



**La presente relazione è stata tenuta dal  
prof. Stefano Zamagni  
al Convegno annuale della Caritas Ambrosiana  
che si è svolto  
a Triuggio (Milano),  
il 12 e 13 settembre scorso.**

**Il prof. Zamagni è noto come uno dei maggiori economisti  
studiosi del non-profit e ispiratore della legge sulle ONLUS**

# FRATERNITÀ, DONO, RECIPROCIÀ NELLA “CARITAS IN VERITATE”

Stefano Zamagni

Università di Bologna

## 1. Introduzione

Uno dei segni eloquenti di questo nostro tempo è quel reiterato appello all’etica che è andato sostituendo, nel corso dell’ultimo quarto di secolo, quell’altrettanto insistente appello alla politica, tipico degli anni ’60 del secolo scorso, secondo cui “tutto era politica”. Ma la convergenza sul primato dell’etica viene a cessare nel momento stesso in cui ci si pone a ragionare di questioni etiche concrete. Come aveva osservato A. Mac Intyre nel suo *Dopo la virtù* (1982), l’uso apodittico dei principi etici serve solo a porre fine al dialogo etico stesso. Come a dire che la convergenza, nel dibattito pubblico, sul primato dell’etica quasi mai conduce al consenso etico.

È questo un punto su cui il magistero di Giovanni Paolo II si è soffermato con insistenza esemplare. Nel suo discorso alle Nazioni Unite del 5 ottobre 1995, il papa aveva insistito sul punto che è possibile intendersi sulle questioni di ordine socio-politico su una base comune condivisa perché “la legge morale universale scritta nel cuore dell’uomo è quella sorte di ‘grammatica’ che serve al mondo per affrontare la discussione circa il suo stesso futuro”. (Cfr. Insegnamenti di Giovanni Paolo II, Vaticano, 1995, p.732). E rivolgendosi, nel febbraio 2004, ai membri della Congregazione per la Dottrina della Fede, Giovanni Paolo II, dopo aver ricordato l’idoneità della legge morale naturale ad essere strumento di dialogo con tutti, annotava che la causa principale del perché ciò non avvenisse era “la diffusione tra i credenti di una morale di carattere fideista” e quindi la mancanza di “un riferimento oggettivo per le legislazioni, che spesso si basano soltanto sul consenso sociale”. Una linea di pensiero questa che è proseguita, con rinnovata forza, con Benedetto XVI e che trova nella *Caritas in Veritate* una sua prima compiuta sistemazione. D’altronde, già nel suo *Dio e il mondo* (Ed. San Paolo, Milano, 2001), J. Ratzinger aveva scritto: “La legge naturale ci rivela che anche la natura racchiude in sé un messaggio morale. Il contenuto spirituale della creazione non è solamente di natura meccanico-matematica... Ma c’è un sovrappiù di spirito, di ‘leggi naturali’ nel creato, che reca impresso in sé e ci rivela un ordine interiore”. (p.142).

Ciò premesso, il tema al quale rivolgo qui l’attenzione riguarda l’estrinsecazione del principio di fraternità sul piano propriamente economico. Più precisamente, cercherò di dare risposta al seguente interrogativo: cosa significa e cosa comporta nelle nostre economie odierne, accogliere il punto di vista della fraternità e quindi della reciprocità, così come essi vengono interpretati nel capitolo 3 della *CV*? Prima di abbozzare una risposta, è opportuno precisare cosa esattamente sia il principio di reciprocità. Il modo più spedito per farlo è quello di porre a confronto il principio dello scambio di equivalenti (di valore) con quello di reciprocità. Il primo statuisce che qualunque cosa un soggetto *A* faccia o dia a *B*, con il quale ha liberamente deciso di entrare in rapporto di scambio, deve essere controbilanciato dalla corresponsione da parte di *B* di qualcosa di egual valore. Questo qualcosa, nelle nostre economie di mercato, si chiama prezzo.

Due le qualificazioni cui va soggetto il principio in questione. Primo, la determinazione del prezzo di mercato precede, in senso logico, i trasferimenti tra *A* e *B*. (Se *A* vuol vendere la sua casa

a *B*, costoro devono prima accordarsi sul prezzo e solo dopo potrà realizzarsi il trasferimento del diritto di proprietà). Secondo, il trasferimento da *B* ad *A* non è libero, ma dipende da quello da *A* e *B*. Tanto che se *B* si rifiutasse di adempiere, verrebbe a ciò costretto dalla forza della legge. Quanto a dire che nello scambio di equivalenti c'è libertà ex-ante, dal momento che le parti non sono costrette a negoziare, ma non c'è libertà ex-post.

Nella relazione di reciprocità, invece, le due qualificazioni di cui sopra sono entrambe assenti: *A* si muove liberamente verso *B* per aiutarlo in qualche modo sulla base dell'*aspettativa* che *B* farà altrettanto, in un tempo successivo, nei suoi confronti o, meglio ancora, nei confronti di *C*. Nella reciprocità, non solo non v'è accordo previo sul prezzo, ma neppure c'è un'obbligazione a carico di *B* di reciprocare. Il soggetto *A* formula solamente un'aspettativa e se questa andrà delusa ciò che potrà accadere è che *A* interrompa (o modifichi) il rapporto con *B*. Ecco perché quella di reciprocità è una relazione intersoggettiva fragile: l'iniziatore della relazione corre sempre il rischio di trovarsi di fronte ad un opportunist che riceve e basta.

Due altre sono le differenze tra i principi in questione. Per un verso, il valore di quanto *B* darà (o farà) a *A* oppure a *C* non necessariamente ha da essere equivalente a quello che *A* dà a *B*. La reciprocità, infatti, postula la proporzionalità e non l'equivalenza, come già Aristotele aveva ben compreso: ognuno dà in proporzione alle sue effettive capacità. Per l'altro verso, mentre il *primum movens* dello scambio di equivalenti è il perseguimento di un interesse (legittimo), la reciprocità inizia sempre da un atto di gratuità: *A* va verso *B* con l'atteggiamento di chi vuol fare un dono, non di chi vuol stringere un affare.

## 2. Verso il superamento di vecchie e obsolete dicotomie

Il primo messaggio di rilievo che ci viene dalla *Caritas in Veritate* è l'invito a superare l'ormai obsoleta dicotomia tra sfera dell'economico e sfera del sociale. La modernità ci ha lasciato in eredità l'idea in base alla quale per avere titolo di accesso al club dell'economia sia indispensabile mirare al profitto ed essere animati da intenti esclusivamente autointeressati; quanto a dire che non si è pienamente imprenditori se non si persegue la massimizzazione del profitto. In caso contrario, ci si dovrebbe accontentare di far parte della sfera del sociale. Questa assurda concettualizzazione – a sua volta figlia di quell'errore teorico che confonde l'economia di mercato che è il *genus* con una sua particolare *species* quale è il sistema capitalistico – ha portato ad identificare l'economia con il luogo della produzione della ricchezza (o del reddito) e il sociale con il luogo della distribuzione della stessa e della solidarietà.

La *CV* ci dice, invece, che si può fare impresa anche se si perseguono fini di utilità sociale e si è mossi all'azione da motivazioni di tipo pro-sociale. È 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.

Si deve essere particolarmente grati al Santo Padre per aver voluto sfidare un luogo comune ancora duro a morire, quello secondo cui l'agire economico sarebbe qualcosa di troppo serio e impegnativo per lasciarlo al contagio dei quattro principi cardine della Dottrina Sociale della Chiesa

che sono: centralità della persona umana; solidarietà; sussidiarietà; bene comune. Da qui l'implicazione pratica in base alla quale i valori della DSC dovrebbero trovare spazio unicamente nelle opere di natura sociale, dato che agli esperti di efficienza spetterebbe il compito di guidare l'economia. È merito, certamente non secondario, di questa enciclica quello di contribuire a porre rimedio a questa grave lacuna, che è culturale e politica ad un tempo.

Contrariamente a quel che si pensa non è l'efficienza il *fundamentum divisionis* per distinguere ciò che è impresa e ciò che non lo è e questo per la semplice ragione che la categoria dell'efficienza appartiene all'ordine dei mezzi e non a quello dei fini. Infatti, si deve essere efficienti per conseguire al meglio il fine che liberamente si è scelto di dare alla propria azione. Ma la scelta del fine nulla a che vedere con l'efficienza stessa. E' solo dopo che si è scelto il fine da raggiungere che l'imprenditore deve adoperarsi di essere efficiente. Un'efficienza fine a se stessa scadrebbe nell'efficientismo, che è una delle cause oggi più frequenti di distruzione della ricchezza, come la crisi economico-finanziaria in atto tristemente conferma .

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” lascerebbe 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, certo non da poco, che la *CV* ci offre è quello di prendere posizione a favore di quella concezione del mercato, tipica della tradizione di pensiero 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.

L'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 DSC 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 DSC 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”.

### 3. Dalla fraternità il bene comune

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. E’ stata la scuola di pensiero francescana a dare a questo termine il significato che esso ha conservato nel corso del tempo. Che è quello di costituire, 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 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 allontanarsi. 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 liberal-individualista del mondo, in cui tutto (o quasi) è scambio, né la visione statocentrica della società, in cui tutto (o quasi) è doverosità, sono guide sicure per farci uscire dalle secche in cui le nostre società sono oggi impantanate.

Si pone la domanda: perché nell’ultimo quarto di secolo la prospettiva di discorso del bene comune, secondo la formulazione ad essa data dalla Dottrina Sociale della Chiesa, dopo almeno un paio di secoli durante i quali essa era di fatto uscita di scena, sta oggi riemergendo al modo di fiume carsico? Perché il passaggio dai mercati nazionali al mercato globale, consumatosi nel corso dell’ultimo quarto di secolo, va rendendo di nuovo attuale il discorso sul bene comune? Osservo, di sfuggita, che quanto accade è parte di un più vasto movimento di idee in economia, un movimento il cui oggetto è il legame tra religiosità e *performance* economica. A partire dalla considerazione che le credenze religiose sono di importanza decisiva nel forgiare le mappe cognitive dei soggetti e nel plasmare le norme sociali di comportamento, questo movimento di idee cerca di indagare quanto la prevalenza in un determinato paese (o territorio) di una certa matrice religiosa influenzi la formazione di categorie di pensiero economico, i programmi di welfare, la politica scolastica e così’

via. Dopo un lungo periodo di tempo, durante il quale la celebre tesi della secolarizzazione pareva avesse detto la parola fine sulla questione religiosa, almeno per quel che concerne il campo economico, quanto sta oggi accadendo suona veramente paradossale.

Non è così difficile spiegarsi il ritorno nel dibattito culturale contemporaneo della prospettiva del bene comune, vera e propria cifra dell'etica cattolica in ambito socio-economico. Come Giovanni Paolo II in parecchie occasioni ha chiarito, la Dottrina Sociale della Chiesa (DSC) non va considerata una teoria etica ulteriore rispetto alle tante già disponibili in letteratura, ma una "grammatica comune" a queste, perché fondata su uno specifico punto di vista, quello del prendersi cura del bene umano. Invero, mentre le diverse teorie etiche pongono il loro fondamento vuoi nella ricerca di regole (come succede nel giusnaturalismo positivistico, secondo cui l'etica viene derivata dalla norma giuridica) vuoi nell'agire (si pensi al neo-contrattualismo rawlsiano o al neo-utilitarismo), la DSC accoglie come suo punto archimedeo lo "stare con". Il senso dell'etica del bene comune, è che per poter comprendere l'azione umana, occorre porsi nella prospettiva della persona che agisce – Cf. *Veritatis Splendor*, 78 – e non nella prospettiva della terza persona (come fa il giusnaturalismo) ovvero dello spettatore imparziale (come Adam Smith aveva suggerito). Infatti il bene morale, essendo una realtà pratica, la conosce primariamente non chi lo teorizza, ma chi lo pratica: è lui che sa individuarlo e quindi sceglierlo con certezza ogniqualvolta è in discussione.

#### 4. Il principio del dono in economia

Cosa comporta, a livello pratico, l'accoglimento della prospettiva della gratuità entro l'agire economico? Di due conseguenze, tra le tante, desidero qui dire in breve. La prima concerne il modo di guardare alla relazione tra crescita economica e programmi di welfare. Vien prima la crescita economica o il welfare? Per dirla in altro modo, la spesa per il welfare va considerata consumo sociale oppure investimento sociale? La tesi difesa nella *CV* è che, nelle condizioni storiche attuali, la posizione di chi vede il welfare come fattore di sviluppo economico è assai più credibile e giustificabile della posizione contraria.

Come si sa, lo Stato sociale nella seconda metà del Novecento ha rappresentato un'istituzione volta al perseguimento di due obiettivi principali: per un verso, ridurre la povertà e l'esclusione sociale, ridistribuendo, per mezzo della tassazione, reddito e ricchezza (la cosiddetta funzione di "Robin Hood") e, per l'altro verso, offrire servizi assicurativi, favorendo un'allocazione efficiente delle risorse nel corso del tempo (funzione di "salvadanaio"). Lo strumento escogitato per la bisogna è stato, basicamente, il seguente: i governi usino il dividendo della crescita economica per migliorare la posizione *relativa* di chi sta peggio senza peggiorare la posizione *assoluta* di chi sta meglio. Senonché tutto un insieme di circostanze – la globalizzazione e la terza rivoluzione industriale - ha causato, nei paesi dell'Occidente avanzato a partire dagli anni '80, un rallentamento della crescita potenziale. Ciò ha finito con il dare fiato, nel corso dell'ultimo decennio, al convincimento per cui i meccanismi redistributivi della tassazione e delle assicurazioni sociali sono la causa del rallentamento della crescita potenziale e, di conseguenza, sono responsabili di generare una scarsità di risorse per l'azione sociale dei governi.

I risultati di questo modo di guardare al welfare sono sotto gli occhi di tutti. Non solamente il vecchio welfare state si dimostra oggi incapace di affrontare le nuove povertà; esso è del pari

impotente nei confronti delle disuguaglianze sociali, in continuo aumento in Europa. Ad esempio, nell'ultimo quarto di secolo, in Italia la quota dei profitti sul PIL è passata dal 23 al 30 per cento, mentre quella che va al lavoro è scesa dal 77 al 70 per cento. Come ci rivela l'ultima indagine CENSIS, l'Italia è ormai diventata un paese caratterizzato da una "mobilità a scartamento ridotto": le persone collocate ai livelli bassi della scala sociale hanno *oggi* maggiori difficoltà di un tempo a portarsi sui livelli più alti. È questo un segno eloquente della presenza di vere e proprie trappole della povertà: chi vi cade non riesce più ad uscirne. Oggi, la persona inefficiente è tagliata fuori dalla cittadinanza, perché nessuno ne riconosce la proporzionalità di risorse. Quanto a dire che la persona inefficiente (o meno efficiente della media) non ha titolo per partecipare al processo produttivo; ne resta inesorabilmente emarginata perché il lavoro *decente* è solo per gli efficienti. Per gli altri vi è il lavoro indecente oppure la pubblica compassione.

Come procedere allora nel disegno di un nuovo welfare? Il primo passo è quello di superare le ormai obsolete nozioni sia di uguaglianza dei *risultati* (caro all'impostazione socialdemocratica) sia di uguaglianza delle posizioni di *partenza* (l'approccio favorito dalle correnti di pensiero liberali). Piuttosto si tratta di declinare la nozione di eguaglianza delle *capacità* (nel senso di A. Sen) mediante interventi che cerchino di dare risorse (monetarie e non) alle persone perché queste migliorino la propria posizione di vita. L'approccio seniano al benessere suggerisce di spostare il fuoco dell'attenzione dai beni e servizi che si intende porre a disposizione del portatore di bisogni alla effettiva capacità di questi di funzionare grazie alla loro fruizione. È per questo che il nuovo welfare deve superare la distorsione autoreferenziale del vecchio welfare. Se le prestazioni sanitarie, assistenziali, educative, etc., per quanto di qualità sotto il profilo tecnico, non accrescono le possibilità di funzionamento per coloro ai quali sono rivolte, esse si rivelano inefficaci, e anche dannose, perché non aiutano di certo il processo di sviluppo. In buona sostanza, occorre procedere in fretta a superare l'errato convincimento in base al quale i diritti soggettivi naturali (alla vita, alla libertà, alla proprietà) e i diritti sociali di cittadinanza (quelli cui guarda il welfare) siano tra loro incompatibili e che per difendere i secondi sia necessario sacrificare o limitare i primi. Come ben sappiamo, tale convincimento è stato all'origine in Europa di dispute ideologiche oziose e di sprechi non marginali di risorse produttive.

Di un secondo passo, conviene dire. Il nuovo welfare deve essere sussidiario, deve cioè dirigere le risorse pubbliche ottenute principalmente dalla tassazione generale per finanziare non già – come oggi avviene – i soggetti di offerta dei servizi di welfare, ma i soggetti di domanda degli stessi. Ciò in quanto, il finanziamento diretto da parte dello Stato delle agenzie di welfare altera la natura dei loro servizi e fa lievitare i loro costi. Non solo, ma finanziare i portatori di bisogni aumenta la loro responsabilità e mobilita il protagonismo della società civile organizzata. Non si dimentichi, infatti, che il finanziamento diretto dell'offerta tende a snaturare l'identità dei soggetti della società civile, i quali vengono obbligati a seguire procedure di tipo burocratico-amministrativo che tendono ad annullare le specificità proprie di ciascun soggetto, quelle da cui dipende la creazione di capitale sociale.

La conclusione che traggo è che le ragioni a supporto della tesi dell'esistenza di un trade-off tra protezione sociale e crescita economica sono assai meno plausibili di quelle che militano a favore della tesi opposta. Non è affatto vero che il rafforzamento degli istituti di tutela sociale

implichi la condanna ad una crescita più bassa, a lungo termine insostenibile. È vero, invece, che un welfare post-hobbesiano, centrato principalmente su politiche di promozione delle capacità delle persone, costituisce nella attuale fase post-fordista, caratterizzata dall'emergenza di nuovi rischi sociali, l'antidoto più efficace contro possibili tentazioni antidemocratiche e quindi il fattore decisivo di sviluppo economico.

La seconda conseguenza che discende dal riconoscere al principio di gratuità un posto di primo piano nella vita economica ha a che vedere con la diffusione della cultura e della prassi della reciprocità. Assieme alla democrazia, la reciprocità è valore fondativo di una società. Anzi, si potrebbe anche sostenere che è dalla reciprocità che la regola democratica trae il suo senso ultimo.

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 Benedetto XVI invita a raccogliere è quella di battersi per restituire il principio del dono 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. Il messaggio che la *CV* ci lascia è quello di pensare 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.



## 5. Sulle cause remote della crisi finanziaria

La *CV* non trascura – né poteva farlo – di “leggere” la crisi economico-finanziaria in atto. Lo fa soffermandosi sulle cause profonde (e non già su quelle prossime) della crisi. Tre i principali fattori di crisi individuati e presi in attento esame. Il primo concerne il mutamento radicale nel rapporto tra finanza e produzione di beni e servizi che si è venuto a consolidare nel corso dell’ultimo trentennio. A partire dalla metà degli anni ’70 del secolo scorso, la più parte dei paesi occidentali hanno condizionato le loro promesse in materia pensionistica ad investimenti che dipendevano dalla profittabilità sostenibile dei nuovi strumenti finanziari. Al tempo stesso, la creazione di questi nuovi strumenti ha via via esposto l’economia reale ai capricci della finanza, generando il bisogno crescente di destinare alla remunerazione dei risparmi in essi investiti quote crescenti di valore aggiunto. Le pressioni sulle imprese derivanti dalle borse e dai fondi di private equity si sono trasferite in pressioni ancora maggiori in altre direzioni: sui dirigenti ossessivamente indotti a migliorare continuamente le performance delle loro gestioni allo scopo di ricevere volumi crescenti di stocks options; sui consumatori per convincerli, mediante l’impiego di sofisticate tecniche di marketing, a comprare sempre di più pur in assenza di potere d’acquisto; sulle imprese dell’economia reale per convincerle ad aumentare il valore per l’azionista (*shareholder value*). E così è accaduto che la richiesta persistente di risultati finanziari sempre più brillanti abbia cominciato a ripercuotersi, attraverso un tipico meccanismo di *trickle down* (di sgocciolamento), sull’intero sistema economico, fino a diventare un vero e proprio modello culturale. Per rincorrere un futuro sempre più radioso, si è così dimenticato il presente.

Il secondo fattore causale della crisi è la diffusione a livello di cultura popolare dell’ethos dell’efficienza come criterio ultimo di giudizio e di giustificazione della realtà economica. Per un verso, ciò ha finito col legittimare l’avidità – che è la forma più nota e più diffusa di avarizia – come una sorta di virtù civica: il *greed market* che sostituisce il *free market*. “Greed is good, greed is right” (l’avidità è buona; l’avidità è giusta), predicava Gordon Gekko, il protagonista del celebre film del 1987, *Wall Street*. Per l’altro verso, l’ethos dell’efficienza è all’origine dell’alternanza, ormai sistematica, di avidità e panico. Né vale, come più di un commentatore ha cercato di spiegare, che il panico sarebbe conseguenza di comportamenti irrazionali da parte degli operatori. Perché il panico è nient’altro che un’euforia col segno meno davanti; dunque se l’euforia, secondo la teoria prevalente, è razionale, anche il panico lo è. Il fatto è che è la teoria ad essere aporetica, come dirò nel prossimo paragrafo.

Infine, la *CV* non manca di soffermarsi sulla causa delle cause della crisi: le specificità della matrice culturale che si è andata consolidando negli ultimi decenni sull’onda, da un lato, del processo di globalizzazione e, dall’altro, dall’avvento della terza rivoluzione industriale, quella delle tecnologie info-telematiche. Di un aspetto specifico di tale matrice mette conto dire. Esso riguarda l’insoddisfazione, sempre più diffusa, circa il modo di interpretare il principio di libertà. Come è noto, tre sono le dimensioni costitutive della libertà: l’autonomia, l’immunità, la capacitazione. L’autonomia dice della libertà di scelta: non si è liberi se non si è posti nella condizione di scegliere. L’immunità dice, invece, dell’assenza di coercizione da parte di un qualche agente esterno. È, in buona sostanza, la libertà negativa (ovvero la “libertà da”). La capacitazione, (letteralmente: capacità di azione) infine, dice della capacità di scelta, di conseguire cioè gli

obiettivi, almeno in parte o in qualche misura, che il soggetto si pone. Non si è liberi se mai (o almeno in parte) si riesce a realizzare il proprio piano di vita.

Ebbene, mentre l'approccio anarco-liberista vale ad assicurare la prima e la seconda dimensione della libertà a scapito della terza, l'approccio stato-centrico, vuoi nella versione dell'economia mista vuoi in quella del socialismo di mercato, tende a privilegiare la seconda e la terza dimensione a scapito della prima. Il liberismo è bensì capace di far da volano del mutamento, ma non è altrettanto capace di gestirne le conseguenze negative, dovute all'elevata asimmetria temporale tra la distribuzione dei costi del mutamento e quella dei benefici. I primi sono immediati e tendono a ricadere sui segmenti più sprovveduti della popolazione; i secondi si verificano in seguito nel tempo e vanno a beneficiare i soggetti con maggiore talento. D'altro canto, il socialismo di mercato – nelle sue plurime versioni – se propone lo Stato come soggetto incaricato di far fronte alle asincronie di cui si è detto, non intacca la logica del mercato darwiniano; ma ne restringe solamente l'area di operatività e di incidenza. Come si può comprendere, la sfida da raccogliere è quella di fare stare insieme tutte e tre le dimensioni della libertà: è questa la ragione per la quale il paradigma del bene comune appare come una prospettiva quanto meno interessante da esplorare.

Alla luce di quanto precede riusciamo a comprendere perché la crisi finanziaria non può dirsi un evento né inatteso né inspiegabile. Ecco perché, senza nulla togliere agli indispensabili interventi in chiave regolatoria e alle necessarie nuove forme di controllo, non riusciremo ad impedire l'insorgere in futuro di episodi analoghi se non si aggredisce il male alla radice, vale a dire se non si interviene sulla matrice culturale che sorregge il sistema economico. Alle autorità di governo questa crisi lancia un duplice messaggio. In primo luogo, che la critica sacrosanta allo "Stato interventista" in nessun modo può valere a disconoscere il ruolo centrale dello "Stato regolatore". In secondo luogo, che le autorità pubbliche collocate ai diversi livelli di governo devono consentire, anzi favorire, la nascita e il rafforzamento di un mercato finanziario pluralista, un mercato cioè in cui possano operare in condizioni di oggettiva parità soggetti diversi per quanto concerne il fine specifico che essi attribuiscono alla loro attività. Penso alle banche del territorio – da non confondere con le banche di territorio – alle banche di credito cooperativo, alle banche etiche, ai vari fondi etici. Si tratta di enti che non solamente non propongono ai propri sportelli finanza creativa, ma soprattutto svolgono un ruolo complementare, e dunque equilibratore, rispetto agli agenti della finanza speculativa. Se negli ultimi decenni le autorità finanziarie avessero tolto i tanti lacci e laccioli che ancora gravano sui soggetti della finanza alternativa, la crisi odierna non avrebbe avuto la potenza devastatrice che stiamo conoscendo.

#### 6. Verso una governance globale

Un tema di straordinaria attualità che nella *CV* viene trattato con particolare forza è quello che concerne il nesso tra la pace e lo sviluppo integralmente umano. Un tema questo che la *Populorum progressio* di Paolo VI ha reso popolare con la celebre frase: "lo sviluppo è il nuovo nome della pace". Ebbene, in piena linea con tale posizione, Benedetto XVI sistematizza un pensiero che sintetizzo nei termini seguenti: a) la pace è possibile, perché la guerra è un evento e non già uno stato di cose. La guerra è dunque una emergenza transitoria, per quanto lunga essa possa essere, non una condizione permanente della società umana; b) la pace, però, va costruita, perché non è qualcosa di spontaneo, dato che essa è frutto di opere tese a creare istituzioni di pace;

c) nell'attuale fase storica, le istituzioni di pace più urgenti sono quelle che hanno a che vedere con la problematica dello sviluppo umano.

Quali sono le istituzioni di pace che oggi meritano priorità assoluta? Per abbozzare una risposta, conviene fissare l'attenzione su alcuni fatti stilizzati che connotano la nostra epoca. Il primo concerne lo scandalo della fame. È noto che la fame non è una tragica novità di questi tempi; ma ciò che la rende oggi scandalosa, e dunque intollerabile, è il fatto che essa non è la conseguenza di una "production failure" a livello globale, di una incapacità cioè del sistema produttivo di assicurare cibo per tutti. Non è pertanto la scarsità delle risorse, a livello globale, a causare fame e deprivazioni varie. È piuttosto una "institutional failure", la mancanza cioè di adeguate istituzioni, economiche e giuridiche, il principale fattore responsabile di ciò. Si considerino i seguenti eventi. Lo straordinario aumento dell'interdipendenza economica, che ha avuto luogo nel corso dell'ultimo quarto di secolo, comporta che ampi segmenti di popolazione possano essere negativamente influenzati, nelle loro condizioni di vita, da eventi che accadono in luoghi anche parecchio distanti e rispetto ai quali non hanno alcun potere di intervento. Accade così che alle ben note "carestie da depressione" si aggiungano oggi le "carestie da boom", come A. Sen ha ampiamente documentato. Non solo, ma l'espansione dell'area del mercato – un fenomeno questo in sé positivo – significa che la capacità di un gruppo sociale di accedere al cibo dipende, in modo essenziale, dalle decisioni di altri gruppi sociali. Per esempio, il prezzo di un bene primario (caffè, cacao, ecc.), che costituisce la principale fonte di reddito per una certa comunità, può dipendere da quello che accade al prezzo di altri prodotti e ciò indipendentemente da un mutamento nelle condizioni di produzione del primo bene.

Un secondo fatto stilizzato fa riferimento alla mutata natura del commercio e della competizione tra paesi ricchi e poveri. Nel corso degli ultimi vent'anni, il tasso di crescita dei paesi più poveri è stato più alto di quello dei paesi ricchi: il 4% circa contro l'1,7% circa all'anno sul periodo 1980-2000. Si tratta di un fatto assolutamente nuovo, dal momento che mai in passato era accaduto che i paesi poveri crescessero più rapidamente di quelli ricchi. Questo vale a spiegare perché, nel medesimo periodo, si sia registrato il primo declino nella storia del numero di persone povere in termini assoluti (quelle cioè che in media hanno a disposizione meno di un dollaro al giorno, tenuto conto della parità del potere di acquisto). Prestando la dovuta attenzione all'incremento dei livelli di popolazione, si può dire che il tasso dei poveri assoluti nel mondo è passato dal 62% nel 1978 al 29% nel 1998. (Va da sé che, tale risultato notevole non ha interessato, in modo uniforme, le varie regioni del mondo. Ad esempio, nell'Africa Sub-Sahariana, il numero dei poveri assoluti è passato da 217 milioni nel 1987 a 301 milioni nel 1998). Al tempo stesso, però, la povertà relativa, vale a dire la disuguaglianza – così come misurata dal coefficiente di Gini o dall'indice di Theil – è aumentata vistosamente dal 1980 ad oggi. È noto che l'indice di disuguaglianza totale è dato dalla somma di due componenti: la disuguaglianza *tra* paesi e quella *all'interno* di un singolo paese. Come risulta dall'importante lavoro di P. Lindert e J. Williamson "Does globalization make the world more unequal?" (Chicago, 2003), gran parte dell'aumento della disuguaglianza totale è attribuibile all'aumento della seconda componente sia nei paesi densamente popolati (Cina, India e Brasile) che hanno registrato elevati tassi di crescita, sia nei paesi dell'Occidente avanzato. Ciò che significa che gli effetti redistributivi della globalizzazione non

sono univoci: non sempre guadagna il ricco (paese o gruppo sociale che sia) e non sempre ci rimette il povero.

Di un terzo fatto stilizzato mi preme dire in breve. La relazione tra lo stato nutrizionale delle persone e la loro capacità di lavoro influenza sia il modo in cui il cibo viene allocato tra i membri della famiglia – in special modo, tra maschi e femmine – sia il modo in cui funziona il mercato del lavoro. I poveri possiedono solamente un potenziale di lavoro; per trasformarlo in forza lavoro effettiva, la persona necessita di adeguata nutrizione. Ebbene, se non adeguatamente aiutato, il malnutrito non è in grado di soddisfare questa condizione in un'economia di libero mercato. La ragione è semplice: la qualità del lavoro che il povero è in grado di offrire sul mercato del lavoro è insufficiente a “comandare” il cibo di cui ha bisogno per vivere in modo decente. Come la moderna scienza della nutrizione ha dimostrato, dal 60% al 75% dell'energia che una persona ricava dal cibo viene utilizzata per mantenere il corpo in vita; solamente la parte restante può venire usata per il lavoro o altre attività. Ecco perché nelle società povere si possono creare vere e proprie “trappole di povertà”, destinate a durare anche per lunghi periodi di tempo.

Quel che è peggio è che una economia può continuare ad alimentare trappole della povertà anche se il suo reddito cresce a livello aggregato. Ad esempio, può accadere – come in realtà accade – che lo sviluppo economico, misurato in termini di PIL pro-capite, incoraggi i contadini a trasferire l'uso delle loro terre dalla produzione di cereali a quella della carne, mediante un aumento degli allevamenti, dal momento che i margini di guadagno sulla seconda sono superiori a quelli ottenibili dai primi. Tuttavia, il conseguente aumento del prezzo dei cereali andrà a peggiorare i livelli nutrizionali delle fasce povere di popolazione, alle quali non è comunque consentito accedere al consumo di carne. Il punto da sottolineare è che un incremento nel numero di individui a basso reddito può accrescere la malnutrizione dei più poveri a causa di un mutamento della composizione della domanda di beni finali. Si osservi, infine, che il collegamento tra status nutrizionale e produttività del lavoro può essere “dinastico”: una volta che una famiglia o un gruppo sociale sia caduto nella trappola della povertà, è assai difficile per i discendenti uscirne, e ciò anche se l'economia cresce nel suo complesso.

Quale conclusione trarre da quanto precede? Che la presa d'atto di un nesso forte tra “institutional failures”, da un lato, e scandalo della fame e aumento delle disuguaglianze globali, dall'altro, ci ricorda che le istituzioni non sono – come le risorse naturali – un dato di natura, ma regole del gioco economico che vengono fissate in sede politica. Se la fame dipendesse – come è stato il caso fino agli inizi del Novecento – da una situazione di scarsità assoluta delle risorse, non vi sarebbe altro da fare che invitare alla compassione fraterna ovvero alla solidarietà. Sapere, invece, che essa dipende da regole, cioè da istituzioni, in parte obsolete e in parte sbagliate, non può non indurci ad intervenire sui meccanismi e sulle procedure in forza dei quali quelle regole vengono fissate e rese esecutive. L'urgenza di procedere in tal senso ci viene suggerita anche dal seguente brano di Bobbio che illustra, con rara efficacia, il nesso tra libertà, eguaglianza e lotta per acquisire posizioni di dominio: “Nella storia umana, le lotte per la superiorità si alternano alle lotte per l'eguaglianza. Ed è naturale che avvenga questa alternanza, perché la lotta per la superiorità presuppone due individui o gruppi che abbiano raggiunto tra di loro una certa eguaglianza. La lotta per l'eguaglianza precede di solito quella per la superiorità... Prima di giungere al punto di lottare

per il dominio, ogni gruppo sociale deve conquistare un certo livello di parità con i propri rivali". (N. Bobbio, *Destra e Sinistra*, Roma, Donzelli, 1999, p.164).

Non v'è chi non veda la difficoltà che la realizzazione di interventi istituzionali quali quelli implicati pone. È per questo che la *CV* parla dell'urgenza di dare vita ad una Autorità politica globale, che però ha da essere di tipi sussidiario e poliarchico. Ciò implica, per un verso, il rifiuto di dare vita ad una sorta di superstato e, per l'altro verso, la volontà di aggiornare in modo radicale l'opera svolta nel 1944 a Bretton Woods quando venne disegnato il nuovo ordine economico internazionale al termine di un lungo periodo di guerre.

#### 7. Anziché una conclusione

Ha scritto Albert Camus in *Nozze*: "Se c'è un peccato contro la vita, è forse non tanto disperarne, quanto sperare in un'altra vita e sottrarsi all'implacabile grandezza di questa". Camus non era credente, ma ci insegna una verità: non bisogna peccare contro la vita presente squalificandola, umiliandola. Non si deve perciò spostare il baricentro della nostra fede sull'aldilà tanto da rendere insignificante il presente: pecceremmo contro l'Incarnazione. Si tratta di un'opzione antica che risale ai Padri della Chiesa che chiamavano l'Incarnazione un *Sacrum Commercium* per sottolineare il rapporto di reciprocità profonda tra l'umano e il divino e soprattutto per sottolineare che il Dio Cristiano è un Dio di uomini che vivono nella storia e che si interessa, anzi si commuove, per la loro condizione umana. Amare l'esistenza è allora un atto di fede e non solo di piacere personale. Il che apre alla speranza, la quale non riguarda solamente il futuro, ma anche il presente, perché abbiano necessità di sapere che le nostre opere, oltre ad una destinazione, hanno un significato e un valore anche qui e ora.

Il XV secolo è stato il secolo del primo Umanesimo, un evento tipicamente europeo. Il XXI secolo, già dal suo inizio esprime, con forza, l'esigenza di approdare ad un nuovo Umanesimo. Allora fu la transizione dal Feudalesimo alla Modernità il fattore decisivo a spingere in quella direzione. Oggi, è un passaggio d'epoca altrettanto radicale – quello dalla società industriale a quella post-industriale, ovvero dalla modernità alla dopomodernità – a farci intravedere l'urgenza di un nuovo Umanesimo. Globalizzazione, finanziarizzazione dell'economia, nuove tecnologie, questione migratoria, aumento delle disuguaglianze sociali, conflitti identitari, questione ambientale, debito internazionale, sono solamente alcune delle parole che dicono dell'attuale "disagio di civiltà" – per richiamare il titolo di un celebre saggio di S. Freud. Di fronte alle nuove sfide, il mero aggiornamento delle vecchie categorie di pensiero o il semplice ricorso a sia pure raffinate tecniche di decisione collettiva non servono alla bisogna. Occorre osare vie diverse: è questo in buona sostanza, l'invito accorato che ci rivolge la *Caritas in Veritate*.