridica e istituzionale ha un valore intrinseco il cui dispiegamento costituisce il bene comune. La *polis* ha una strutturale dimensione collettiva e partecipativa e così è anche nella *civitas* medievale – frutto dell’evoluzione successiva dallo *jus commune* romano al *commune civitatis*, la più importante realizzazione politica dello spirito associativo medievale – dove il bene comune è innanzitutto una forma di governo e di ordine.

La dialettica di fini naturali (a cui i soggetti tendono ma di cui è difficile identificare il contenuto) e inclinazioni culturali e valoriali specifiche (delle società in cui si vive) dà un strutturale “indeterminatezza” all’idea di bene comune (Viano, 2010). Platone e Aristotele collocano il concetto di bene comune nella teoria dell’anima, alla quale attribuiscono una struttura gerarchica con alcune funzioni sovraordinate alle altre e non tutte esercitate da ogni persona, sicché la loro distribuzione differenziata è all’origine della gerarchia sociale. La gerarchia dell’anima si riflette su quella della società, entrambe destinate a un fine o a un bene comune. Da tale gerarchia la scolastica medievale e Tommaso d’Aquino traggono – mediante il ricorso alla legge di natura, il diritto canonico, la teoria dell’anima – l’idea di un ordine a cui tutti debbono conformarsi per avere la salvezza.

Le vicende dell’assolutismo religioso, del protestantesimo, del quietismo politico sono state tutte attraversate dalla crisi delle idee tradizionali di ordine del mondo e di società, vedendo emergere una concezione compromissoria e/o “contrattuale” del bene comune, fatta di forme limitate di benessere (e dunque di proprietà e di

² Diverse voci, tra cui De Monticelli, 2011, estendono questa consapevolezza fino a proporre una presa di distanza dal relativismo, puntando a un pluralismo valoriale che non rinunci a identificare una “oggettività” e ponendo su basi diverse il rapporto tra “laicità” e “verità”

commerci), ma anche della condivisione di cose diverse da quelle ricavabili da proprietà e commerci, tra cui le emozioni, la paura o i desideri, la simpatia e gli affetti. L'intreccio, potenzialmente contraddittorio e problematico, tra diritti individuali e felicità collettiva, a cui si ispirano le Costituzioni nate dalla Rivoluzioni (quella americana, quella francese dell'89), viene ulteriormente declinato trasformando il bene comune non in un fine, a cui ciascuno dovrebbe tendere, ma in una "condizione di equilibrio", sostituendo i *diritti* alle *leggi di natura*.

Genealogie della modernità e "perspicuità" della formula dei beni comuni

Dunque, questione dei beni comuni, questione del bene comune, questione dell'etica oggi si saldano nel rinviarci ai fondamenti del nostro agire, fondamenti antropologici, culturali, giuridici, filosofici, epistemologici, che trascorrono dal diritto all'economia, ma anche dalla filosofia sociale alla filosofia politica. Ne risultano confermate la intrinseca "smisuratezza" della questione dei beni comuni, smisuratamente dilatata e dilatante, ma anche l'associata, potenziale "indistinzione" (concettuale e analitica). Il che spiega da un lato perché "la diffusione della formula è inversamente proporzionale alla sua perspicuità" (Nivarra, 2012), dall'altro perché la sua elevata suggestività non sempre è declinata con un parimenti elevato rigore analitico e categoriale. In ogni caso, se "la latitudine del suo campo di applicazione è un chiaro indice della debolezza del suo statuto epistemologico" e se la formula dei beni comuni rimanda a questioni fondative del peso che si è detto, c'è un grande lavoro di scavo da fare sollecitato dalla "ragionevole follia dei beni comuni" (Cassano, 2004). Tale lavoro è anche di tipo categoriale, a partire dalla stessa distinzione tra bene comune (al singolare) e beni comuni (al plurale) (su cui si veda Pietro Costa in questo stesso volume), più in generale è, con le parole di Rodotà (2012), "un lavoro di analisi... e di ricomposizione" che consenta di sfuggire "alle molte trappole ideologiche di cui è disseminata la riflessione sui beni comuni".

Il lavoro di scavo può costituire un argine ad altre tendenze che l'inclinazione alla *smisuratezza* reca con sé: quella a dare vita, oltre che a una retorica, a una sorta di *mistica* dei beni comuni volta a prefigurare un mondo in cui il "comune" abbraccia e assorbe ogni cosa e l'intero l'orizzonte (Mattei, 2011), supera e sopprime ogni contraddizione, conduce a una rediviva "fine della storia"³; quella a perdere il senso della triangolazione tra pubblico/privato/comune (Esposito, 2011) e a fare del "comune" una specie di panacea tanto onnivalente quanto indistinta e magari il fulcro di un nuovo antagonismo sociale proposto come alternativa globale al modello capitalistico (Hardt, Negri, 2009)⁴; quella a condannare indiscriminatamente,

³ In questa tendenza ricade anche la considerazione del lavoro come "bene comune", segno per Mattei (2011) – il quale considera il lavoro "né un oggetto (una merce, entità astratta) né un astratto diritto soggettivo, bensì un'entità collettiva (comune, appunto) e contestuale, condizione dell'essere e del produrre" – che "gli stessi beni comuni resistono a una concettualizzazione teorica scompaginata dalla prassi" (in sostanza sostenendo che sono i movimenti, con le loro pratiche conflittuali, a decidere che cos'è bene comune). Ma Amendola (2012) gli obietta che il punto problematico "nell'allargamento della categoria dei beni comuni sino a comprendervi intere sfere della vita e dell'attività umana come il lavoro, è la difficoltà di rinchiudere espressioni così complesse della nostra esistenza nella semantica dei 'beni'".

⁴ Esposito (2011), nel commentare il *Manifesto* sui beni comuni di Mattei (2011), sottolinea che sia i discorsi sulla decrescita, sia la proposizione dei beni comuni come alternativa globale al modello capitalistico (richiamandosi a esperienze marginali come quelle dell'Ecuador o della Bolivia) "non hanno speranza". Per la trasformazione del mondo

mediante la condanna del “saccheggio” storico dei beni comuni (Mattei, Nader, 2008), a partire dalla conquista delle Americhe e dalla recinzione delle terre iniziata nel 1400-1500, cinque secoli di storia dell’occidente e l’intera modernità, specie quel suo portato estremamente significativo che si chiama liberalismo trattato come un monolite, oscurandone l’intima e ricca articolazione fino alla vera e propria discontinuità tra liberalismo e neoliberismo.

Ma questa sorta di antimodernismo *sui generis* risponde troppo sommariamente alla crescente domanda di coesione sociale e agli incalzanti bisogni di resistenza agli effetti deleteri di una globalizzazione indubbiamente iniqua e sregolata (Donolo, 2012). Se liquidiamo Galileo (un profondo umanista) come primo scienziato e ci sbarazziamo di Cartesio in meno di due battute, non abbiamo né contestato davvero i limiti dello scientismo e le implicazioni di una distinzione ferrea tra *res cogitans* e *res extensa*, né articolato al meglio la cassetta degli attrezzi analitici e concettuali che dovrà aiutarci a trattare le questioni dei nostri tempi, costruendo quella forte alleanza tra saperi e meditata ottica interdisciplinare che non potranno certo essere surrogate da una caricaturale polemica antiscientista.

Inoltre, bisogna evitare di oscurare la varietà di componenti che si intrecciano nella modernità “quasi conducendo a una idealizzazione del premoderno” (Marella, 2012) e, invece, assumere come terreno su cui lavorare “la stessa genealogia del diritto liberale”⁵ e, più in generale, la genealogia della modernità facendone emergere le costitutive tensioni interne. Certamente “l’origine della modernità non ha nulla di idilliaco” (Coccoli, 2011), ma proprio per questo la modernità si presenta, invece che come linearità e univocità, come dinamicità e pluralità, *campo di tensioni* che configurano uno spazio teorico ricchissimo, investente anche quel territorio di confine e di interazione tra diritto, politica ed etica rivendicato dal costituzionalismo moderno. Un esempio della fertilità delle interazioni che possono essere generate quando si lavora sui confini di tale tensioni è dato dai lavori della Commissione Rodotà, istituita in Italia nel 2006, impegnata anche a fare spazio ai beni comuni nella costruzione di una nuova tassonomia di beni (Mattei, Reviglio, Rodotà, 2007).

bisogna, invece, puntare “alla costruzione di un sistema costituzionale triangolare in cui i beni comuni guadagnino progressivamente spazio tra quelli pubblici e privati”.

⁵ Marella (2012) applica questa strategia alla stessa nozione di proprietà privata, rispetto alla cui concezione vede non solo le fratture introdotte con le Costituzioni del dopoguerra (che “obbligano” la proprietà privata e “la sottopongono a politiche redistributive tali da sottrarre utilità al singolo proprietario a vantaggio della collettività”), ma una tensione costitutiva nella tradizione giuridica europea, la quale “non ha conosciuto solo le teorizzazioni di John Locke e le enclosures, né un unico paradigma, quello della proprietà privata individuale”, e fa spazio all’“elemento della responsabilità verso gli altri”, a una nozione di proprietà come relazione, a elementi comunitari

La pluralità di filoni dell'illuminismo: empatia, individualità, individualismo

Se entriamo dentro la ricchezza e complessità del “fervore intellettuale” (Sen, 2009) che animò l'illuminismo europeo, scorgiamo un filone in parte trascurato da cui, invece, possiamo ricavare molte suggestioni che si riverberano sulla problematica dei beni comuni. Si tratta del filone dell'“empatia” e dei “sentimenti morali” coltivato da Hutcheson, Hume, Smith, Condorcet, la Wollstonecraft, filone che si distingue sia dall'approccio iperrazionalista contrattualista (in cui annoveriamo da Hobbes a Locke e, per altri versi, da Rousseau a Kant), sia dall'approccio iperrazionalista utilitarista impersonato da Bentham.

Nel filone dell'“empatia” conta, più dell'identificazione di assetti sociali perfettamente razionali e giusti, la vita concreta delle persone, il funzionamento reale delle istituzioni, l'effettivo comportamento degli individui. L'importanza attribuita alla sfera emotiva non conduce alla visualizzazione di un insanabile conflitto tra ragione ed emozioni. Ciò che viene respinta è “la plausibilità dell'idea che le emozioni, la sfera psicologica o gli istinti debbano essere considerati fonti di giudizio indipendenti, estranee a ogni valutazione razionale” (Sen, 2009, p. 13). L'empatia – vale a dire il sentirsi partecipi delle gioie e delle sofferenze degli altri – racchiude, in reciproco sostegno, sia ragione sia istinto psicologico, avvalorando la funzione di apertura, di dilatazione dell'immaginazione, di liberazione spesso svolta dai sentimenti. Il riconoscimento che non si danno ordinamenti ideali perfetti e perfettamente gerarchizzabili e che il confronto tra esseri umani, sempre carico di molte irrazionalità, avviene anche su “conflitti non suscettibili di completa soluzione” (Sen, 2009) porta a dare ancora più peso all'indagine razionale, ma in chiave di “ragionevolezza” (Rawls, 1992).

Il filone dell'“empatia” fa emergere il discrimine fra “le due antropologie” (Ferrara, 2011a) che corre lungo tutto l'arco del pensiero politico occidentale. Una è l'antropologia dell'uomo come essere “desiderante”, tematizzata da Hobbes (1642) secondo il quale l'essere umano è mosso soltanto da spinte alla competizione, alla diffidenza e alla gloria, spinte che lo portano a prevenire gli altri aggredendoli e così conducendo, come *homo homini lupus*, una “vita solitaria, misera, sgradevole”, da cui si fuoriesce esclusivamente con la neutralizzazione, compiuta dal Leviatano, della paura e del disordine tipici dello “stato di natura” (Galli, 2010).

L'altra antropologia è quella basata su “motivazioni superiori”, risalente a Platone e ad Aristotele, e che in Condorcet (per cui non esiste “stato di natura”) rivive come presupposizione di una naturale socievolezza dell'essere umano, la cui costituzione morale è considerata una combinazione di ragione e sentimenti e la cui liberazione è vista sì come affrancamento da ogni tipo di potere dispotico, ma anche come partecipazione alla vita comune e autentica maturazione umana⁶, in una sinergia tra *perfezionamento individuale ed emancipazione collettiva*.

⁶ Il che si traduce per Condorcet, autore della prima Costituzione repubblicana detta girondina, anche nella rivendicazione di una legislazione sociale adeguata a garantire l'eguaglianza sostanziale di ciascuno, a partire dall'istruzione pubblica per tutti e soprattutto delle donne (si veda Sbarberi, 2011). Nel *Saggio sul progresso dello*

Dunque, recuperare il filone illuministico dell’“empatia” ci consente di portare in superficie due problemi importanti che attraversano la questione dei beni comuni:

- l’enigma della “fraternità”, la parola più misteriosa della triade (*liberté/égalité/fraternité*) della modernità;
- la strutturalità, ma anche la dinamicità, del legame modernità/democrazia.

L’enigma della fraternità

La fraternità ci appare tanto indissolubilmente legata agli altri due lemmi – la libertà e l’eguaglianza – della triade rivoluzionaria quanto difficile da decifrare e potenzialmente attraversata da conflitti, a partire dall’evocazione del conflitto primordiale tra Caino e Abele. Il che fa parlare sia di *enigma* (Pozzi, 2011), sia di *aporie* (Battini, 2011) della fraternità. L’origine religiosa del significato di fratellanza, se gli dà un contenuto immediato ed autoevidente (una situazione di parità, corollario dell’eguaglianza, che istituisce tra fratelli un vincolo d’amore) e spiega l’innunerevole fiorire di società fraterne ispirate ai principi di fraternizzazione egualitaria all’epoca delle Rivoluzione francese, non gli dà, però, un substrato teorico di peso analogo a quello che due secoli di elaborazione sulle legge naturale avevano potuto dare agli altri due lemmi, libertà ed eguaglianza. Inoltre, le idee della fraternità sono essenzialmente “ambivalenti”, attraversate da “aporie” che includono quelle tra inclusione/esclusione e tra universalità/particolarità. L’endemicità del conflitto nel rapporto tra fratelli, sempre aspiranti a una riconciliazione e a una pacificazione porta con sé un’oscurità di fondo, su cui preziosissima è stata la riflessione di Freud (Trincia, 2010).

D’altro canto, la fraternità – chiamata anche con nomi diversi: associazione, comunità, solidarietà, ecc. – ha fornito la risposta all’irriducibile difficoltà di eguaglianza e libertà di assicurare di per sé la tenuta della collettività. L’associazione, che produce l’effetto antropologico di far “apprendere ad agire insieme” è in democrazia la figura propria della fraternità. Questa, quindi, più che un contenuto giuridico ha un contenuto etico ed istituzionale, sfuggente e perfino ambiguo, ma cionondimeno di importanza cruciale per la coesione sociale. Ci sono facoltà umane fondamentali in cui si esprime lo spirito di fraternità: provare simpatia, capire, condividere, argomentare, ragionare. Grazie ad esse l’isolamento, l’assenza di comunicazione, la carenza di cooperazione non sono condanne inevitabili per gli individui.

Il rapporto modernità/democrazia

La democrazia articola la riflessività della modernità lungo linee consensuali, discorsive, argomentative, ma anche in conflitti. La “sfera pubblica”, la cui espansione ha fatto tutt’uno con la costruzione della democrazia, ha come ingredienti basilari istituzioni, beni comuni, beni pubblici, argomentazioni (Zagrebelsky, 2007). La “sfera pubblica” esiste e si rigenera nell’intersoggettività. Le sue condizioni di riflessività – espresse dall’apprendimento, lo spirito critico, l’intenzionalità

spirito umano Condorcet identifica un’epoca in cui i beni comuni, beni strategici primari per gli individui, saranno condivisi

trasformativa – sono alla base della società moderna, nata dall’illuminismo e dalla sua aspirazione ad avere a fondamento la ragione, magistralmente impersonata dall’idea kantiana di “uso pubblico della ragione”. Se il senso della politica è la libertà come facoltà di *agire* distinta da ogni mero *replicare*, la democrazia domanda un “essere con gli altri” privo di piattezza, omologazione, conformismo, agli antipodi del sartriano “l’inferno sono gli altri”. Nel dialogo e nell’interazione l’attenzione va, oltre che sui mezzi, sui fini, viene articolata una visione ricca della *persona* e della sua complessità multidimensionale, presupposti di quell’“umanesimo radicale” inventato dall’illuminismo.

Le implicazioni di tutto ciò sono state sviluppate soprattutto nel Novecento, quando, con la nascita di una nuova idea della cittadinanza il confronto fra Stato e democrazia si fa più serrato (Pizzorno, 2010) e, con l’edificazione dei welfare states, i diritti vengono estesi dal piano civile e politico a quello sociale, si costituzionalizza la nozione di *persona* (Rodotà, 2007) e il *lavoro*, in un’accezione antropologicamente assai ricca – si pensi all’articolo 1 della Costituzione italiana – viene posto a base della convivenza civile e della costruzione welfaristica. La Costituzione italiana è particolarmente esemplificativa di questa dinamica che sviluppa la connessione tra legittimazione politica, tutela dei diritti, affermazione di valori comuni (Salvati Mariuccia, 2006). La fecondità del trinomio lavoro/persona/welfare è rimasta intatta, se tanta eco suscitano oggi le riflessioni di Benedetto XVI (2009) a ciò dedicate nell’enciclica Caritas in Veritate.

Più concezioni di individualità.

La complessificazione antropologica risultante dalla scoperta della *persona* e la considerazione dell'essere umano come entità costitutivamente dotata di intersoggettività e intercomunicatività ci portano al cuore di due fondamentali tensioni che attraversano la modernità, le cui implicazioni si riverberano crucialmente sulla problematica dei beni comuni:

- la tensione tra diverse concezioni dell'individuo, una "individualistica", un'altra tematizzante un individuo "socializzato" e "socializzante", tensione che si proietta anche su diverse visioni del rapporto individuo/società.
- la tensione tra pubblico e privato e tra "“sfera pubblica”" e "sfera privata", su cui retroagisce l'irruzione del "comune", con risvolti decisivi sul destino di quel frutto cruciale dell'illuminismo che è la *mediazione istituzionale* moderna.

Comunitarismo e individualismo

Esplorare la tensione fra diverse concezioni dell'individuo appare più illuminante e fecondo che non immaginare ritorni indietro all'olismo, all'organicismo, al comunitarismo, anche al fine di trattare più analiticamente la problematica dei beni comuni che, viceversa, a prima vista sembrerebbe attratta fatalmente dall'assorbimento nell'indistinta orbita comunitarista. Dall'insorgenza della società moderna si pone la domanda sul legame sociale, sul rapporto comunità-società, sulla relazione individuo-società. La secolarizzazione della società e la costruzione della modernità sono state attraversate da una tensione costante tra individuo e società. Mentre l'innalzamento dell'"economico" a un ruolo privilegiato si è fondato sul premio a tutte le istanze individualistiche e acquisitive, alla tensione individuo-società il comunitarismo ha corrisposto sostenendo l'insensatezza del chiedersi che cosa sia giusto per le persone se non si identifica preliminarmente il "noi" che le abita. In quanto "essere narrante" (MacIntyre, 1981) "la storia della mia vita è sempre intrecciata nella storia di quella comunità da cui traggo la mia identità. Io sono nato con un passato, se cerco di recidere da me quel passato, secondo la tendenza individualista, deformato i miei rapporti attuali"

Ma da un lato non si può disperdere il riscatto che la libertà dei moderni ha compiuto dalle costrizioni della casta, della classe, della condizione sociale, dello status, degli usi, delle tradizioni, della ereditarietà (Sbarberi, 2011), ignorando che "gli obblighi imposti in ambito comunitario possono essere opprimenti" (Sandel, 2009), dall'altro è evidente la "limitatezza posizionale" delle nostre preoccupazioni morali, ricordateci da Sen (2009), "generalmente ristrette a chi si trova nella nostra immediata 'prossimità'". Invece, c'è anche una prossimità con persone a noi distanti da coltivare, consentita da quell'"ampiezza di vedute degli uomini" di cui parla Hume (1751), ampiezza che può alimentare la diffusione di una "imparzialità aperta" piuttosto che di una "imparzialità chiusa".

Dunque, la tensione che appare più fecondo esplorare non è tanto quella tra comunitarismo e individualismo, ma piuttosto quella tra *distinte visioni*

dell'individualismo, per esempio quella, secondo la formulazione di Nadia Urbinati (2011), tra “individualismo democratico” e “individualismo economico”, i quali hanno a fondamento diverse concezioni dell'individuo e dell'individualità. L'individualismo democratico non sposa il carattere pervasivamente privato dell'appropriazione e l'idea di un dominio illimitato sulla natura propri dell'individualismo economico. Per questo l'individualismo democratico può offrire una risposta alla difficoltà di tematizzare lo “spazio comune” nel quadro segmentante delle democrazie contemporanee senza ricadere nel comunitarismo, offrendo una possibilità significativa di innestare la dimensione della *comunanza* sull'eredità democratica

L'individualismo democratico

L'“individualismo democratico” ha componenti plurime, nella ricostruzione di Nadia Urbinati (1997) risalenti a Emerson, Whitman, Thoreau, in quella di Louis Menand (2003) comprendenti Holmes, James, Peirce, Dewey. Nel rintracciare un ancora più largo “individualismo dell'autenticità”, Taylor (1989) abbraccia il fiume carsico che da Rousseau, attraverso l'espressivismo romantico di Novalis e Wordsworth, comprende l'autoscelta di Kierkegaard e l'integrità del sé di Nietzsche, arrivando fino a Marcuse e al suo recupero di tutto ciò che l'obbedienza al principio di prestazione ha penalizzato, l'immaginazione, l'eros, la ricerca di un'alleanza con la natura. Tutte queste componenti sono accumulate da un lato dall'idea che la nozione di individuo costituisce la conquista irrinunciabile della modernità, un individuo “dotato di diritti, interessi, passioni che assumono un'inedita legittimità” (Pulcini, 2009), dall'altro dalla convinzione, sintetizzata da Sen (2009), che “gli individui umani, con le loro molteplici identità, plurime affiliazioni e svariate combinazioni associative, sono creature sociali per eccellenza e conoscono quindi numerosissimi tipi di interazione sociale” (p.256).

Per molti suoi esponenti l'“individualismo democratico” e quello dell'autenticità non coincidono affatto con l'“individualismo metodologico”, giacché – afferma Sen – “la presenza di individui che pensano, scelgono e agiscono ... non basta a rendere metodologicamente individualista un approccio teorico” (p. 255). Piuttosto, ciò che conta è che gli individui hanno identità plurime e non una singola identità dominante e anche i legami di “appartenenza” non sono singolari ma si definiscono in relazione a una molteplicità di gruppi diversi⁷.

Vi è peraltro una differenza tra individualismo e individuazione – quel fenomeno di soggettivazione e singolarizzazione (Martuccelli, 2010) per cui “con l'avvento della modernità ...l'individuo viene riconosciuto di per se stesso, indipendentemente dalla sua iscrizione in ambiti collettivi” (Castel, 2003) – e ancor più vi è differenza tra diversi individualismi (Paci, 2005). Così la capacità di

⁷ L'“individualismo metodologico” è un indirizzo epistemologico, largamente discusso in economia, in sociologia, in teoria politica e in filosofia, secondo il quale i singoli agenti precedono gli insiemi i quali, a loro volta, si configurano come pienamente riducibili a termini individuali. Il fenomeno complesso è costruito per “sommatoria” e per “aggregazione”, assunto come una “funzione” delle unità individuali. L'esito finale di tutte le combinazioni di individui e di insiemi costituisce la “configurazione ottima” Qui la problematica può essere solo sfiorata. Per approfondimenti si rinvia a Pennacchi (1990)

autodeterminazione etico-morale degli attori sociali, portato tipico della modernità, si configura in termini molto ricchi, in grado di recuperare quanto di fertile è contenuto nel comunitarismo, in una sorta di fertilizzazione reciproca tra comunitarismo e liberalismo di cui sono segni la prefigurazione della *liberal community* auspicata da Dworkin (1992) e l'assunzione della comunità, compiuta da Ferrara (2011), non come omogeneità di principi e di valori e nemmeno come unica identità prevalente, ma come "futurizzazione di un destino comune". Ritroviamo tracce di tutto ciò nelle grandi discussioni sui nuovi temi odierni della soggettività imposti dal femminismo, nelle lotte per il riconoscimento di gruppi emarginati, nelle battaglie per la tutela dei beni comuni all'insegna dell'etica della responsabilità.

L'individualismo economico

In ogni caso l'individualismo economico è agli antipodi dell'individualismo democratico. Per l'individualismo economico l'individuo esiste *prima e a prescindere* dalla collettività e dalle istituzioni che ne mediano, nelle società moderne, le relazioni con il collettivo sociale. L'individuo detiene in modo *naturalistico* diritti – in primo luogo un diritto di libertà individuale – determinati dalla propria individuale *sovranità su se stesso*, quindi dotati di una antecedenza logica e di una superiorità morale su qualunque aspetto della relazione con la collettività. L'individuo dispone di un titolo "naturale" che determina ciò che è "suo" e ciò che è "degli altri". Dunque, i "diritti di proprietà" sono modellati sul diritto di libertà individuale e non richiedono nessun'altra giustificazione. In quanto tali sono sottoposti solo alla sovranità dell'individuo su se stesso e questo vale per il diritto ad esercitare liberamente i propri individuali sforzi ed abilità, il diritto a disporre a proprio piacimento di ciò che si è acquisito, la libera possibilità di cooperare con gli altri individui, scelta (o respinta) in modo indipendente, senza dover sottostare ad alcun vincolo associativo proprio della convivenza civile. La libertà individuale nasce *prima, senza* e perfino *contro* la società e lo Stato: ogni individuo è un atomo isolato, il quale ha il diritto di tenersi ciò che guadagna legittimamente e di consumare ciò che desidera, attenendosi solo alle sue *preferenze*. Pertanto, l'individualismo economico si basa su una duplice restrizione categoriale, in quanto assume immagini assai ristrette: **a)** dell'individuo nella sua qualità di "persona"; **b)** della libertà dell'individuo nella sua autodefinizione in assenza di legami con la collettività e con la società.

La restrizione categoriale propria dell'assolutizzazione dell'*homo oeconomicus* tipica dell'individualismo economico riguarda la stessa nozione di *libertà*, definita in un "vuoto" di legami con la collettività e con la società. Infatti, l'individuo strettamente autointeressato, nell'esprimere pulsioni "acquisitive" e "possessive, rivendica la propria libertà in contrapposizione alla collettività e alla responsabilità che ne deriva. Così l'individuo, declinando la libertà soprattutto come libertà di "acquisire" e di "possedere", la esercita in totale indipendenza dalla collettività perché, mediante tale declinazione, egli si limita, come sostengono i libertari estremisti, "a farsi gli affari propri" e, perciò, non vuole essere molestato da un'interferenza esterna che vada oltre il minimo necessario per non ripiombare nello "stato di natura".

Individualismo economico e neoliberismo: finanziarizzazione, commodification, demormativizzazione

L'individualismo economico ha trovato un'incarnazione estremizzata e singolare nel neoliberismo che ha dominato il mondo dalla fine degli anni '70 del Novecento. Il neoliberismo ha manifestato tanto una pervasività assoluta, abbracciante tutte le sfere e tutti i luoghi, quanto una irrazionalità altrettanto assoluta, resa palese dal tragico destino di crisi generato dalla razionalità individualistica e strumentale. La pervasività emerge quando consideriamo i tre processi fondamentali in cui il neoliberismo si è estrinsecato: finanziarizzazione, commodification, denormativizzazione. L'irrazionalità appare chiara quando consideriamo gli esiti catastrofici del trentennale ciclo neoliberista, acclarati dalla crisi economico-finanziaria globale esplosa nel 2007-2008.

Il processo di finanziarizzazione – che viene da molto lontano – nasce, in realtà, dal seno dell'*economia reale* (Andriani, 2012). Un sistema economico e finanziario mondiale costruito sui *global imbalances* – tale per cui ha lungamente veicolato i guadagni di produttività verso i profitti e le rendite, compensato la stagnazione dei salari e la perdita di potere d'acquisto dei lavoratori dei paesi sviluppati con la facilitazione dell'accesso all'indebitamento (anche nelle forme perverse dei *subprime*) da una parte, dall'altra con l'importazione a basso prezzo di beni di bassa qualità prodotti da lavoratori sottopagati nei paesi in via di sviluppo – non poteva che generare da un lato enormi problemi di offerta, dall'altro incredibili disequaglianze. I mutamenti nella struttura reddituale, a loro volta, hanno agito come detonatore per la sollecitazione dell'indebitamento e per l'innovazione finanziaria, trasformando la finanza in un *predatory system*, per riprendere le parole di Stiglitz, e facendo della alterazione della distribuzione del reddito un elemento fondamentale del modello di sviluppo neoliberista.

Il fenomeno chiamato *commodification* si è sviluppato in stretta connessione con la generalizzazione dell'etica dello scambio, la quale ha portato a ritenere mercatizzabile anche aree un tempo considerate non trattabili mediante il calcolo di profittabilità. Questa mercatizzazione totale o parziale ha riguardato anche istituzioni come le Università e le attività di ricerca e tende ad investire *public utilities*, quali non solo le comunicazioni e i trasporti ma anche quali l'acqua, e domini culturali, in cui pesano la creatività intellettuale e i patrimoni storici, e perfino dimensioni del welfare come non solo l'assistenza domiciliare o la previdenza integrativa, ma anche come la salute e l'istruzione.

La *denormativizzazione* è strettamente correlata alla *deregulation*, a sua volta veicolata dall'insofferenza verso le *regole*, esemplarmente manifestata dal trinomio neoliberista “meno regole, meno tasse, meno Stato”. L'impulso a sopprimere le regole per affidarsi all'autoregolazione del mercato ha generato anche il deperimento del senso del valore della *norma* e della *legge*, sostituite dallo scambio, dal negozio e dal *contratto privato* (Rossi, 2006).”.

L'affermazione di finanziarizzazione, *commodification*, denormativizzazione quali pilastri fondamentali del neoliberismo ha forti contraccolpi in termini di deperimento della “sfera pubblica” e impoverimento della democrazia. Il declino degli Stati, mentre non restituisce maggiore libertà agli individui, rischia di riattualizzare “la dimensione feudale insita nella nostra cultura contrattuale”, generando una “infeudazione” delle nostre stesse libertà. Dai contratti bilaterali più minuti alla contrattualizzazione che rende lo Stato contraente invece che garante dei patti, alle configurazioni simili alla *lex mercatoria*, alle forme di diritto *à la carte* (Ferrarese, 2010) sono pluralizzate le sedi e le procedure che producono norme e la legittimità non è più fondata su norme astratte e universali ma su accordi tra attori dipendenti da contesti locali e contingenti. L'assoggettamento della persona in una nuova trama di rapporti di vassallaggio ingloba una ulteriore gerarchizzazione delle persone e degli interessi e vengono prodotte rinnovate aree di sudditanza. La privatizzazione e il privatismo sono logici risultati di un'ostilità al “pubblico” come ostilità all'idea stessa di esercizio di una responsabilità collettiva.

La polarizzazione tra “individualismo illimitato” e “comunitarismo negativo”

L'intreccio tra finanziarizzazione, mercificazione, denormativizzazione genera un'economia di illusioni, la quale si alimenta attraverso la triade perversa del debito (per espandere i bisogni al di là delle possibilità), della pubblicità (per ingenerare nuovi bisogni), dell'abbandono della cura e della manutenzione specie dei beni comuni (per rendere più rapida l'obsolescenza dei prodotti ed estendere la mercatizzazione). A sua volta, una crescita distorta – che vede aumentare insieme il debito, le rendite e le diseguaglianze – genera, in una coesistenza paradossale, trasformazioni regressive dell'individualismo e spinte a un comunitarismo negativo, le une e le altre retroagenti sul significato, le modalità, gli strumenti con cui si propongono oggi bene comune e beni comuni.

L'individualismo illimitato

Le trasformazioni regressive dell'individualismo sono rese manifeste da una degenerazione narcisistica pervasiva, la quale rende fluidi e incerti i confini di soggettività invase da piaceri effimeri, stimolanti la presentificazione dei bisogni, la cancellazione dell'idea di futuro, il conformismo, il parassitismo nei confronti di un universo ormai simile a una smisurata fabbrica di merci (Barber, 2007).

Questo “individualismo illimitato”, secondo la definizione di Elena Pulcini (2009), configura l'io globale come individuo *consumatore* (spinto a un consumismo indifferenziato e livellatore, oscurante il legame con gli altri), individuo *spettatore* (con una passivizzazione resa necessaria per reggere con l'apatia e l'indifferenza la realtà della propria impotenza), individuo *creatore* (un produttivismo altrettanto illimitato spinge all'autonomizzazione della tecnica e all'asservimento della natura). L'indifferenza dello spettatore, il parassitismo del consumatore, il delirio di onnipotenza del creatore sono accomunati dalla perdita del *limite*, una perdita che si esprime sia come smarrimento dei confini e conseguente sradicamento sia come *hybris* prometeica. Il paradosso è che la pulsione alla dilatazione illimitata coltiva un terribile germe di insicurezza e smarrimento (Bauman, 2000). L'approdo è conseguente: “l'eccesso di libertà e sollecitazioni si coniuga con una sorta di vuoto emotivo, l'accesso a tutte le possibilità con l'inerzia e l'assenza di progettualità, l'uguaglianza con la spersonalizzazione e la perdita di identità, l'autorealizzazione con la passività e il distacco dalla vita pubblica” (Pulcini, 2009, p. 40), l'opacizzazione e l'erosione della figura dell'altro con l'alternanza tra conflitto e indifferenza.

Non a caso il dilagare di conformismo e atomismo, l'attutimento del legame sociale e il disinvestimento dalla “sfera pubblica” sollecitano le analisi allarmate anche della psicoanalisi e della psicologia sociale, che dal “capitalismo egoista” alla “perdita di senso” e all' “estraneazione dall'altro” si concentra sulle patologie dell'io postmoderno, oppresso dalla coesistenza di vuoto e onnipotenza, di insicurezza e di illimitatezza⁸. E non a caso torna il riferimento a termini come alienazione e si

⁸ Si vedano Wilkinson, Pickett (2009), James (2009), Pietropolli Charmet (2008), Argentieri (2009), Zoja (2009)

ripropone l'attualità dei teorici del disagio della civiltà, dal Marx meno marxista dei *Manoscritti economico-filosofici* a Simone Weil, a Lukacs, a Adorno, a Marcuse.

Il comunitarismo negativo

Il “comunitarismo negativo” dà una risposta chiusa e regressiva alle domande sull’“essere a casa”. Esso è l’opposto di quel bisogno “autentico” di comunità che erroneamente i liberali avevano visto destinato alla scomparsa nella società industriale e nella modernità e che Max Weber, invece, aveva individuato come dimensione *strutturale e permanente* del sociale, articolata in una pluralità di forme di vita comunitarie incarnanti peculiarità irriducibili dell’integrazione. Anche l’“agire comunicativo” e la sottolineatura della “riproduzione simbolica” di Habermas (1996) connettono la colonizzazione del mondo vitale, tipica della tarda modernità, a un “deficit di comunità”, prodotto dalla generalizzazione della razionalità strumentale utilitarista che, in realtà, nasconde un’aspirazione e un anelito alla comunità. Si tratta, in questo caso, di una comunità positiva, non regressiva, “nella quale – dice Pulcini – il bisogno di riconoscimento e il desiderio di appartenenza, la tensione collaborativa, l’interesse per il legame sociale e la solidarietà possono trovare uno spazio di espressione, accanto e *non* in opposizione allo spazio astratto e formale delle relazioni giuridico-politiche”. Qui prevalgono la tensione verso il *cum*, la dimensione solidaristica e comunicativa, l’apertura e la dinamicità dell’ *essere-in-comune*.

Al contrario, il comunitarismo patologico dei tempi odierni nasce come risposta nostalgica e regressiva da un lato alla perdita di identità e di senso indotta dalle degenerazioni dell’individualismo contemporaneo, dall’altro alle dinamiche di esclusione generate dalla globalizzazione. Qui la comunità assume connotati reattivi e rivendicativi, ostili e violenti verso l’esterno (con una identificazione dell’altro con il male e il nemico e una assolutizzazione settaria della differenza che “equivale a una sconfessione dell’altro” (Pulcini, 2009)), endogamici e totalizzanti verso l’interno (con una “costruzione di un Noi autoritario, chiuso ed esclusivo”). La reinvenzione del Loro come nemico li oppone al Noi, solidali all’interno ma aggressivi verso l’esterno. La fusionalità indifferenziata della comunità endogamica ne fa una struttura organica e totalizzante che annulla la pluralità e le differenze. Le pulsioni “immunitarie” (Esposito, 1998), l’obbligo all’appartenenza, la rigenerazione di fedeltà ascritte covano nazionalismi, conflitti etnici, fondamentalismi. “Comunità della paura”, strutturate difensivamente per dare protezione a individui privati di sicurezza, sono anche “comunità senza solidarietà”, in cui si obnubila la tensione verso il *cum*.

Razionalità ed emotività per trattare i beni comuni

L'exkursus lungo l'asse finanziarizzazione/commodification/denormativizzazione, con il suo correlato di polarizzazione tra "individualismo illimitato" e "comunitarismo negativo", ci dice che, per salvare la dimensione dell'"essere-in comune" e i beni comuni, è urgente tornare a riflettere sul circuito razionalità, emotività, normatività, riattualizzando l'audacia cognitiva e normativa di cui l'illuminismo ha dato prova.

Razionalità strumentale e razionalità complessa

Possiamo cominciare dalla razionalità, prendendo atto innanzitutto della forza con cui il paradigma dell'*homo oeconomicus* e la conseguente ipostatizzazione e assolutizzazione dell'ipotesi di "razionalità strumentale" da un lato hanno spinto la disciplina economica nella direzione di una matematizzazione esasperata e della pretesa sua trasformazione da "scienza sociale" in "scienza della natura", dall'altro hanno aspirato ad estendersi a tutte le scienze sociali, comprese la storia, la sociologia, la teoria politica. L'ipotesi di "razionalità strumentale" – precipuamente caratterizzante l'"individualismo economico" richiamato nelle pagine precedenti – ha alla sua base l'idea che il requisito cardine dell'azione razionale sia la realizzazione massimizzante di un interesse personale. La razionalità è così ridotta ai due elementi della massimizzazione e dell'interesse personale. Non conta tutto ciò che non si esprime in massimizzazione e interesse, in particolare l'altruismo, il quale, se pure si manifesta, va interpretato come espressione di un tornaconto personale.

Ma la visione della razionalità degli economisti offre, al tempo stesso, *troppo* e *troppo poco*. *Troppo* perché generalizza a tutte le scienze sociali l'ipotesi di massimizzazione elaborata da Fermat per la fisica e le scienze naturali (dove non riguarda condotte consapevoli e di regola avviene senza un massimizzatore intenzionale). *Troppo poco* perché comportamenti effettivi che fanno registrare sistematici difetti di razionalità strumentale non sono interpretabili come immediatamente irrazionali, ma magari come rispondenti a diverse forme di razionalità. Come afferma Sen,

ciò che conta ... non è la presunzione che le persone agiscano sempre in modo razionale ma l'idea che nel complesso le persone non siano estranee alle istanze della razionalità. La *natura* del ragionamento al quale è possibile replicare è ... ben più rilevante dell'assoluta capacità di fare in ogni caso, senza eccezioni, ciò che prescrive la ragione. Le persone possono replicare a un ragionamento anche con l'esercizio della riflessione intorno a questioni più elevate, come quelle riguardanti l'essenza della giustizia.

Non sono, comunque, pochi gli studiosi che hanno messo in rilievo, anche dall'interno della disciplina economica, i limiti del modello di "razionalità strumentale" adottato dagli economisti, da Simon (che definisce "olimpica" e "sinottica" tale razionalità, mentre lui lavora su un modello di "razionalità limitata") a Elster (che teorizza una razionalità da "aggiramento" del tipo di quella adottata da Ulisse con le sirene), a Schelling (che parla di "debolezza della volontà"), a Thaler, Kaheman, Slovik e tanti altri. Anche la considerazione delle "asimmetrie" e delle "imperfezioni informative" da parte di Arrow e Stiglitz, così come le analisi relative

all'esistenza di "esternalità" e di "beni pubblici" e quelle relative all'"assenza" di mercati o alla possibilità di "mercati incompleti" sono modi per forzare i rigidi confini della razionalità massimizzante (Granaglia, 2001). Per non dire dei campi larghi e profondi con cui si è cimentato il pensiero del grande Keynes, con la sua veemente denuncia dell'instabilità strutturale del capitalismo (ripresa da Minsky con grande acume), la sua rigorosa critica dei limiti di una economia di solo scambio portata avanti da Pasinetti⁹, la sua appassionata difesa della dignità del lavoro e dell'occupazione, il suo tenace rifiuto di accettare la scissione dell'etica dall'economia¹⁰.

In questione è anche la metodologia – tutto tranne che *umanistica* – della dottrina economica standard, così basata su quella matematizzazione puramente quantitativa e su quel ricorso esasperato alla econometria che hanno indotto Sen (1977) fin dagli anni '70 del Novecento a denunciare i pericoli della ipostatizzazione dello "sciocco razionale", in definitiva un "idiota sociale". Si rivela fallace il disegno di trasformare l'economia da "scienza sociale" in "scienza della natura" (Becchetti, Bruni, Zamagni, 2010), recidendo i legami che alle sue origini essa aveva con l'etica (dopotutto l'"economia civile" di Genovesi e Filangieri nasceva proprio da lì e lo stesso Adam Smith era un docente di filosofia morale) ed espellendo dal suo ambito di intelligibilità tutta la problematica "relazionale", sia in quanto "soggetto relazionale" sia in quanto "beni relazionali" (Bruni, 2007).

Un ripensamento culturale spinto fino ai requisiti epistemologici (Dolphin, Nash, 2011) è necessario anche per contrastare l'idea di una ineluttabile convergenza verso un unico modello di capitalismo – iperindividualista, iperutilitarista, iperrazionalista – e per ridare legittimità al dibattito sui vari *tipi* di capitalismo (Dore, 2001) e, con essa, alla riflessione sulla cooperazione, la democrazia economica, la partecipazione, i vari tipi di impresa che possono essere immaginati, variamente dotati di governance e di spirito "socialmente responsabile" (Sacconi, 2011a). In questo ambito dovrebbero anche essere recuperate le ispirazioni "non proprietarie" del piano svedese Meidner del 1975-76 e le riflessioni su modalità proprietarie non convenzionali dovrebbero essere estese alla situazione attuale dei rapporti banche-imprese. "La responsabilità dell'imprenditore, e quindi anche del banchiere – dice Ciampi (2012) – va oltre l'impresa; si estende al ruolo che egli ha nella collettività".

Simpatia, autointeresse, obbligazione

La concezione estremamente riduttiva della facoltà razionale dell'uomo presupposta dalla teoria della razionalità strumentale si estende fino a concepire anche la simpatia

⁹ Pasinetti (2010, p. 23) contrappone alla "filosofia sociale" del modello di puro scambio ("che si fonda sull'interesse personale di ciascun individuo come base del comportamento razionale; sull'idea della sovranità del consumatore sull'intera economia; su una grande fiducia nel mercato come meccanismo istituzionale ...; e sulla proprietà privata di tutti i beni") una filosofia sociale alternativa (che "sottolinea gli aspetti necessariamente *cooperativi* di qualunque società organizzata ... ricerca una responsabilità della società nel suo complesso", considera "necessaria la realizzazione di una condizione macro-economica che riguarda la domanda effettiva nel suo complesso ... sufficiente ad assicurare la piena occupazione").

¹⁰ Guardando le cose da questo angolo visuale, quello di Latouche (2012) – il quale più in generale sostiene una prospettiva a mio avviso non condivisibile di "decrescita felice" o di "frugalità" – sembra un grave fraintendimento del pensiero di Keynes (accusato di essere un'"anima bella") considerato valido solo per gli anni '30

come legata alla promozione dell'interesse personale. Ciò peraltro non era presente negli iniziatori del pensiero economico, nemmeno in Adam Smith il quale considerava la simpatia in termini molto più complessi, l'"amor proprio" solo uno dei moventi dell'agire umano e altrettanto importanti la bontà, la generosità, il senso civico¹¹. Per fortuna, "c'è una considerevole resistenza all'idea che sia del tutto irrazionale, e stupido, cercare di fare qualcosa per gli altri, se non nei casi in cui questo incrementa il nostro benessere". Sen ci ricorda che l'impegno può assumere molte forme: oltre ad obiettivi diversi dall'interesse personale, si rispettano "norme che prescrivono un comportamento accettabile ed eventualmente generoso".

L'obbligo alle sollecitudini è uno di questi comportamenti, fondamentale per la cura dell'"essere-in-comune" e dei beni comuni. Kant, nel segnalare che si danno "obblighi perfetti" e "obblighi imperfetti", sottolinea che una pura assenza di obblighi non può essere ricavata dall'esistenza di obblighi non perfettamente determinati. Obbligazioni unilaterali, da noi accettate non perché ne beneficiamo direttamente in prima persona ma perché le leghiamo alla possibilità di raggiungere finalità sociali apprezzate motivatamente, sono non di meno razionali. L'importante è che esse siano sostenute con argomentazioni *ragionevoli*, in grado di reggere a un vaglio critico. Dunque, è a una più larga e più profonda idea di razionalità che bisogna guardare, un'idea come conformità con ragioni sostenibili non solo immediatamente ma anche dopo esame critico, dopo una fondamentale "verifica delle proprie scelte – relative all'agire, ma anche agli obiettivi, ai valori o alle priorità – mediante una ponderata valutazione" (Sen, 2009).

Quest'idea larga e profonda di razionalità è, al tempo stesso, "più indulgente" e "più onerosa" di quella della razionalità strumentale. "Più indulgente" perché da una parte il vaglio razionale critico può associarsi non ad una, e una sola, opzione di scelta razionale ritenuta valida, ma a più opzioni tutte ugualmente razionali (più persone variamente altruiste lo possono essere senza che nessuna contravvenga i requisiti di razionalità), dall'altra parte la natura plurale della scelta razionale non correla univocamente l'ipotesi di razionalità a un'unica previsione di scelta effettiva. "Più onerosa" perché, invece di limitarsi a seguire la formula della massimizzazione dell'interesse personale elargente un'automatica patente di razionalità, richiede un esame critico attento ed articolato, non affidabile ad automatismi.

Il vaglio critico deve fare i conti, oltre che con questioni di razionalità, con questioni di "oggettività" – non impostata in senso ontologico ma ineludibile se si vogliono fare salvi gli imperativi dell'imparzialità – poiché il problema della "comprensione interpersonale" e quello dell'"essenza veritativa", pur non coincidenti, sono interconnessi. La convenzionale separazione tra scienza e valori (che confina il linguaggio della verità alla scienza e all'epistemologia) e l'interdetto weberiano (che scinde i fatti dai valori) vanno superati. Il "triplo intreccio" di cui parla Putnam (2004) – quello tra fatto, convenzione e valore – porta a dare un grande peso alla comprensione delle convenzioni nelle nostre indagini etiche e sociali. La difendibilità

¹¹ Sono queste le ragioni per cui Sen (2009, p. 147) non annovera tra gli utilitaristi Smith, il quale "si opponeva alla proposta utilitarista di basare i concetti di bene e di giusto sul piacere e sul dolore, respingeva l'idea che la riflessione necessaria per formulare giudizi morali complessi potesse essere ridotta a un mero bilanciamento di piacere e dolore"

di principi etici, convenzioni, valori in un dibattito pubblico strutturato ne fonda lo standard di oggettività. Riprendendo il concetto di “regime di verità” da Foucault¹² lo possiamo riferire a formazioni culturali caratterizzate da conoscenza contestabile ma con la pretesa di definire assertivamente il mondo, i suoi problemi e potenzialità, le linee di condotta da intraprendere. Il grande valore della politica, nel suo significato liberaldemocratico, è stato proprio di essere entrambe le cose: un “regime di verità” – con l’aspirazione ad arginare l’irrazionale, l’irresponsabile, il marginale – e, al tempo stesso, un “campo” in cui regimi di verità alternativi possono competere.

L’“intelligenza delle emozioni” e il ruolo delle passioni

Questa visione più larga e profonda di razionalità incorpora i *sentimenti*, in particolare la *simpatia* – la quale trasforma i problemi degli altri, e la libertà ricercata dagli altri, in problemi nostri – ma anche la generosità e il senso civico, i quali vanno assunti, oltre che come presupposti emotivi, come fondamenti concettuali dell’idea di giustizia, dei diritti umani e della spinta a salvaguardare i beni comuni. Così l’analisi razionale non trascura la sfera delle *motivazioni*, né confonde i mezzi con i *fini*, e fa anche della problematica dei “nostri doveri reciproci” un tema importante su cui esercitare intelligenza e razionalità, saldamente ancorandosi a quel nucleo cruciale dell’illuminismo che associa il miglioramento della società all’esercizio del raziocinio (Cuperlo, 2009).

L’“intelligenza delle emozioni” di cui parla Martha Nussbaum (2001), rendendoci capaci di anticipazioni, si avvale dell’immaginazione e delle sue forti componenti trasformative ed emancipative. L’immaginazione è alla base dell’attivazione del sentire, della formazione di equilibri/squilibri emotivi, dello sviluppo di ciò che Anders chiama “fantasia morale”. Richiamare a sé la facoltà di immaginare vuol dire accendere intrinseche capacità di autotrasformazione. Come nella “Critica del Giudizio” di Kant, la datità del presente è superata dall’immaginazione, che rappresenta il possibile e spinge alla trasformazione dell’esistente, consentendoci di liberarci dei nostri particolarismi, di riconoscere il punto di vista degli altri, di raggiungere la più profonda razionalità del giudizio (Ferrara, 2008). Visione che supera la datità e prefigurazione di quadri alternativi sono contenuti anche nel “nuovo inizio” di Hanna Arendt, non a caso sensibile lettrice della terza critica di Kant (Tavani, 2010). L’immaginazione congiunge le potenzialità trasformative della vita affettiva con quella derivanti dalla sempre possibile dilatazione volontaria della propria psiche, permettendo “strategie emotive” (Pulcini, 2009) – come la nostalgia della vulnerabilità o la riscoperta del senso perduto del limite – volte a superare lo scarto e il “dislivello prometeico” tra la nostra potenza produttiva e la nostra capacità percettiva (Flahault, 2008).

Nel processo creativo a cui dà luogo l’immaginazione la funzione cognitiva e comunicativa delle passioni è cruciale, anche perché, strutturando potenzialità psichiche, emotive ed antropologiche, esse consentono al soggetto di riconoscere le proprie patologie (per esempio la propria indifferenza o la propria pulsione violenta),

di dare forma all'informe, di estrarre un seno dall'insensatezza (Rullani, 2011). Ciò implica non riconoscere legittimità soltanto a quell'unica passione – la paura – che ha una centralità indiscussa in tutto il pensiero moderno (Galli, 2011). La soluzione hobbesiana dell'uso “produttivo” della paura – poiché abbiamo paura gli uni degli altri, scegliamo di avere paura dello stato e della legge – escludente la possibilità di un perfezionamento della natura umana, serra la società civile e la politica in un'origine negativa spogliata di vera coesione, conferendo loro attributi endemici di precarietà e di fragilità. Ma “lo schema semplice hobbesiano” (Pulcini, 2009) si complica enormemente nei tempi odierni, quando da una parte l'altro di cui abbiamo paura non è più l'altro hobbesiano ostile eppure eguale a me, simile a me, o l'altro che viene e poi se ne va, ma è il diverso, lo “straniero interno” di Simmel, o l'altro che viene per restare, dall'altra parte si diffondono i rischi (Beck, 2000) e nascono nuove paure che incidono sulla nostra quotidianità, legate all'insicurezza globale, alle catastrofi, agli squilibri ambientali e alla manipolabilità biotecnologica del corpo.

Dunque, le funzioni protettive esercitate con l'esorcizzazione della paura mediante l'affidamento allo Stato e alla legge debbono cambiare di segno e di natura. Quando la “passione del presente” (Marramao, 2009) prende il sopravvento, il paradigma della vita etica e dell'agire politico va allargato: la sfera etica e la politica non possono fondarsi solo sulla paura, le *passioni fondative* della vita etica e politica non sono solo negative. Come dice Elena Pulcini (2011), le passioni solidali, come l'empatia, hanno un ruolo non minore di quello della paura.

Responsabilità, cura, giustizia

Il soggetto relazionale, dunque, esercitante la sua razionalità attraverso – e non a prescindere – il prisma di motivazioni e passioni, vive costitutivamente la dimensione dell’“essere-in-comune” e intrinsecamente esercita responsabilità e cura. La sua identità non è mai assoluta, è ibrida, contingente, dinamica, non solo tollerante l’altro ma esposta strutturalmente al rischio della contaminazione. Secondo le parole di Elena Pulcini (2009, p. 214) la differenza abita all’interno dell’individuo stesso

rispetto al quale *l’altro* gioca il ruolo di presenza rammemorativa delle possibilità non attualizzate della propria identità ... Il che vuol dire che ognuno è sempre, e contemporaneamente, *un Io e un altro* o, se si preferisce, un io e molti altri.

L’“inquietudine della relazione”, che emana dal contatto con la differenza, marchia l’Io e l’altro, li salva da passioni negative (paura, risentimento, ostilità), li apre a una convivenza fra diversi che presuppone un reciproco riconoscimento, tratta l’elemento “di turbamento, di spaesamento, di disagio” che sempre proviene dal confronto con l’altro trasformando la violenza in conflitto (Honneth, 2003) e stemperando la paura proiettiva in “riconoscimento solidale”, in solidarietà tra diversi.

Razionalità relazionale e responsabilità

L’io, quindi, non è sostanza ma *relazione*, esiste solo nella misura in cui si riferisce a un Tu la cui esistenza, a sua volta, è data dalla parola con cui risveglia alla vita l’Io. Il linguaggio è il *medium* costituente il rapporto interumano e la sua socialità originaria, la quale si dispiega in un dialogo che ha l’etica ha fondamento: è l’etica che fonda la logica – diceva Guido Calogero (1957) – e non viceversa, è l’apertura morale verso l’altro, il bisogno e la scelta di comunicare con lui che mi spingono ad entrare in un dialogo in cui la logica si rivelerà essenziale per la decifrazione e la comprensione. “La dimensione etica non comincia forse quando l’Io percepisce il Tu al di sopra del Sé?”, si chiede Levinas (1974), non a caso indotto dall’amore dell’esperienza dell’altro – degli “altri” – a fare della filosofia un immenso trattato dell’ospitalità.

Il soggetto che si scopre costitutivamente in relazione si *autodestituisce* dalla sua posizione sovrana, arresta tanto la hybris prometeica quanto l’indifferenza narcisistica, si espone all’altro ammettendo la propria e l’altrui fragilità, riconoscendo l’intima interdipendenza di ciascuno con la vita di tutti gli altri viventi. Nella vulnerabilità il soggetto trova la risorsa etica fondamentale e le fonti per l’agire responsabile. Per Levinas la responsabilità, in quanto risposta del soggetto alla chiamata dell’altro e accettazione di un obbligo che precede la stessa libertà dell’io, è immediatamente etica, il che, nella misura in cui essa incorpora un’accezione piena di vulnerabilità, vuol dire qualcosa di più che presupporre un soggetto altruistico e oblativo, vuol dire, appunto, presupporre un soggetto relazionale. Dal presupposto di una irrevocabile precedenza dell’Altro e della relazione etica discende quello di una precedenza della responsabilità rispetto alla stessa libertà.

Ma l’idea di responsabilità muta profondamente il proprio significato. “La responsabilità è essa stessa un sentimento”, ci ricorda Pulcini (2009). La sua dilatazione si verifica quando avviene un doppio spostamento semantico, da un lato

dalla definizione giuridica (concentrata sul farsi carico delle proprie azioni), dall'altro dallo stesso concetto kantiano (e weberiano) di "imputazione". Ciò che è richiesto al soggetto non è solo di *rispondere di* qualcosa ma è soprattutto di *rispondere a* qualcuno. Per Jonas (1990) *la responsabilità* per sostituisce alla logica retributiva e simmetrica della responsabilità giuridica la logica relazionale e asimmetrica dell'attenzione all'altro, del farsi carico, oltre che di ciò che si fa, delle conseguenze sull'altro delle proprie azioni. La vulnerabilità del soggetto si dilata nella vulnerabilità dell'altro e nella vulnerabilità del soggetto all'altro. La consapevolezza della fragilità del mondo, e dell'interconnessione che stringe ogni individuo nel destino dell'umanità, anima questa responsabilità.

L'etica della cura

Qui la responsabilità svela il suo intrinseco legame con la *cura*. E qui si vede quanto la riflessione contemporanea sul futuro dell'umanità e sul destino del bene comune e dei beni comuni sia tributaria del pensiero femminista, inventore sia del "soggetto in relazione" sia del "paradigma della cura", il quale, nei lavori soprattutto di Gilligan (1982) e Tronto (1995), viene sottratto alla limitante identificazione con la sfera privata e con una morale solo femminile e proposto per tutti, uomini e donne, e per tutte le relazioni, comprese quelle con l'ambiente e con la natura, in quanto "cura del mondo" come recita il titolo del libro del 2009 di Elena Pulcini.

Infatti, la responsabilità contiene sia "preoccupazione per" sia "sollecitudine a" e il *prendersi cura*, in quanto impegno attivo ed esperienza concreta, le coniuga entrambe. Farsi carico dell'altro "vuol dire ... non solo *preoccuparsi* delle sue sorti, ma anche, e soprattutto, *occuparsene*, porvi attenzione, *prenderlo in cura*" (Pulcini, 2009, p.251). Nella straordinaria complessificazione del conflitto morale che così avviene, lo stesso concetto di "rapporto" si modifica

e da vincolo che protrae la dipendenza diviene spazio dinamico di interdipendenza. Allora l'idea di cura responsabile si amplia e da paralizzante ingiunzione a non fare del male agli altri diventa ingiunzione a rispondere responsabilmente a sé e all'altro e a mantenere così in vita la connessione (Gilligan, 1982)

La tensione empatica, la dimensione affettiva, il coinvolgimento emotivo trasformano l'"altro generalizzato" della morale astratta nell'"altro concreto" nella cui singolarità si riconosce la propria stessa incompletezza e fragilità. Da ciò l'enorme valore di quello che la letteratura femminista indica come "lavoro di cura", ma da ciò anche la necessità della sua estensione nel senso della "cura del vivere" (Bandoli, Boccia, Deiana, Gallucci, Paolozzi, Pomeranzi, Sarasini, Stella, Vulterini, 2011), la quale giunge da una parte a svincolare l'etica della cura dal suo richiudersi solo nel materno (che la restringe nel privato e le fa perdere efficacia pubblica), dall'altra, mediante l'allargamento della stessa idea di "rapporto" e di "altro" (sottratti all'intimismo e al privatismo), a includere nell'idea di "altro" più ampiamente la sfera delle relazioni, la natura, l'ambiente, il pianeta.

La costitutiva socialità dell'essere, dunque, si snoda attraverso molti passaggi in cui sempre l'"essere in comune", il *cum* di cui parla Nancy (1997), giocano un ruolo fondamentale. La coesistenza di tutti in un'unica umanità fa del "comune" un

carattere precipuo dell'umano, al tempo stesso questo comune è "plurale": l' *in-between* caro a Hannah Arendt, mentre lega gli esseri umani gli uni agli altri, li distingue e li singolarizza dando vita a una "sfera pubblica" che è insieme comunanza e distinzione, totalità e pluralità, condivisione e distanza non simbiotica e non fusionale.

I limiti del dispositivo del "contratto"

Con l'ottica della costitutiva socialità dell'essere e del primato della dimensione dell'"essere-in-comune" possiamo rileggere la molteplicità di filoni dell'illuminismo già messa in evidenza nelle pagine precedenti, le tensioni costitutive della modernità, la dialettica tra "individualismo democratico" e "individualismo economico", tutti aspetti che molta forza esercitano nel differenziare i diversi approcci con cui si possono affrontare oggi le questioni del bene comune e dei beni comuni. Se l'umanesimo sociale può farci sfuggire dagli opposti rischi dell'individualismo utilitarista e del comunitarismo illiberale, il "classico pregiudizio liberale" (Petrucciani, 2011) va comunque scalfito: la società non è solo patto tra estranei potenzialmente minacciosi gli uni verso gli altri, da far costringitivamente convivere sotto leggi e regole comuni. La società è *struttura cooperativa*, cooperazione di persone bisognose le une delle altre, le quali producono insieme e realizzano un'equa ripartizione di oneri e benefici (Sacconi, 2011b). Lo stesso Rawls – che tematizza i principi della massima libertà e della ineguaglianza accettabile come principi della cooperazione sociale – dà un formidabile contributo in tal senso. Il contratto sociale dei liberali (per cui contano primariamente sicurezza e proprietà) va quanto meno allargato. Nella direzione tentata dai socialisti (incorporanti nel patto la produzione dei beni necessari alla vita), nella direzione indicata dai cattolici democratici (che si richiamano al primato della persona), nella direzione indicata da tutti coloro che si sono occupati di passioni, sentimenti, responsabilità, cura. Bosi (2010) sostiene che è la compresenza di tutti questi apporti che dà tanta forza all'appello di Edmondo Berselli (2009) per un'"economia giusta"

Se la libertà sostanziale ci rende responsabili di ciò che facciamo, la responsabilità che deriva dalla libertà (in quanto capacità, facoltà, potere di fare qualcosa) contiene questioni concernenti il dovere, questioni deontologiche che nella prospettiva utilitarista (collegante la responsabilità con la felicità¹³) non trovano assolutamente spazio. Per Sen (2009) questo collega la riflessione che riguarda l'agire all'approccio delle *capabilities*, il quale, dedicandosi ai trascurati legami con la sfera delle motivazioni e non confondendo i mezzi con i fini, si concentra sulla vita umana e non su astratti oggetti di utilità.

Pertanto il dispositivo del contratto non va solo allargato, va rivisto in alcuni dei suoi fondamenti. In effetti una moralità sociale e una vita politica basate sul tornaconto personale e sul calcolo dei vantaggi possono rivelarsi anguste. In molte situazioni

¹³ Sen imputa all'approccio della felicità di Layard, Easterlin ed altri – di cui critica non l'importanza attribuita alla felicità ma la presunta irrilevanza di qualsiasi altro elemento diverso dall'utilità – di essere una versione aggiornata della prospettiva utilitarista. Bisogna anche riconoscere la difficoltà di ricavare dalla sola felicità indicazioni pregnanti su questioni cruciali di giustizia (Franzini, 2007)

analizzate dalla Ostrom (1990) gli interessi combinati di un gruppo sono promossi proprio da norme che impediscono a ogni soggetto di guadagnare al margine a spese di altri. Sono le tipiche situazioni in cui si affermano i beni comuni: godimento collettivo di risorse naturali, difesa dell'ambiente, promozione del civismo. Inoltre, alla ricerca del tornaconto come unica base solida per una condotta sociale ragionevole, e per una razionalità poggiante solo sul mutuo scambio, Sen oppone una strategia alternativa secondo la quale “se una persona ha il potere di compiere un'azione che a suo avviso potrebbe ridurre l'ingiustizia nel modo, ci sono buoni e fondati motivi perché proceda in tal senso”, senza invocare né reciproci benefici né impegni assunti attraverso un contratto sociale, ma basandosi sui doveri e le responsabilità derivanti da un potere (una libertà) reale.

Dobbiamo, dunque, entrare dentro *la pluralità delle visioni della giustizia*, focalizzando la nostra attenzione sulla vita degli individui e dotandoci di un'immagine ampia della nostra comune umanità, abbracciante non solo mezzi ma anche fini, non solo bisogni ma anche valori, capacità di ragionare, valutare, scegliere, partecipare, agire.

La pluralità delle idee di giustizia

L'articolazione di fini e valori e lo strutturarsi della passione per il bene comune e i beni comuni entro nessi scaturenti dall'argomentazione, la valutazione, la scelta, la partecipazione, sono legati all'acquisizione della consapevolezza che non esiste una sola idea ma una pluralità di idee di giustizia.

La presenza nella vita dell'essere umano di simpatia, sensibilità al dolore e all'umiliazione del prossimo, passione per la libertà, attitudine al ragionamento e all'approvazione o disapprovazione, rende manifesto che l'aspirazione alla giustizia è incancellabile da ogni società ma non ci rivela su quale teoria della giustizia sia opportuno convergere. Sen (2009) ricostruisce due grandi indirizzi. Quello dell'“istituzionalismo trascendentale” – sulla linea che da Kant va a Rawls –, volto a cercare un'alternativa ideale al caos e a costruire “istituzioni giuste”, si spinge fino a identificare ciò che è astrattamente e perfettamente giusto, “anziché individuare qualche criterio per riconoscere un'alternativa come meno ingiusta di un'altra”. La priorità è data dall'interrogativo “come si presenterebbero istituzioni perfettamente giuste”, piuttosto che all'interrogativo “come è possibile promuovere la giustizia”, nella convinzione che si possa scegliere univocamente su basi di imparzialità un unico set di principi¹⁴.

L'indirizzo alternativo, quello della “comparazione centrata sulle realizzazioni concrete”, non cerca la soluzione delle questioni riguardanti la natura della perfetta giustizia, ma si cimenta con la vita vissuta delle persone, le quali combattono contro le oppressioni, soffrono per la mancanza di lavoro, lottano contro le insufficienze dell'assistenza sanitaria, respingono la tortura e così via e nel fare questo traducono le loro aspirazioni a eliminare le “ingiustizie manifeste” piuttosto che a un mondo

¹⁴ In Rawls (1972) l'equità è un'istanza di imparzialità e, sotto il “velo di ignoranza” che garantisce l'imparzialità, vengono scelti i due principi trascendentali di giustizia, il primo che sancisce il primato della libertà, il secondo che sancisce la legittimità della redistribuzione a vantaggio di coloro che stanno peggio

perfettamente giusto, spesso affrontando conflitti tra priorità configgenti, non sempre risolvibili sulla base di un ordinamento che porti a una loro gerarchizzazione completa.

L'orientamento viene trovato ragionando, comparando, discutendo, disapprovando, convenendo, riflettendo su argomenti che giungono da varie prospettive e ciò fa sì che il dialogo e la comunicazione entrino costitutivamente nella formazione delle concezioni della giustizia, ne plasmino la materia stessa. È qui che si manifesta in tutta la sua profondità il legame tra dibattito sui beni comuni, riflessione sulla giustizia, democrazia.

Il senso e il valore della mediazione istituzionale

La *socialità*, la *responsabilità*, la *cura* – alla base della possibilità odierna di dare concretezza al bene comune e di far evolvere positivamente i beni comuni – sono le istanze che strutturano l'esigenza di un nuovo modello di sviluppo e ne modellano le forme e i contenuti in un quadro di giustizia. Dopo la lunga fase del “disincanto”, di weberiana memoria, che ha sterilizzato sentimenti, passioni, valori, è possibile dare vita al nuovo *reincantamento* di cui parla Marramao (2009), senza tornare ad essere vittime del costume e della tradizione, solo gravitando su socialità, responsabilità, cura, riarticolarlo da lì il bisogno di *giustizia* e liberando il pathos sottostante a quella che Bodei chiama “una riapertura affettiva verso il mondo”. Nel trattare i beni comuni, infatti, tenersi al di fuori di una loro visione “smisurata” e “indistinta”, vuol dire anche tenersi al di fuori della negazione della razionalità promanante da una caricaturale polemica antiscientista e, al contrario, seguire una strada alternativa di più spesso “ragionevolezza” che non cancella ma amplia il riferimento al paradigma della giustizia. La durata e la natura della crisi globale in atto ci dicono che la fase che stiamo vivendo è una nuova *Great Transformation* analoga a quella che studiò Karl Polanyi negli anni a cavallo fra le due guerre mondiali, tale da richiedere, quindi, un analogo sforzo di produzione di pensiero, di categorie, di idee, di cui campi di esemplificazione immensi sono quelli ambientale e dei beni comuni.

Da tutto ciò discende l'esigenza di porre su basi analiticamente forti e rigorose la triangolazione pubblico/privato/comune, mettendone in evidenza tre implicazioni:

- la perdurante rilevanza della *mediazione istituzionale* a fronte di indirizzi (coltivati in quella che definisco la mistica dei beni comuni) che esaltano l'*immediatezza* della società civile;
- la persistente crucialità del *pubblico* sulla cui nozione è bene ritornare;
- la durevole importanza dello *Stato* e dello *statale* o, meglio, della *statualità*, parola che traduce con difficoltà la *stateness* inglese (concetto più fine di Stato e statale).

“Mediazione istituzionale” versus “immediatezza”

La rilevanza della *mediazione istituzionale* è strettamente connessa a quella “cultura dell'artificio” che, a partire da Hobbes, ha indotto la modernità ad allontanarsi dalla brutalità dei fatti, a dotarsi di “distanza”, a costruire paletti, confini, filtri civilizzatori. L'istituzionalizzazione, l'aspirazione a espressioni collettive, la capacità di rappresentare interessi e bisogni alludono tutti al carattere intrinsecamente *artificiale* e *costruito* della società.

La riflessività della modernità si articola lungo linee consensuali, discorsive, argomentative ma anche in conflitti. Le une e gli altri hanno bisogno di istituzioni che li trattino, li organizzino, li elaborino, in una parola che li *medino*, istituzioni che, nel mediare, distinguono tra valori assoluti – la cui coesistenza è garantita dalla laicità – e questioni sottoponibili al confronto e all'argomentazione, trasformano l'antagonismo in agonismo, contrastano il fondamentalismo. Le istituzioni, infatti, non sono norme e nemmeno fini, ma non sono nemmeno puramente e semplicemente strumenti. Le istituzioni sono il *medium* delle relazioni sociali attraverso cui avvengono, in forme

mediate intersoggettivamente, l'elaborazione, il riconoscimento e la generalizzazione di significati sociali: in quanto tali sono "beni pubblici di secondo ordine" (Donolo, 1997). La *mediazione istituzionale*, pertanto, è una funzione centrale della civilizzazione moderna.

Ecco, le istituzioni sono proprio questo: filtri civilizzatori che strutturano i due pilastri della modernità, l'autonomia del politico e lo stato di diritto. L'autonomia del politico è stemperata dalle istituzioni che, per l'appunto, istituzionalizzano il conflitto e la pluralità dei suoi attori, civilizzandone le relazioni. Lo stato di diritto si basa sul principio di terzietà, il Terzo garante che *media* gli scambi e le relazioni. Dal Seicento in poi la secolarizzazione ha consegnato agli Stati la funzione di Terzo garante.

La crisi globale esplosa nel 2007/2008 ha mostrato a quali esiti catastrofici possano condurre i due assi lungo i quali si è svolta la globalizzazione neoliberistica innescata dagli inizi degli anni '80 del Novecento, caratterizzata da autoregolazione in quanto negazione della mediazione istituzionale: la rimessa in discussione dell'autonomia del politico, l'affermazione di un diritto "puro" (in quanto purificato dalle influenze della politica) e cioè rinaturalizzato (Ferrarese, 2009), proteso verso l'immediatezza. Quei confini – non solo tra territori ma tra livelli, sfere, categorie – istituiti dalla mediazione istituzionale sono stati erosi, la distanza è stata annullata da una prossimità generalizzata, nella sfera giuridica si sono ridotte le differenze tra pubblico e privato, tra verità e menzogna, tra lecito e illecito. La stessa distinzione tra società civile e Stato subisce uno sgretolamento in nome dell'esaltazione dell'*immediatezza* della società civile, spinta fino al punto di occultare il carattere "istituente" (Magatti, 2005) in realtà in essa racchiuso.

Si afferma una sindrome per cui il "fascino dell'immediatezza delle relazioni personali, della prossimità, della comunicazione faccia-a-faccia, del fai-da-te della società civile" (de Leonardis, 2007) cela, in realtà, una "voglia di sbarazzarsi" di ogni costrutto artificiale – invece caratterizzante costitutivamente la modernità – e di ogni elemento di interposizione e di mediazione, invece proprio delle istituzioni moderne, prime fra tutte il Diritto e il welfare state. Il privatismo costituisce proprio questa suggestione dell'immediatezza, sostituisce l'intersoggettività con la dimensione personale, annulla quella potente sorgente di dinamismo della società moderna che è il livello "intermediario" tra oggettivo e soggettivo, tra personale e collettivo, tra particolare e universale. Ma con ciò non si deteriora solo la dimensione "pubblica", scade anche la dimensione privata.

Immediatezza della società civile e privatismo

La caduta di riflessività – la quale è tratto costitutivo della "sfera pubblica" che nell'intersoggettività esiste, si rigenera e fa esistere gli attori – provoca un degrado qualitativo della stessa sfera privata, la quale si avvita tra emergenza del privatismo, esasperazione dell'individualismo, impoverimento di forme e di contenuti. Paradossalmente l'affermazione dell'immediatezza delle relazioni tra individuo e individuo – in luogo della prevalenza della mediazione tipica della "sfera pubblica" – porta a un ridimensionamento e a un degrado dei livelli intersoggettivi della vita

sociale esprimenti la riflessività e per ciò in grado di trasformare beni e azioni in beni e azioni condivisi. Lo smarrimento del principio di terzietà della mediazione istituzionale esaspera da un lato il rapporto del potere con la potenza, dall'altro il rapporto della libertà con l'arbitrio e la sopraffazione. La nuova "infeudazione" della libertà dei singoli si traduce in una rifeudalizzazione dei rapporti e la categoria subordinante della potenza e del dominio tende a soppiantare ogni altra logica relazionale, connettiva, cooperativa. È questo rischio di "infeudamento" e di "rifeudalizzazione" che sottovalutano gli indirizzi che oggi propugnano l'attualità e la validità di un neomedievalesimo (Grossi, 2000 e Mattei, 2011, che si rifà a Grossi). Un conto è, infatti, rendere omaggio alla grande intuizione che portò Marc Bloch (1949) a individuare nella cultura contrattuale feudale l'inizio della modernità, un conto è proporre per il presente una regressione alla premodernità.

Vengono in mente le *faith communities* incoraggiate dall'amministrazione Bush per facilitare i modi di "socializzare con amici e vicini". E viene in mente la *big society* di Cameron in cui l'enfasi sulla prossimità, la familiarità, l'omogeneità, l'intimità si traduce in selezione, discriminazione, segmentazione, esclusione (Clarke, 2011), l'opposto di quella combinazione di estranei e differenti che Tocqueville vedeva come il sale della democrazia.

La crucialità del "pubblico" e il destino della "sfera pubblica"

L'affermazione del *pubblico* è stata il motore dell'evoluzione della modernità, poiché i suoi veicoli primari sono stati proprio la pubblicità, la trasparenza, il rendere noto ed evidente, l'assunzione di consapevolezza e l'esercizio di autonomia rispetto ai dogmi del costume e della tradizione in relazione al senso del bene comune e al destino dei beni comuni. Se guardiamo alla pluralità di significati di pubblico scorgiamo subito il legame pubblico-modernità. Ota de Leonardis (2006) individua quattro requisiti per riconoscere che cosa sia pubblico: 1) in quanto opposto a privato come sinonimo di segreto, pubblico è ciò che è "*esposto alla visibilità pubblica* e incluso in un regime di pubblicità"; 2) in quanto opposto a privato come sinonimo di particolare (e particolaristico), pubblico è ciò che è generale e "*pretende validità universalistica* passando attraverso processi di '*risalita in generalità*'"; 3) in quanto opposto a privato come sinonimo di esclusivo (per esempio i beni in regime di proprietà privata), "*pubblico designa ciò che è 'in-comune', beni riconosciuti e trattati come beni comuni*"; 4) in quanto opposto a privato come sinonimo di privativo caratterizzante organizzazioni autoregolate, "*pubblico designa istituzioni in cui si depositano regole esterne a tali organizzazioni, costruite e curate per dotarsi collettivamente di riflessività*".

Nell'interpenetrazione tra "sfera pubblica" e democrazia la progressiva rappresentanza politica di vaste masse ha consentito di dare loro – cioè ai loro bisogni, alle loro esigenze, ai loro problemi – larga rappresentanza sociale. Con ciò la *fictio juris* – la presupposizione di meccanismi per cui "qualcuno che è presente sta per qualcuno che è assente" (Luciani, 1994) – comune sia alla rappresentanza giuridica sia alla rappresentanza politica, svela la superiore qualità di quest'ultima. Infatti, la rappresentanza giuridica rimane pur sempre nella sfera della privatezza

(rappresentare come mandatario un mandante nell'acquisto di un immobile è completamente diverso dal rappresentare come parlamentare il popolo senza vincolo di mandato) e, quindi, non può trasferire da una situazione ad un'altra valori, identità, idee, palesandosi come tecnica di commercio giuridico totalmente muta rispetto ai contenuti. La rappresentanza politica, invece, dal particolare accede alla generalità propria degli interessi della polis e quindi si costituisce, oltre che come *fictio juris*, come *fictio etica*, vale a dire come costruzione concettuale in grado di elaborare significati di eccezionale valore, altrettanti dispositivi volti alla “rappresentazione umana”. In un processo di umanizzazione che deriva il senso della vita di ogni uomo da un *significato* che va al di là di lui, costruito attraverso norme fondatrici dell’“umanità”, nascono eccezionali configurazioni filosofiche ma anche giuridiche – persona umana, uguaglianza, fraternità, libertà, giustizia sociale – e immagini collettive dotate di capacità di persistenza: Diritto, Stato, Nazione, Sovranità, Cittadinanza.

La triangolazione pubblico/privato/comune

Pertanto, la corretta costruzione della triangolazione pubblico/privato/comune passa per una reinterrogazione delle categorie di “pubblico” e “statuale”. *Pubblico* non si identifica con *statuale*, ma lo “statuale” è stato decisivo per la maturazione del “pubblico” e della “sfera pubblica”. Nella ricostruzione che ne compie Bockenforde (2007), il processo storico che ha visto l’emancipazione della scienza dalla religione e dell’uomo divenuto fine a se stesso dal riferimento divino è lo stesso che ha visto l’emancipazione dello Stato nazione dall’autorità della Chiesa, un processo che individua nella “regola” – portata ai livelli estremi, secondo Agamben (2011), nel monachesimo francescano – e nel “diritto” – soprattutto a partire dalla rivoluzione gregoriana europea dell’XI e XII secolo – la struttura che attribuisce all’uomo il dominio delle leggi che lo governano.

L’importanza dello “statuale” e dello “Stato”

Il movimento dell’“assolutizzazione del diritto di proprietà” (Coccoli, 2011) e quello dell’“assolutizzazione del potere statale” – pur entrambi pervasi da una deprecabile violenza – non vanno visti come processi mossi da un unico motore molochiano di linearità. Nel caso della proprietà privata possiamo rintracciare una sua evoluzione che, rispetto alla nozione classica di assoluta non interferenza su una piccola sfera di libertà di scelta, la configura come *bundle of rights* che include anche responsabilità, doveri fiduciari multipli, diversi gradi di partecipazione, diritto di accesso al surplus sociale e così via (Sacconi, 2011b). Nel caso degli Stati il ricorso alla forza e alla violenza ha trovato un argine nei processi di democratizzazione: la maturazione della democrazia – avvenuta *contro* ma anche *grazie* all’evoluzione del potere statale – ha consentito, tramite la creazione dei *welfare states*, tanto una “demercatizzazione” (e quindi un affrancamento dalla proprietà privata) delle condizioni della cittadinanza quanto uno sviluppo della “sfera pubblica” (Pennacchi, 2008).

Se nel neoliberismo le istituzioni politiche e sociali hanno così poco peso e non trovano una vera giustificazione, è perché, in questo modello, l’interazione tra individui è solo *strumentale*, cioè basata principalmente sul libero scambio di mercato, e lo stato è, a sua volta, mera *relazione contrattuale* tra singoli, alla quale essi accedono per puro calcolo di convenienza mantenendo inalterata la loro libertà originaria, il che fonda la rivendicazione dello “stato minimo”.

Ma, non c’è una “naturalità” dei diritti, c’è, invece, una *artificialità* intrinseca alle libertà e ai diritti giuridicamente garantiti. Per questo le libertà nascono da procedimenti pubblici che le fanno esistere e ne permettono l’esercizio responsabile, anche mediante il ricorso a incentivi, sanzioni, vincoli. Nell’argomentazione di Luigi Ferraioli (2011), le libertà, e i diritti che ne scaturiscono, esistono se c’è un ordinamento pubblico. Di più, i diritti non solo sono creati dall’ordinamento pubblico ma sono essi stessi *beni pubblici*.

Il vuoto istituzionale del neoliberismo e l’aggressione all’idea di responsabilità collettiva

Tutto ciò spiega perché l'attacco che il neoliberismo ha portato agli "Stati" e ai "governi" abbia conseguenze gravissime, le quali vanno al di là del piano strettamente economico. Il trentennio neoliberista – che ha incubato la crisi economico-finanziaria globale esplosa nell'autunno del 2007 – ha sintetizzato la sua esaltazione del mercato e la sua avversione allo Stato e alle istituzioni in un *vuoto istituzionale* racchiuso nel motto "meno regole, meno tasse, meno Stato", fatto proprio dalle destre. Nella sostanza una potente ideologia ultraortodossa ha predicato un drastico ridimensionamento della presenza pubblica nelle attività economiche e sociali, sostenendo che l'intervento dello Stato è sempre e comunque negativo per il benessere collettivo, che i governi dilapidano risorse e che ogni tentativo di redistribuire la ricchezza dà vita a forme di perseguimento delle rendite.

Si è dato vita a fenomeni che non hanno inciso, per quanto profondamente, solo sulla materialità del vivere, perché quei fenomeni hanno investito le menti e le coscienze, coinvolgendo direttamente la dimensione antropologica. Con la pulsione di buschiana memoria verso lo *starving the beast* ("affamare la bestia", e la bestia sono gli Stati e i governi) – da realizzare proprio con la riduzione delle tasse che "affama" l'operatore pubblico sottraendogli le risorse necessarie a finanziare servizi, beni comuni, prestazioni sociali, politiche industriali – con un colpo solo si è operata una terribile delegittimazione dell'istituto della tassazione¹⁵ (equiparata a furto, esproprio, estorsione, mentre le costituzioni del Novecento la assumono come un "contributo" al bene comune) e si è aggredita a morte l'idea stessa della responsabilità collettiva. Ma tale idea è alla base della civiltà moderna nata dall'illuminismo secondo cui la cittadinanza è costruita da individualità responsabili che condividono responsabilità comuni, cittadini che si debbono qualcosa l'un l'altro in quanto "concittadini". Così la dimensione antropologica è stata influenzata dallo speciale legame tra ideologia "ultraortodossa" e visione "ultraindividualistica", poiché la predicazione di un ruolo pubblico ristretto e angusto si è basata su una visione altrettanto ristretta e angusta del rapporto tra individuo e collettività, volta a soffocare le istanze solidaristiche: l'individuo è un atomo, non esistono responsabilità collettive perché "non esiste la società".

Il dimensionamento della triangolazione pubblico/privato/comune

Da quanto precede possiamo già anticipare una conclusione: il *comune* – concentrarsi sul quale ha il merito di consentire di fuoriuscire dalla dicotomizzazione pubblico-privato (su cui viene ricalcata quella Stato-mercato) – vive in uno schema triangolare, muore se pretende di divorare e fagocitare ogni altra dimensione proponendosi come unica polarità a quel punto trasformata in assoluto. Ma la collocazione del *comune* nella triangolazione pubblico/privato/comune va compiuta tenendo conto delle tre assunzioni appena analizzate: - la rilevanza della mediazione istituzionale; - la crucialità del pubblico; - l'importanza dello Stato, dello statuale, della statualità.

Di assoluta preminenza è ribadire il rilievo della mediazione istituzionale e la crucialità del pubblico. Ma non ci si può sottrarre nemmeno al ribadimento

¹⁵ Sulla legittimità democratica della tassazione si vedano Pennacchi (2004) e Gallo (2007)

dell'importanza dello Stato e dello statuale, anche se esso va fatto nei termini di quella complessità espressa dalla parola inglese *stateness* (con difficoltà traducibile con l'italiano "statualità") e va ampliato nel senso della ricca architettura istituzionale presupposta dalla "sfera pubblica" à la Hannah Arendt e dell'allargamento della partecipazione e della democrazia deliberativa.

Non si possono certo riproporre forme di statalismo, vecchio – sotto specie di clientelismo e assistenzialismo – o nuovo – sotto specie di *predator state* (Galbraith, 2008) asservito alle corporations e alle multinazionali. Ma di intervento pubblico c'è bisogno, anche nelle condizioni odierne della globalizzazione e tanto più se essa deve assumere le forme "intelligenti", "eque" e "regolate" richieste da quel nuovo modello di sviluppo – orientato ai bisogni emergenti, i beni comuni, i beni sociali – che non potrà essere generato né dalla sola autoregolazione dei mercati, né dal solo gioco dell'interazione sociale immediata degli attori e dei soggetti decentrati (che rischia tanto di somigliare all'autoregolazione dei mercati).

In questo senso, per il profilo di chiarezza oggi necessario in conseguenza della babele dei linguaggi e della dilatazione della confusione, va detto che non appaiono sufficienti, perché non abbastanza chiare, nemmeno espressioni che si affidano all'*oltre*, del tipo "oltre il pubblico e oltre il privato" (Zamagni, 2011). Né appare adeguata la formula del "superamento degli angusti confini della dicotomia pubblico/privato" (Marella, 2012), se essa rimane sospesa nella vaga idealizzazione di "un'alternativa in termini sociali, economici ed istituzionali, che si ponga oltre la contrapposizione pubblico/privato" e non approda a una rigorosa trattazione delle triangolazione pubblico/privato/comune, entro cui rinnovare le "opportunità di ricongiungimento tra l'uomo e il cittadino" e individuare uno spazio di comunanza "tra individuo e Stato con la creazione di una categoria di beni metastatale e metaindividuale" (Rodotà, 2012).

Una globalizzazione che assuma forma e sostanza "intelligente" ed "equa" richiede una *governance* auspicabilmente ricca, ma ancor più richiede *government* e pertanto il rafforzamento di centri di governo mondiale. Quindi, da una parte la questione degli Stati e dei governi slitta di scala – come in Europa dove la problematica della sovranità slitta dal livello nazionale a quello sovranazionale e continentale –, dall'altra gli Stati, che non si configurano più come livelli decisionali in grado di governare gli interessi nazionali, si ripropongono come strumenti essenziali per intersecare e rappresentare quegli stessi interessi nella sfera sopranazionale (Prodi, 2012). Chiede Tony Judt (2011): al livello sopranazionale, assediato da finanza, banche, criminalità organizzata, chi, se non gli Stati, potrà canalizzare e rappresentare altri interessi democraticamente assai più legittimi? Gli Stati sono questi canali e gli Stati, intesi nelle loro funzioni attivatrici che vanno ben al di là della sola regolazione ma investono l'indirizzo e l'azione positiva diretta, possono funzionare da traino per esigenze di crescita e di sviluppo che non sarebbero altrimenti canalizzate (Amato, 2012).

All'assenza o alla evanescenza dell'intervento pubblico e della "sfera pubblica" non potranno sopperire né la mistica indistinta e indifferenziata dei beni comuni, né la retorica della sussidiarietà, la quale, da sola, non potrà salvare l'Italia né, tanto meno,

il mondo. I beni comuni sono l'orizzonte strategico entro cui collocare la ridefinizione di un nuovo modello di sviluppo ed entro tale orizzonte la sussidiarietà ha un ruolo essenziale, ma questo ruolo si svolge ad un livello, per l'appunto, "sussidiario" di qualche altra cosa – la "sfera pubblica", a mio parere – senza la cui funzione sovraordinatrice nemmeno la sussidiarietà può estrinsecarsi. Coloro che indulgono nella mistica dei beni comuni e nella retorica della sussidiarietà dovrebbero interrogarsi sul fatto che il neoliberismo – pur in fallimento – si ripropone corposamente e assume nuovamente come suo asse privilegiato il privato e come suo nemico il pubblico e lo Stato (pur saccheggiato con baldanza).

Il neoliberismo non è mai esistito in forme pure, sempre in forme spurie: negli anni di Reagan e dei Bush negli Usa si è dato vita a qualcosa che alcuni studiosi hanno definito *hidden developmental state* (Stato "sviluppista" nascosto). Il punto è proprio questo: il ricorso allo Stato che compie il neoliberismo dà vita a una sorta di "keynesismo privatizzato" (Crouch, 2011) e di *predator state* (Galbraith, 2008) al servizio degli interessi delle *corporations* e dei poteri forti, il quale implica comunque da una parte l'erosione delle funzioni più nobili e trasparenti della "statualità", dall'altra l'abbattimento dei benefici pubblici, specie quelli del *welfare state*, per ceti medi e lavoratori (Pennacchi, 2011). Si spiega così il singolare paradosso a cui oggi siamo di fronte: l'intervento pubblico è stato invocato quando si trattava di salvare banche e intermediari finanziari dall'abisso e ora che bisognerebbe sostenere i redditi dei lavoratori, rilanciare la "piena e buona occupazione", dare vita a un nuovo modello di sviluppo, se ne pretende un drastico ridimensionamento sotto forma di tagli vertiginosi alla spesa pubblica, specie quella sociale (per pensioni, sanità, istruzione, servizi, ecc.), spesso veicolata da regioni ed enti locali su cui la scure si abbatte in modo cieco.

La "potential battle" tra pubblico e privato e il destino del comune nel nuovo modello di sviluppo

Dunque, il riassetto del rapporto stato-mercato indotto dalla crisi globale, lungi dall'essere divenuto un falso problema, si configura anche come *potential battle* – come dicono i democratici americani – tra settore pubblico e settore privato, lungo il cui asse torna a scorrere una forte discriminante destra/sinistra, anch'essa tutt'altro che defunta nonostante l'afasia e l'inerzia della sinistra stessa. Per questo il riequilibrio del rapporto stato-mercato investe sfere di grande portata e non è leggibile né con l'immagine del "pendolo" che, alternativamente, si sposta dal pubblico al privato e viceversa (immagine comunque non in grado di fornire un'interpretazione delle ragioni dell'oscillazione), né con la speranza o la pretesa che il comune abbia la meglio e, sotto la spinta dei nuovi movimenti sociali, soppianti tutte le altre dimensioni. In particolare, a destare allarme sono i vasti scenari di ulteriore privatizzazione che si vanno preparando.

Così la catena trova un altro tassello: la desocializzazione dell'individuo e la rinaturalizzazione dell'economia sono all'origine della depoliticizzazione della società. La democrazia non ne esce rafforzata, ma anche il capitalismo ne risulta indebolito (Ruffolo, 2009). Il capitalismo, anzi, è in terribili difficoltà, al punto che il

Financial Times apre una rubrica intitolata alla sua “crisi”. E del resto, se si guarda all’esplosione della disoccupazione e al configurarsi della problematica del lavoro come vera e propria “catastrofe sociale”, si può ben dire a questo punto che è in gioco una questione di civiltà (Fassina, 2012), che un capitalismo così rovinoso è messo in discussione nei suoi fondamenti di civilizzazione e di legittimazione.

Pertanto, uno “Stato forte” è richiesto dai compiti immensi intrinseci alla necessità di rispondere alla crisi e di delineare di un nuovo modello di sviluppo. James Galbraith (2008) denuncia la cattura dello Stato da parte di interessi “predatori” non per approdare alla mistica del “comune” *oltre e contro* il privato e il pubblico, ma per rivendicare la riconquista dello Stato alle sue funzioni e ai suoi doveri di programmazione, progettazione, indirizzo, iniziativa diretta, controllo.

Dunque, la catena desocializzazione-rinaturalizzazione-depoliticizzazione può non percorrere una strada lineare, può non imporsi in modo pervasivo e generalizzato. Mondi alternativi – di pensiero, di simboli, di pratiche concrete – stanno sorgendo, attingendo a un serbatoio di energie sconfinato. Mai come oggi c’è bisogno di riflessione pubblica sulle scelte collettive che si traduca in scrutinio critico, riesame continuo, approfondimento, comparazioni, soluzioni parziali, varietà di interpretazioni. Oggi assistiamo a un’ondata di rigetto verso il capitalismo deregolato, ma “un’ondata di rigetto non costituisce un modello alternativo”, tanto più se si mantiene l’inerzia verso la sua costruzione. Al contrario, sono in gioco modelli di economia e di società con diverse implicazioni in termini di diritti fondamentali di cittadinanza, di regolazione dei mercati, di gestione dell’economia, di riforma della pubblica amministrazione, di modellazione delle visioni dell’impresa (Sacconi, 2011a), di legittimazione della tassazione e della redistribuzione. È questo che dà tanta importanza al mantenimento e al miglioramento del modello sociale europeo, di cui, lungi dall’ipotizzarne la fine, va riconosciuta la superiorità, decretata proprio dalla crisi globale, rispetto ai modelli anglosassoni (con molto privato e poca protezione pubblica).

Nutrire questa consapevolezza è tanto più cruciale oggi che il collasso dei mercati finanziari ha mostrato tutta la fragilità di un intero modello di sviluppo, fornire risposte alla quale in termini di ideazione di un nuovo modello di sviluppo è un compito immane, che richiede uno spettacolare sforzo di produzione di pensiero, di idee, di categorie. Lo stesso obiettivo di rilanciare la crescita per fuoriuscire dalla crisi appare, in realtà, duplice: a) sostenere la crescita in situazioni di fortissimo stress dei bilanci pubblici; b) cambiare la struttura stessa della crescita in corso d’opera. In entrambi i casi si pongono problemi sia di domanda sia di offerta, e per ambedue i tipi di problemi – i primi attinenti il cambiamento dei modelli di consumo, i secondi riguardanti le implicazioni in termini di trasformazioni tecnologiche – sono richieste misure non tradizionali. Bisognerebbe ispirarsi alla creatività istituzionale del New Deal di Roosevelt, cosa che in effetti – mentre l’Europa delle destre rimane prigioniera di un tardo “ordoliberalismo” coltivando il solo mix “austerità più liberalizzazioni” – fa Obama negli Usa.

Beni sociali, beni comuni, *green economy* possono essere l’orizzonte strategico complessivo, i *contenuti* generali che sostanziano le singole politiche da adottare e

verso cui veicolare l'innovazione, la ricerca scientifica, il progresso tecnologico (Grazzini, 2011). *Green economy* significa trasformare in mezzi con cui promuovere la crescita la riduzione dell'inquinamento e dell'emissione di gas nocivi, la lotta agli sprechi e all'uso inefficiente e ingiusto delle risorse naturali, il mantenimento della biodiversità, la riduzione della dipendenza energetica dai fossili e il rafforzamento delle fonti alternative. Beni sociali e beni comuni significano fare di spazi urbani, salute, intrattenimento, cura di sé, stimolo intellettuale e creatività, contatti e relazioni, benessere familiare, i campi di valorizzazione di una cospicua forza-lavoro crescentemente qualificata (Reich, 2008), il cui apporto può rivelarsi fondamentale per lo sviluppo e per la crescita. I modi di estrinsecazione possono essere vari, dalle reti alla ristrutturazione urbanistica delle città, dalle infrastrutture alla riqualificazione del territorio, dai bisogni emergenti – attinenti all'infanzia, l'adolescenza, la non autosufficienza – al rilancio del *welfare state*

Conclusioni

La catena desocializzazione-rinaturalizzazione- depoliticizzazione può essere percorsa all'incontrario riscoprendo la socievolezza delle persone, la natura sociale dei processi economici, il valore della politica come servizio e come dedizione. Per questo va coltivata la triangolazione pubblico/privato/comune, e va coltivata, nelle condizioni della globalizzazione, sperimentando livelli sovranazionali e reti di connessione tra locale e globale. Del resto, anche le costruzioni sovranazionali – quale quella europea – assumono molti dei tratti del *nation building*, come tali coinvolgenti grandi questioni costituzionali, morali, valoriali, dando vita a insoliti esperimenti, a laboratori politici e sociali di un'intensità e un'ampiezza da mozzare il fiato.

Un'intera fase storico-politica sta cambiando e perché una nuova ne nasca c'è bisogno di una grande, costruttiva prospettiva democratica e di civiltà. Prediligere la socialità, la responsabilità, la cura per i nuovi bisogni, i beni comuni, i beni sociali può incarnare questa prospettiva. In una democrazia allargata e ispessita, in grado perfino di incorporare quei contenuti utopici che storicamente hanno visualizzato, piuttosto che l'utopia contrapposta allo Stato, lo Stato come utopia (Backhaus, 2011), il comune può essere sottratto alla “rimozione violenta” a cui nella storia della modernità è stato sottoposto dalle altre due dimensioni prevalenti, il pubblico e il privato. Ma anche questi ultimi possono rinascere a nuova vita. Pubblico e statuale, in particolare, vanno riproposti in termini di *stateness*, di ricca architettura istituzionale, di “sfera pubblica” ampia e spessa, in cui possano manifestare tutta la loro vitalità le nuove istanze di partecipazione e di democrazia deliberativa.

Nel passaggio d'epoca che si è aperto i rischi fanno tutt'uno con le opportunità, enormi energie si sono accumulate, domande incalzanti si accompagnano a grandi disponibilità che, in alternativa all'ostilità e al senso individualistico e proprietario dei rapporti umani e delle relazioni con il vivente e con l'ambiente naturale, nascono dalla relazionalità e dall'interdipendenza. L'approccio dello “sviluppo umano” è alla base di questa complessiva scommessa. Le versioni economiche ristrette trattano come un fine ciò – denaro e possedimenti – che, invece, è soltanto un mezzo. L'approccio dello sviluppo umano dà valore tanto alla libertà quanto all'eguaglianza quanto alla fraternità. Perché sviluppa un'idea di *libertà* non solo come attributo individuale ma come “impegno sociale”, un'idea di eguaglianza come eguaglianza delle “capacità” fondamentali, un'idea di solidarietà non come carità ma come responsabilità di tutti gli uomini e le donne gli uni per gli altri e verso la società. Così l'attenzione si concentra, oltre che sui mezzi, sui *fini* dello sviluppo e viene articolata una visione molto ricca della “persona” e della sua complessità multidimensionale, presupposti di un nuovo *umanesimo* di cui diritti, lavoro e cittadinanza si ripropongono come coordinate decisive.

Diffuse forme di partecipazione, intense basi morali della convivenza, larghi diritti di cittadinanza, sistemi fiscali progressivi generano il contesto essenziale per una democrazia funzionante e tale contesto crea, a sua volta, le condizioni per una convergenza non conflittuale delle aspettative dei cittadini e per il loro operare

cooperativo in funzione di una qualche idea del “bene comune”, per proteggere ed espandere i “beni comuni”. Così si può uscire da un quadro nel quale si dà una prassi dominata solo da comportamenti economici acquisitivi, guidati dal massimo tornaconto immediato, e si entra in un’architettura nella quale i cittadini si riconoscono come concittadini disponibili alla socialità, alla responsabilità, alla cura, perché si riconoscono vicendevolmente quali “persone umane”, dotate di pluralità di attitudini, complessità qualitativa, ricchezza motivazionale.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben G. (2011), *Altissima povertà Regole monastiche e forme di vita*, Neri Pozza, Vicenza
- Amato G. (2012), *Integrazione fasulla se manca la solidarietà* in “Il Sole 24 Ore”, 4-3
- Amendola A. (2012), *Il lavoro è un bene comune?* in Marella M. R. (a cura di), *Oltre il pubblico e il privato*, ombre corte, Verona
- Andriani S. (2006), *L’ascesa della finanza*, Donzelli, Roma
- Argentieri S. (2009), *L’ambiguità*, Einaudi, Torino
- Backhaus J. G. (2011), *The State as Utopia*, Springer, New York-Dordrecht-Heidelberg-London
- Bandoli F., Boccia M. L., Deiana E., Gallucci L., Paolozzi L., Pomeranzi B., Sarasini B., Stella R., Vulterini S. (2011), *La cura del vivere* in *Legendaria*, Supplemento n. 89
- Barber B. R. (2007), *Consumed. How Market Corrupt Children, Infantilize Adults, and Swallow Citizens Whole*, Norton (tr. it. *Consumati. Da cittadini a clienti*, Einaudi, Torino, 2010)
- Battini M. (2011), *Aporie della fraternità* Lezione alla Scuola estiva di “Libertà e Giustizia” *Libertà e uguaglianza nel pensiero moderno e contemporaneo*, Poppi, 16-18 settembre
- Bauman Z. (2000), *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano
- Becchetti L., Bruni L., Zamagni S., (2010), *Microeconomia*, il Mulino, Bologna
- Beck U. (2000), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma
- Benedetto XVI, (2009), *Caritas In Veritate* Enciclica Sociale, San Paolo, Città del Vaticano
- Berselli, E. (2010), *L’economia giusta*, Einaudi, Torino
- Bloch M. (1949), *La società feudale*, Einaudi, Torino
- Bockenforde E-W. (2007), *Diritto e secolarizzazione*, Laterza, Bari
- Bodei R. (1991), *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano
- Bosi P. (2010), *“L’economia giusta” di Edmondo Berselli: alcune riflessioni sui fondamenti della “via cristiana”*, Intervento svolto il 15 dicembre alla Biblioteca “S. Brusco” della Facoltà di Economia dell’Università di Modena
- Bruni L. (2007), *La ferita dell’altro*, Il Margine, Trento
- Calogero G. (1956), *La Scuola Dell’Uomo*, Sansoni, Firenze
- Cassano, F. (2004), *Homo civicus. La ragionevole follia dei beni comuni*, edizioni Dedalo, Bari
- Castel R. (2003), *L’insécurité sociale. Qu’est ce qu’être protégé ?*, Seuil, Paris 2003, (tr. it. *L’insicurezza sociale*, Einaudi, Torino 2004).
- Ciampi C. A. (2012), *A un giovane italiano*, Rizzoli, Milano
- Clarke J. (2011), *Alla ricerca di una Big Society? Conservatorismo, coalizioni e controversie* in “la Rivista delle Politiche Sociali”, 2
- Coccoli L. (2012), *Idee del comune* in Marella M. R. (a cura di), *Oltre il pubblico e il privato*, ombre corte, Verona

- Crouch C. (2011), *Il potere dei giganti. Perché la crisi non ha sconfitto il neoliberismo*, Laterza, Bari
- Cuperlo G. (2009), *Basta Zercar*, Fazi, Roma
- de Leonardis O. (2006), *L'onda lunga della soggettivazione: una sfida per il welfare pubblico* in "la Rivista delle Politiche Sociali", 5
- de Leonardis O. (2007) *Nuovi conflitti a Flatlandia: la crisi del principio di terzietà e le libertà politiche*, bozza
- Dolphin T., Nash D. (2011), *All Change. Will There Be A Revolution In Economic Thinking In The Next Few Years?*
- Donolo C. (1997), *L'intelligenza delle istituzioni*, Feltrinelli, Milano
- Donolo C. (2012), *In tema di beni comuni* in "Lo Straniero", 140
- Dore R. (2001), "*Capitalismo di borsa o capitalismo di welfare*", Il Mulino, Bologna.
- Durkheim E. (1971), *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano
- Esposito R. (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi Torino
- Fassina, S. (2012), *Il lavoro prima di tutto. L'economia, la sinistra, i diritti*, Donzelli Editore, Roma
- Ferrajoli L. (2011), *Poteri selvaggi La crisi della democrazia italiana*, Laterza, Bari
- Ferrara A. (2008), *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano
- Ferrara A. (2011a), *Democrazia e apertura*
- Ferrara A. (2011b), *Il liberalismo politico di Rawls*, Lezione alla Scuola estiva di "Libertà e Giustizia" *Liberta e uguaglianza nel pensiero moderno e contemporaneo*, Poppi, 16-18 settembre
- Ferrara A. (2011c), Relazione al XXII incontro annuale di studio su *Alienazione, Reificazione, Eticità* del Seminario di Teoria Critica, Cortona, 27 e 28 ottobre
- Ferrarese M. R. (2010), *La governance tra politica e diritto*, il Mulino, Bologna
- Flahault F. (2008), *Le crépuscule de Prométhée. Contribution à une histoire de la démesure humaine*, Mille Et Une Nuits, Paris
- Foucault M. (2005), *Nascita della biopolitica, Corso al College de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano
- Franzini M. (2007), *Governo dell'economia e felicità: verso un matrimonio felice?* Intervento al Convegno "Psicologia ed Economia della felicità: verso un cambiamento dell'agire politico", Roma, 18-19 giugno
- Galbraith J. K. (2008), *The Predator State*, Free Press, New York
- Gallo F. (2007), *Le ragioni del fisco. Etica e giustizia nella tassazione*, Il Mulino, Bologna
- Galli C. (2010), *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna
- Galli C. (2011), *La paura, centro e motore della politica* in "Le passioni della politica", Atti del primo ciclo di incontri, Italianieuropei, Partito Democratico Centro Studi, Roma
- Gilligan C. (1982), *In a different Voice. Psychological Theory and Womens' Development* (tr.it. *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano, 1987)

Granaglia E. (2001), *Modelli di politica sociale*, il Mulino, Bologna

Grazzini, E. (2011), *Il bene di tutti. L'economia della condivisione per uscire dalla crisi*, Editori Internazionali Riuniti, Roma

Grossi P. (2000), *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Bari

Habermas J. (1996) , *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano

Hardt, M., Negri A. (2010), *Comune Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano

Hobbes T. (1642), *De cive*,

Honneth A. (1993), *Riconoscimento e disprezzo*, Rubettino, Messina

Honneth A. (2003), *Dialettiche del totalitarismo* in "Il Sole 24 Ore" del 22 marzo

Hume D. (1751), *Ricerca sui principi della morale*, (tr. it. di M. Dal Pra in *Saggi e trattati morali letterari politici e economici*, Utet, Torino 1974)

James O. (2009), *Il capitalista egoista*, Codice, Torino

Jonas H. (1990), *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino

Judt T. ((2010), *Guasto è il mondo*, Laterza, Bari

Latouche S. (2012), *Per un'abbondanza frugale*, Bollati Boringhieri, Torino

Legendre P. (1997), *Remarques sur la refeodalisation de la France* in *Etudes offertes a George Dupuis*, LGDJ, Paris

Levinas E. (1974), *Autrement qu'être, ou Au-delà dell'essence*, Nijhoff, La Haye (tr. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano, 1984)

Luciani M. (1994), *Introduzione a M. Luciani (a cura di), La democrazia alla fine del secolo*, Laterza, Bari

MacIntyre A. (1981), *After Virtue A Study In Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana (tr. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano, 1988)

Magatti M. (2005), *Il potere istituyente della società civile*, Laterza, Bari

Marella M. R. (2012), *Introduzione. Per un diritto dei beni comuni Idee del comune* in Marella M. R. (a cura di), *Oltre il pubblico e il privato*, ombre corte, Verona

Marramao G. (2000), *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino

Marramao G. (2008), *La passione del presente*, Bollati Boringhieri, Torino

Martuccelli D. (2010), *La société singulariste*, Armand Colin, Paris

Mattei U., Reviglio E., Rodotà S. (2007), *Invertire la rotta. Idee per una riforma della proprietà pubblica*, il Mulino, Bologna

Mattei U. (2011), *Beni comuni Un manifesto*, Laterza, Bari

Menand L. (2003), *Il circolo metafisico. La nascita del pragmatismo americano*, Sansoni, Milano

Nancy J. L. (1997), *Il senso del mondo*, Lanfranchi, Milano

Nivarra L. (2012), *Alcune riflessioni sul rapporto fra pubblico e comune* in Marella M. R. (a cura di), *Oltre il pubblico e il privato*, ombre corte, Verona

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

- Ostrom E. (1990) *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, Cambridge (tr. it. *Governare I beni collettivi*, Marsilio, Venezia, 2006)
- Paci M. (2005), *Nuovi lavori, nuovo welfare. Sicurezza e libertà nella società attiva*, il Mulino, Bologna
- Pasinetti L. L. (2010), *Keynes e i Keynesiani di Cambridge*, Laterza, Bari
- Pennacchi L. (1990), *Razionalità e cultura*, Franco Angeli, Milano.
- Pennacchi L. (2004), *L'eguaglianza e le tasse*, Donzelli, Roma
- Pennacchi L. (2008), *La moralità del welfare. Contro il neoliberismo populista*, Donzelli, Roma
- Pennacchi L. (a cura di), (2010), *Pubblico, privato, comune. Lezioni dalla crisi globale*, Ediesse, Roma.
- Pennacchi L. (2011), *La nuova fase della crisi: il debito pubblico e il ritorno del neoliberismo* in "la Rivista delle Politiche Sociali", 2
- Petruciani S. (2011a), *Libertà e giustizia nel proceduralismo di Habermas*, Lezione alla Scuola estiva di "Libertà e Giustizia" *Libertà e uguaglianza nel pensiero moderno e contemporaneo*, Poppi, 16-18 settembre
- Petruciani S. (2011b), *Reificazione: significato, usi e abusi di un concetto marxiano*, Relazione al XXII incontro annuale di studio su *Alienazione, Reificazione, Eticità* del Seminario di Teoria Critica, Cortona, 27 e 28 ottobre
- Pietropolli Charmet G. (2008), *Fragile e spavaldo. Ritratto dell'adolescente di oggi*, Laterza, Bari
- Pizzorno A. (a cura di) (2010), *La democrazia di fronte allo Stato. Una discussione sulle difficoltà della politica moderna*, Annali della Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, Anno Quarantaquattresimo, Feltrinelli, Milano
- Polanyi K. (1954), *The Great Transformation*, Beacon Press, Boston (tr. it. *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino 1974, p.73)
- Pozzi R. (2011), *La rivoluzione dei diritti e l'enigma della fraternità: la lezione di Tocqueville*, Lezione alla Scuola estiva di "Libertà e Giustizia" *Libertà e uguaglianza nel pensiero moderno e contemporaneo*, Poppi, 16-18 settembre
- Prodi R. (2012), *E' il tempo di aiutare le imprese a crescere* in "Il Messaggero", 11-3
- Pulcini E. (2009), *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino
- Pulcini E. (2011), *la passione del limite*, Atti del primo ciclo di incontri, Italianieuropei, Partito Democratico Centro Studi, Roma
- Putnam H. (2004), *Fatto/Valore*, Fazi Editore, Roma
- Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. (tr. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982)
- Rawls J. (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York (tr. it. *Liberalismo Politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994)
- Reich R., (2008), *Supercapitalismo*, Fazi, Roma
- Revelli M. (2011), *Il problema Marx tra passato e presente*, Lezione alla Scuola estiva di "Libertà e Giustizia" *Libertà e uguaglianza nel pensiero moderno e contemporaneo*, Poppi, 16-18 settembre

- Rodotà S. (2007), *Dal soggetto alla persona*, Editoriale Scientifica, Napoli
- Rodotà S. (2011), *Elogio del moralismo*, Laterza, Bari
- Rodotà S. (2012), *Beni comuni: una strategia globale contro lo human divide* in Marella M. R. (a cura di), *Oltre il pubblico e il privato*, ombre corte, Verona
- Rossi G. (2006), *Il gioco delle regole*, Adelphi, Milano
- Ruffolo G. (2009) *Il capitalismo ha i secoli contati*, Einaudi, Torino
- Rullani E. (2011), *Beni comuni: il nuovo motore dello sviluppo* in “Paradoxa”, 4
- Sacconi L. (2011a), *From individual responsibility to shared social responsibilities: concepts for a new paradigm* in Council of Europe, “Trends in social cohesion”, n.23
- Sacconi L. (2011b), *Multi-stakeholder governance for effectively sharing social responsibility: social contracts, deliberative democracy and endogenous conformity* in Council of Europe, “Trends in social cohesion”, n.23
- Salvati Mariuccia (2006), *Alle origini della Carta del 1948* in Fondazione Lelio e Lisli Basso Issoco, *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo 10 dicembre 1948*, Ediesse, Roma
- Sandel M. (2009), *Justice What's the Right Thing to Do* (tr. it. *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano, 2010)
- Sbarberi F. (2011), *La libertà eguale ha un futuro?* Lezione alla Scuola estiva di “Libertà e Giustizia” *Libertà e uguaglianza nel pensiero moderno e contemporaneo*, Poppi, 16-18 settembre
- Sen A. K. (1977), *Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundation of Economic Theory* in “Philosophy and Public Affairs”, 6 (tr. it. in *Scelta, benessere, equità*, Il Mulino, Bologna 1986)
- Sen A. K. (2009), *The Idea of Justice*, Penguins Book, London (tr. it. *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano, 2010)
- Simmel G. (1984), *Filosofia del denaro*, UTET, Torino
- Stiglitz J., (2010), *Freefall: America, Free Markets, and the Sinking of the World Economy*, Norton
- Tavani E. (2010), *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo. Estetica e politica*, manifestolibri, Roma
- Taylor C. (1989) *Sources of the Self The Making of the Modern Identity* (tr. it. *Radici dell'io La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano, 1993
- Tocqueville A. (1825), *L'Antico Regime e la Rivoluzione*, Einaudi, Torino 1989
- Trincia F. S. (2010), *Freud e la filosofia*, Morcelliana, Verona
- Tronto J. C. (1995), *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, London-New York
- Urbinati N. (1997), *Individualismo democratico*, Donzelli Editore, Roma
- Urbinati N. (2011), *Liberi e Uguali. Contro l'ideologia individualistica*, Laterza, Roma
- Veca S. (1998), *La filosofia politica*, Laterza, Bari
- Vitale E. (2011), *Il contratto dei moderni: da Hobbes a Locke*, Relazione
- Zagrebelsky G. (2007), *Imparare democrazia*, Einaudi, Torino
- Zamagni S. (2011), *Una democrazia più evoluta* in “Paradoxa”, ottobre-dicembre, n. 4

Zoja L. (2009), *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino