

Mauro Magatti – Monica Martinelli

Sul bene comune. Un orizzonte per attraversare la crisi

The essay firstly analyzes the reasons why the concept of the common good has been increasingly shadowed during the last decades. It is the tecno-nihilist framework of culture and society that debased the very premises upon which the question of the common good may be properly posed and become a matter of collective interest again. Secondly, in taking into account the new challenges provoked by the ongoing crisis, the essay shows in which way the importance of the common good is coming out again within some specific social processes. Here the common good is conceived in terms of “shared value”, as a driver for a growth path of new generation.

1. Introduzione

Rappresentarsi la convivenza umana sotto la luce di un qualche bene comune implica il riconoscimento condiviso di ciò che è bene (come qualcosa di oggettivamente tale) e, al contempo, di ciò che è tale per più persone. Aspetti che, nel nostro tempo, sono ampiamente posti sotto pressione dal momento che il *bene* viene tendenzialmente definito solo in relazione al soggetto che lo vuole o lo desidera e fatto coincidere, più in particolare, con le preferenze individuali. Mentre il riferimento a ciò che è *comune* diviene marginale, assolutamente secondario, oppure rischia di essere considerato come un espediente terapeutico per supplire ai bisogni individuali.

Alla fine, il *bene comune* scivola su un piano inclinato, rischiando di evaporare in astrazioni retoriche ed arbitrarie che ne replicano l'idea senza mai raggiungere il cuore del problema. Il bene comune soffre così non solamente per la polisemia di significati che lo attraversano, bensì anche per l'assenza di un terreno entro cui sorgere, mettere radici e crescere.

Infatti, nell'epoca dello sganciamento culturale e sociale tra funzioni e significati il mondo sembra procedere mediante spiegazioni di tipo meramente tecnico: socialmente, si incrinano le premesse affinché la questione del bene comune possa adeguatamente porsi e divenire oggetto di interesse condiviso nell'ambito dell'esperienza della intersoggettività e della *polis*.

In queste pagine intendiamo delinearne quelle che possono essere considerate le ragioni contestuali per cui, in questo scorcio di storia, il bene comune è uscito dalle nostre categorie. Al contempo, vengono esplorate alcune pre-condizioni – sia a li-

vello teorico che in termini di prassi sociale – in grado di far riemergere la crucialità dell'interrogazione sul bene comune, se si vuole provare a superare l'equivalenza dei significati e l'identificazione della vita collettiva con questioni meramente procedurali. Infine, si delinea una coniugazione del bene comune in termini di 'valore condiviso' all'interno di un diverso modello di sviluppo che consenta di intravedere vie di uscita alla crisi attuale.

2. L'epoca del tecno-nichilismo, ovvero la rimozione della questione

Le condizioni sociali e civili necessarie per il riconoscimento e lo sviluppo di un bene comune, condiviso nella *polis*, si sono profondamente impoverite. Le ragioni vanno ricercate nel modello di sviluppo che, negli ultimi trent'anni, si è contrassegnato per una marcata matrice espansiva in termini economici e finanziari, al punto che il suo avanzare si è accompagnato con l'arretrare in termini sociali e culturali. La crisi contemporanea, infatti, può essere descritta sinteticamente e propriamente come una crisi spirituale o crisi del valore.

I contorni di tale crisi vanno ricercati sia nella forma di capitalismo emersa a partire dagli anni '70 sia nell'immaginario della libertà su cui quella forma si è retta e che, a sua volta, ha alimentato.

I tratti salienti dell'ascesa e dell'affermarsi di quella forma tipica degli ultimi trent'anni – altrove definita come 'capitalismo tecno-nichilista' – sono i seguenti: *deregulation*, liberalizzazione dei mercati, flessibilizzazione, finanziarizzazione¹. Si tratta di processi innescati dalla richiesta di autonomia del mondo economico dai vincoli istituzionali, emersa con particolare forza a partire dagli anni '70. Quei processi si sono combinati, al di là di ogni disegno predefinito, con la protesta soggettiva emersa a partire dalla fine degli anni '60 verso ogni forma di gerarchia sociale, in nome della libertà individuale. Tale combinazione costituisce il principale fattore di ristrutturazione del capitalismo occidentale. La tecnica ne diviene un forte alleato: essa risponde appieno alle medesime esigenze soggettive e sistemiche offrendo i binari entro cui l'infinita varietà delle azioni può aver luogo, potenziando enormemente gli scopi perseguibili. Ma altrettanto formidabile è il contributo offerto da una particolare visione filosofica del mondo che fa leva sul nichilismo²: sostrato culturale adatto a manipolare ogni significato, così da non impedire la libertà identificata con la continua crescita delle opportunità e l'apertura incondizionata.

Anziché investire nello sviluppo di lungo periodo, la ricetta ha previsto l'espansione senza limiti della platea dei liberi consumatori, stimolandone il desiderio e

1 Per la ricostruzione delle trasformazioni socio-culturali degli ultimi decenni rimandiamo a: M. Magatti, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2009.

2 A conferma delle previsioni di F. Nietzsche che, nel suo famoso frammento di fine '800, dipingeva il disorientamento di fronte a un mondo privato della direzione («Nichilismo: manca il fine; manca la risposta al perché»).

l'illusione della sua soddisfazione. Come per incanto, la potenza (sistemica) e la volontà di potenza (individuale) sono andate a nozze rafforzando l'illusione della liberazione da ogni vincolo. Anzi, è la stessa volontà di potenza dei soggetti a essere divenuta l'energia interna al sistema: autonomia individuale, liberazione da ogni rigidità, perseguimento del 'sacro' compito di auto-realizzarsi divengono il *Leitmotiv* che giustifica – al fine di rispondere alla promessa di godimento – la spinta sull'acceleratore dell'espansione economica che procede divorando energie e risorse.

Infatti, la stagione di crescita che ne è derivata si è contrassegnata nei termini di una grande espansione, in cui si è espanso tutto: la geografia, con la nascita di una nuova società globale di mercato (il termine "globalizzazione" è servito per nominare questo progetto); il sistema tecnico (i macrosistemi tecnici hanno avvolto il mondo intero e ampliato la loro pervasività negli ambiti della vita collettiva e individuale); la finanza (che, di quel sistema tecnico globale, ne è una espressione eloquente); la soggettività (dal momento che ciascuno diviene legislatore di se stesso). Questo movimento espansivo si è retto sull'idea secondo cui tutto sarebbe cresciuto senza limiti, nell'ottica di una libertà *ab-soluta*.

3. Effetti collaterali, ma neanche troppo

La combinazione tra nuovo capitalismo, tecnica e nichilismo – traendo beneficio dall'enfasi posta sullo spazio estetico mediatizzato, sganciato da ogni vincolo territoriale³ – struttura delle logiche che investono la vita sociale e ne impoveriscono fortemente la dimensione collettiva.

Infatti, all'interno delle coordinate che sostengono l'immaginario tecno-nichilista, l'idea che vi sia un bene comune viene completamente rimossa, dal momento che quelle logiche consacrano lo spostamento del baricentro sull'individuo – ritenuto del tutto libero quando è nella condizione di scegliere i suoi significati, i suoi legami, la sua cultura – e sullo sganciamento tra funzioni e significati – avvallando la priorità della logica di tipo funzionale, indifferente dal punto di vista valoriale. A monte vi è la frattura tra la ragione intesa quale facoltà che ordina le nostre conoscenze e esperienze, ricomponendo il senso (*logos*), e la ragione quale mera strumentalità tecnica (*teukein*). In tale cornice, il sociale viene legittimato soltanto in quanto effetto collaterale della composizione di una miriade di azioni libere individuali, svolte nel rispetto di una razionalità di tipo tecnico.

A fronte dunque di un potenziamento dell'agire senza limitazioni di scopo corrisponde un impoverimento del processo di significazione condivisa del reale, tanto più che l'ipertrofia del codice tecnico e lo sviluppo degli artefatti tecnologici offre la possibilità di nuove forme di espansione e di potenziamento del Sé, nuove

3 Lo spazio estetico opta per lo sradicamento e la stratificazione della cultura su una pluralità di piani, con riferimenti simbolici e contenuti eterogenei che penetrano in qualunque mondo sociale, senza più depositare i significati in un luogo, in un gruppo, in una istituzione. È qui utile il riferimento a J. Lull, *Media, communication and culture. A global approach*, Polity Press, Cambridge 2000.

possibilità di simultaneità, di istantaneità, ubiquità, in nome degli scopi che ci si è prefissati individualmente. Tempo e spazio vengono di conseguenza schiacciati, da un lato, sulla dimensione della mera contingenza, dall'altro, sulla superficie senza profondità né altezza. Significativamente Hannah Arendt aveva messo in guardia dall'idea di un tempo senza continuità, povero di presente e di futuro: aspetti che rendono impossibile indicare cosa ha valore⁴.

Dal momento che ciascuno può fare e pensare ciò che vuole, l'unico bene considerato comune consiste nella non-contraddizione delle logiche dei sistemi tecnici che sono ciò che consente di trasformare il "si può" come fatticità nel "si può" come liceità, che diventa anche ineluttabilità. Si tratta di una razionalità che diviene potente motore di frammentazione che interessa più livelli della vita sociale e individuale.

A cominciare, per esempio, dai percorsi e dagli spazi di vita per arrivare alle solidarietà e alle relazioni: l'esaltazione dell'individuo comporta un indebolimento del legame sociale e della solidarietà sociale, mentre la separazione tra funzioni e significati origina l'indebolimento di tutte quelle risorse di contesto (personali, familiari, amicali, di vicinato, associative, religiose, culturali, politiche) che costituiscono il terreno su cui possono svilupparsi le relazioni sociali. Un ulteriore livello della frammentazione è quello che tocca il sé, tanto che vi è chi parla dell'Io non più come individualità ma come "singolarità evento": energia libera, volontà di potenza pura all'infinito, successione di esperienze, apertura all'accadimento, macchina desiderante che guadagna la sua libertà nel momento in cui non è più costretta a fare riferimento ad una alterità rispetto a sé⁵. Infine, va annoverata la frammentazione del *corpo*, ultima frontiera del processo di razionalizzazione che attraversa la modernità: mediante i progressi della tecnica, il corpo diventa un fatto compiutamente bio-tecnico⁶. Il discorso richiederebbe approfondimenti di altro genere, poiché in questo ambito si compie un passo antropologico di grande portata: nel momento in cui la tecnica, il sistema economico, la cultura nichilista imperante varcano la soglia dell'intangibilità e l'essere umano stesso viene assoggettato alla logica della frammentazione, diviene inevitabile incontrarsi (e scontrarsi) con la domanda su chi sia l'uomo (semplice somma delle sue parti?), quale sia il suo bene (funzionare perfettamente?) e che significato abbia la sua estensione sociale (semplice somma di individui?).

All'interno della spirale innescata dalla logica della frammentazione – la quale mette insieme la forza della tecnologia che avanza a un ritmo sempre più serrato e la reversibilità dei significati propria di una cultura nichilista – diventa sempre più difficile riuscire a fissare qualcosa come vero e buono per tutti. Sono piuttosto gli apparati tecnici a godere di straordinaria solidità fino a che domina l'idea per

4 Si veda, in particolare, H. Arendt, *La crise de la culture*, Gallimard, Paris 1974

5 Si veda, per es., G. Deleuze, *L'antiedipo*, Einaudi, Torino 1975.

6 Foucault ha parlato di 'regime biopolitico' a proposito di quell'orientamento ad intervenire contemporaneamente sulla infrastrutturazione tecnica sempre più spinta dell'intero pianeta e sullo stesso corpo umano (*Tecnologie del sé*, in H.L. Martin, H. Gutman, H.P. Hutton, a cura di, *Un seminario con M. Foucault. Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1998).

cui tutto ciò che è tecnicamente possibile è vero e, dunque, dotato di senso. Certamente va riconosciuto che è un grande risultato poter disporre di simili apparati. Il problema è che molte risorse sono investite per metterli in onda, mentre si lascia in stato di abbandono tutto ciò che riguarda la costruzione dei significati condivisi, processo indispensabile per dare forma a quel bene comune la cui consistenza non si accontenta del mero linguaggio tecnico-scientifico e nemmeno delle coincidenze, arbitrariamente stabilite, tra la realtà e ciò che affermiamo individualmente.

Il combinarsi di tutti questi processi ha allontanato dalla vita sociale la domanda sul bene comune. Tutt'al più esso viene a coincidere con le preferenze individuali: del resto, proprio questa tendenza contraddistingue la parabola del valore dentro il capitalismo tecno-nichilista, come diremo a breve.

4. Crisi del tecno-nichilismo: oltre l'incuria per il bene comune

Il capitalismo tecno-nichilista ha certamente raggiunto importanti risultati in termini di accesso al benessere di una quota rapidamente crescente della popolazione mondiale, di crescita della capacità produttiva globale, di diffusione della democrazia.

Tuttavia, il suo limite sta proprio nella dinamica che gli è propria: quanto più si afferma, aumentando la propria potenza al di là di ogni considerazione sul significato, tanto più rivela la sua fragilità perché ignora il limite delle risorse che ne alimentano il circuito, fino a che vengono a erodersi le basi della sua stessa sostenibilità.

Infatti, il sistema finanziario globale si è progressivamente sviluppato sulla base dell'idea che nessun tipo di regolamentazione – che non fosse tecnica e virtuale – dovesse essere implementata, al fine di liberare l'agire umano nell'uso di strumenti finanziari nuovi al di là dei loro effetti reali. Si assumeva, in maniera acritica, che quel sistema poteva reggersi in eterno, dal momento che era *too big to fail*. Ad essere colpito dalla crisi iniziata nel 2008 è, anzitutto e non a caso, il cuore pulsante del capitalismo globale. Si è trattato di un infarto: in quanto tale, la ripresa esige di ripensare lo stile di vita. Il punto è che risulta improponibile chiedere di cambiare stile di vita dopo decenni in cui si è proclamata la libertà *ab-soluta*, per cui non vi sono parametri comuni in base ai quali concentrare gli sforzi in vista del futuro.

Accanto alla crisi finanziaria, vi sono la crisi energetica e quella sociale. Nella logica del capitalismo tecno-nichilista, la crescita secondo il binomio potenza-volontà di potenza ha comportato una voracità nei confronti delle risorse energetiche: naturali, sociali, psichiche, umane. Il problema è che la gestione di certe risorse – non considerate affatto come patrimonio che può favorire il progresso collettivo, quale *bene comune* – viene lasciata totalmente al mercato che le considera univocamente dal punto di vista della logica degli investimenti, tanto che una necessità energetica può essere soddisfatta anche a scapito di un'altra, nell'illusione che la crescita possa continuare all'infinito.

Dal punto di vista sociale, va annoverata la crescita esponenziale delle disuguaglianze globali e locali: tale processo consegue allo sganciamento della crescita

da qualsiasi nozione condivisa di equità sociale e distributiva – aspetti che compongono peraltro il paniere del bene comune. Dietro alla retorica di accrescere le uguali opportunità per tutti, il movimento espansivo ha fatto delle asimmetrie e dei differenziali il proprio motore, cui ha aggiunto l'exasperazione delle differenze individuali di talento per il cui successo si è considerata necessaria la rottura di ogni legame vincolante⁷, mentre al contempo il fallimento – come evidenzia R. Sennet⁸ – diviene un grande tabù.

Il capitalismo tecno-nichilista ha preteso di identificare la libertà con l'autodeterminazione della volontà di potenza secondo una concezione antropologica fortemente riduttiva. Quest'ultima – anche sulla base di alcune correnti filosofiche del Novecento – ha tendenzialmente privilegiato una ontologia della soggettività la cui volontà è indipendente dalle circostanze storiche, naturali, relazionali – ossia dai limiti, mentre l'individuo è tale se prima in sé e solo dopo, in un secondo momento, proiettato fuori di sé sulla scena sociale. La libertà, di conseguenza, diviene la proprietà di un essere che si definisce al di là della realtà: una libertà che si regga da sé, a prescindere dalle persone, dalle relazioni, dai significati; una libertà meramente tecnica, identificata con la libertà di scopo e l'apertura incondizionata agli eventi⁹.

Il punto è che lo sviluppo non è mai una questione astratta di tecnica ed efficienza, ma è sempre la combinazione di molteplici fattori – strutturali, sì, ma anche culturali e umani, e risente di una certa visione dell'uomo e della libertà.

Da questo punto di vista, la crisi è eloquente. Essa ci dice che ci siamo perduti: la libertà che, per la prima volta nella storia si sperimenta come libertà di massa – ossia libertà in condizioni di libertà –, è scivolata nella perdizione. In Occidente, ci ritroviamo a fare i conti con società indebitate, disuguali e invecchiate, società spente che faticano a guardare avanti e che, anche laddove ci provassero, si scoprono impediti a cogliere delle alternative innovative, a immaginare il futuro. Inoltre, abbiamo perso il senso della realtà: emblematici il lievitare del debito che 'mangia' la realtà del tempo, cioè il futuro (come mostra la crisi finanziaria); il venir meno del rapporto di reciprocità con la natura così come lo svilimento dell'energia psichica e spirituale degli individui (si veda la crisi energetica); la svalorizzazione dell'altro (come mostra la crisi sociale).

7 Significativamente, Z. Bauman sottolinea come dalle disparità verticali si sia passati alle differenze orizzontali, celebrate come segno distintivo della libertà individuale di scegliere il proprio stile di vita, le proprie relazioni – in una parola, la propria realtà. Tutt'al più si ammettono flebili legami di rete, che non hanno storia, nascono nel corso dell'agire, sono facilmente flessibili, soggetti a continue negoziazioni (si veda, dell'Autore, *L'etica in un mondo di consumatori*, Laterza, Roma-Bari 2010).

8 Si veda di R. Sennet, *The Corrosion of Character*, W.W. Norton & Company, New York-London 1998.

9 G. Anders aveva acutamente parlato di patologie della libertà (*Patologia della libertà: saggio sulla non-identificazione*, Palomar, Bari 1994; si veda anche: *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, Il Saggiatore, Milano 1963). E G. Marcel mise in risalto i rischi di una libertà schiacciata su una visione solo tecnica dell'uomo fino a che questi diviene un mero ingranaggio, un fascio di funzioni (*Filosofia della vita*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1943).

Hannah Arendt aveva intravisto questa perdita della realtà quando parlava di una *doppia sparizione*: della storia e della natura; sparizione che lascia le persone prive di un mondo comune e, potremmo aggiungere, prive di un contesto necessario per costruire una idea di bene comune.

Si tratta di una sparizione che, a ben vedere, risente della accumulazione sistemica di incuria: tratto tipico della società contemporanea, osserva B. Stiegler, nella quale l'innovazione meramente tecnica, l'intensità della mobilità e la fluidità delle situazioni, sono incuranti della natura, della storia e del sociale¹⁰. Questi mondi vengono piuttosto assunti come fossero un giacimento cui attingere senza curarne la continuità e senza investire nella loro riproduzione, fino a consumarli, prosciugarli. Ma i tipi incuranti producono violenza: la «*violenza della svalorizzazione*» come la definisce E. Balibar con riferimento alla disperazione diffusa nelle democrazie occidentali – *violenza* che generalizza l'impossibilità di far esistere qualcosa che non scivoli subito nell'equivalenza e inconsistenza più assoluta, spingendo in tal modo al ripiegamento, da un lato, nell'individualismo negativo e, dall'altro, nella ricerca di una comunità compensatoria spesso basata «*sull'immaginario dell'onnipotenza collettiva*»¹¹.

Ancora una volta si manifesta in modo evidente una visione antropologica riduttiva e una idea di libertà delirante. La cura non c'è, perché siamo troppo presi dal nostro slancio per fermarci, per chinarci sulle tante impotenze e fragilità dell'esistenza. E poi conosciamo solo un modo per affrontare l'impotenza, la potenza. Il punto non è scivolare nell'elogio dell'impotenza e della fragilità, ma semplicemente non negarla.

Non si tratta evidentemente di tornare indietro, di ipotizzare una limitazione della libertà. Il punto non è riavvolgere il nastro della storia ripristinando delle fisicità (normative, istituzionali, ideologiche) che pretendono di manipolare la realtà. Il compito per la libertà dei liberi si mostra in tutta la sua portata: assecondare i percorsi positivi che la fase storica alle nostre spalle ha prodotto provando a cambiare rotta. Si tratta, detto altrimenti, di passare attraverso la 'grande contrazione' entro cui siamo e cercare di immaginare traiettorie nuove per generare, auspicabilmente, un mondo migliore di quello che abbiamo alle spalle¹².

Lungo questa direzione, diviene allora centrale chiedersi che cosa sia la crescita nelle società avanzate e attraverso quali modalità sia possibile (ri)generarla; detto altrimenti, se il nostro benessere può diventare meno frustrante e la nostra crescita

10 B. Stiegler afferma che la categoria dei 'senza-cura', di quelli che dicono 'non mi importa', di coloro che si fanno beffe del mondo, non è atteggiamento diffuso solo tra gli speculatori finanziari, ma orientamento imperante nelle società che si organizzano attorno a sistemi tecnici (*The Decadence of Industrial Democracies*, Polity Press, Cambridge 2010).

11 É. Balibar, *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 147

12 Tale espressione – 'grande contrazione' – viene usata da C. Reinhart e K. Rogoff: *This Time is Different: Eight Centuries of Financial Folly*, Princeton University Press, Princeton 2009. Essa richiama facilmente il rallentamento della crescita delle opportunità e il ridimensionamento degli stili di vita a cui siamo abituati. Ma 'contrazione' – e così la intendiamo – evoca anche il travaglio del parto che annuncia la nascita di qualcosa di nuovo; si veda M. Magatti, *La grande contrazione. I fallimenti della libertà e le vie del suo riscatto*, Feltrinelli, Milano 2012.

può premettere e produrre significato – in altre parole, bene comune – o è destinata solo a oscurarlo e distruggerlo.

Dalle crisi si esce, come insegna la storia, avviando dei processi di innovazione culturale e istituzionale. Ciò richiede, da un lato, di provare a tracciare un nuovo immaginario della libertà che, dal punto di vista culturale, costituisce l'indispensabile preconditione per un discorso sulla crescita in grado di includere la questione del bene comune. E, dall'altro, di provare a indicare percorsi di innovazione istituzionale che, un po' per volta, possano segnare un cambiamento nella direzione di un miglioramento del mondo. In questo modo, la crisi del capitalismo tecnocratico può significare, al contempo, la crisi dell'incuria per il bene comune.

5. Riemersione della questione: per riconoscere il bene in ciò che è comune

Per delineare i tratti di un nuovo immaginario della libertà, ci riferiamo alla categoria della 'generatività'. Il termine viene mutuato dallo psicologo sociale E. Erikson, il quale lo utilizzò negli anni Cinquanta per indicare una delle fasi di sviluppo della persona adulta – la fase che segna l'uscita dalla adolescenza. Quando cioè ci si incontra/scontra con la realtà, accettando di passare dalla postura auto-centrata al de-centramento disponibile ad aprirsi all'altro (nella dimensione intersoggettiva), agli altri (nella dimensione sociale), al futuro (nella dimensione intergenerazionale) attraverso un atteggiamento di cura «per ciò che è stato generato, per amore, necessità o caso»¹³.

Applicando il concetto in ambito più sociale e in chiave sociologica, l'azione generativa – che, nell'analisi eriksoniana, è tale perché si contrappone alla stagnazione (*self-absorption*) - mette in campo una libertà che, abbandonando l'adolescenza (postura tipica della libertà nel tecno-nichilismo), riammette dunque la realtà, riconosce la propria natura intimamente relazionale e, quindi, intersoggettivamente consapevole.

Per riprendere Erikson, la generatività è da intendersi, in senso lato, come l'allestimento delle condizioni più favorevoli per il perpetuarsi migliorativo della vita delle persone, del sociale e delle sue istituzioni. Si tratta di una azione e di una libertà che fanno esistere qualcosa di valore per sé e per gli altri, dotandolo di significato. La libertà generativa valorizza l'apertura – sottolineatura preziosa del nostro tempo – ma riconosce che essa non si dà nel vuoto, bensì sempre dentro un ambiente, una storia, in relazione a qualcuno, a qualcosa. In questa cornice, la

13 La citazione di E. Erikson è tratta da E. Erikson, J. Erikson, & Kivnik, *Vital Involvement in Old Age: The Experience of Old Age in Our Time*, Norton, New York 1986, p. 37; si veda inoltre E. Erikson, *Childhood and Society*, Norton, New York 1950 (tr. it. *Infanzia e società*, Armando, Roma, 1993). Oltre ai lavori di E. Erikson sono utili i riferimenti a Dan P. McAdams, Holly M. Hart, Shadd Maruna, *Generativity and Adult Development. How and Why We Care for the Next Generation*, American Psychological Association, Washington, USA 1998; Ed De St. Aubin, Dan P. McAdams, Tae-Chang Kim, *The Generative Society. Caring for Future Generations*, American Psychological Association, Washington, USA, 2003.

libertà si concepisce come responsabilità, ossia risposta alle interpellazioni provenienti dall'altro, dal mondo, dalla natura, dalle generazioni future – in sintesi, dalla realtà intesa come ambiente, limite, domanda aperta.

La crisi, come abbiamo cercato di dire, ci costringe a riammettere la realtà, se si vuole custodire l'humus dell'umano, e a ripensare la libertà quale intonazione che l'individuo dà all'esistenza in relazione al suo situarsi dentro un contesto (a meno di insistere sulla finzione di un puro Io perfettamente autosufficiente, autoreferenziale¹⁴).

La libertà generativa assume che, come esseri umani, non siamo delle monadi, pertanto non viene prima l'Io e poi, in un secondo momento, l'altro, l'intorno, il sociale. Costitutivamente siamo individuale-sociale, mondi singolari-mondi aperti. La libertà non gira su se stessa nell'illusione che essere liberi significhi essere genericamente aperti a ciò che succede, perseguire qualsiasi scopo. Ma assume il mettere al mondo qualcosa che merita la nostra vita, la nostra passione, qualcosa di bello, buono, vero – un bene che ha delle ricadute sociali, quindi un bene comune di cui prendersi cura¹⁵.

La presa in cura può assumere logicamente forme diverse, come per esempio quella della custodia del tempo (valorizzando la memoria condivisa, la continuità che è continuità della vita, la consistenza di qualcosa che dura), così come di uno spazio, di un luogo, di un territorio (valorizzando il 'dentro', senza assolutizzazioni, e il 'fuori' che ricorda l'esistenza di un mondo più grande, plurale, ricco). La cura si manifesta nella cura delle relazioni, ben al di là della considerazione del legame come qualcosa di meramente funzionale.

Il punto riguarda, più radicalmente, la transazione individuo-società che sottosta al discorso. Tale rapporto risente infatti di una visione monadica della realtà – antropologica non meno che sociale – in cui il pendolo oscilla, storicamente, ora sul polo dell'individuale ora su quello del sociale, ma in cui né l'uno né l'altro vengono considerati come co-originari, per cui si trovano in una condizione di permanente precarietà. In tale visione, il sociale diviene conseguenza delle carenze di cui è portatore l'essere umano, del suo bisogno di aiuto fisico e spirituale, un suo completamento, con tutti i risvolti in termini di desiderio mimetico, risentimento e violenza, appiattimento sulla contingenza immanente. E l'individuale rischia di

14 A tale proposito è particolarmente stimolante la riflessione di G. Simmel, laddove, a proposito della libertà – che, per il pensatore tedesco, prende forma come relazione con ciò che è altro da sé (il Tu, la storia, il sociale, la natura ecc) pena il rimanere in balia di se stessa, esposta al vuoto di un Io inconsistente perché astratto e disancorato dal mondo –, egli argomenta che strutturalmente l'individualità non prescinde dall'esteriorità: l'“interazione con l'ambiente” costituisce «fatto fondamentale (*die Grundtatsache*)» che vale «come universale presupposto di ogni esperienza e di ogni prassi, di ogni speculazione del pensiero e di ogni gioia e affanno della vita» (*I problemi fondamentali della filosofia*, SE, Milano 2009, p. 91, ed. or. 1910; per un approfondimento del tema della libertà negli scritti del pensatore tedesco, si veda M. Martinelli, *L'altra libertà. Saggio su Georg Simmel*, Vita e Pensiero, Milano 2011).

15 Quale logica per l'azione, la generatività introduce una *ratio* diversa rispetto all'*exit* e alla *voce* di cui parla A.O. Hirshman (*Lealtà, defezione, protesta. Rimedi alla crisi delle imprese, dei partiti e dello stato*, Gruppo Editoriale Fabbri-Bompiani, Sonzogno, Etas Spa, Milano 1982).

assumere i contorni dell'irrazionale dal momento che, volendo sopprimere ciò che è altro da sé, si rifugia – come ebbe ad affermare G. Simmel già un secolo fa – in un cantuccio, costretto alla fine a «esagerare per farsi sentire, anche da se stesso»¹⁶; oppure finisce per conformarsi semplicemente alla corrente del flusso delle cose (emblematica l'analisi di A. de Tocqueville sulla democrazia moderna¹⁷), fino alla patologizzazione del rapporto individuo-gruppo e all'annullamento di uno dei due poli.

Si tratta di una visione che, da un lato (estremizzando l'umano individuale, come ebbe a fare Nietzsche), conduce a una perdita di estensione/socialità e, dall'altro (assolutizzando il sociale, come messo in luce dalle analisi che vanno da Comte a Durkheim fino al funzionalismo o agli approcci sistemici più recenti), a dissolvere i soggetti della relazione. Ne discende una visione antropologica insoddisfacente, parziale, che si ripercuote di volta in volta dentro la vita sociale e dentro le relazioni intersoggettive.

Nella direzione della co-originarietà appena richiamata, curare l'ambiente relazionale implica salvaguardare la tensione tra individualità e socialità che, per quanto tra loro contrapposte, non sono affatto contraddittorie, bensì correlative, andando oltre ogni fusione (e annullamento dell'alterità della realtà ovvero del soggetto) e dualismo (che allontana i due poli fino ad estraniarli)¹⁸. In questa linea, il bene comune non si colloca né sulla sponda dell'individuale né su quella del sociale, bensì nella loro simultaneità correlativa¹⁹.

Il riferimento alla generatività suggerisce una direzione verso cui guardare. La dinamica dell'azione generativa (e della libertà generativa) si caratterizza per la tensione che mette in relazione creatività, slancio (dimensione individuale) e custodia (di ciò che è comune, meritevole di essere consegnato alla generazione successiva, di ciò che continua). Essa opta per il cambiamento come innovazione sociale attraverso il sociale, ossia la cura dei legami, l'esercizio di forme di alleanze (tra attori diversi per produrre bene condiviso), la valorizzazione del contributo delle persone.

La generatività esprime una visione antropologica che riconosce la correlatività tra individuo e altro, soggetto e mondo sociale: essa – ben al di là della logica del

16 G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando Editore, Roma 1995¹/2007², p. 55, ed. or. 1903.

17 Si veda la celeberrima analisi della democrazia americana del 1835 e 1840 di A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, trad. italiana Utet, Torino 1968.

18 Utile a proposito anche l'analisi di C. Smith (*What Is a Person? Rethinking Humanity, Social Life, and the Moral Good from the Person Up*, University of Chicago Press, Chicago 2010): essa pone l'accento sulla impossibilità di scomporre la persona, dal momento che la sua integrità non è la mera somma delle sue parti. Così come il sociale, entro cui la persona si esprime, non costituisce, a sua volta, la mera somma degli individui.

19 La generatività indica una modalità partecipativa che, assumendosi l'avvio di processi dagli esiti incerti, lega tra loro, in una interdipendenza circolare, i desideri di *agency* e quelli di *communion* (come messo in evidenza dalle analisi di D. McAdam e R. Logan, *What is Generativity*, op. cit., pp. 15-31), la spinta libera e creativa degli individui e la loro adesione a qualcosa che vada al di là del loro ristretto spazio circostante.

mercato che intende il bene comune come puro effetto di aggregazione delle scelte meramente individuali o della logica fusionale che scioglie gli individui in entità collettive tendenzialmente omogenee – riconosce nella dimensione relazionale, con le sue spinte dialettiche, uno spazio di terzietà tra l'individuale e il sociale che forgia quel terreno su cui può emergere il 'comune' che ci lega²⁰.

6. Sul bene comune 'contestualizzato': generare, custodire, trasmettere 'valore condiviso'

L'immaginario della libertà generativa non si limita a descrivere un movimento soggettivo: esso forgia una cultura della generatività, informando un pensiero dell'economia, delle società, delle istituzioni.

In tale direzione, esso offre spunti per delineare un modello di crescita di nuova generazione: cercare la soluzione nella decrescita può essere, infatti, fuorviante. La crescita si iscrive dentro la capacità umana di desiderare, creare, produrre; altrimenti detto, essa potrebbe essere compresa come la traccia secolarizzata dell'attitudine trascendente propria dell'uomo. A questa capacità ogni capitalismo ha dato forma diversa, nelle diverse fasi storiche e sulla base dello spirito di volta in volta differente che esso ha espresso così come della visione antropologica che ha supposto²¹.

Il punto è considerare oggi tale questione in maniera meno univoca di quanto abbia fatto il tecno-nichilismo, imparando a riconoscere che la volontà di potenza non si traduce solo in acquisizione quantitativa e che, per quanto prezioso e vero, tale movimento non esaurisce l'intera realtà umana. Noi siamo volontà di potenza e di realizzazione, ma non solo. Siamo debito, desiderio di legame con altri, discussione, giudizio, empatia, cura, fragilità, limite: i grandi rimossi di una fase storica in cui la *performance* ha disprezzato il fallimento; la felicità individuale ha teso a minimizzare il debito dell'unione; la potenza e la volontà di potenza hanno considerato vergognoso il limite²².

20 Il filosofo R. Esposito esplora il significato etimologico e semantico che lega *munus*, *communis* e *communitas* e individua nell'*immunitas* – aspirazione compresa dal progetto emancipativo della modernità – il contraltare della possibilità di una convivenza sociale che pone le premesse per costruire un bene comune (*Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998). Sulla considerazione della relazione ad altro/i come punto di partenza del bene condiviso e come bene a sé connaturale, si veda inoltre F. Botturi, *La generazione del bene*, Vita e Pensiero, Milano 2009.

21 Da questo punto di vista rimane sempre cruciale il riferimento a M. Weber, il quale, nell'affermare che il capitalismo, per quanto materialistico pretenda di essere non si dà senza uno 'spirito', sottintendeva un'ipotesi importante: il capitalismo dirige verso logiche e meccanismi economici la facoltà di trascendere, tipica dell'essere umano.

22 Tali rimossi divengono, sulla base della prospettiva antropologica supposta dalla libertà generativa, la condizione per una nuova creazione e cura del mondo (si veda, a proposito, l'utile riflessione di E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009).

La crescita di cui abbiamo bisogno è, oltre che economica, sociale, culturale e istituzionale: una crescita che valorizza dimensioni diverse dell'esistenza umana, considerandole in correlazione le une con le altre, e che sia capace di produrre *valore*, termine che può essere avvicinato a quello di 'bene comune', soprattutto nella sua coniugazione di 'valore condiviso'.

Il concetto di 'valore' può certamente indurre a fraintendimenti, a motivo del riposizionamento che esso subisce nel momento in cui il nichilismo diviene una logica di organizzazione della vita sociale. Via via che la pluralizzazione delle fonti di autorità si afferma e che l'ossessione per il punto di vista dilaga, il valore subisce infatti un doppio movimento. Da un lato, esso rimane impigliato nella scena comunicativa (esistono 'tanti' valori che, nell'ottica dell'espansione e dello slegamento, sono tutti equivalenti); dall'altro, si sbilancia sulla materializzazione (i valori si incarnano in artefatti). Il valore viene così determinato dai gusti del consumatore, enfatizzando lo spazio della libertà individuale che, in realtà, non fa che esprimere una spinta meramente adattiva.

Il problema non è, in quest'ottica, la crisi dei valori di cui tanto si parla in diversi ambiti o, quantomeno, non immediatamente quest'ultima, bensì l'identificazione del valore nei termini di 'preferenza individuale'. Quella soluzione va rimessa in discussione. È la crisi stessa che costringe a ripensarla: lo scioglimento ipersoggettivistico dell'idea di valore e il suo schiacciamento sul successo di mercato dei beni di consumo non fanno che rafforzare l'autoreferenzialità del sistema tecnico-economico. In tal senso, superare la crisi significa trovare le vie per andare oltre la crisi di valore, anche riportando al centro dell'attenzione (e ridefinendone i termini) la questione del bene comune, di qualcosa cioè cui viene riconosciuto un valore insieme, per l'insieme della collettività e per gli individui.

In un mondo che fa l'esperienza dell'inconsistenza assoluta, la libertà – nella sua connotazione generativa – viene chiamata qui in causa nel decidersi di far esistere un valore di cui assumersi la responsabilità. Si tratta di un valore non indifferente all'opzione antropologica di base: il riconoscimento della realtà propria dell'essere umano, il suo essere costitutivamente aperto a ciò che è oltre la sua individualità e il suo spazio di vita immediatamente prossimo, nonché la sua capacità di rispondere all'intorno. In tal modo, quel valore marca una differenza rispetto al flusso incondizionato degli eventi, o, altrimenti detto, la possibilità di uscire dall'equivalenza affermando che qualcosa ha un senso per cui vale la pena spendersi insieme²³.

Una nuova teoria, da cui una nuova prassi del valore, consente all'economia di tornare a radicarsi nei mondi sociali: teoria e prassi che considerano sia la dimensione relazionale del valore (questo può essere prodotto insieme) sia quella legata al senso (il valore non è riconducibile alla mera dimensione economica o finanziaria).

23 Un presupposto a questo discorso è rintracciabile nell'idea, sostenuta con forza in questi anni da Amartya Sen, che la libertà non si riduce alla sua dimensione negativa (libertà *da*), ma tende, evolvendo verso la maturità (o, come qui sosteniamo, verso la generatività), ad una dimensione positiva (libertà *di*); dell'autore, si veda in particolare *Libertà è sviluppo*, Mondadori, Milano 2009.

Non a caso, nel momento in cui la crisi esplose e dilagò non sono solo i territori e le comunità, ma anche le imprese – e persino alcuni autorevoli sostenitori del precedente modello economico²⁴ – a comprendere che non è più possibile produrre con successo valore economico se questo non è ‘valore condiviso’, se cioè si prescinde dalla relazione con gli attori nonché tra questi e l’ambiente circostante. Una relazione che riscrive il patto tra i diversi attori qualificandosi pertanto nei termini della alleanza: condivisione (nell’arena pubblica) di significati tra soggettività diverse e chiarificazione del contributo che ciascuna di esse mette in campo.

L’alleanza – ponendo l’accento sul legare di contro allo slegamento operato dal movimento di espansione del tecno-nichilismo²⁵ – rimanda alla presa d’atto che la mobilitazione individualistica ha fatto il suo tempo. Essa diviene pertanto espressione della libertà generativa, avviando una nuova stagione di crescita in cui il valore non viene deciso sulla base della capacità dei sistemi tecnici (finanziari) di sfruttare indiscriminatamente le opportunità disponibili sulla scala globale o dei beni di aumentare la nostra supposta libertà di scopo individuale, bensì sulla base della sua capacità di migliorare la vita personale e collettiva, di esprimere una cura, di dar vita e mantenere dei legami, di condividere una passione, di scambiare una conoscenza e così via, nell’ottica della trasmissione ad altri – le generazioni future – di condizioni sostenibili di sviluppo.

A partire dalla preziosità del pluralismo dei soggetti e mondi sociali organizzati, le forme di alleanza consone al nostro tempo non possono che essere multiple e multilivello, aver luogo tra diversi e con i lontani, data la possibilità di costruire reti che poggiano su una infrastruttura globale. Esse tengono insieme il piano funzionale (che utilizza infrastrutture e linguaggi tecnici) e il piano simbolico-immateriale (che lavora su significati condivisi, qualità della vita, valore di una comunità, storia, ecc.).

L’obiettivo dell’alleanza è la creazione, appunto, di valore di comune interesse; altrimenti detto, di bene/i comune/i che sono tali per il loro alto contenuto relazionale, contestuale o culturale. In quest’ottica, la relazione non è soltanto in grado di dare un contributo particolare alla qualità di molti beni e servizi tipici delle società

24 In un articolo pubblicato sull’«Harvard Business Review» nel gennaio 2011, Michael Porter e Mark Kramer indicano la creazione di valore condiviso come possibile risposta alla crisi di legittimazione del capitalismo globale. L’idea di fondo è che un nuovo modello di sviluppo esiga una forma di capitalismo più sofisticata, impregnata di finalità più sociali: «il concetto di valore condiviso riconosce che sono i bisogni della società e non solo i bisogni economici convenzionali a definire il mercato. Riconosce anche che i danni sociali e i problemi sociali creano frequentemente dei costi interni per le aziende [...] Il valore condiviso consiste nell’espandere la dotazione complessiva di valore economico e sociale» (*Creating Shared Value*, in «Harvard Business Review», 1-2, 2011, p. 71).

25 Il termine stesso rinvia, etimologicamente, al ‘legare’, richiamando il processo e l’immaginario della libertà generativa che è relazionale. Infatti, come suggerisce F. Botturi, «la generatività umana implica genesi e legame e quindi custodia e cura, responsabilità e trasmissione»; ne segue che «alla qualità generativa delle relazioni corrisponde una logica di libera alleanza», capacità di rimettere insieme, di stabilire relazioni, di condividere significati (*Una famiglia che genera è una famiglia che educa*, in «Vita e Pensiero», 5, pp. 53-61).

avanzate mature²⁶. Si tratta piuttosto di delineare come ‘beni’ quelle dimensioni della relazione che non possono essere né prodotte né consumate da un solo individuo, perché dipendono dalle modalità delle interazioni con gli altri e possono essere godute solo se condivise nella reciprocità²⁷. I beni ad alto contenuto contestuale e/o culturale, dal canto loro, mirano a migliorare la qualità del contesto nel quale viviamo e svolgiamo le nostre attività. Molti di questi beni sono pubblici: essi richiedono pertanto l’impegno delle istituzioni pubbliche, sia perché potrebbero essere difficilmente prodotti dal mercato sia perché lo stato soddisfa il requisito di garante della dimensione universalistica che li contraddistingue. Tuttavia, nelle condizioni attuali, questi beni richiedono di essere prodotti, custoditi e trasmessi mediante il concorso di più attori: basti pensare, per fare solo un esempio, alla salvaguardia dell’ambiente di contro all’inquinamento, o alla rilocalizzazione dei fattori che partecipano alla produzione di valore di contro alla delocalizzazione²⁸.

Tali tipi di beni – relazionali e contestuali²⁹ – intrecciano la nozione di ‘bene comune’ dal momento che essi accomunano i soggetti individuali e i gruppi sociali dentro contesti particolari, e richiedono la partecipazione di tutti nella loro produzione e/o cura³⁰. Essi si configurano come possibili soluzioni in grado di colmare una carenza strutturale del tecno-nichilismo, il cui sguardo tendeva e essere alquanto miope rispetto ai problemi relazionali e contestuali, quali l’ambiente, le risorse (riconosciute nel loro essere limitate), la qualità della vita per tutti, il futuro delle generazioni che verranno, la giustizia, l’uguaglianza, la protezione della dignità umana, ecc. Si tratta di beni che, attenti a tali questioni, incarnano un valore

26 Vi è da tempo, a tale proposito, una ampia letteratura sui beni ad alto contenuto relazionale (si vedano, per esempio, M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna 2004, ed. or. 1986; P. Donati, *Introduzione alla sociologia relazionale*, Angeli, Milano 1986), cui rimandiamo per la ricostruzione di una prima cornice del discorso.

27 Si vedano, a proposito, i lavori di C. Uhlander (*Relational Goods and Participation: Incorporating Sociability into a Theory of Rational Action*, in «Public Choice», 62, 1989, pp. 253-285), di L. Bruni (*Reciprocità. Dinamiche di cooperazione, economia e società civile*, Mondadori, Milano 2006), di S. Zamagni (*Beni relazionali e felicità pubblica: uno sguardo dall’economia civile*, Studio filosofico interprovinciale San Tommaso d’Aquino, Mimeo, in internet). Di fronte alle inadeguatezze del modello di vita iperindividualistico, la valorizzazione di questi beni può aprire vie interessanti di innovazione, come accade, per citare un esempio tra i molti possibili, con le nuove forme di offerta di strutture abitative meglio capaci di valorizzare la dimensione relazionale superando sia la concezione industriale sia la visione residenziale dell’architettura e dell’urbanistica novecentesca, secondo una direzione che oggi è appena abbozzata dai primi esperimenti di *social housing*.

28 Tanto che, nei prossimi anni, la presenza di *assets* pubblici all’interno di una comunità e di un territorio – quali scuole, università, acqua potabile, standard di qualità, ecc. – saranno cruciali nelle decisioni delle imprese rispetto alla loro *location*.

29 Ad essi andrebbero aggiunti anche i beni cognitivi che, nelle società mature, diventano sempre più importanti, dal momento che sono legati alle potenzialità comunicative e cognitive di cui tali società dispongono.

30 È utile, in questo contesto, il riferimento alla politologa Elinor Ostrom, premio Nobel, la quale ha teorizzato una terza via tra stato e mercato per costruire le condizioni necessarie affinché le *common properties* non degenerino (*Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press 1990).

condiviso che dà forma, nella concretezza, a un bene comune contestualizzato; essi vengono fatti esistere attraverso un atto di fiducia reciproca, di mutuo riconoscimento.

Allearsi in vista della creazione di valore condiviso, di comune interesse, significa assumere che i vantaggi di una comunanza sono superiori ai costi, a condizione di accettarne i vincoli. Ciò rimette in discussione, culturalmente, la nostra idea di libertà assoluta: nell'ottica dello spirito dell'alleanza e di un impegno riformatore per uscire dalla crisi, la transazione individui/collettività, così come quella tra i diversi gruppi presenti nell'arena sociale e politica, si sposta dal piano del diritto al godimento a quello della responsabilità e partecipazione attiva che prende forma concreta nell'agire secondo lo spirito della restituzione di valore senza limitarsi a consumarlo. Ciascun attore sociale (collettivo e individuale), sentendosi interpellato, contribuisce a porre le basi per una azione economica che sia al contempo sociale e per una azione culturale destinata a promuovere istituzionalmente il bene comune. Senza sopprimere la questione del senso: tornare a produrre valore significa infatti interrogarsi e considerare rilevante il tema del significato, dell'orientamento di molti rispetto a obiettivi condivisi; in altre parole, della finalità³¹. Vi sono, nella vita collettiva, una serie di questioni – alcune delle quali sopra accennate – che solo surrettiziamente possono essere affrontate senza esprimere delle valutazioni attraverso un confronto pubblico aperto, pena il ricadere continuamente nell'equivalenza dei significati e, quindi, nella impossibilità di immaginare vie di uscita dalla crisi per l'assenza di uno slancio che riesca ad incidere sulle materie di interesse economico e civico³².

Sulla base di quanto abbiamo cercato di argomentare, il modello di crescita di nuova generazione assume i tratti di una «economia della contribuzione»³³, in

31 La questione è molto più ampia e complessa e richiama riflessioni che esulano da queste pagine. Un utile riferimento è il recente saggio di R. Spaemann in cui, attraverso approfondite argomentazioni filosofiche, viene messa in evidenza la necessità, per comprendere i processi entro cui siamo immersi e per far progredire la libertà, di uscire da visioni meccanicistiche e letture che insistono sulla dinamica causa-effetto, per porci delle domande sul fine per cui qualcosa viene fatto o viene considerato buono (*Fini naturali. Storia & riscoperta del pensiero teleologico*, Ares, 2013).

32 La questione viene posta in modo pertinente da M. Sandel a proposito della sua riflessione sulla giustizia. Le diverse concezioni che esplora (la visione utilitaristica e quella libertaria) mostrano molte insufficienze, dal momento che trascurano la questione del bene comune. Aspetto che Sandel chiama in causa come indispensabile premessa, poiché egli ritiene che non sia possibile costituire una società giusta semplicemente mirando al massimo di utilità o assicurando la più ampia libertà di scelta, bensì mettendo a tema il significato della vita buona e la creazione di una cultura pubblica capace di accogliere i dissensi destinati inevitabilmente a manifestarsi, dal momento che la giustizia pronuncia dei giudizi, non riguarda solo il modo di distribuire le risorse ma anche il modo giusto di valutarle (*Giustizia*, Feltrinelli, Milano 2010, ed. or. 2009).

33 Il termine viene utilizzato da B. Stiegler per indicare il superamento di proletarizzazione causato dalla combinazione tra tecnicizzazione e consumi. Lo riprendiamo forzando tuttavia quel significato e lo utilizziamo per delineare una nuova configurazione nella quale la crescita diviene espressione della capacità delle comunità, disposte sui territori, di creare valore condiviso al

cui l'alleanza tra il pubblico (nel suo ruolo universalizzante e promozionale, oltre ogni sua assolutizzazione e oltre gli eccessi e gli sprechi), il mondo del privato e del mercato (strumento prezioso per sostenere un numero elevato di interazioni globali, oltre la fiducia smisurata nei confronti degli apparati tecnici e della loro capacità di autoregolazione), la società civile (depositaria di quelle risorse umane e culturali necessarie per produrre valore e di quella reticolazione ampia e variegata di soggetti, associazioni, territori che necessita di essere continuamente aperta al mondo) avviene attorno al contributo che ciascun attore può offrire³⁴.

Dopo anni di pura espansione, in cui consumo e rendita sembravano essere sufficienti per produrre valore, e in cui sono stati sovrapposti i ruoli di consumatore e cittadino in un altalenarsi di competizione e fruizione solitaria nonché malinconica riproducendo continuamente le sole logiche del mercato³⁵, riaprire l'orizzonte dentro la grande contrazione implica rimettere al centro il legame tra economia e società, creando le condizioni adatte a una larga contribuzione da parte di persone, gruppi, comunità in modo che questi soggetti siano coinvolti nella elaborazione e soddisfazione delle loro stesse domande sociali e, di conseguenza, divengano attori attivi nel generare e custodire valore condiviso, bene comune.

L'interrogazione del bene comune, nella sua declinazione contestualizzata di valore condiviso, consente di intravedere vie di uscita dalla crisi, ben al di là delle ipotesi che insistono sul far ripartire il sistema perché funzioni secondo i medesimi binari che lo hanno portato al collasso. Il discorso chiama in causa una diversa idea di libertà, essa stessa da considerarsi come bene comune: una libertà quindi non più individualistica e dissipativa. Ma generativa.

Il discorso implica quindi uno slancio nel prendersi cura di quelle condizioni di contesto che consentono di affinare la sensibilità per il bene comune, superando fratture sterili – come per esempio quella tra individuale e sociale, privato e pubblico –, così da provare ad innescare, valorizzando le tante realtà che già si muovono in questa direzione³⁶, segnali vitali di cambiamento nell'ottica di una crescita

proprio interno, innescando processi di innovazione sociale che integrano tecnica e significati, conoscenze e relazioni, mobilità e localizzazione.

34 A tale proposito, Stefano Zamagni sostiene che, dopo l'epoca dello stato e dopo l'epoca del mercato, occorre arrivare a pensare l'architettura della società non su due ma su tre pilastri – pubblico, privato, civile – che interagiscono tra di loro nella prospettiva del metodo deliberativo e del principio di sussidiarietà circolare (si veda, per es., *Il bene comune nella società dopo-moderna. Proposte per l'azione politica-economica*, Relazione alle Settimane sociali dei Cattolici Italiani, 18-21 ottobre, Pistoia).

35 Cfr. Z. Bauman, *L'etica in un mondo di consumatori*, Laterza, Roma-Bari, 2010.

36 Vi sono infatti parti innovative all'interno delle istituzioni, così come della società civile e del mondo delle imprese che sono disposte a ridefinire il loro ruolo rispetto al contesto sociale circostante e allo sviluppo umano in generale. Si tratta di movimenti importanti che vanno nella direzione di rinegoziare il legame con il territorio, con la comunità di appartenenza, con il mondo del lavoro, con i contesti educativi (scuola, università, mondi culturali), con gli individui, per far tornare a dialogare tra loro funzioni e significati, particolare e universale, interessi individuali e beni collettivi. Si veda, a tale proposito, il progetto riguardante la generatività italiana condotto da un gruppo di studiosi e ricercatori (del quale, chi scrive, è parte) dell'Università Cattolica di Milano e dell'Istituto L. Sturzo di Roma (www.generativita.it). L'Archivio della Generatività

non più solo come materialità ma come creatività, innovazione, spiritualità. Una crescita di nuova generazione capace di rivalutare la ricchezza umana che lo sviluppo degli ultimi secoli mette a disposizione. Significativamente, il termine *generatività* rimanda a *genialità* e *generosità*: altro modo per dire produzione di valore condiviso, non solo – pur se anche – economico, bensì di significato, di bellezza, di creatività, di sostenibilità futura.

Il bene comune si (ri)genera su un terreno che riapre il tempo (oltre l'accelerazione lo ha appiattito su un *frame* meccanicistico svilendo la libertà), dà profondità allo spazio (attribuendo valore ai territori, alle comunità, alle imprese nel loro radicamento sociale), riammette l'alterità (del tu, della storia, della natura, delle cose) e l'umano – altrimenti detto, un terreno che ospita la realtà.

Mauro Magatti
Università Cattolica del Sacro Cuore
mauro.magatti@unicatt.it

Monica Martinelli
Università Cattolica del Sacro Cuore
monica.martinelli@unicatt.it

Mauro Magatti è Professore Ordinario di Sociologia della globalizzazione e Analisi ed istituzioni del capitalismo contemporaneo presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore, sede Milano. Dal 2006 al 2012 è stato Preside della Facoltà di Sociologia presso la medesima università. *Visiting fellow* presso l'Università di Edimburgo e di Canterbury, è stato *Visiting Professor* presso l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales di Parigi (2006-7), l'Università Cattolica di Buenos Aires (2008-2009) e la Notre Dame University (US) (2011-12). Dal 2008 è direttore del *Centre for the Anthropology of Religion and Cultural Change* (ARC), nato dalla collaborazione tra Università Cattolica, Gallup Heritage Foundation, Gallup Europe e Cork University. Nel corso degli anni ha pubblicato svariate monografie e numerosi saggi su riviste italiane e straniere su temi riguardanti, in particolare, il rapporto tra economia e società; le trasformazioni complessive delle società avanzate, in una prospettiva teorica e metodologica mirante a considerare congiuntamente mutamenti strutturali e soggettivi; il modello di sviluppo contemporaneo, con attenzione alle sue implicazioni antropologiche (tra le pubblicazioni più recen-

presenta un centinaio di esperienze diverse, sparse su tutto il territorio italiano. La metodologia utilizzata nell'indagine empirica è composita: essa unisce ai metodi propri dello studio di caso – osservazione etnografica realizzata con visite sul campo, raccolta di interviste e storie di vita, realizzazione di *focus group*, analisi di materiale documentario e di dati statistici, ricostruzione storica e contestuale, interviste a testimoni privilegiati – i metodi della *visual analysis*, attraverso la realizzazione di brevi documentari in cui vengono valorizzati gli aspetti contestuali insieme alla narrazione diretta da parte degli interlocutori, intesa come operazione di produzione di senso (sia per l'osservatore sia, in modo riflessivo, per gli stessi soggetti coinvolti).

ti: *Libertà immaginaria*, Feltrinelli, 2009; *La grande contrazione. I fallimenti della libertà e le vie del suo riscatto*, Feltrinelli, 2012). È membro dell'Editorial Board dell'«International Journal of Political Anthropology», del Comitato Scientifico di «Sociologica» e del Comitato di redazione di «Studi di Sociologia», «Dialoghi Internazionali» e «Aggiornamenti Sociali». Dal 2008-09 è professore di Sociologia della religione presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. E' editorialista de *Il Corriere della Sera*.

Monica Martinelli è ricercatrice presso la Facoltà di Scienze Politiche e Sociali dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano) dove insegna «Istituzioni di Sociologia». Congiuntamente ad interessi legati ai classici della sociologia, si occupa delle trasformazioni sociali contemporanee attraverso le quali rileggere la relazione tra individuo e società (a tale proposito ha tradotto in italiano e curato la pubblicazione del testo di G. Simmel, *Frammento sulla libertà*, Armando Editore, Roma 2009; e pubblicato, tra altro, *L'altra libertà. Saggio su Georg Simmel*, Vita e Pensiero, Milano 2011). All'interno di questa cornice, ha condotto ricerche empiriche sul lavoro, le migrazioni, le periferie urbane e le città come soggetti globali, le dinamiche dell'innovazione e della generatività sociale. È membro dell'Editorial Board dell'«International Journal of Political Anthropology» e della segreteria di Redazione della rivista «Studi di Sociologia».