



Istituto Regionale lombardo  
di Formazione per l'amministrazione pubblica

## **Inaugurazione anno formativo 2005**

*29 novembre 2004*

*Sede del Consiglio Regionale della Lombardia  
Tensostruttura – via Restelli 4 – Milano*

### ***Primato del bene comune e servizio all'amministrazione pubblica***

prof. Mauro Ronco

## Abstract

Il Relatore assume come punto di partenza la frattura, riscontrabile nel pensiero giuridico della modernità, tra Stato e individuo e tra pubblico e privato, constatando gli effetti perversi delle ideologie unilaterali che hanno privilegiato in maniera squilibrata ora gli interessi dello Stato all'incremento della sua potenza ora l'utilitarismo individualistico.

Il Relatore propone come rimedio alle distorsioni ideologiche un ritorno al reale con l'approfondimento della nozione di bene comune, da intendersi né come bene "pubblico", cioè dello Stato, né come bene della maggioranza, bensì come **bene comune a tutti**. Focalizza come condizione indispensabile per la riacquisizione concreta e operativa di tale valore civico la formazione professionale orientata ai principi della veracità e della fedeltà alla parola data, della magnanimità e del giusto sentimento della propria capacità e della propria dignità personale. Il Relatore sottolinea inoltre che l'uomo professionalmente impegnato nella attuazione del bene comune deve ispirare la sua condotta all'amor di patria, ove la patria va intesa come il legame tra le generazioni nel tempo e il legame tra gli uomini che vivono nei luoghi consacrati dalla comunanza di religione, lingua, cultura, tradizioni e abitudini operose di lavoro. L'amor di patria, allo stesso modo dell'amor filiale, possedendo un carattere di naturale sacralità, garantisce la convivenza civile secondo il principio della tranquillità nell'ordine e promuove l'integrazione progressiva di coloro che, provenendo da patrie diverse, vogliono anch'essi attingere a un giusto benessere per sé e le loro famiglie, contribuendo al progresso della società che li ha accolti.

1. A partire da un certo momento nella storia del pensiero occidentale, almeno dalla metà del '600, quando apparve l'opera politica e giuridica di Thomas Hobbes, si è disegnata la frattura tra lo Stato e l'individuo, che si è via via approfondita nel tempo fino al crearsi di un solco incolmabile tra l'ambito e i fini del pubblico e quelli del privato. Si è così progressivamente offuscata la nozione di bene comune, siccome schiacciata, per un verso, dall'interesse pubblico dello Stato alla sua conservazione e rafforzamento, e, dall'altro, dall'interesse del singolo al conseguimento della massima utilità particolare. La soluzione che di questa dicotomia ha fornito uno tra i più accreditati fondatori della democrazia moderna, Jean Jacques Rousseau, nella seconda metà del diciottesimo secolo, ha reso ancora più acuta e comunque definitiva la contrapposizione. Rousseau è partito dalla presupposizione ideologica dello stato di natura come contrapposto allo stato civile. Mentre nello stato originario, ipotizzato dalla ragione indipendentemente dal confronto con il reale, l'uomo sarebbe assolutamente libero, nello stato civile sarebbe in catene. L'assoluta libertà dell'uomo nello stato di natura esprime in realtà quella libertà negativa, la libertà anomica dell'uomo sganciato da ogni vincolo proveniente dalla superiore legge morale, in cui il giusnaturalismo moderno ha ravvisato la fonte di ogni diritto individuale. Allora, nell'ideologia russoviana, l'uomo, allo scopo di mantenere la libertà dello stato di natura e di non soggiacere alle catene del vincolo civile, farebbe una sorta di patto con se stesso, stipulerebbe il famoso contratto sociale: l'uomo, *ut naturalis*, alienerebbe tutti i suoi beni, tutti i suoi diritti, tutto se stesso a favore del cittadino. Rinuncerebbe a tutto per acquisire, come cittadino, una quota parte di quella libertà assoluta che aveva come uomo naturale, e diventerebbe così partecipe della medesima libertà assoluta che soltanto lo Stato avrebbe il diritto di arrogarsi, perché lo Stato sarebbe assolutamente libero, in quanto non conoscerebbe alcun limite derivante dalla legge morale. In questa separazione tra l'individuo e lo Stato sta la radice del totalitarismo, che connota la storia dei due secoli seguenti e che trova il suo prototipo nella grande rivoluzione detta francese, in cui convivono significativamente insieme potere assoluto dello Stato e libertà assoluta degli individui. Da un lato il potere dello Stato è assoluto, tanto che illecita è ogni relazione familiare e sociale che non si riconosca nello Stato. Dirà Saint Just

alla convenzione, parafrasando quasi il Contratto di Rousseau, l'11 germinale dell'anno II (31 marzo 1794): "V'è qualcosa di terribile nell'amore sacro della patria; è talmente esclusivo che immola tutto senza pietà all'interesse pubblico: [...] immola tutti gli affetti privati". E il convenzionale Courtois, il 16 nevoso dell'anno III (5 gennaio 1795), a riguardo del tempo in cui dominava Robespierre: "Le lacrime versate sulla tomba di un fratello, di un padre, di un amico, erano un furto fatto allo Stato". Dall'altro lato, abbattendo i legami interindividuali familiari e sociali, la rivoluzione era riuscita a fare del popolo una semplice "collezione di individui", secondo i vaticinii di Sieyès, dissolvendo completamente la società e creando veramente lo stato di natura dell'*homo homini lupus*. Condizione non sfuggita agli osservatori dell'epoca. Il rappresentante di Jefferson in Francia, il Governatore Morris rilevava: "Il sospetto [...] ha rotto tutti i legami dell'unione sociale" (Morris a Jefferson, 1 agosto 1792). Il principe di Salm: "La società è distrutta fino alle fondamenta" (Emmanuel de Salm a Mallet du Pau, 14 settembre 1792). E M.me de Staël deplorava: "Ci si separa nel modo più radicale possibile da ogni altra persona diversa da se stessi", rilevando che è assurdo "ritornare allo stato selvaggio invece che di perfezione la società civile". E Portalis, il futuro elaboratore del codice civile nell'epoca consolare, osservava: "Si credeva di rigenerare e rifare la società; non si lavorava invece che per dissolverla". E il vecchio artigiano rivoluzionario J.L. Menetra, ricordando gli anni della rivoluzione: "Il francese non respirava che il sangue. Assomigliavano [i francesi] ai cannibali ed erano veri antropofagi. Il vicino denunciava a sangue freddo il vicino. I legami di sangue erano dimenticati".

Questa costruzione ideologica, fondata sull'ipotesi dello stato di natura e del contratto sociale, ha creato una divaricazione radicale tra il privato e il pubblico, tra l'uomo e il cittadino, cancellando l'idea di virtù come fondamento del vivere individuale e civile. L'uomo privato farebbe tutto ciò che lo stato di natura gli consente di fare, ove i suoi diritti sono misurati dalla possibilità effettiva di fare, fin dove gli consente di arrivare la sua libertà assoluta, cioè priva di vincoli e di limiti di carattere morale. L'uomo come cittadino è costretto a fare tutto ciò che lo Stato gli impone, ove i diritti dello Stato sono parimenti assoluti, senza alcun vincolo di carattere morale. Il bene dell'individuo è il bene particolare di ciascuno, il bene pubblico è il bene dello Stato. Più non c'è spazio, in questa visione, per il bene comune, nel senso del bene comune a tutti, a cui tutti sono realmente partecipi e di cui debbono sempre più sforzarsi di diventare partecipi, attraverso anzitutto l'adempimento dei propri doveri. Più non c'è spazio per il bene della patria, intesa come ambito che congiunge

indissolubilmente la categoria del tempo, come legame tra la serie ininterrotta delle generazioni, e la categoria dello spazio, come legame degli uomini che vivono nello stesso luogo, parlano la medesima lingua, si alimentano di una comune fede religiosa, vivono della medesima cultura, fruiscono dei frutti del lavoro dei padri ed edificano una società sempre rinnovantesi con lo sforzo del lavoro comune. Più non c'è spazio, soprattutto, per la formazione dell'uomo secondo la legge morale in vista dell'acquisizione delle virtù naturali, secondo un quadro armonico che istituisce unità e relazione gerarchica tra le diverse qualità di una persona e il suo agire morale, tra le sue virtù e le sue doti artistico-culturali, professionali, lavorative. Ove le varie capacità e qualità della persona ricevono il sigillo dalla specificità della virtù, ordinata all'ultimo fine della persona, e, pertanto, superiore rispetto a qualsiasi altra qualità personale. Senza la formazione alla virtù l'uomo rimane schiacciato tra il suo interesse individuale (il privato) e la legge dello Stato (il pubblico). L'interesse esprime il fine particolare dell'individuo nella sua dimensione materiale; la legge il fine generale dello Stato, il cui contenuto non scaturisce dal libero convergere delle volontà individuali verso il bene comune, bensì eteronomamente dal potere di un ente che non vuole rispondere ad alcuna legge superiore rispetto a sé. La legge dello Stato non è, in una condizione siffatta, rispettata ed amata come condizione necessaria per la realizzazione del bene comune, bensì vissuta come costrizione esteriore di una libertà individuale che vorrebbe espandersi al di là di ogni limite.

**2.** Allo scopo di ricomporre l'unità tra l'uomo e il cittadino è indispensabile riguadagnare la nozione della vera dignità dell'uomo, che consiste nella pratica realizzazione delle opere ispirate alle virtù della giustizia, della forza e della temperanza, sotto la guida vigile e accorta della prudenza, nell'ambito della vita familiare professionale civile e politica.

V'è, infatti, una prima radice della dignità della persona, consistente in ciò, che ciascuna persona è creatura unica e irripetibile, voluta da Dio per sé stessa, non come mezzo per qualcosa d'altro, ma perché attinga al suo destino di felicità. Questa radice della dignità umana fonda il diritto di ciascuno di esistere e di non essere trattato come uno strumento per l'utilità di altri. V'è una seconda fonte della dignità della persona, che si può definire la dignità della coscienza vigile e risvegliata, consistente nella libertà di coscienza della persona interpellata a scegliere tra il bene e il male. La terza fonte della dignità della persona consiste nell'agire virtuoso per la realizzazione morale della propria personalità, dei progetti e delle aspirazioni nobili di ciascuno, nonché

per la contribuzione al bene del prossimo e al bene comune della società nel suo insieme. Questa terza fonte della dignità consiste ultimamente nell'esercizio della libertà per il vero bene, in un processo ininterrotto di autoliberazione dalle molteplici forme di coazione che ci limitano e condizionano, dalla fragilità fisica e psichica alla pressione dell'ambiente e dei deficit formativi, al retaggio dello sfruttamento e dell'oppressione.

Ora, il relativismo etico dominante, misconoscendo la prima fonte della dignità dell'uomo, consistente nell'essere egli creato da Dio in vista di un fine eterno di felicità, non riesce a comprendere adeguatamente il significato profondo della dialettica tra la libertà, come possibilità di una scelta libera, e la libertà come progetto e compito di autoliberazione dai molteplici condizionamenti esteriori e impulsi interiori che sospingono al rifiuto della legge morale. Il relativismo esaurisce perciò la ricchezza della libertà nella cosiddetta libertà negativa, come libertà dai vincoli e dai limiti, come libertà dalla legge, e non riconosce la libertà come dimensione essenziale nella quale e per la quale e con la quale l'uomo attinge al suo fine terreno.

Ma la dialettica integrale della libertà esige un'azione educativa costante che, pur non trascurando la preparazione professionale e l'affinamento delle doti umane e intellettuali, nonché l'organizzazione del lavoro e la migliore allocazione delle risorse materiali, miri soprattutto alla formazione dell'uomo secondo la specificità delle virtù, che prendono in considerazione il fine dell'uomo in quanto tale, e non soltanto i fini particolari perseguiti nell'ambito delle varie attività professionali.

L'ideale dell'uomo pubblico nella tradizione della latinità è definito da Marco Tullio Cicerone con la proposizione "*vir bonus dicendi peritus*", ove la scansione logica rivela che soltanto sull'essere buono dell'uomo si fonda la capacità di comunicare agli altri un messaggio utile per la crescita nel bene della società. Si è periti nel dire, cioè si è oratori, cioè si è uomini pubblici, se e nella misura in cui si è uomini buoni, e non viceversa, cioè non si è uomini buoni perché si ha la capacità di ottenere il plauso dell'ascoltatore. E' qui *in nuce* ripresentato lo stesso insegnamento di Platone contro i sofisti: ciò che conta non è la capacità di guadagnarsi il successo della folla grazie a qualsivoglia opinione ben propalata, bensì la riflessione sul bene che con-vince l'interlocutore in ordine alla verità che è comune a ciascuno e che ciascuno può comprendere con adeguato e ben diretto sforzo della volontà.

**3. Una formazione educativa integrale, che dia unità e orientamento alla formazione professionale in senso stretto, nonché alla deontologia e al rispetto**

della legalità, postula in primo luogo una conversione alla realtà storica e sociale che ci sta dinanzi e che rischia di essere sfigurata e incompresa, con inevitabili fuorviamenti dell'agire, se si chiudono gli occhi di fronte a essa. La premessa indispensabile per la conoscenza della realtà, fondata sull'esperienza propria e degli altri, sta nel risveglio della memoria, che Sant'Agostino definisce nelle Confessioni "il presente del passato". La memoria postula disciplina interiore, attenzione verso gli altri e verso il mondo, concentrazione contro ogni distrazione e sviamento. L'esercizio della memoria è essenziale per focalizzare il valore duraturo presente in ciò che è transeunte, per crescere nella conoscenza grazie alla fonte dell'esperienza, per preparare e decidere l'azione grazie a una visione ricca e il più possibile completa della realtà. Nel campo sociale e politico la virtù della memoria, come abito a esercitare il ricordo sui momenti fondativi della storia concernente la propria patria, è condizione indispensabile per il progresso della società. L'uomo pubblico che dimentichi le fonti da cui è scaturita la storia del popolo che governa, o, peggio, le falsifichi o le nasconda artificialmente, per rifiuto dell'opera dei padri, o, addirittura, per odio contro i principi che hanno originato la patria, è destinato inevitabilmente a far naufragare la nave che egli dovrebbe pilotare verso il bene sociale e il benessere economico. Del tutto incomprensibile, e meritevole di grave censura, è, pertanto, l'operato di coloro che, nelle premesse fondative allo strumento giuridico che dovrebbe reggere l'Unione Europea, ricusano di riconoscere le radici cristiane del nostro continente. Gesto, quest'ultimo, non soltanto obiettivamente ingiusto, perché contrario alla verità storica, ma anche dissennato, come proprio di chi ormai è privo di senno, perché tagliare le proprie radici significa agire per l'abbattimento dell'albero plurisecolare in cui si compendia la civiltà cui attingiamo per continuare a vivere.

Della virtù della giustizia mi preme qui mettere in luce due aspetti, particolarmente importanti per la corretta azione dell'uomo pubblico, e tuttavia singolarmente negletti e trascurati, se non addirittura duramente osteggiati: la veracità nel modo di esprimersi e di rappresentare la realtà e la fedeltà alla parola data.

La sincerità rivela l'unità essenziale dell'uomo. Ove l'unità venga a mancare, il rapporto interpersonale diventa ambiguo, distorto, fuorviante, ingannevole. L'abitudine all'insincerità annichilisce il vero rapporto 'politico', che postula chiarezza, fermezza, coraggio, trasparenza, determinazione. San Tommaso d'Aquino (*Somma teologica*, II-II, q.55, a8, ad2) unisce magnanimità a trasparenza. Tutto il contrario dell'uomo pubblico sleale, astuto, reticente,

pusillanime e pauroso, che non consegue risultati fecondi perché difetta delle condizioni prelieve per un'azione efficace.

La fedeltà alla parola data, poi, è il punto fermo su cui costruire un rapporto familiare, sociale, politico duraturo. In tutte le civiltà tradizionali, e anche nella civiltà cristiana, l'impegno che ciascuno assumeva di svolgere un determinato compito, al momento di entrare in un nuovo stato di vita, era sigillato con il giuramento. Si pensi alla promessa reciproca che fonda e istituisce realmente il rapporto matrimoniale: essa non consiste in altro che nel giuramento dell'uomo e della donna di fronte a Dio e agli uomini di dare stabilità all'amore reciproco per il bene loro e dei figli che saranno per nascere dall'unione. Soltanto un bolso statualismo – il cui prototipo sta nel *code civil* napoleonico di cui si ricorda quest'anno il bicentenario - può ritenere che il matrimonio sia un istituto giuridico che nasce dalla volontà della legge statale, e non dalla promessa reciproca di fedeltà che sgorga dalla libera determinazione dei nubendi. Soltanto la cecità di fronte alla realtà può far pensare che il matrimonio possa essere fantasticamente costruito in modo diverso da quanto espresso, con semplicità ed essenzialità assoluta, dalla promessa di fedeltà di un uomo e di una donna in vista di un'unione permanente e feconda. Si pensi alle forme specifiche di fedeltà che derivano dal giuramento contemplato dalla stessa carta costituzionale all'art. 54 comma 2 per tutti coloro cui sono affidate funzioni pubbliche, ovvero dalle norme di deontologia professionale che regolano le varie attività; si pensi, al più alto livello, al giuramento dei capi delle nazioni di fedelmente adempiere ai compiti inerenti alla suprema magistratura. La promessa pubblica impegna la persona di fronte agli altri in modo ineludibile. Essa postula la capacità di assumere impegni, di non essere soltanto per se stessi, ma anche per gli altri, di sottrarsi al proprio egoismo e di vivere nella dimensione della solidarietà. Essa crea negli altri delle attese, che costituiscono la base per la tessitura di una rete sociale di effettiva solidarietà. Come ha scritto Gabriel Marcel, la fedeltà fa sperimentare che essere libero non vuol dire appartenersi, ma appartenere a. Per questa sua valenza fondamentalmente antiindividualista, la fedeltà alla parola data è moneta così rara nella società contemporanea, in cui è praticato il più sfrenato particolarismo, mentre soltanto verbalisticamente è predicata la solidarietà sociale.

Della forza, che implica – come ha scritto Joseph Pieper – la capacità di osare e di mettere in gioco il proprio benessere per il conseguimento di un bene superiore, mi piace qui sottolineare l'aspetto della magnanimità, ben lumeggiato da Michelangelo Peláez nel suo scritto "Etica Professioni Virtù".

Senza la magnanimit  è inconcepibile la conquista di un qualsiasi obiettivo duraturo nel tempo, che superi il lampo di una generazione. E' impossibile la fondazione di una scuola di pensiero, la riproposizione di un ideale politico, il progresso della ricerca scientifica, la erezione di opere pubbliche che siano anche espressione di bellezza, la realizzazione di opere sociali destinate a sollevare i bisogni dei poveri in qualche ambito dell'esistenza. Se ci si domandasse seriamente quali sono le ragioni per cui le radici cristiane hanno dato cos  fecondi frutti nella civilt  occidentale riscopriremmo l'opera oscura dei monaci che nell'alto medioevo, senza badare a sacrifici e rinunce personali, hanno percorso le paludi e le foreste e oltrepassato i monti dell'Europa per portare la fede di Cristo a popoli vigorosi ma dispersi e rapaci, incapaci da soli di dare ordine al caos; riscopriremmo il coraggioso impegno di dinastie di combattenti che hanno rinunciato ai piaceri e alle ricchezze che la loro condizione gli assicurava per difendere col sangue la libert  minacciata dei popoli affidati alla loro guida; riscopriremmo il lavoro inesaurevolmente operoso di generazioni di uomini e donne che hanno trasformato un ambiente selvaggio e ostile in un giardino punteggiato da citt  ornatissime dalle bellezze di tutte le arti e di campagne sufficienti al sostentamento decoroso di tutto il popolo.

Della virt  della temperanza l'uomo pubblico, o che aspira a interessarsi dei bisogni di tutti dirigendo a questo scopo la sua formazione professionale, deve coltivare in modo particolare il profilo dell'umilt , che garantisce l'interno equilibrio contro i vizi opposti dell'orgoglio e della fuga pusillanime dalle responsabilit . San Tommaso tratta il tema dell'umilt  chiarendo come essa consenta a ciascuno di riconoscere con realismo il proprio ruolo e il proprio compito nei rapporti intersoggettivi. Nella Somma teologica (II-II, q. 161, a3) osserva: "L'umilt  non richiede che uno metta i doni che egli ha ricevuto al di sotto dei doni di Dio che scorge in qualsiasi altro [...]. Perci , senza pregiudizi per l'umilt , si possono preferire i doni di Dio ricevuti da noi a quelli che ci risultano conferiti ad altri [...]. Parimenti l'umilt  non esige che uno metta se stesso, rispetto alle miserie che da lui derivano, al di sotto delle miserie del prossimo...Tuttavia uno pu  pensare che nel prossimo c'  del bene che egli non ha, oppure che in se stesso c'  del male che non si trova negli altri: e cos  pu  sempre mettersi al di sotto del prossimo". E nel Commento alla lettera ai Filippesi (c. 2, lect. 1) l'Aquinate osserva: "Nessuno   cos  buono da non avere qualche difetto e nessuno   cos  cattivo da non avere qualcosa di buono. Perci  non   necessario che uno consideri l'altro migliore di s  in senso assoluto, ma basta che dica in cuor suo: forse io ho dei difetti che egli non ha".

La virtù dell'umiltà è la guida sicura a un approccio equilibrato al reale, tanto all'universo complesso e variegato delle relazioni sociali, quanto ai problemi posti dallo sviluppo prodigioso delle tecnologie, nel loro impatto con la costituzione fisica, chimica e biologica del mondo. Mentre l'orgoglioso strumentalizza i rapporti interpersonali e falsifica i dati della realtà per apparire più grande di quello che sia, il pusillanime elude il rapporto costruttivo con il suo prossimo e, sotto pretesto della incapacità di fare, sotterra il talento che gli è stato donato per farlo fruttificare.

Onde il corretto esercizio della virtù dell'umiltà dice adempimento completo dei propri doveri, ma anche esercizio fermo dei propri diritti, soprattutto quando questi non siano attribuiti a noi per noi stessi, ma a noi perché contribuiamo al bene degli altri, come accade nel campo della famiglia e delle responsabilità sociali e politiche. In questi settori l'abdicazione dai diritti costituisce in realtà violazione dei propri doveri e fuga dalle responsabilità.

4. Se tutto un mondo deve essere ricostruito, in un processo sempre nuovo in cui si svela la perenne giovinezza dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio e, quindi, capace di progettualità feconda e di conseguenti decisioni e operazioni di concreta attuazione del bene, dobbiamo allora rivolgere la nostra attenzione, soprattutto in questa sede, adibita statutariamente alla alta formazione professionale di uomini che si preparano a divenire pubblici amministratori, alle radici della nostra civiltà. Nel discorso di Giovanni Paolo II pronunciato nel 19 luglio 2003 in occasione del settimo centenario della più antica Università dell'Urbe, La Sapienza troviamo un invito che può costituire viatico per il lavoro scientifico che l'I.Re.F. svolgerà nell'anno accademico che si apre: "Come la nuova Europa non può progettarsi senza attingere dalle proprie radici, altrettanto può dirsi per l'Università. Essa, infatti, è per eccellenza luogo di ricerca della verità, di analisi accurata dei fenomeni nella costante tensione a sintesi sempre più compiute e feconde. E come l'Europa non può ridursi a mercato, così l'università, pur dovendo bene inserirsi nel tessuto sociale ed economico, non può essere asservita alle sue esigenze, pena lo smarrimento della propria natura, che rimane principalmente culturale".