

A cura di
Filippo Pizzolato e Paolo Costa

IL LATO OSCURO DELLA SUSSIDIARIETÀ

DIVISI DAL BENE COMUNE

di *Luca Grion*

Il sintagma “bene comune” evoca senza dubbio una problematica assai dibattuta nel contesto dell’attuale quadro culturale, ma è singolare registrare come la sua complessità emerga quasi in seconda battuta; di primo acchito tale nozione non sembra destare particolari preoccupazioni. Essa esprime qualcosa a cui, per lo più, si tende a guardare con simpatia e con spontanea adesione. D’altronde basta volgere lo sguardo alla facilità con la quale tale espressione ricorre nei programmi elettorali di destra, centro e sinistra, tanto a livello locale quanto nazionale: è ben raro trovare qualcuno che non evidenzi la sua dedizione al bene comune e che, nel farlo, non rimarchi – e qui introduciamo un’altra nozione di cui inevitabilmente dovremo trattare – la centralità della persona, protagonista tanto della costruzione quanto della fruizione del bene comune.

Eppure, se da un lato l’evocazione della tensione al bene comune quale fine dell’azione politica sembra essere qualcosa di scontato, molto meno scontato è capire cosa tale nozione esprima davvero. Infatti, non appena se ne richiede una determinazione capace di specificarne i contorni essenziali, subito il *politically correct* impone una brusca retromarcia, nella persuasione che l’indicazione di una determinata visione sostanziale del bene (espressione di quella che Rawls chiamerebbe una “dottrina comprensiva”) potrebbe essere recepita come un tentativo di limitare la libertà e l’autonomia dei singoli cittadini nel loro, personale, volgersi al bene. Come dire: poiché ciascuno ha la propria, peculiare idea di ciò che è bene – bene per lui e per la comunità in cui è inserito – non è lecito offrire una specifica visione del bene comune che pretenda di essere valida per tutti. Alla fin fine si fa così strada l’idea che all’interno delle nostre società liberali e pluralistiche non sia possibile convenire su una concezione condivisa del bene comune. Meglio quindi limitarsi ad un riferimento all’*utilità comune* oppure all’*interesse generale*; al più richiamando l’importanza di alcuni *beni comuni* (come l’aria, l’acqua o la bellezza di un territorio). I beni comuni, tuttavia, sono altra cosa dal bene comune, inteso quest’ultimo come quel bene che accomuna i singoli e consente loro di fiorire in pienezza.

La politica pare dunque in difficoltà rispetto ad una nozione che, da un lato, si fatica ad archiviare in modo definitivo a motivo della sua efficacia retorica ma che, dall'altro, sembra creare più difficoltà di quante non risolva. E ciò è tanto più vero quanto più le nostre società si aprono (o sono costrette ad aprirsi) all'incontro con culture diverse e a visioni alternative di ciò che si ritiene essere il bene a cui la collettività deve guardare. Del resto come si può sperare di trovare qualcosa che accomuni universi culturali e simbolici irriducibilmente diversi? Come negoziare quando i singoli – o i gruppi – attribuiscono valore diverso alle cose? Domande sicuramente complesse, che difficilmente possono trovare risposta esaustiva nel breve volgere di alcune pagine; eppure domande inaggrabili, che vanno al cuore della vita comunitaria e costringono ad una riflessione radicale sul suo senso e sul suo fine.

Per parte mia, quello che cercherò di offrire con questo contributo è una prima mappatura del territorio che evidenzia la genesi e la messa in discussione del concetto di bene comune. Lo farò scandendo la mia riflessione in quattro tappe alle quali farò poi seguire una breve riflessione conclusiva: dapprima volgerò lo sguardo a quella che potremmo definire come la visione classica del bene comune, una concezione che affonda le sue radici nella riflessione aristotelico-tomista; quello che qui mi sforzerò di rilevare – servendomi per questo di un serrato confronto con la proposta sviluppata, in continuità con la lezione di Tommaso, da Jacques Maritain – sarà primariamente la connessione strutturale tra riflessione antropologica e normatività etica. A seguire darò invece la parola ai critici, provando a capire le ragioni della diffidenza con la quale tale tradizione viene generalmente accolta nel contesto della riflessione contemporanea. Nella terza tappa del mio ragionamento cercherò di mostrare come, dopo aver preso congedo dalla tradizione classica, si sia cercato di conciliare un diffuso scetticismo antropologico con il desiderio di salvaguardare l'istituzione di regole condivise capaci di garantire la buona convivenza tra le diverse famiglie culturali che abitano uno stesso spazio sociale. Quindi, e veniamo così al quarto passaggio del mio studio, cercherò di mostrare – in consonanza coi rilievi critici già sollevati da autori quali Alasdair MacIntyre e Michael Sandel – le aporie a cui conducono tali tentativi. Nelle battute conclusive, per quanto sommariamente, vorrei infine avanzare le ragioni in base alle quali ritengo non solo utile ma ragionevole un recupero della concezione classica del bene comune e, prim'ancora, della nozione di persona nella sua caratura ontologica.

1. *La via classica al bene comune*

Tradizionalmente il discorso sul bene comune giunge al termine di un ragionamento più ampio; un discorso di matrice schiettamente ontologica – imperniato su nozioni quali quella di “natura umana”, “essenza” e “causa finale” – che parte da una riflessione sull’uomo in quanto uomo e che prosegue poi articolando le forme essenziali di quelle istituzioni capaci di custodire e promuovere lo sviluppo integrale della persona umana. L’idea di fondo è che l’*essere* dell’uomo – la sua architettura essenziale – rimanda ad un preciso *dover essere*, ovvero implica il riconoscimento di un percorso di maturazione e di perfezionamento che dovrebbe essere perseguito al fine di consentire il realizzarsi in pienezza delle potenzialità umane. Detto altrimenti: la riflessione sulla costituzione dell’essere umano, in quanto ne esprime la normalità di funzionamento, evidenzia le condizioni necessarie allo “sviluppo fisiologico” dell’umanità dell’uomo (1). Consente cioè di mettere in chiaro ciò che permette a quella determinata natura di esprimersi in modo compiuto, realizzando il proprio fine; e trattandosi, nel caso dell’uomo, di una natura caratterizzata essenzialmente dalla libertà (e dalla responsabilità), tale tensione perfetta è, ad un tempo, compito e possibilità, diritto e dovere. Da questo punto di vista, infatti, i diritti e i doveri del singolo altro non rappresentano che dei beni dovuti e dei fini che chiedono d’essere – liberamente – perseguiti affinché la persona possa realizzare compiutamente la sua vocazione. Vocazione che non può esprimersi se non nel contesto della *civitas*, cioè di quella comunità di persone capace di custodire e di promuovere l’eccellenza di un essere qualificato dalla propria capacità di vita spirituale, dalla sua libertà e dalla sua intelligenza (2).

(1) Vale la pena di evidenziare sin d’ora la duplice polarità che, nella sua declinazione “classica” (aristotelico-tomista), caratterizza il concetto di “natura umana”: tale nozione esprime infatti sia l’*eidos* che il *telos* dell’uomo; ne evidenzia cioè le caratteristiche peculiari (la sua normalità di funzionamento, ovvero la sua “normalità essenziale”) e il fine proprio a cui l’uomo dovrebbe tendere per esprimere in pienezza le proprie potenzialità (la sua normalità di destinazione, ovvero la sua “normalità teleologica”). Lo stesso termine “natura” veicola con efficacia tale duplice polarità: per un verso viene utilizzato per specificare il “tipo di cosa” che si ha di fronte (nella misura in cui ci si chiede quale sia la natura dell’ente preso in considerazione, ovvero i suoi tratti essenziali); per altro verso l’etimologia del termine natura rimanda al participio futuro (*naturus sum*) del verbo *nascor* e indica “ciò che è chiamato a nascere”. Da questo punto di vista la natura non indica solo l’essenza, ma soprattutto il fine; non solo l’origine, ma eminentemente la destinazione.

(2) Su questi temi si segnalano due testi, ricchi di spunti: L. ALICI (a cura di),

Sempre in questo contesto trova una speciale rilevanza anche il principio di sussidiarietà, inteso come strumento, ad un tempo, di promozione e di difesa di quella “socialità naturale” che caratterizza l’uomo in quanto originariamente aperto alla relazione con altri (3). In quest’ottica persona, bene comune e principio di sussidiarietà costituiscono pertanto i termini essenziali di un discorso sulla natura umana e sulla sua vocazione originaria alla socialità quale spazio di maturazione e di perfezionamento del singolo.

In questa sede non è certo possibile ripercorrere la genesi e l’evoluzione di questi tre concetti; da sola la nozione di persona sarebbe sufficiente a riempire un volume e, non a caso, molte sono le opere dedicate ad un suo approfondimento analitico (4). Credo tuttavia opportuno richiamare brevemente almeno un capitolo esemplare di questa storia, al fine di rendere maggiormente evidente la logica interna che collega le nozioni di persona, bene comune e sussidiarietà. In particolare, credo sia utile – a motivo della chiarezza e dell’influsso culturale che la sua opera ha saputo esercitare – prendere in considerazione la proposta articolata da Jacques Maritain e farlo soprattutto in riferimento ad un suo celebre scritto del 1946: *La persona e il bene comune*, un testo nel quale le istanze etico-antropologiche della tradizione vengono sollecitate e messe alla prova del tempo presente.

In questo saggio emerge innanzi tutto la principalità del concetto di persona, a cui tanto la nozione di bene comune, quanto il principio di sussidiarietà rimandano. Il bene comune, infatti, viene definito da Maritain come «il bene comune di persone umane» (5), ovvero come il concreto rea-

Forme della reciprocità, il Mulino, Bologna 2004 e ID. (a cura di), *Forme del bene condiviso*, il Mulino, Bologna 2007.

(3) Per una prima introduzione al principio di sussidiarietà si può vedere utilmente: G. FELICIANI, voce *Sussidiarietà* in *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e Magistero*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 87-93. Per quanto concerne invece della relazione ad altri come costante strutturale dell’umano si rimanda a C. VIGNA, *Sul trascendentale come intersoggettività originaria*, in A. RIGOBELLO (a cura di), *Le avventure del trascendentale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2001, pp. 11-34 e ID., *Trascendentalità plurale*, in *Giornale di metafisica*, 1, 2007, pp. 95-111.

(4) Al riguardo si veda ad esempio: A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1984. Sull’origine e la portata semantica del concetto di persona si veda anche: G. DE ANNA, *Persona: analisi storico-critica di una babele filosofica*, in BONIOLO – DE ANNA – VINCENTI, *Individuo e persona. Tre saggi su chi siamo*, Bompiani, Milano 2007, pp. 61-137; V. MELCHIORRE (a cura di), *L’idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996; A. PAVAN (a cura di), *Dire persona*, il Mulino, Bologna 2003; E. PEROLI, *Essere e persona. Le origini di un’idea tra grecità e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006.

(5) J. MARITAIN, *La persona e il bene comune* [1946], Morcelliana, Brescia 1998,

lizzarsi della vita buona di una moltitudine di persone accomunate dalla volontà di vivere bene (6). Il principio di sussidiarietà, per altro verso, regola e favorisce l'espressione della libertà e dell'autonomia della persona nel contesto della sua partecipazione alla vita comunitaria (7).

Nel quadro della proposta maritainiana risulta prezioso cogliere la radice ultima da cui scaturisce la naturale (essenziale) tendenza alla vita comunitaria tipica della persona umana. Secondo il filosofo francese tale tensione non deriva unicamente dalla fragilità dei singoli che, solo consorziandosi, riescono a difendersi dai pericoli dell'ambiente in cui sono inseriti e a soddisfare in modo economicamente razionale i loro bisogni individuali. Il fatto che fuori da una logica di aiuto reciproco l'uomo faticchi a soddisfare l'urgenza delle necessità vitali è senza dubbio uno sprone importante, ma se questa fosse l'unica ragione della sua attitudine sociale, non si coglierebbe la differenza qualitativa tra l'inclinazione alla vita del branco tipica degli animali gregari e la vocazione politica tipica dell'uomo; quella "naturale" propensione al vivere in società già valorizzata da Aristotele parlando dell'uomo come di uno *zōon politikòn* (8).

p. 31. Per una prima introduzione al pensiero di Maritain si veda P. VIOTTO, *Introduzione a Maritain*, Laterza, Roma-Bari 2000; G. GRANDI, *Jacques Maritain*, Editrice In Dialogo, Milano 2007; V. POSSENTI, *L'azione umana. Morale, politica e Stato in Jacques Maritain*, Città Nuova, Roma 2003.

(6) Come osserva con efficacia Vittorio Possenti nella sua introduzione a *L'uomo e lo Stato*, la società ha per fine la promozione della persona umana, aiutandola a conquistare la sua «libertà di fioritura». Cfr. V. POSSENTI, *Introduzione* in J. Maritain, *L'uomo e lo Stato* [1951], Marietti, Genova-Milano 2003, p. XIV. Molto utili, rispetto ai temi qui trattati, almeno altri due lavori dello stesso autore: *L'uomo postmoderno. Tecnica, Religione, Politica*, Marietti, Genova-Milano 2009 e *Il principio persona*, Armando Editore, Roma 2006 (di cui è recentemente uscita una nuova versione ampliata con il titolo *Il Nuovo Principio Persona*, Armando, Roma 2013).

(7) Non mi sembra fuori luogo ricordare come questo sia un tema molto presente nel magistero della Chiesa sin dai tempi della *Quadragesimo anno* di Pio XI, ladove si afferma che: «Siccome è illecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere a una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare».

(8) Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, I, 1253a. Interessante notare come Maritain, ne *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, dichiari: «L'uomo è un animale politico, cioè la persona umana richiede la vita politica, la vita in società, non soltanto familiare, ma anche civile [...]. La società è un tutto in cui le parti sono ciascuna un tutto; un organismo fatto di libertà, non di semplici cellule vegetative. Ha un suo proprio bene, una sua propria opera da compiere, distinti dal bene e dall'opera degli individui che la compongono» J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale* [1942], Vita e Pensiero, Milano 1991, p. 8.

La risposta al bisogno, dunque, rappresenta solo una delle due coordinate che concorrono a spiegare la natura sociale dell'uomo: accanto ad un movente di matrice, per così dire, difettiva o *per indigentiam*, (ciò che lo spinge a cercare nella forza del gruppo lo strumento più efficace per soddisfare una moltitudine di bisogni e di esigenze materiali), vi è anche una seconda e più radicale ragione *per abundantiam* che spinge l'uomo a donarsi e a condividere (9). L'uomo infatti cerca la relazione con l'altro non solo sollecitato dal bisogno, ma altresì animato da una sovrabbondanza d'essere che lo spinge a trascendere la condizionatezza della propria empiricità, a ricercare la verità e la bellezza e, soprattutto, a condividerle con altri.

In tale valorizzazione della strutturale apertura ad altri della persona, riecheggia l'eco della definizione boeziana di persona quale *individua substantia naturae rationalis* (10), laddove si qualifica l'uomo come un essere individuale capace di relazioni spirituali. La razionalità predicata dell'uomo si esprime infatti *nel* e *grazie al* rapporto con altri. In questo senso l'essere-con-altri si configura come la condizione originaria di un vivere in modo autenticamente umano, ovvero come il requisito necessario al fiorire in pienezza dell'umanità dell'uomo. Scrive Maritain:

«la persona stessa domanda, in virtù della sua dignità come dei suoi bisogni, di essere membro di una società. [...] E perché la persona richiede per se stessa di vivere in società? Essa lo domanda, in primo luogo, proprio in quanto persona, in altri termini in virtù delle perfezioni stesse che le sono proprie, e di quella apertura alle comunicazioni della conoscenza e dell'amore [...] che esigono l'entrata in relazione con altre persone» (11).

E subito dopo il filosofo francese precisa:

«Preso sotto l'aspetto della sua generosità radicale, la persona umana tende a sovrabbondare nelle comunicazioni sociali, secondo la

(9) Cfr. J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit., p. 46. Altrove il filosofo francese precisa: «La persona è un tutto, ma non un tutto chiuso [...]. Essa tende per natura alla vita sociale e alla comunione. Così è non soltanto a causa dei bisogni e delle indigenze della natura umana – in ragione dei quali ciascuno necessita degli altri per la propria vita materiale, intellettuale e morale – ma anche a causa della radicale generosità iscritta nell'essere stesso della persona, a causa di quella attitudine alle comunicazioni dell'intelligenza e dell'amore, propria dello spirito, che esige di mettersi in relazione con altre persone». J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 7.

(10) S. BOEZIO, *Contro Eutiche e Nestorio*, in ID., *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, Rusconi, Milano 1979.

(11) J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit., p. 29.

legge di sovrabbondanza che è iscritta nel più profondo dell'essere, della vita, dell'intelligenza e dell'amore» (12).

La traccia suggerita da Maritain risulta particolarmente interessante: essa assomma infatti una serie di elementi tipici della tradizione aristotelico-tomista e li dispone in modo tale da rendere plastica la caratura relazionale dell'essere umano. Innanzi tutto Maritain evidenzia il carattere uni-duale della natura umana: né pura animalità (o materialità), come vorrebbe l'antropologia naturalista, né la difficile convivenza tra un'anima immateriale ed un corpo materiale (sia esso pensato come prigioniero/condanna – Platone – o come macchina/strumento – Cartesio).

«L'anima umana – scrive Maritain – [...] costituisce un'unica sostanza con la materia che informa, sostanza carnale e spirituale al tempo stesso. Non è come credeva Descartes, l'anima non è una cosa – il *pensiero* – esistente per conto suo come un essere completo, e il suo corpo un'altra cosa – l'*estensione* – esistente per conto suo come un essere completo, ma l'anima e la materia sono due com-principi sostanziali d'uno stesso essere, d'una sola e unica realtà, che si chiama uomo» (13).

In alternativa tanto al dualismo delle sostanze quanto al monismo materialistico, il filosofo francese oppone dunque la rivalutazione dell'umano come sinolo di materiale e immateriale, come animalità informata dal *logos*. Muovendo da tale premessa antropologica, Maritain approfondisce quindi il suo discorso sulla natura umana valorizzando i concetti di "individuo" e "persona" quali profili essenziali dell'umano; chiavi ermeneutiche utili a evidenziare due diverse dinamiche che riguardano l'essenza di ciascun uomo. Il termine "individuo" rimanda soprattutto alla sua costituzione materiale e ai bisogni ad essa connessi; qualcosa di buono, chiarisce subito Maritain al fine di evitare pericolose svalutazioni della dimensione corporea, in quanto condizione imprescindibile dell'esistenza umana (14); qualcosa, tuttavia, che non esaurisce una descrizione completa della natura umana, ma che anzi chiede d'essere integrata da ciò che ne qualifica la specificità (e la dignità), ovvero da quella dimensione spirituale – nominata dal termine "persona" – che giustifica la primazia dell'uomo all'interno della creazione

(12) *Ibidem*. Poche pagine prima il filosofo francese aveva affermato: «Per il solo fatto che io sono una persona e che dico me stesso a me, io domando di comunicare con l'altro e con gli altri nell'ordine della conoscenza e dell'amore, domandare un dialogo dove le anime comunichino realmente, è essenziale alla personalità». *Ivi*, p. 25.

(13) *Ivi*, p. 22.

(14) Cfr. *Ivi*, p. 26.

(15). La nozione di persona sottolinea infatti quanto, nell'uomo, trascende la determinatezza dell'esperienza empirica e lo apre alla relazione con l'assoluto. È questo il senso della riflessione antica sull'immaterialità del *logos* e sulla sua identità (intenzionale) con l'assoluto dell'essere. Ed è questo il senso di quell'essere "immagine di Dio" valorizzato dal pensiero cristiano (16). La dignità dell'uomo riposa pertanto nel suo essere un incrocio di finito e d'infinito, di relativo e di assoluto. L'uomo è parte della natura, ma non è riducibile ad essa, e in questa sua peculiare unicità si radica il valore apicale riconosciuto all'uomo e difeso dal diritto.

Valorizzando la centralità della riflessione sulla natura umana, la posta in gioco è dunque di natura schiettamente etico-antropologica e consiste nella possibilità di favorire lo sviluppo integrale della persona e la sua piena fioritura. Per far ciò, osserva il filosofo francese, una volta riconosciuto ciò che rende uomo l'uomo, occorre poi privilegiare concretamente le vie della perfezione, tenendo a bada le tentazioni narcisistiche e autoreferenziali. Con una immagine estremamente suggestiva Maritain chiarisce:

(15) «In quanto individuo – afferma Maritain –, ciascuno di noi è un frammento d'una specie, una parte di questo universo, un punto singolare della immensa rete di forze e d'influenze cosmiche, etniche, storiche di cui subisce le leggi; egli è sottomesso al determinismo del mondo fisico. Ma ognuno di noi è anche una persona, e in quanto persona non è sottomesso agli astri, sussiste intiero della sussistenza stessa dell'anima spirituale, e questa è in lui un principio di unità creatrice, d'indipendenza e di libertà». J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit., p. 23. E poco oltre, tornando sulla distinzione tra individuo e persona, precisa: «Non si tratta di due cose separate [di due *res*, come riteneva Cartesio, n.d.a.]. Non c'è in me una realtà, che si chiami il mio individuo, e un'altra realtà, che si chiami la mia persona». *Ivi*, p. 26). Altrove lo stesso Maritain osserva: «Quando diciamo che un uomo è persona, vogliamo dire che egli non è solamente un pezzo di materia, un elemento individuale della natura, così come sono elementi individuali della natura una spiga di grano, una mosca o un elefante. [...] L'uomo è sì un animale e un individuo, ma non come gli altri. L'uomo è un individuo che si guida da sé mediante l'intelligenza e la volontà; esiste non soltanto fisicamente, c'è in lui un esistere più ricco e più elevato, una sopraesistenza spirituale nella conoscenza e nell'amore». J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 4.

(16) «Dire che l'uomo è una persona, è dire che nel fondo del suo essere esso è un tutto più che una parte, è più indipendente che servo. È questo mistero della nostra natura che il pensiero religioso designa quando dice che la persona umana è l'immagine di Dio. Il valore della persona, la sua libertà, i suoi diritti, dipendono dall'ordine delle cose naturalmente sacre che portano l'impronta del Padre degli esseri che hanno in lui il termine del loro movimento. La persona umana ha una dignità assoluta perché è in relazione diretta con l'assoluto nel quale solo può trovare il suo pieno compimento». *Ivi*, p. 5.

«[L'azione dell'uomo] può seguire il pendio della personalità, o il pendio dell'individualità materiale. Se lo sviluppo dell'essere umano ha luogo nel senso dell'individualità materiale, egli andrà nel senso dell'io odioso, la cui legge è di prendere, di assorbire per sé; e nello stesso istante la personalità come tale tenderà ad alterarsi, a dissolversi. Se, al contrario, lo sviluppo va nel senso della personalità spirituale, allora l'uomo si dirigerà nel senso dell'io generoso degli eroi e dei santi» (17).

Ciò che deve essere coltivata è dunque la vocazione umana alla comunione e alla relazione buona con le altre persone. Solo così, infatti, l'uomo può esprimere compiutamente se stesso: solo *nella e grazie alla* buona relazione con altri, intesa come mutuo riconoscimento tra soggettività che liberamente si riconoscono e accolgono l'un l'altra, chiedendo nel contempo di essere a loro volta accolte e riconosciute nella loro autonomia personale. Su queste basi si chiarisce il riferimento al bene comune come bene della *civitas*, ovvero come espressione della vita buona delle persone umane.

«Il bene comune della *civitas* non è né la semplice collezione dei beni privati, né il proprio di un tutto che (come la specie, per esempio, riguardo agli individui, o come l'alveare per le api) frutti soltanto per sé e sacrifici a sé le parti; è la vita buona umana della moltitudine, di una moltitudine di persone, ossia delle totalità carnali e spirituali insieme, e principalmente spirituali, benché accada loro di vivere più sovente nella carne che nello spirito. Il bene comune della *civitas* è la loro comunione nel viver bene» (18).

Vita buona che consente la fioritura in pienezza della persona, nel rispetto e nella valorizzazione della sua libertà e autonomia (caratteristiche peculiari del suo essere soggetto – anche – spirituale) ma, al tempo stesso, nella consapevolezza che non vi possa essere realizzazione del singolo fuori da una relazione (buona) con altri (e con l'Altro). La società è dunque il contesto nel quale l'uomo ha la possibilità e il dovere di esprimere compiutamente se stesso. Il bene della società – il suo costituirsi come lo spazio di crescita integrale e personale di una vita buona – rappresenta quindi il fine proprio della società politica, rispetto al quale lo Stato non è che uno strumento al servizio della persona. Uno e non l'unico. Esso infatti deve favorire e incentivare il percorso di crescita libera e autonoma dei cittadini, e non castrarla o, peggio, disconoscerla riducendo i singoli a mezzi al servizio del bene statale. Maritain

(17) J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit., p. 27.

(18) *Ivi*, p. 31.

è anzi molto attento a sottolineare come «tutto ciò che nel corpo politico può essere realizzato da associazioni o da organismi particolari di rango inferiore allo Stato, e nati da libera iniziativa del popolo, *deve* essere realizzato da tali associazioni e organismi particolari» (19). Di qui la doverosità del principio di sussidiarietà quale garanzia in difesa della dignità e libertà della persona. Il principio di sussidiarietà si configura pertanto come un corollario (prezioso quanto essenziale) al discorso sulla natura umana; uno strumento al servizio della fioritura della persona e della realizzazione concreta del bene comune (20).

Concludendo questa breve esplorazione della “via classica” al bene comune, mi sembra di poter accogliere come un’idea felice l’intuizione di fondo proposta dal filosofo di Meudon, laddove valorizza il legame tra la dimensione ontologica e la dimensione etica, prefigurando i contorni di quella che potremmo definire come una “onto-etica”. Nulla di rivoluzionario, sia chiaro, rispetto alla tradizione a cui lo stesso Maritain si richiama, quanto piuttosto la riaffermazione del carattere normativo – e non solo descrittivo – che compete alla riflessione sulla natura umana. Non è questa, però, una opinione maggioritaria nell’attuale contesto culturale. La catena che univa la riflessione sulla natura umana alle sue implicazione etiche, politiche e giuridiche sembra infatti irrimediabilmente spezzata.

2. *La catena spezzata*

Come si è visto, la nozione classica di bene comune si regge sulla persuasione che sia razionalmente giustificato un discorso veritativo sull’uomo in quanto uomo. Il concetto di bene comune si struttura dunque a partire da una concezione essenzialistica della natura umana dalla quale vengono ricavate le principali coordinate che *dovrebbero* caratte-

(19) J. MARITAIN, *L’uomo e lo Stato*, cit., p. 67.

(20) Vale la pena di osservare come Maritain fosse consapevole della difficoltà di declinare in modo circostanziato ed analitico lo strutturarsi concreto del bene comune. A suo avviso, infatti, tale opera di realizzazione del bene umano temporale non si deduce razionalmente a partire dalla determinazione dei tratti essenziali dell’umano, ma si guadagna faticosamente lungo il corso della storia. Il nostro Autore ne parla infatti nei termini di un “ideale storico concreto”, proprio per rimarcare il fatto che il bene comune non è definibile, quanto al suo determinarsi, a priori, ma richiede d’essere concretamente determinato nella misura del bene umano storicamente perseguibile nel contesto di condizioni date.

rizzare il costituirsi di quello spazio pubblico chiamato, ad un tempo, ad essere “luogo” di realizzazione in pienezza del singolo e difesa della sua dignità. In questo contesto, sia detto per inciso, non sembra valere il divieto humaneo che impedisce di passare da descrizioni fattuali a prescrizioni assiologiche. Come chiarisce con efficacia Alasdair MacIntyre, laddove il descrittivo recensisce realtà la cui esposizione esaustiva richiede il riferimento a «concetti funzionali», la conclusione sul *dover essere* segue legittimamente – ed è anzi necessariamente implicata – dall’*esser ciò che è* di quella data realtà (21).

Quando MacIntyre parla di concetti funzionali pensa a quelle nozioni in cui nella descrizione di una data realtà è necessariamente implicata la specificazione della sua “normalità di funzionamento”; specificazione che consente di giudicare se ciò che concretamente istanzia quella determinata concettualità ne rappresenta un buon esemplare o meno. Per meglio spiegarsi, il filosofo scozzese fa l’esempio dell’orologio, la cui definizione non può prescindere dalla sua funzione tipica, oltretutto segnare correttamente il tempo. «Ne consegue – osserva MacIntyre – che il concetto di orologio non può essere definito indipendentemente dal concetto di buon orologio» (22). Stesso discorso può essere sviluppato ogni qual volta l’oggetto in esame presenta caratteristiche conformi a tale logica; perciò, conclude MacIntyre «qualsiasi argomentazione che parta da premesse le quali affermino che i criteri appropriati sono soddisfatti per giungere ad una conclusione che afferma “Questo è un buon x”, dove “x” sta per un concetto funzionale, sarà un’argomentazione valida che parte da premesse empiriche per giungere a una conclusione assiologica» (23). E questo è esattamente il tipo di ragionamento sotteso all’etica premoderna, laddove «gli argomenti morali interni alla tradizione classica, aristotelica (sia nella sua versione greca sia in quella medioevale), contengono almeno un concetto funzionale, il concetto di *uomo* inteso come dotato di una sua natura essenziale e di uno scopo o funzione essenziale» (24). Questo, però, come osser-

(21) Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* [1981], Armando Editore, Roma 2007, pp. 92-94.

(22) *Ivi*, p. 92.

(23) *Ibidem*.

(24) *Ivi*, p. 93. Lo stesso Maritain aveva sviluppato già a metà del secolo scorso un ragionamento analogo laddove, trattando della valenza ontologica della legge naturale, ne aveva parlato come della “normalità di funzionamento dell’umano”, ovvero del suo dispiegarsi in coerenza con la propria “costruzione” specifica. Un po’ come avviene, esemplifica lo stesso Maritain, quando si giudicano i pianoforti i quali «qualunque

va lo stesso MacIntyre, è per l'appunto quanto viene messo in discussione dalla filosofia moderna (25).

La ragione ultima per la quale oggi risulta così difficile convenire sulla possibilità di convergere su un bene capace di accomunare gli uomini, al di là delle molte differenze che li separano, è legata allo scetticismo con cui si guarda alla possibilità che una base comune di tal fatta – ossia un'architettura essenziale – vi sia davvero. Infatti, quando si parla di natura umana, si tende a declinare tale concetto o nei termini della nostra struttura biologica (e della sua storia evolutiva), oppure nei termini di una scelta soggettiva, laddove l'avventura umana è descritta come una libera decisione d'essere, svincolata da ogni finalismo intrinseco (26). Per dirla con le parole di Sartre, in questo secondo caso si ritiene che l'esistenza – intesa come libera decisione operata dal singolo – preceda l'essenza e, conseguentemente, non è più assunta come un compito da realizzare, ma come il frutto di una decisione arbitraria; analogamente la natura non è vista come una vocazione da accogliere e condurre a compimento, ma come un peso da cui emanciparsi.

Provando a schematizzare, tre possono essere le principali ragioni dello scetticismo antropologico che caratterizza l'attuale dibattito culturale: innanzi tutto vi è una ragione di ordine gnoseologico ovvero una sfiducia nella conoscibilità di una natura umana essenziale, e, conseguentemente, nella possibilità di dar corpo ad un discorso sull'uomo in quanto uomo. Da questa prospettiva, ciò che si mette in discussione non è necessariamente il fatto che una tale natura vi sia, quanto piuttosto se ne afferma l'inconoscibilità o, per lo meno, si palesa un profondo pessimismo quanto alla possibilità di giungere ad una visione condivisa

sia la loro marca particolare e in qualunque posto si trovino, hanno lo scopo di produrre suoni che siano giusti. Se non danno questi suoni, o devono essere accordati, oppure bisognerà sbarazzarsene in quanto non valgono nulla». E subito dopo, riprendendo il discorso sull'uomo, il filosofo francese chiosa: «Poiché l'uomo è dotato di intelligenza e determina a se stesso i propri fini, spetta a lui accordare se stesso coi fini necessariamente esigiti dalla natura umana». J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 84.

(25) Osserva infatti MacIntyre: «É quando, e solo quando, la tradizione classica nella sua integrità è stata sostanzialmente respinta, che gli argomenti morali mutano il loro carattere in modo tale da rientrare nell'ambito di validità di qualche versione del principio "nessuna conclusione sul *dovere* a partire da premesse sull'*essere*"». A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit., p. 92.

(26) Un'efficace ricostruzione di quella vera e propria rottura di paradigma che ha caratterizzato il passaggio dall'antropologia antica alla riflessione moderna ci viene offerta dal recente lavoro di A. AGUTI, *Natura umana. Un'indagine storico-critica*, Edizioni Meudon, Portogruaro (VE) 2011.

di essa. La figura di John Locke può qui essere utilmente evocata quale icona di un tale scetticismo gnoseologico: il filosofo inglese ha decretato infatti l'oscurità del riferimento alla sostanza e l'impraticabilità di un discorso sulla persona umana che muova da premesse schiettamente ontologiche (27). Ciò detto, il filosofo inglese provò poi ad esplorare la possibilità di descrivere l'esperienza personale in termini psicologici, evitando di impegnarsi in una presa di posizione di matrice ontologica quanto alla natura della condizione umana. Una strategia che, benché foriera di nuove e molteplici problematiche, avrà molta fortuna fino ai giorni nostri.

Ancor più marcato il pessimismo dimostrato, nel Novecento, da Hannah Arendt laddove la filosofa americana afferma che:

«Il problema della natura umana [...] è insolubile sia nel suo senso psicologico individuale sia nel suo senso filosofico generale. È molto improbabile che noi, che possiamo conoscere, determinare e definire l'essenza naturale di tutte le cose che ci circondano, di tutto ciò che non siamo, possiamo mai essere in grado di fare lo stesso per noi: *sarebbe come scavalcare la nostra ombra*. Per di più, nulla ci autorizza a ritenere che l'uomo abbia una natura o un'essenza affini a quelle delle altre cose» (28).

La Arendt unisce quindi allo scetticismo gnoseologico il sospetto che possa non esserci nulla da conoscere, ovvero il dubbio che non vi sia alcuna verità (sostanziale) sull'uomo. Siamo così giunti nei pressi della seconda ragione di quello scetticismo antropologico che caratterizza il dibattito contemporaneo, ovvero la sfiducia nell'esistenza stessa di una natura umana avente carattere normativo. Se Locke poteva essere assunto ad icona del primo motivo di scetticismo, Hume può certamente essere assunto come emblema del secondo. Egli infatti concentra la sua critica corrosiva sul concetto di persona – cardine attorno al quale ruota l'antropologia classica – affermandone il carattere illusorio. A suo avviso la nozione di persona non indicherebbe alcunché di reale, ma esprimerebbe soltanto il modo con cui abitualmente l'uomo inter-

(27) A suo avviso era necessario esplorare vie alternative, maggiormente capaci di render ragione della specificità dell'esperienza umana. Ragione per la quale egli inaugurò quella che viene definita come la concezione forense della persona, intesa quale soggetto responsabile dei propri atti e per questo imputabile delle conseguenze delle proprie scelte volontarie; tuttavia tale strategia si rivelò estremamente problematica. Per una prima ricognizione storico-teoretica del problema dell'identità personale si rimanda a L. GRION (a cura di), *Chi dice io?*, La Scuola, Brescia 2012.

(28) H. ARENDT, *Vita Activa*, cit., p. 9 (nostro il corsivo). Per un approfondimento di questo tema ci permettiamo un rimando a L. GRION, *Hannah Arendt e l'antropologia senza verità: una ricostruzione storico-critica*, in *Marcianum*, 2, 2012, pp. 429-456.

preta il mondo (una metafora e non una realtà concreta). In altre parole la persona non sarebbe una “cosa del mondo”, ma piuttosto una regola di organizzazione dell’esperienza, uno schema mentale, un’abitudine. Oltre alle “cose” (animate e inanimate) non vi sono dunque *anche* le persone. E mancando questa radicale alterità – ontologica – tra cose e persone, viene meno anche la speciale dignità riconosciuta alle seconde rispetto alle prime. Sarà questa, sia detto per inciso, una prospettiva che troverà sostegno nel paradigma darwiniano e che, ai nostri giorni, viene fortemente alimentata dai più recenti studi in ambito neuroscientifico (29).

Infine, e veniamo così alla terza ragione di scetticismo, ci sono motivi di ordine etico-politico che spingono a prendere le distanze da una forma di “sapere forte” sull’uomo e sulla sua vocazione essenziale; ragioni che muovono dal timore che un discorso che si pretenda veritativo quanto all’essenza della persona e al suo fine ultimo chiuda, di fatto, alla possibilità di un confronto genuinamente democratico tra le diverse concezioni del bene. È questa la tesi espressa dal cosiddetto “pensiero debole”, laddove si accusa la verità di essere violenta e dispotica. Cito qui solo due nomi per richiamare un più ampio scenario filosofico-culturale: Richard Rorty e Gianni Vattimo. Il primo ha affermato in modo netto l’irrilevanza della verità rispetto alla dimensione politica. «La verità – scrive il filosofo americano – non è rilevante per la democrazia politica. E così la filosofia, come spiegazione delle relazioni esistenti tra un ordine antecedente a noi dato e la natura umana, non è a sua volta rilevante» (30). In altre parole lo Stato democratico non si fonda su principi, ma su un pragmatico riconoscimento del sentimento medio comune alla maggioranza dei cittadini (31). Vattimo, per parte sua, prende di mira il sapere metafisico come espressione paradigmatica

(29) A questi temi è specificamente dedicato un mio recente lavoro dal titolo: *Persi nel labirinto. Etica e antropologia alla prova del naturalismo*, Mimesis, Milano 2012. Per una prima introduzione alle problematiche dischiuse dalla neuroetica si può vedere utilmente: L. BOELLA, *Neuroetica. La morale prima della morale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008; N. LEVY, *Neuroetica. Le basi neurologiche del senso morale* [2007], Apogeo, Milano 2009; A. LAVAZZA e G. SARTORI (a cura di), *Neuroetica*, il Mulino, Bologna 2011; A. CERRONI e F. RUFO (a cura di), *Neuroetica. Tra neuroscienze, etica e società*, UTET, Torino 2009. Stimolante, inoltre, la lettura di: P. LEGRENZI e C. UMITÀ, *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*, il Mulino, Bologna 2009.

(30) R. RORTY, *La priorità della democrazia sulla filosofia*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia* '86, Laterza, Bari 1987, p. 43.

(31) Cfr. V. POSSENTI, *Democrazia, questione antropologica e biopolitica*, in ID. (a cura di), *Il futuro della democrazia*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 45.

di una verità che pretende di imporsi con la sua universalità sulle specificità dei singoli: «Le radici della violenza metafisica – afferma il filosofo torinese – sono in ultima analisi [da rintracciarsi] nella relazione autoritaria che si stabilisce tra il fondamento e il fondato, tra l'essere vero e l'apparenza effimera o, che è lo stesso, nelle relazioni di dominio che si costruiscono intorno alla relazione soggetto-oggetto» (32). Ciò che è in questione, dunque, è la stessa logica-fondativa, la quale pretende di ricondurre la prassi ad un sapere stabile e universale. Dal suo punto di vista, la cogenza del *logos* è dunque colpevole in quanto espressione di una verità oppressiva e dispotica, la quale pretende di imporsi con la forza della sua categorica universalità (33). La verità – tanto la verità metafisica quanto la verità antropologica – non viene vissuta quindi come una conquista capace di liberare l'uomo dall'ignoranza, bensì subita come un limite invalicabile che castra l'autonomia e la libertà del singolo.

La ricaduta in ambito giuridico di questo assunto teorico è evidente: è necessario accettare il divorzio tra verità e diritto se si vuole consentire a quest'ultimo di operare come mediatore efficace all'interno del dibattito democratico (34). Ecco allora l'elogio della democrazia procedurale promosso, solo per fare due nomi eccellenti, da Kelsen e Bobbio (35); ecco l'origine dei timori che scuotono Zagrebelsky quando, nel suo *Contro l'etica della verità*, afferma la priorità della libertà sulla verità e scrive: «Oggi, l'idea di un legame sostanziale unificante precedente la libertà corrisponde ad un'idea di democrazia protetta, a sovranità limitata» (36). Secondo Zagrebelsky, guardare alla verità quale fondamento

(32) G. VATTIMO, *Ontologia dell'attualità*, in ID. (a cura di), *Filosofia '87*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 201.

(33) «È in quanto pensiero della presenza perentoria dell'essere – come fondamento ultimo di fronte a cui si può solo tacere e, forse, provare ammirazione – che la metafisica è pensiero violento: il fondamento, se si dà nell'evidenza incontrovertibile che non lascia più adito ad ulteriori domande, è come un'autorità che tacita e s'impone senza «fornire spiegazioni». G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 40. Ho analizzato in modo approfondito la proposta etica di Vattimo in L. GRION, *Il problema etico nel pensiero di Gianni Vattimo. Considerazioni su forza e debolezza, tolleranza e carità*, in C. VIGNA (a cura di), *Etiche e politiche della post-modernità*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

(34) Da questa prospettiva, giusto è ciò che rispetta la procedura, non ciò che custodisce il vero.

(35) Cfr., ad esempio, H. KELSEN, *I fondamenti della democrazia* [1956], in ID., *La democrazia*, il Mulino, Bologna 1981 e N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*, Einaudi, Torino 1984.

(36) G. ZAGREBELSKY, *Contro l'etica della verità*, Roma-Bari, Laterza 2009, p. 42.

della democrazia – come nel caso di un’antropologia essenziale che cerca di cogliere ciò che la società dovrebbe poi custodire e promuovere – significa alimentare i conflitti e la volontà di dominio di una parte sulla società tutta (37). Occorre dunque «neutralizzare la forza antidemocratica della verità» quando questa pretende di occupare la scena pubblica; «occorre che tutte le convinzioni e le fedi, per quanto profondamente radicate, cessino di essere verità e si trasformino in opinioni quando diventano pubbliche nel rapporto degli uni con gli altri» (38). Se qualcuno è fermamente convinto di essere nel giusto non pretenderà forse di imporre il suo punto di vista anche agli altri? Se è assolutamente persuaso in una determinata verità, come potrà accettare che altri la disconoscano? Ma così facendo la convivenza sociale diventa impossibile. Meglio dunque non credere ad alcuna verità; meglio non considerare alcuna posizione come in sé incontrovertibile; meglio coltivare il dubbio. Queste sembrerebbero dunque le condizioni richieste ai cittadini allo scopo di garantire la pace sociale e la libertà democratica: il rifiuto di ogni verità indiscussa e l’adesione ad un’etica del dubbio. Alla verità in senso forte si contrappone pertanto la libertà, considerando la rinuncia alla prima come requisito necessario per un pieno esercizio della seconda.

3. *Il congedo dalla tradizione e l’Enlightenment Project*

A partire dall’epoca moderna, come ho brevemente provato a richiamare nel paragrafo precedente, si è progressivamente preso conge-

Secondo Zagrebelsky democrazia e verità assoluta sono incompatibili, in quanto la democrazia è relativistica e non assolutistica. Per tale ragione, a suo avviso, non si può dar credito ad alcuna forma di diritto naturale; fatti salvi i valori che affermano l’uguale dignità di tutti gli esseri umani e del loro uguale diritto a partecipare alla vita pubblica, tutti gli altri valori sono ugualmente legittimi. Cfr. G. ZAGREBELSKY, *Imparare le democrazie*, Einaudi, Torino 2007, p. 25. Ciò detto, occorre ricordare come, a differenza di Kelsen, Zagrebelsky riconosca la *possibilità* della verità intesa come fondamento delle relazioni sociali, ma ritiene che il dubbio – l’interrogativo che chiede “sarà proprio così?” – debba essere costantemente coltivato affinché la ricerca della verità non si traduca in dogmatismo. In ultima istanza la “verità” possibile è una “verità” debole, assai distante dalla verità epistemica a cui mira, o dovrebbe mirare, la riflessione filosofica.

(37) In modo molto netto Zagrebelsky afferma che «non è la natura l’ancora di salvezza di cui abbiamo bisogno. Essa è una risposta falsa, ingannatrice ed aggressiva al tempo stesso, che divide pretestuosamente il campo degli uomini di buona volontà, che avrebbero invece molto da ragionare assieme nella ricerca di ciò che è buono e giusto». G. ZAGREBELSKY, *Contro l’etica della verità*, cit., p. 112.

(38) *Ivi*, p. 164.

do dalla “verità antropologica” intesa come discorso sull’architettura essenziale dell’umano capace, ad un tempo, di indicare il bene proprio dell’uomo in quanto uomo – il fine a cui deve tendere per portare a compimento/perfezione la propria natura – e di fondare la validità delle norme di giustizia capaci di tutelare e di promuovere il bene.

Il venir meno della fiducia negli strumenti concettuali coi quali la tradizione aveva edificato il suo discorso sull’uomo e sulle forme autentiche di vita buona non ha però implicato, di per sé, la fine della riflessione etica, così come non è venuta meno l’idea che il giusto debba essere ancorato ad un fondamento capace di render ragione della sua (inevitabile) pretesa di universalità. Il problema, però, è come render ragione delle norme morali ereditate dal passato – quanto meno di quelle a cui non si intende rinunciare – una volta che si sia preso congedo da una concezione normativa della natura umana. È questo il senso di quello che MacIntyre definisce il “progetto illuminista”, ovvero il proposito di offrire una giustificazione della morale che prescindendo dalla tradizionale idea di natura umana e da qualsiasi concetto di *telos* (39). Nel suo *Dopo la virtù* il filosofo scozzese suggerisce la possibilità di riassumere le molteplici strategie elaborate nel tentativo di realizzare tale progetto in due macro opzioni. Da un lato la modernità ha inaugurato un processo di naturalizzazione della natura umana (40): alla domanda che chiede ragione di cosa sia bene per l’uomo, si risponde indicando l’appagamento delle sue passioni intese come manifestazioni spontanee del desiderio soggettivo. Bene, sostiene Hobbes, è ciò che piace e che procura diletto (e dunque ciò che si desidera); male è ciò che dispiace e che viene evitato. Evidente, in un simile contesto, come non vi possa essere spazio per

(39) Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit., pp. 85-97.

(40) Il naturalismo filosofico riduce la riflessione sulla natura umana ad una analisi (empirica) del funzionamento fisiologico dei poteri naturali – passioni, azioni – propri dell’uomo. In questo senso la natura umana non indica più, come in Aristotele o Tommaso, l’essenza autentica dell’uomo, il fine da realizzare pienamente e, dunque, la norma ultima dell’esistenza umana (idea dinamica di natura umana come fine). Per i filosofi dell’età moderna la natura umana rappresenta qualcosa di statico, è la base di partenza, il dato indisponibile sul quale l’uomo costruisce la sua umanità. È la parte animale, per così dire, sulla quale si radica l’uomo civilizzato, il dato biologico immutabile sul quale l’uomo innesta la propria cultura. Per una prima introduzione al naturalismo filosofico si veda: E. AGAZZI e N. VASSALLO (a cura di), *Introduzione al naturalismo filosofico contemporaneo*, Franco Angeli, Milano 1998; D. MARCONI (a cura di), *Naturalismo e naturalizzazione*, Edizioni Mercurio, Vercelli 1999; M. DE CARO e D. MACARTHUR (a cura di), *La mente e la natura* [2004], Fazi, Roma 2005; P. COSTA e F. MICHELINI, *Natura senza fine. Il naturalismo moderno e le sue forme*, EDB, Bologna 2006; S. POLLO, *La morale della natura*, Laterza, Roma-Bari 2008.

una vera e propria libertà di volere, ma si possa solo parlare di una libertà di fare; la ragione – che nell’antropologia aristotelico-tomista esprime la caratteristica peculiare dell’essenza umana – viene così ridotta a semplice strumento chiamato ad individuare le strategie migliori per soddisfare i desideri che via via, spontaneamente, si fanno innanzi (41). Sulla medesima linea ritroviamo anche le riflessioni sviluppate da Hume, il quale ha declinato il paradigma naturalistico in quella che possiamo definire come una vera e propria etica della spontaneità. Nel suo modo di guardare al fenomeno morale, non troppo diversamente da quanto riscontrabile in Hobbes, Hume descrive l’esperienza morale – la doverosità di tendere verso il bene e di rifuggire il male – come un processo di progressivo soddisfacimento di desideri pulsionali (istintuali) rispetto ai quali non è possibile stabilire una gerarchia qualitativa. Qualsiasi desiderio, in quanto tensione verso ciò che il singolo registra come buono per lui, ha titolo per essere conseguito, laddove l’obiettivo ultimo è quello di soddisfare il maggior numero di desideri possibili, ovvero massimizzare il “bene-per-me”. Di qui l’idea di una ragione strumentale al servizio delle passioni; una ragione che non è chiamata a riconoscere un bene oggettivo o a ordinare i diversi beni che calamitano il desiderio umano secondo una qualche gerarchia, ma impegnata piuttosto a massimizzare il piacere e a minimizzare il dolore. E ciò è vero sia a livello del singolo, sia a livello del corpo sociale. Come osserva con efficacia Gabriele De Anna in un suo recente studio, all’interno della prospettiva empirista (ch’egli individua come lo sfondo metafisico implicito al paradigma liberale): «La ragione non ha nessun ruolo nel determinare i fini dei desideri, nel valutare i desideri come buoni o cattivi, nel disporli in ordini gerarchici, nel soppesarli in base a criteri suoi (cioè razionali). Ogni desiderio c’è e va ascoltato tanto in quanto si fa ascoltare da sé (ecco la spontaneità); la ragione ha il solo compito di prendere atto, di calcolare e di determinare l’insieme massimo di desideri mutuamente compatibili» (42).

In generale il naturalismo etico tende dunque a sfociare in una qualche forma di utilitarismo, riducendo l’antica nozione del “bene

(41) Ogni uomo tende dunque al soddisfacimento egoistico dei propri desideri, spinto in questo da un impulso (da una spontaneità) che tende a dominarlo; la nascita della società (dello Stato) ha origine dal tentativo di arginare i danni connessi allo scontro senza regole tra i diversi egoismi. Preso atto di ciò, l’uomo riconosce la necessità di delegare il proprio potere personale (ovvero il proprio diritto ad utilizzare la forza per perseguire quanto si desidera) ad un sovrano che si fa garante del diritto alla vita di ciascuno.

(42) G. DE ANNA, *Azione e rappresentazione. Un problema “metafisico” del liberalismo contemporaneo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2012, p. 116.

comune” a semplice massimizzazione dell’interesse collettivo o della maggioranza; non più, quindi, un bene oggettivo da riconoscere e promuovere, ma la semplice espressione della volontà sociale (43).

Ideale messa a sistema della prospettiva *humeana* è rappresentata dalla prospettiva inaugurata da Darwin, il quale ha offerto una lettura del fenomeno umano inserito nel più ampio processo evolutivo dei viventi. In quest’ottica bene e male dicono di ciò che è favorevole o sfavorevole dal punto di vista adattivo, laddove anche quegli aspetti che sembrano giustificare la speciale dignità riconosciuta alla persona (i suoi tratti di generosità, altruismo, capacità di comunione spirituale) sono colti come altrettanti meccanismi adattivi messi in atto dalla specie attraverso l’arma dell’evoluzione culturale al fine di far fronte alle sue carenze naturali. È questo un filone oggi molto frequentato: dalla psicologia evolutivista alla neurofilosofia, passando per alcune riprese della sociobiologia degli anni Settanta, l’idea di fondo è che la coscienza morale sia il risultato di una storia evolutiva che, per prove ed errori, ha affinato la nostra attitudine a distinguere ciò che è bene (utile) da ciò che è male (svantaggioso). In questo modo si cerca dunque di spiegare la genealogia del senso morale e gli schemi innati di decisione morale. Ciò che bisognerebbe chiedersi, tuttavia, è se questa archeologia del senso morale sia sufficiente a rendere intelligibile l’esperienza etica nella sua concretezza e complessità. A molti, infatti, questa ermeneutica dell’esperienza morale non sembra in grado di rendere ragione di quei casi in cui l’imperativo del dover-essere spinge il soggetto ad agire anche in contrasto col proprio tornaconto personale o con la possibilità di soddisfare i propri desideri. Anzi: una fenomenologia dell’esperienza etica tocca il cuore della vita morale quando registra il conflitto tra l’interesse individuale e un dover-essere che vincola in coscienza l’agente pur essendo causa di sofferenza e non di piacere.

Da considerazioni analoghe muove la riflessione kantiana quando rimarca la necessità di svincolare la fondazione dell’etica da ogni riferimento a ciò che è per l’uomo fonte di piacere o di utilità soggettiva. È questa la seconda pista inaugurata dalla modernità; una strategia che punta sulla ragione quale strumento in grado di fondare l’universalità del giusto indipendentemente da ogni considerazione di natura empirica e da una nozione sostantiva del bene. Ciò che emerge percorrendo tale prospettiva è una priorità del giusto sul bene, ovvero la necessità di riconoscere una formalità procedurale capace di organizzare e ordinare

(43) Cfr. *Ivi*, p. 112.

la dimensione pulsionale del desiderio soggettivo. Sarà questa un'intuizione ripresa e articolata nel Novecento da John Rawls; questi cercherà infatti di stabilire regole del gioco tendenzialmente universali entro le quali consentire a ciascuno il maggior spazio di manovra possibile – ovvero compatibile all'uguale diritto di ogni altro membro della società – al fine di conseguire la propria personale idea di bene. Su tale linea confluisce, più in generale, il proceduralismo contemporaneo, ormai persuaso dell'impossibilità di un accordo pratico che muova dal riconoscimento di una qualche forma di verità antropologica. Anzi, quest'ultima viene accolta come un pericolo – lo accennavo in precedenza parlando di Vattimo – che attenta alla possibilità stessa di un accordo pratico capace di garantire la convivenza pacifica tra le diverse visioni del bene. Ecco quindi che “sterilizzare” la domanda sul bene – riducendola a questione privata – e promuovere la neutralità delle regole di convivenza civica sono considerate opzioni necessarie, giustificate dal timore del conflitto che scaturirebbe dalla volontà fondativa.

Emblematica, al riguardo, l'interpretazione che Kelsen propone del dialogo tra Gesù e Pilato: di fronte alla dichiarazione del Nazareno che afferma di essere venuto al mondo per portare testimonianza alla verità, Pilato si rifiuta di distinguere il giusto dall'ingiusto e, non sapendo cosa fosse la verità, si appella al popolo affinché questo, a maggioranza, decida. Parimenti, secondo il giurista austriaco, avviene – e deve avvenire – in una democrazia, laddove è il popolo che deve stabilire cosa sia giusto e cosa non lo sia, e dove la tolleranza reciproca è garantita proprio dal fatto che nessuno conosce la verità (44). Per questo, conclude Kelsen, il relativismo è l'unica espressione della democrazia (e per questo il credente non può essere un buon cittadino).

4. *Volere i frutti dopo aver tagliato le radici*

Le strategie adottate dal moderno per affrontare il divorzio da una antropologia essenzialista e teleologica puntano dunque le loro carte sulla possibilità di proseguire il discorso morale ancorandolo o sulle dinamiche pulsionali che caratterizzano l'esistenza umana o sulla capa-

(44) Cfr. H. KELSEN, *I fondamenti della democrazia*, cit. In questa prospettiva il giusto – ma stesso discorso vale, ad esempio, per la dignità – è il risultato di una scelta; è qualcosa che si attribuisce e non qualcosa che si riconosce. Peccato, però, che nell'esempio proposto da Kelsen la maggioranza decida di crocifiggere l'innocente e che il bene venga sacrificato in nome della neutralità del “giusto”.

ciò di regia di una ragione chiamata a individuare, da sola, norme di giustizia universalmente valide. Tuttavia, come ha efficacemente mostrato MacIntyre, tali strategie non sono riuscite a conseguire i risultati sperati. Come accennato, il progetto di naturalizzazione dell'etica non è in grado di far luce sulle dinamiche essenziali dell'esperienza morale, limitandosi a fornire un'archeologia delle sue condizioni generali d'esercizio. Ciò di fronte a cui il naturalismo si arresta è però lo specifico dell'esperienza morale: l'autonomia e la libertà del singolo nel suo scegliersi responsabilmente di fronte all'alternativa tra ciò che ritiene debba essere doverosamente fatto e ciò che, invece, riconosce come male da evitarsi. Una dimensione che resta preclusa ad un approccio radicalmente empirista, circoscritto entro i confini di ciò che è causalmente determinato e necessariamente prodotto (45). Per altro verso, osserva il filosofo scozzese, l'alternativa razionalista non riesce ad offrire una descrizione concreta del bene da compiere; non indica un dover-essere inteso come ideale perfetto a cui l'uomo deve tendere per giungere a quella che Martha Nussbaum definirebbe la «fioritura dell'umano» (46); non tratteggia i contorni di un uomo come dovrebbe essere se raggiungesse il proprio fine.

Sono, queste considerazioni, che ritroviamo anche nel recente lavoro che Michael Sandel ha dedicato al concetto di giustizia: a suo avviso né il giusto inteso come ciò che favorisce la massimizzazione dell'utilità collettiva, né il giusto inteso come espressione della libertà del singolo riescono a fornire una guida affidabile rispetto ai molteplici casi di indecisione pubblica. L'utilitarismo fallisce infatti nella misura in cui si dimostra incapace di giustificare i diritti individuali, i quali, in quella prospettiva, risultano inevitabilmente sacrificabili in nome dell'interesse collettivo. L'utilitarismo, inoltre, riduce i diritti ad una questione di calcoli e non di principio, ma questo contrasta con la pretesa universalità del giusto (47). Le teorie fondate sulla priorità della libertà (tanto economica quanto politica), d'altro canto, pur ovviando a tale problema, non riescono ad offrire criteri di scelta capa-

(45) Ai limiti e alle aporie del riduzionismo naturalistico è dedicato il primo numero di *Anthropologica. Annuario di studi filosofici* dal titolo *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo* (a cura di L. GRION), La Scuola, Brescia 2009.

(46) Cfr. M.C. NUSSBAUM, *Virtue revived. Habit, passion, reflection in the Aristotelian Tradition*, in *The Times Literary Supplement*, July 3, 1992 e M.C. NUSSBAUM e A.K. SEN, *Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford 1993.

(47) Cfr. M. SANDEL, *Giustizia. Il nostro bene comune* [2009], Feltrinelli, Milano 2010, p. 293.

ci di ordinare i diversi diritti secondo una chiara gerarchia di valore, ma si limitano ad accettare le preferenze delle persone quali che siano. «Secondo queste teoria – annota Sandel – il valore morale degli obiettivi che perseguiamo, il senso e il significato della vita che viviamo, la qualità e il carattere della vita comune che condividiamo, esulano dall’ambito della giustizia» (48).

Ciò che resta sul tappeto una volta constatato l’esito fallimentare del progetto illuminista – e qui riprendiamo le considerazioni sviluppate da MacIntyre – è quindi una duplice consapevolezza: da un punto di vista esistenziale l’uomo sa di non poter prendere congedo fino in fondo rispetto all’esigenza di credere in una validità non solo soggettiva delle norme etiche (ciò che io ritengo sia bene per me vorrei in fondo che fosse riconosciuto tale anche dagli altri). Da un punto di vista epistemologico, invece, l’uomo si rende conto dell’impossibilità di giustificare la validità delle norme etiche a cui personalmente aderisce; la dimensione morale viene così rinchiusa nella personale e privata scelta del singolo, il quale agisce in conformità a quanto sente “nelle proprie corde”, ma consapevole che possa esistere negli altri un diverso sentire. L’emotivismo (49), conclude il filosofo scozzese, è dunque la forma più coerente dell’etica contemporanea, ma è anche il capolinea della saggezza pratica.

Stando così le cose, a motivo di questa “anarchia morale”, il rischio che si profila all’orizzonte è dunque l’esplosione conflittuale delle differenze. Dalla consapevolezza del pericolo nasce dunque l’esigenza di costruire un argine in grado di convogliare l’irriducibile pluralità delle opzioni personali entro una cornice unitaria che garantisca la convivenza pacifica dei diversi. È questo il compito assunto dal liberalismo contemporaneo, il quale si propone di conciliare la libertà del cittadino con il desiderio di vita buona di ciascun membro della società. Ecco dunque l’enfasi accordata alla possibilità di individuare regole del gioco capaci di governare i possibili conflitti tra le diverse concezioni del bene. Regole che non prendono posizione a favore o contro una determinata visione comprensiva del bene, ma che si propongono di garantire al singolo individuo la massima autonomia consentita entro il perimetro della vita democratica. Regole moralmente neutre – che

(48) *Ibidem.*

(49) «L’emotivismo [...] è la dottrina secondo cui tutti i giudizi di valore, e più specificatamente tutti i giudizi morali, *non sono altro che* espressioni di una preferenza, espressioni di un atteggiamento o di un sentimento, e appunto in questo consiste il loro carattere di giudizi morali o di valore». A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit., p. 41 (corsivi dell’Autore).

non promuovono una specifica concezione della vita buona – ma non per questo amorali o inclini al relativismo etico. Pur tramontate le grandi narrazioni e archiviata ogni pretesa di porre la verità a guida dell'azione politica, non tutto sembra poter essere lasciato all'arbitrio personale. Vi sono infatti principi – quali libertà, pluralismo, tolleranza, laicità, capacità di accoglienza, pace – che, in quanto dischiudono l'orizzonte di senso del convivere democratico, si ritiene debbano venir sottratti ad un relativismo avido. Si può quindi affermare che se per un verso la democrazia procedurale rinuncia ad impegnarsi nella difesa di una specifica visione del bene, dall'altro non può che affermare l'irrinunciabilità di quei principi che soli consentono al singolo di perseguire la propria visione del bene e alla comunità di garantire l'autonomia dei cittadini e la pace sociale.

Questa, in estrema sintesi, la soluzione proposta dal liberalismo contemporaneo. Un punto di equilibrio tra libertà e bene che ha nel giusto il suo fulcro. Un equilibrio, però, assai instabile, in quanto fonda la sostenibilità delle sue premesse su basi che fatica a giustificare. Infatti, se tale strategia poteva avere una sua efficacia pratica all'interno di un contesto culturale relativamente omogeneo, dove quei principi fondanti potevano essere dati per scontati, mano a mano che la fiducia in una qualche verità antropologica è stata definitivamente erosa, è andata emergendo la crescente difficoltà con cui si può ragionevolmente difendere quegli stessi valori che si ritengono irrinunciabili per la vita democratica. Tali valori possono infatti essere sottratti all'arbitrio del giudizio del singolo solo nella misura in cui esprimono un bene che necessariamente deve essere promosso e onorato. In questo senso, però, tali valori configurano le caratteristiche essenziali di un certo tipo di convivenza ritenuta in qualche misura "dovuta", mentre ne escludono altre; implicano una certa idea di vita buona (per la comunità) e chiedono che questa sia salvaguardata attraverso norme di *vera* giustizia. Tutto questo, però, ribalta l'idea che vi sia una priorità del giusto sul bene – ovvero che il bene sia ciò che rispetta le regole di giustizia – e riafferma implicitamente il procedere del giusto dal bene – laddove il giusto è ciò che riconosce un bene dovuto. Tuttavia, una volta, che si sia optato per una irreversibile presa di congedo da tale prospettiva "classica", la difesa di quei principi ritenuti fondanti e "laicamente non negoziabili" si fa sempre più fragile e, in ultima istanza, volontaristica.

Riflettendo sul ruolo che le diverse tradizioni religiose hanno avuto nel favorire la maturazione e l'affermazione di quei valori, il giurista tedesco Ernst-Wolfgang Böckförde ha evidenziato un paradosso divenuto ormai celebre nella misura in cui mette in evidenza come «lo Stato

liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire» (50). Usando un'immagine forse meno raffinata, ma credo pertinente, si potrebbe anche dire che è impossibile continuare a lungo a mangiare i frutti di un albero a cui abbiamo tagliato le radici. Se davvero non vi è alcuna verità antropologica sulla quale radicare i valori fondanti del vivere comunitario, questi sono destinati a tramontare. Su questo, mi pare, Nietzsche aveva visto giusto (51).

5. Conclusioni

Al tempo dell'emotivismo diffuso, la ragione appare muta di fronte a chi decide di volgere le spalle alla dignità e al bene dell'uomo; e se non vi sono ragioni fondate per escludere alcune opzioni soggettive, l'unica strategia perseguibile per fermare i nemici della democrazia sembra essere il ricorso alla forza, nella migliore delle ipotesi alla forza della maggioranza. È indubbio, però, che sia proprio la morte della verità a portarci in dote il rischio di una deriva violenta, non certo la verità, per quanto sfuggente e problematica da cogliere (52). Anche da questo punto di vista, mi pare, la riflessione di Jacques Maritain si rivela particolarmente efficace. Scrive il filosofo francese:

(50) E.-W. BÖCKEFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, tr. it., Morcelliana, Brescia 2006, p. 68. Per un approfondimento di questa tematica si rimanda utilmente a: V. POSSENTI (a cura di), *Il futuro della democrazia*, cit.; N. GENGHINI, *Fonti del bene comune. Cristianesimo e società aperta*, Pazzini Editore, Villa Verrucchio (RN) 2008; C. VIGNA e S. ZAMAGNI (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

(51) Non posso quindi che convenire con l'alternativa secca che MacIntyre pone a titolo del nono capitolo di *Dopo la virtù*: «Nietzsche o Aristotele?».

(52) Come osserva Antonio Petagine: «Una convivenza senza verità si svela [...] come una convivenza incapace di rendere conto della sua giustizia. Una società democratica che non è in grado di pensarsi come fondata su verità comuni scivola allora facilmente nel concepirsi come fondata su asettici e impersonali tecniche e protocolli a cui tutti possono essere assoggettati». A. PETAGINE, *Profili dell'umano. Lineamenti di Antropologia Filosofica*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 192-193. Ancora più efficace, mi pare, l'osservazione di Luigi Alici quando afferma che «qualsiasi forma di "agnosticismo antropologico" solo apparentemente sembra sottrarre la convivenza al pericolo di conflitti, certamente più alto in un contesto di crescente multiculturalismo; in realtà, non fa altro che nascondere la propria impotenza dietro l'equivoco di un'impossibile neutralità assiologica, rassegnandosi a gestire il conflitto come si gestisce una guerra». L. ALICI, *La doppia articolazione del condividere*, in ID. (a cura di), *Forme del bene condiviso*, cit., p. 30.

«Se fosse vero che chiunque conosce o pretende conoscere la verità o la giustizia non può ammettere la possibilità di un punto di vista diverso dal proprio ed è quindi tenuto ad imporre il proprio punto di vista vero agli altri con la violenza, allora l'animale ragionevole sarebbe il più pericoloso di tutti gli animali. In realtà l'animale ragionevole è tenuto, in virtù della sua natura, a cercare di condurre i propri compagni a partecipare di ciò che egli conosce o pretende di conoscere come vero o come giusto, non con la coercizione, ma con mezzi razionali, cioè con la persuasione» (53).

Contrariamente da quanto sostenuto dai fautori del pensiero debole, un atteggiamento autenticamente umile e tollerante richiede la fiducia nella verità, in quanto – come correttamente sottolinea il filosofo di Meudon – «è la verità, non l'ignoranza che ci fa umili e ci dà il senso di ciò che rimane sconosciuto alla nostra conoscenza» (54).

Per uscire dalle sabbie mobili dell'emotivismo etico e del proceduralismo astratto, credo allora che si debba riscoprire il ruolo liberante della verità e di una antropologia capace di mettere in luce alcune costanti strutturali dell'umano che servano da bussola nella navigazione sempre complessa dell'incontro con l'altro (55). A mio avviso, ma questa è solo un'indicazione di percorso che qui mi limito a enunciare e non certo a giustificare in modo adeguato (56), tale verità antropologica è già stata colta, quanto ai suoi tratti essenziali, dalla tradizione classica e poi rafforzata dal confronto critico che questa ha saputo instaurare con

(53) J. MARITAIN, *Tolleranza e verità* [1957], in ID. *Il filosofo nella città*, Morcelliana, Brescia 1976; ora anche in P. VIOTTO (a cura di), *Maritain. Elogio della democrazia*, La Scuola, Brescia 2011, p. 131 (le indicazioni di pagina fanno riferimento a quest'ultima edizione).

(54) *Ivi*, p. 134. E poco oltre Maritain chiarisce: «Non c'è tolleranza reale e autentica se non quando un uomo è fermamente e assolutamente convinto di una verità, o di quella che ritiene una verità, e quando, nel medesimo tempo, riconosce a quelli che negano questa verità il diritto di esistere e di contraddirlo e quindi di esprimere il loro pensiero, non perché siano liberi nei confronti della verità, ma perché cercano la verità a modo loro e perché rispetta in essi la natura umana e la dignità umana, e quelle risorse e quelle sorgenti vive dell'intelligenza e della coscienza che li rendono, in potenza, capaci di attingere anche loro la verità che egli ama, se un giorno arriveranno a vederla». *Ibidem*.

(55) Del resto è l'esperienza concreta a spingerci in tale direzione, laddove ci ricorda costantemente che ciò che l'uomo ricerca e desidera nel rapporto con le cose e, soprattutto, nel rapporto con le altre persone, è proprio la verità.

(56) Ho provato ad argomentare i motivi in base ai quali ritengo utile una rinnovata fiducia nel concetto di persona e nella possibilità di una sua fondazione ontologica nel capitolo conclusivo del mio, già citato, *Persi nel labirinto* (cfr. pp. 159-183).

le obiezioni mosse dalla modernità. Proprio per questo la nozione di persona – qui intesa nella sua caratura ontologica – può rivelarsi oggi una risorsa preziosa. Tutt'altro che inattuale, la valorizzazione di tale concettualità può, da un lato, aiutare ad allontanarsi dalle secche di un naturalismo incapace di offrire una lettura integrale dell'esperienza umana e, dall'altro, riattivare la circolarità virtuosa tra giustizia e bene (57). Non solo: riscoprire il legame tra questione antropologica e vocazione umana consente di fuoriuscire dall'astrattezza di una "libertà di" e di accedere alla concretezza di una "libertà per", capace di articolare i diversi beni secondo una gerarchia tesa, innanzi tutto, a valorizzare la dignità dell'uomo. Come scrive con efficacia Luigi Alici, evocando una suggestione di Emmanuel Mounier, «l'altezza del bene e la larghezza della reciprocità possono espandere il "volume totale" dell'umano solo in quanto trovano un ancoraggio nella profondità della persona» (58). Solo a partire da *un umano che è comune* è infatti possibile conciliare l'esigenza di riconoscere alcuni principi etico-sociali condivisi e vincolanti con la possibilità che ciascuno realizzi in pienezza la propria esistenza unica e irripetibile (59).

A questa fiducia nella verità come fondamento di ciò che accomuna deve poi seguire la fatica di una sua concreta determinazione. Del resto, se la ricerca del bene comune è possibile solo a patto che tale comunanza vi sia al fondo di ogni differire, la sua precisazione storica è un compito che attende d'essere concretamente svolto. Da questo punto di vista il bene comune storicamente possibile rappresenta qualcosa verso cui tendere assieme; è un progetto attorno a cui riunirsi e per il quale impegnarsi.

Questa doppia polarità del bene comune, come origine e come fine, era ben chiara a Maritain e gli consentiva, tra l'altro, di sentirsi

(57) Sull'attualità del concetto di "persona" ho provato ad argomentare in L. GRION, *Il concetto di persona alla prova della contemporaneità*, in ID. (a cura di), *Chi dice io? Riflessioni sull'identità personale*, cit., pp. 8-28.

(58) L. ALICI, *La doppia articolazione del condividere*, in ID. (a cura di), *Forme del bene condiviso*, cit., p. 25. E poco oltre Alici precisa: «Non è vero che l'altezza metafisica del bene impone un peso insostenibile sulle fragili spalle della convivenza storica; è esattamente il contrario: il presidio antitotalitario più sicuro è quello che assegna alla politica non il compito di estrarre dal suo seno le coordinate del bene, ma di mettersi al servizio di tutte le forme di socialità "naturale", impegnandosi a liberarle dagli ostacoli esterni, col coltivarne, proteggerne e promuoverne le potenzialità originarie. Il valore del principio di sussidiarietà nasce precisamente da qui». *Ivi*, p. 29.

(59) Cfr. A. SEQUERI, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 30-40 e A. PETAGINE, *Profili dell'umano*, cit., p. 192.

libero di mettere per così dire tra parentesi la fondazione di ciò che accomuna nel momento in cui si è impegnato nel conseguimento di un accordo pratico sul quale le diverse famiglie culturali avrebbero potuto riconoscersi. In ballo, all'epoca, vi era la possibilità di veder riconosciuti quelli che ancor oggi conosciamo come i "Diritti universali dell'uomo"; impalcatura essenziale della vita sociale – autentico bene comune – che permette tanto ai gruppi quanto ai singoli di raggiungere la propria perfezione più pienamente e speditamente. Per conseguire quel risultato, Maritain ritenne utile evitare un conflitto tra le diverse proposte di fondazione di tali diritti. Non che la verità (etico-antropologica e, in ultima istanza, metafisica) non fosse importante; anzi! Ma a suo avviso era sufficiente che l'esserci di tale verità non venisse negato in premessa affinché si potesse poi convenire su una sua concretizzazione storica, incentivando in tal modo l'amicizia civica e favorendo l'emergere di un modo condiviso di guardare al futuro di una società di persone (60).

In fondo, e questa è una grande scommessa sulla possibilità di dar corpo a "quel comune che accomuna", l'uomo accede alla verità non solo grazie alla ragione speculativa, ma anche grazie a quel "fiuto per il bene" che lo inclina nella direzione giusta (61); e le esperienze del bene condiviso sono lì a ricordarci che il convenire pratico può precedere e facilitare l'accordo speculativo. Anche perché, come notava Maritain, «la tolleranza è più agevole in materia pratica che non sul piano teorico» (62).

(60) Maritain amava parlare al riguardo della possibilità di condividere un "amicale e servizievole disaccordo", un autentico *compagnonnage* umano, laddove quest'ultimo «non viene messo in pericolo, ma, anzi, viene nutrito dallo zelo della verità, purché solo ci sia l'amore». J. MARITAIN, *Tolleranza e verità*, cit., p. 145.

(61) Siamo qui nei pressi di quella conoscenza per connaturalità di cui parla, ad esempio, J. MARITAIN ne *La conoscenza per connaturalità* [1951], ora in ID., *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., pp. 151-166.

(62) J. MARITAIN, *Tolleranza e verità*, cit., p. 135. E poco dopo lo stesso filosofo francese annotava: «A dire il vero, i filosofi sono naturalmente intolleranti, e un'autentica tolleranza tra loro significa una grande vittoria, della virtù sulla natura, nei loro spiriti». *Ibidem*.