

Stefano Zamagni

Professore di Economia dell'Università di Bologna

Dalla "caritas in veritate" la chiave interpretativa della crisi"

1. L'enciclica *Caritas in Veritate* (CV), che ora è offerta alla meditazione di quanti, credenti e non credenti, sono coerentemente interessati allo sviluppo umano integrale -nell'accezione del personalismo di Mounier e Maritain e, su tale scia, della *Populorum Progressio* (1967) di Paolo VI- è un bell'esempio di genere letterario che sa muoversi, in modo fecondamente anfibio, tra tutti quei saperi che si occupano dell'agire umano nella pluralità delle sue forme. Tra le tante questioni aperte che la modernità ci ha lasciato in eredità v'è quella che riguarda il dissidio irrisolto tra quelle linee di pensiero che, per portare alla luce importanti dinamiche delle nostre società, hanno finito col dissolvere la soggettività nel collettivo (si pensi al neo-marxismo o al neo-strutturalismo) e quelle linee di pensiero che hanno bensì esaltato la soggettività, ma al prezzo di ridurre il sociale a mera aggregazione di preferenze individuali. (E' questo l'esito cui giunge l'individualismo nelle sue versioni estreme perché confonde la socialità, che è anche degli animali, con la socievolezza, che invece è tipica degli uomini).

Il pregio della CV è quello di operare una saldatura fra queste due polarità. Come? Ponendo al centro del sapere pratico il principio del dono come gratuità, Benedetto XVI mostra, convincentemente, come, nelle condizioni storiche di oggi, sia falso vedere i termini che descrivono le coppie indipendenza-appartenenza, libertà-justizia, efficienza-equità, autointeresse-solidarietà, come alternativi. E' falso cioè pensare che ogni rafforzamento del senso di appartenenza debba essere visto come una riduzione dell'indipendenza della persona; ogni avanzamento sul fronte dell'efficienza come una minaccia all'equità; ogni miglioramento dell'interesse individuale come un affievolimento della solidarietà. Che non si tratti di un'operazione culturale scontata o di poco conto ci è rivelato dalla circostanza che la pratica della gratuità è oggi sotto attacco da un duplice fronte, quello di neoliberalisti e quello dei neostatalisti, sebbene con intenti affatto diversi. I primi si appellano all'estensione massima possibile delle pratiche del dono come regalo per portare acqua al mulino del "conservatorismo compassionevole" al fine di assicurare quei livelli minimi di servizi sociali ai segmenti deboli della popolazione che lo smantellamento del welfare state, da essi invocato, lascerebbe altrimenti senza copertura alcuna. Ma che non sia questo il senso dell'agire donativo, ci viene dalla considerazione che l'attenzione ai portatori di bisogni non è

oggettuale, ma personale. L'umiliazione di essere considerati "oggetti" sia pure di filantropia o di attenzione compassionevole è il limite grave della concezione neo-liberista.

Basicamente non diverso è l'attacco che viene dalla concezione neostatalista. Presupponendo una forte solidarietà da parte dei cittadini per la realizzazione dei cosiddetti diritti di cittadinanza, lo Stato rende obbligatori certi comportamenti. In tal modo, però, esso spiazza il principio di gratuità, negando in pratica, a livello di discorso *pubblico*, ogni spazio a principi che siano diversi da quello di solidarietà. Ma una società che elogia a parole l'azione gratuita e poi non ne riconosce il valore nei luoghi più disparati del bisogno, entra, prima o poi, in contraddizione con se stessa. Se si ammette che il dono svolge una funzione profetica o –come è stato detto– porta con sé una "benedizione nascosta" e poi non si consente che questa funzione diventi manifesta nella sfera pubblica, perché a tutto e a tutti pensa lo Stato, è chiaro che quella virtù civile per eccellenza che è lo spirito del dono non potrà che registrare una lenta atrofia.

L'assistenza per via esclusivamente statale tende a produrre soggetti bensì assistiti ma non rispettati, perché essa non riesce ad evitare la trappola della "dipendenza riprodotta". E' veramente singolare che non si riesca a comprendere come la posizione neostatalista sia vicina a quella neoliberista per quanto attiene la identificazione dello spazio entro il quale collocare la gratuità. Entrambe le matrici di pensiero, infatti, relegano la gratuità nella sfera *privata*, espellendola da quella pubblica. La matrice neoliberista perché ritiene che al fine del benessere, bastino i contratti, gli incentivi e ben definite (e fatte rispettare) regole del gioco. L'altra matrice, invece, perché sostiene che per realizzare nella pratica la solidarietà basti lo Stato Sociale, il quale può bensì appellarsi alla giustizia, ma non certo alla gratuità.

La sfida che la CV ci invita a raccogliere è quella di battersi per restituire il principio di gratuità alla *sfera pubblica*. Il dono autentico, affermando il primato della relazione sul suo esonero, del legame intersoggettivo sul bene donato, dell'identità personale sull'utile deve poter trovare spazio di espressione ovunque, in qualunque ambito dell'agire umano, ivi compresa l'economia. Anzi, soprattutto in economia, dove è massimamente urgente creare e difendere luoghi in cui la gratuità viene testimoniata, cioè agita. Vediamo ora di applicare tale pensiero all'interpretazione della crisi tuttora in atto.

2. Due sono i tipi di crisi che, grosso modo, è possibile identificare nella storia delle nostre società: dialettica l'una, entropica l'altra. Dialettica è la crisi che nasce da un conflitto fondamentale che prende corpo entro una determinata società e che contiene, al proprio interno, i germi o le forze del proprio superamento. (Va da sé che non necessariamente l'uscita dalla crisi rappresenta un progresso rispetto alla situazione precedente). Esempi storici e famosi di crisi dialettica sono quelli della rivoluzione americana, della rivoluzione francese, della rivoluzione di ottobre in Russia nel 1917. Entropica, invece, è la crisi che tende a far collassare il sistema, per implosione, senza modificarlo. Questo tipo di crisi si sviluppa ogniqualvolta la società perde il senso –cioè, letteralmente, la direzione– del proprio incedere. Anche di tale

tipo di crisi la storia ci offre esempi notevoli: la caduta dell'impero romano; la transizione dal feudalesimo alla modernità; il crollo del muro di Berlino e dell'impero sovietico.

Perché è importante tale distinzione? Perché sono diverse le strategie di uscita dai due tipi di crisi. Non si esce da una crisi entropica con aggiustamenti di natura tecnica o con provvedimenti solo legislativi e regolamentari –pure necessari– ma affrontando di petto, risolvendola, la questione del senso. Ecco perché sono indispensabili a tale scopo minoranze profetiche che sappiano indicare alla società la nuova direzione verso cui muovere mediante un supplemento di pensiero e soprattutto la testimonianza delle opere. Così è stato quando Benedetto, lanciando il suo celebre “ora et labora”, inaugurò la nuova era, quella delle cattedrali. (Mai si dirà abbastanza della portata rivoluzionaria, sul piano sia sociale sia economico, dell'impianto concettuale del carisma benedettino. Il lavoro, da secoli considerato attività tipica dello schiavo, diviene piuttosto con Benedetto la via maestra per la libertà: è per diventare liberi che occorre lavorare. Non solo, ma il lavoro viene sollevato al livello della preghiera. Come dirà poi Francesco, guai a separare *Laborantes* e *contemplantes*; in ciascuna persona preghiera e lavoro devono sempre procedere in parallelo).

Ebbene, la grande crisi economico-finanziaria tuttora in atto è di tipo basicamente entropico. E dunque non è corretto assimilare –se non per gli aspetti meramente quantitativi– la presente crisi a quella del 1929 che fu, piuttosto, di natura dialettica. Quest'ultima, infatti, fu dovuta ad errori umani commessi, soprattutto dalle autorità di controllo delle transazioni economiche e finanziarie, conseguenti ad un preciso deficit di conoscenza circa i modi di funzionamento del mercato capitalistico. Tanto che ci volle il “genio” di J.M. Keynes per provvedere alla bisogna. Si pensi al ruolo del pensiero keynesiano nella articolazione del *New Deal* di Roosevelt. Nella crisi attuale è certamente vero che ci sono stati errori umani –anche gravi come ho mostrato in Zamagni (2009)– ma questi sono stati la conseguenza non tanto di un deficit conoscitivo, quanto piuttosto della crisi di senso che ha investito la società dell'occidente avanzato a far tempo dall'inizio di quell'evento di portata epocale che è la globalizzazione.

3. Sorge spontanea la domanda: in cosa si esprime e dove maggiormente si è manifestata questa crisi di senso? La mia risposta è: in una triplice separazione. E precisamente, la separazione tra la sfera dell'economico e la sfera del sociale; il lavoro separato dalla creazione della ricchezza; il mercato separato della democrazia. Vedo di chiarire, seppure in breve, cominciando dalla prima.

Una delle tante eredità non certo positive che la modernità ci ha lasciato è il convincimento in base al quale titolo di accesso al “club dell'economia” è l'essere cercatori di profitto; quanto a dire che non si è propriamente imprenditori se non si cerca di perseguire esclusivamente la massimizzazione del profitto. In caso contrario, ci si deve rassegnare a far parte dell'ambito del sociale, dove appunto operano le imprese sociali, le cooperative sociali, le fondazioni di vario tipo, ecc. Questa assurda concettualizzazione –a sua volta figlia dell'errore teorico che porta a confondere

l'economia di mercato, che è il *genus*, con una sua particolare *species* e cioè il sistema capitalistico- ha finito con l'identificare l'economia con il luogo della produzione della ricchezza (un luogo il cui principio regolativo è l'efficienza) e a pensare il sociale come il luogo della redistribuzione dove la solidarietà e/o la compassione, (pubblica o privata che sia) sono i canoni fondamentali. Si sono viste e stiamo vedendo le conseguenze di tale separazione. Come il celebre storico-economico Angus Madison ha mostrato, negli ultimi trent'anni gli indicatori della diseguaglianza sociale, interstatale e intrastatale, hanno registrato aumenti semplicemente scandalosi, anche in quei paesi dove il welfare state ha giocato un ruolo importante in termini di risorse amministrative. Eppure, schiere di economisti e di filosofi della politica hanno creduto per lungo tempo che la proposta Kantiana: "facciamo la torta più grande e poi ripartiamola con giustizia" fosse la soluzione del problema dell'equità. Non si può non ricordare, a tale proposito, la potenza espressiva dell'apoftegma lanciato dal pensiero economico neo-conservatore secondo cui "una marea che sale solleva tutte le barche", da cui la celebre tesi dell'effetto di sgocciolamento (*trickle-down effect*): la ricchezza, a mò di pioggia benefica irrorerà prima o poi tutti, anche i più poveri. E dire che già il grande economista francese Leon Walras, nel 1873, aveva avvertito: "quando porrete mano alla ripartizione della torta non potrete ripartire le ingiustizie commesse per farla più grande". Parole queste che la crisi attuale ha tristemente inverate.

La recente lettera enciclica *Caritas in Veritate* di papa Benedetto XVI indica a tutto tondo che la via d'uscita dal problema qui sollevato è nel ricomporre ciò che è stato artatamente separato. Prendendo posizione a favore di quella concezione del mercato -tipica dell'economia civile- secondo cui il legame sociale non può venire ridotto al solo "cash nexus", l'enciclica suggerisce che si può vivere l'esperienza della socialità umana all'interno di una normale vita economica e non già al di fuori di essa come vorrebbe il modello dicotomico di ordine sociale. La sfida da raccogliere è allora quella della seconda navigazione nel senso di Platone: né vedere l'economia in endemico e ontologico conflitto con la vita buona perché vista come luogo dello sfruttamento e dell'alienazione, né concepirlo come il luogo in cui possono trovare soluzione tutti i problemi della società, come ritiene il pensiero anarco-liberista.

4. Passo al secondo caso di separazione. Per secoli l'umanità si è attenuta all'idea anche all'origine della creazione di ricchezza c'è il lavoro umano - dell'un tipo o dell'altro non fa differenza. Tanto che Adam Smith apre la sua opera fondamentale, *La Ricchezza delle Nazioni* (1776) proprio con tale considerazione. Quale la novità che la finanziarizzazione dell'economia, iniziata circa un trentennio fa, ha finito col determinare? L'idea secondo cui sarebbe la finanza speculativa a creare ricchezza, molto di più e assai più in fretta dell'attività lavorativa. Una miriade di episodi e di fatti ce ne danno conferma. In Gran Bretagna -paese che ha dato i natali alla rivoluzione industriale- il settore manifatturiero contribuisce oggi con un modesto 12% al PIL nazionale e, fino al 2008, gli occupati nel settore della finanza erano giunti a oltre sei milioni di unità (oggi, metà di questi sono senza lavoro). Negli ultimi decenni, nelle migliori università del mondo, i dipendenti e i programmi di ricerca di *business studies* sono letteralmente esplosi, spiazzando e/o impoverendo altre aree di studio. (Si veda anche la distribuzione dei fondi tra aree di ricerca. E si vedano ancora le scelte dei corsi di laurea, o dei piani di studio, da parte degli studenti iscritti alle facoltà di economia).

E così via. L'affermazione e la diffusione dell'ethos della finanza sono valsi -complici i *media*- ad accreditare il convincimento che non v'è bisogno di lavorare per arricchirsi; meglio tentare la sorte e soprattutto non avere troppi scrupoli morali.

Le conseguenze di tale pseudo rivoluzione culturale sono sotto gli occhi di tutti. (Si pensi al maldestro tentativo di sostituire alla figura del lavoratore quella del cittadino-consumatore come categoria centrale dell'ordine sociale). Oggi, ad esempio, non disponiamo di un'idea condivisa di lavoro che ci consenta di capire le trasformazioni in atto. Sappiamo che a partire dalla Rivoluzione Commerciale dell'XI secolo, si afferma gradualmente l'idea del lavoro artigianale, che realizza l'unità tra attività e conoscenza, tra processo produttivo e *mestiere* - termine quest'ultimo che rinvia a maestria. Con l'avvento della rivoluzione industriale prima e del fordismo-taylorismo poi, avanza l'idea della *mansione* (segno di attività parcellizzate), non più del mestiere, e con essa la centralità della libertà *dal* lavoro, come emancipazione dal "regno della necessità". E oggi, che siamo entrati nella società post-fordista, che idea abbiamo del lavoro? C'è chi propone l'idea della *competenza* declinata in termini di figura professionale, ma non ci si rende conto delle implicazioni pericolose che ne possono derivare. Una fra tutte: la confusione tra meritocrazia e principio di meritorietà, come se i due termini fossero sinonimi. La civiltà occidentale poggia su una idea forte, l'idea della "vita buona", da cui il diritto-dovere per ciascuno di progettare la propria vita in vista di una *civile felicità*. Ma da dove partire per conseguire un tale obiettivo se non dal lavoro inteso quale luogo di una buona esistenza? La fioritura umana -cioè l'*eudainomia* nel senso di Aristotele- non va cercata *dopo* il lavoro, come accadeva ieri, perché l'essere umano incontra la sua umanità *mentre* lavora. Di qui l'urgenza di iniziare ad elaborare il concetto di eudaimonia lavorativa che per un verso vada oltre l'ipertrofia lavorativa tipica dei tempi nostri (il lavoro che riempie un vuoto antropologico crescente) e per l'altro verso valga a declinare l'idea di libertà *del* lavoro (la libertà di scegliere quelle attività che sono in grado di arricchire la mente e il cuore di coloro che sono impegnati nel processo lavorativo).

Chiaramente, l'accoglimento del paradigma eudaimonico implica che i fini dell'impresa -quali che ne sia la forma giuridica- sono irriducibili al solo profitto, pur non escludendolo. Implica dunque che possano nascere e svilupparsi imprese a vocazione civile in grado di superare la propria autoreferenzialità, dilatando così lo spazio della possibilità effettiva di scelta lavorativa da parte delle persone. Non si dimentichi, infatti, che scegliere l'opzione migliore tra quelle di un "cattivo" insieme di scelta non significa affatto che un individuo si merita ciò che ha scelto. La libertà di scelta fonda il consenso solamente se chi sceglie è posto nella condizione di concorrere alla definizione dell'insieme di scelta stesso. Aver dimenticato il fatto che non è sostenibile una società di umani in cui tutto si riduce, per un verso, a migliorare le transazioni basate sul principio dello scambio di equivalenti e, per l'altro verso, ad agire su trasferimenti di tipo assistenzialistico di natura pubblica, ci dà conto del perché sia così difficile passare dall'idea del lavoro come attività a quella del lavoro come opera.

5. Infine, di una terza separazione al fondo della crisi attuale mette conto dire. Si tratta di questo. Da sempre la teoria economica –specialmente quella della scuola di pensiero neo-austriaca– sostiene che il successo e il progresso di una società dipendono crucialmente dalla sua capacità di mobilitare e gestire la conoscenza che esiste, dispersa, tra tutti coloro che ne fanno parte. Infatti, il merito principale del mercato, inteso come istituzione socio-economica, è proprio quello di fornire una soluzione ottimale al problema della conoscenza. Come già F. von Hayek ebbe a chiarire nel suo celebre (e celebrato) saggio del 1937, al fine di incanalare in modo efficace la conoscenza locale, quella cioè di cui sono portatori i cittadini di una società, è necessario un meccanismo decentralizzato di coordinamento, e il sistema dei prezzi di cui il mercato basicamente consta è esattamente quel che serve alla bisogna. Questo modo di vedere le cose, assai comune tra gli economisti, tende tuttavia ad oscurare un elemento di centrale rilevanza.

Invero, il funzionamento del meccanismo dei prezzi come strumento di coordinamento presuppone che i soggetti economici condividano e perciò comprendano la “lingua” del mercato. Valga un’analogia. Pedoni e automobilisti si fermano di fronte al semaforo che segna il rosso perché condividono il medesimo significato della luce rossa. Se quest’ultima evocasse, per alcuni, l’adesione ad una particolare posizione politica e, per altri, un segnale di pericolo è evidente che nessun coordinamento sarebbe possibile, con le conseguenze che è facile immaginare. L’esempio suggerisce che non uno, ma due, sono i tipi di conoscenza di cui il mercato ha bisogno per assolvere al compito principale di cui sopra si è detto. Il primo tipo è depositato in ciascun individuo ed è quello che –come bene chiarito dallo stesso F. von Hayek– può essere gestito dai normali meccanismi del mercato. Il secondo tipo di conoscenza, invece, è quella che circola tra i vari gruppi di cui consta la società ed ha a che vedere con la lingua comune che consente ad una pluralità di individui di condividere i significati delle categorie di discorso che vengono utilizzate e di intendersi reciprocamente quando vengono in contatto.

E’ un fatto che in qualsiasi società coesistono molti linguaggi diversi, e il linguaggio del mercato è solamente uno di questi. Se questo fosse l’unico, non ci sarebbero problemi: per mobilitare in modo efficiente la conoscenza locale di tipo individuale basterebbero gli usuali strumenti di mercato. Ma così non è, per la semplice ragione che le società contemporanee sono contesti multi-culturali nei quali la conoscenza di tipo individuale deve viaggiare attraverso confini linguistici ed è questo che pone difficoltà formidabili. Il pensiero neo-austriaco ha potuto prescindere da tale difficoltà assumendo, implicitamente, che il problema della conoscenza di tipo comunitario di fatto non esistesse, ad esempio perché tutti i membri della società condividono il medesimo sistema di valori e accettano gli stessi principi di organizzazione sociale. Ma quando così non è, come la realtà ci obbliga a prendere atto, si ha che per governare una società “multi-linguistica” è necessaria un’altra istituzione, diversa dal mercato, che faccia emergere quella lingua di contatto capace di far dialogare i membri appartenenti a diverse comunità linguistiche. Ebbene, questa istituzione è la democrazia deliberativa. Questo ci aiuta a comprendere perché il problema della gestione della conoscenza nelle nostre società di oggi, e quindi in definitiva il problema dello sviluppo, postula che due istituzioni –la democrazia e il

mercato- siano poste nella condizione di operare congiuntamente, fianco a fianco. Invece, la separazione tra mercato e democrazia che si è andata consumando nel corso dell'ultimo quarto di secolo sull'onda dell'esaltazione di un certo relativismo culturale e di una esasperata mentalità individualistica ha fatto credere -anche a studiosi avvertiti- che fosse possibile espandere l'area del mercato senza preoccuparsi di fare i conti con l'intensificazione della democrazia.

Due le principali implicazioni che ne sono derivate. Primo, l'idea perniciosa secondo cui il mercato sarebbe una zona moralmente neutra che non avrebbe bisogno di sottoporsi ad alcun giudizio etico perché già conterrebbe nel proprio nucleo duro (*hard core*) quei principi morali che sono sufficienti alla sua legittimazione sociale. Al contrario, non essendo in grado di autofondarsi, il mercato per venire in esistenza presuppone che già sia stata elaborata la "lingua di contatto". E tale considerazione basterebbe a sconfiggere da sola ogni pretesa di autoreferenzialità. Secondo, se la democrazia, che è un bene fragile, va soggetta a lento degrado, può accadere che il mercato sia impedito di raccogliere e gestire in modo efficiente la conoscenza, e quindi può accadere che la società cessi di progredire, senza che ciò avvenga per un qualche difetto dei meccanismi del mercato, bensì per un deficit di democrazia. Ebbene, la crisi economico-finanziaria in corso -una crisi di natura appunto entropica e non dialettica- è la migliore e più cocente conferma empirica di tale proposizione. Si pensi, per fare un solo esempio, alla prevalenza, nelle sfere sia economica sia politica, del corto termismo (*short termism*), dell'idea cioè secondo cui l'orizzonte temporale delle decisioni ha da essere il breve periodo. La democrazia, invece, ha necessariamente di mira il lungo periodo. Se le preposizioni del mercato sono *senza-contro-sopra* (senza gli altri; contro gli altri; sopra gli altri), quelle della democrazia sono *con-per-in* (con gli altri; per gli altri; negli altri). In definitiva, abbiamo bisogno di ricongiungere mercato e democrazia per scongiurare il duplice pericolo dell'individualismo e dello statalismo centralistico. Si ha individualismo quando ogni membro della società vuol essere il tutto; si ha centralismo quando a voler essere il tutto è un singolo componente. Nell'un caso si esalta a tal punto la diversità da far morire l'unità del consorzio umano; nell'altro caso, per affermare l'uniformità si sacrifica la diversità.

6. Un concetto che nella CV ricorre più volte è, che si può fare impresa e quindi concorrere alla produzione della ricchezza anche se si perseguono fini di utilità sociale e si è mossi all'azione da motivazioni di tipo pro-sociale. E' questo un modo concreto, anche se non l'unico, di colmare il pericoloso divario tra l'economico e il sociale -pericoloso perché se è vero che un agire economico che non incorporasse al proprio interno la dimensione del sociale non sarebbe eticamente accettabile, del pari vero è che un sociale meramente redistributivo che non facesse i conti col vincolo delle risorse non risulterebbe alla lunga sostenibile: prima di poter distribuire occorre, infatti, produrre- e al tempo stesso, di correggere l'errore secondo cui valori come la solidarietà e la gratuità potrebbero trovare posto solamente nelle attività a carattere sociale, dal momento che la sfera del mercato non potrebbe che fondarsi sul principio secondo cui "business is business" (gli affari sono affari).

Ampliando un istante la prospettiva di discorso, dire mercato significa dire competizione e ciò nel senso che non può esistere il mercato laddove non c'è pratica di

competizione (anche se il contrario non è vero). E non v'è chi non veda come la fecondità della competizione stia nel fatto che essa implica la tensione, la quale presuppone la presenza di un altro e la relazione con un altro. Senza tensione non c'è movimento, ma il movimento –ecco il punto– cui la tensione dà luogo può essere anche mortifero, generatore di morte. E' tale quella forma di competizione che si chiama posizionale. Si tratta di una forma relativamente nuova di competizione, poco presente nelle epoche precedenti, e particolarmente pericolosa perché tende a distruggere il legame con l'altro. Nella competizione posizionale, lo scopo dell'agire economico non è la tensione verso un comune obiettivo –come l'etimo latino “cum-petere” lascia chiaramente intendere– ma l'hobbesiana “mors tua, vita mea”. E' in ciò la stoltezza della posizionalità, che mentre va a selezionare i migliori facendo vincere chi arriva primo, elimina o neutralizza chi arriva “secondo” nella gara di mercato. E' così che il legame sociale viene ridotto al rapporto mercantile e l'attività economica tende a divenire inumana e dunque ultimamente inefficiente.

Ebbene, il guadagno, non da poco, che la CV ci offre è quello di prendere posizione a favore di quella concezione del mercato, nota in Italia, che è propria dell'economia civile, secondo cui si può vivere l'esperienza della socialità umana all'interno di una normale vita economica e non già al di fuori di essa o a lato di essa, come suggerisce il modello dicotomico di ordine sociale. E' questa una concezione che è alternativa, ad un tempo, sia a quella che vede il mercato come luogo dello sfruttamento e della sopraffazione del forte sul debole, sia a quella che, in linea con il pensiero anarco-liberista, lo vede come luogo in grado di dare soluzione tutti i problemi della società.

La prospettiva dell'economia civile si pone in alternativa nei confronti dell'economia di tradizione smithiana che vede il mercato come l'unica istituzione davvero necessaria per la democrazia e per la libertà. La CV ci ricorda invece che una buona società è frutto certamente del mercato e della libertà, ma ci sono esigenze, riconducibili al principio di fraternità, che non possono essere eluse, né rimandate alla sola sfera privata o alla filantropia. Al tempo stesso, la CV non parteggia con chi combatte i mercati e vede l'economico in endemico e naturale conflitto con la vita buona, invocando una decrescita e un ritiro dell'economico dalla vita in comune. Piuttosto, essa propone un umanesimo a più dimensioni, nel quale il mercato non è combattuto o “controllato”, ma è visto come momento importante della sfera pubblica –sfera che è assai più vasta di ciò che è statale– che, se concepito e vissuto come luogo aperto anche ai principi di reciprocità e del dono, può costruire la “città”.

La parola chiave che oggi meglio di ogni altra esprime questa esigenza è quella di fraternità, parola già presente nella bandiera della Rivoluzione Francese, ma che l'ordine post-rivoluzionario ha poi abbandonato -per le note ragioni- fino alla sua cancellazione dal lessico politico-economico. Ebbene il grande ed insostituibile contributo che il Terzo Settore è capace di dare al progresso morale e civile delle nostre società è quello di tradurre in atto il principio di fraternità che costituisce, ad un tempo, il complemento e l'esaltazione del principio di solidarietà. Infatti mentre la solidarietà è il principio di organizzazione sociale che consente ai diseguali di diventare eguali, il principio di fraternità è quel principio di organizzazione sociale che consente agli

eguali di esser diversi. La fraternità consente a persone che sono eguali nella loro dignità e nei loro diritti fondamentali di esprimere diversamente il loro piano di vita, o il loro carisma. Le stagioni che abbiamo lasciato alle spalle, l'800 e soprattutto il '900, sono state caratterizzate da grosse battaglie, sia culturali sia politiche, in nome della solidarietà e questa è stata cosa buona; si pensi alla storia del movimento sindacale e alla lotta per la conquista dei diritti civili. Il punto è che la buona società in cui vivere non può accontentarsi dell'orizzonte della solidarietà, perché una società che fosse solo solidale, e non anche fraterna, sarebbe una società dalla quale ognuno cercherebbe di andarsene. Il fatto è che mentre la società fraterna è anche una società solidale, il viceversa non è necessariamente vero.

Aver dimenticato il fatto che non è sostenibile una società di umani in cui si estingue il senso di fraternità e in cui tutto si riduce, per un verso, a migliorare le transazioni basate sullo scambio di equivalenti e, per l'altro verso, a aumentare i trasferimenti attuati da strutture assistenziali di natura pubblica, ci dà conto del perché, nonostante la qualità delle forze intellettuali in campo, non si sia ancora addivenuti ad una soluzione credibile del grande trade-off tra efficienza ed equità. Non è capace di futuro la società in cui si dissolve il principio di fraternità; non è cioè capace di progredire quella società in cui esiste solamente il "dare per avere" oppure il "dare per dovere". Ecco perché, né la visione del mondo, in cui tutto (o quasi) è scambio, né la visione in cui tutto (o quasi) è doverosità, sono guide sicure per farci uscire dalle secche in cui le nostre società sono oggi impantanate.

7. Si pone la domanda: è possibile tornare a rendere civile il mercato? Vale a dire, ha senso sforzarsi di prefigurare un modello di economia di mercato capace di includere (almeno tendenzialmente) tutti gli uomini e non solamente quelli adeguatamente "attrezzati" o dotati, e di avvalorare, nel senso di attribuire valore a entrambe le dimensioni dell'umano, sia quella espressiva sia quella acquisitiva, e non solamente alla dimensione acquisitiva come oggi accade?

Dall'avvento dell'economia di mercato in poi è lo scambio a consentire una grande diversità genetica nelle popolazioni umane. Ma occorre ricordare che ai suoi inizi l'economia di mercato viene fondata non solamente sui principi dello scambio di equivalenti di (valore) e su quello redistributivo, ma anche sul principio di reciprocità. E' con lo scoppio della Rivoluzione Industriale e quindi con l'affermazione piena del sistema capitalistico che il principio di reciprocità si perde per strada; addirittura viene bandito dal lessico economico. Con la modernità si afferma così l'idea secondo la quale un ordine sociale può reggersi solamente sugli altri due principi. Di qui -come si è ricordato- il modello dicotomico Stato-mercato: al mercato si chiede l'efficienza, cioè di produrre quanta più ricchezza si può, stante il vincolo delle risorse e lo stato delle conoscenze tecnologiche; allo Stato spetta invece il compito primario di provvedere alla redistribuzione di quella ricchezza per garantire livelli socialmente accettabili di equità.

Come fare allora per consentire che il mercato possa tornare ad essere mezzo per rafforzare il vincolo sociale attraverso la promozione sia di pratiche di distribuzione della ricchezza che si servono dei suoi meccanismi per raggiungere

l'equità, sia di uno spazio economico in cui i cittadini che liberamente lo scelgono possono mettere in atto, e dunque rigenerare, quei valori (quali, la solidarietà, lo spirito di intrapresa, la simpatia, la responsabilità di impresa) senza i quali il mercato stesso non potrebbe durare a lungo? La condizione che va soddisfatta è che possa affermarsi *entro* il mercato -e non già al di fuori o contro di esso- uno spazio economico formato da soggetti il cui agire sia ispirato al principio di reciprocità. L'aspetto essenziale della relazione di reciprocità è che i trasferimenti che essa genera sono indissociabili dai rapporti umani: gli oggetti delle transazioni non sono separabili da coloro che li pongono in essere, quanto a dire che nella reciprocità lo scambio cessano di essere anonime e impersonali come invece accade con lo scambio di equivalenti. Il che è proprio quello che caratterizza l'agire dei soggetti del Terzo Settore, i quali si trovano oggi a dover raccogliere la sfida di come restituire il principio di reciprocità alla sfera pubblica.

La reciprocità, affermando il primato della relazione interpersonale sul suo esonero, del legame intersoggettivo sul bene donato, deve poter trovare spazio di espressione ovunque, anche nell'economia. E' questa, dopo tutto, la via pervia per rendere credibile la categoria di bene comune. Il quale non va confuso né con la somma di beni privati -cioè con il bene totale- né con il bene pubblico. Nel bene comune, il vantaggio che ciascuno trae per il fatto di far parte di una comunità non può essere scisso dal vantaggio che altri pure ne traggono. Come a dire che l'interesse di ognuno si realizza *assieme* a quello degli altri, non già *contro* (come accade con il bene privato) né a *prescindere* dall'interesse degli altri (come succede con il bene pubblico). In tal senso "comune" si oppone a "proprio", così come "pubblico" si oppone a "privato". E' comune ciò che non è *solo* proprio, né ciò che è *di tutti* indistintamente. Nessuno, tra i pensatori contemporanei, ha visto meglio di Hannah Arendt tali distinzioni. Nel suo *Vita activa*, la Arendt scrive che pubblico indica "ciò che sta alla luce", ciò che si vede, di cui si può parlare e discutere. "Ogni cosa che appare in pubblico può essere vista e udita da tutti". Privato, al contrario, è ciò che viene sottratto alla vista. Comune, d'altro canto, è "il mondo stesso in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi occupa privatamente". In quanto tale, il comune è lo spazio delle relazioni interpersonali, lo spazio in cui si muove, appunto, il Terzo Settore.

In quali "luoghi" la reciprocità è di casa, viene cioè praticata ed alimentata? La famiglia è il primo di tali luoghi: si pensi ai rapporti tra genitori e figli e tra fratelli e sorelle. Poi c'è la cooperativa, l'impresa sociale e le varie forme di associazioni. Non è forse vero che i rapporti tra i componenti di una famiglia o tra soci di una cooperativa sono rapporti di reciprocità? Oggi sappiamo che il progresso civile ed economico di un paese dipende basicamente da quanto diffuse tra i suoi cittadini sono le pratiche di reciprocità. Senza il mutuo riconoscimento di una comune appartenenza non c'è efficienza o accumulazione di capitale che tenga. C'è oggi un immenso bisogno di cooperazione: ecco perché abbiamo bisogno di espandere le forme della gratuità e di rafforzare quelle che già esistono. Le società che estirpano dal proprio terreno le radici dell'albero della reciprocità sono destinate al declino, come la storia da tempo ci ha insegnato.

Qual è la funzione propria del dono? Quella di far comprendere che accanto ai beni di giustizia ci sono i beni di gratuità e quindi che non è autenticamente umana quella società nella quale ci si accontenta dei soli beni di giustizia. Qual è la differenza? I beni di giustizia sono quelli che nascono da un dovere; i beni di gratuità sono quelli che nascono da una *obligatio*. Sono beni cioè che nascono dal riconoscimento che io sono legato ad un altro, che, in un certo senso, è parte costitutiva di me. Ecco perché la logica della gratuità non può essere semplicisticamente ridotta ad una dimensione puramente etica; la gratuità infatti non è una virtù etica. La giustizia, come già Platone insegnava, è una virtù etica, e siamo tutti d'accordo sull'importanza della giustizia, ma la gratuità riguarda piuttosto la dimensione sovra-etica dell'agire umano perché la sua logica è la sovrabbondanza, mentre la logica della giustizia è la logica dell'equivalenza. Ebbene, la CV ci dice che una società per ben funzionare e per progredire ha bisogno che all'interno della prassi economica ci siano soggetti, che capiscano cosa sono i beni di gratuità, che si capisca, in altre parole, che abbiamo bisogno di far rifluire nei circuiti della nostra società il principio di gratuità.

La sfida che la CV invita a raccogliere è quella di battersi per restituire il principio del dono alla *sfera pubblica*, di pensare cioè la gratuità, e dunque la fraternità, come cifra della condizione umana e quindi di vedere nell'esercizio del dono il presupposto indispensabile affinché Stato e mercato possano funzionare avendo di mira il bene comune. Senza pratiche estese di dono si potrà anche avere un mercato efficiente ed uno Stato autorevole (e perfino giusto), ma di certo le persone non saranno aiutate a realizzare la gioia di vivere. Perché efficienza e giustizia, anche se unite, non bastano ad assicurare la felicità delle persone.