

SENZA LA FRATERNITÀ NON C'È BENE COMUNE

Due sono le categorie di beni che concorrono al nostro benessere: i beni di giustizia e quelli di gratuità. Non è capace di futuro la società in cui si dissolve il principio di gratuità; 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.

Il messaggio centrale è dunque quello di pensare la fraternità come cifra della condizione umana, vedendo nell'esercizio del dono gratuito il presupposto indispensabile affinché Stato e mercato possano funzionare avendo di mira il bene comune.

Della lunga relazione tenuta dall'economista Stefano Zamagni, presidente dell'Agenzia del Terzo settore e docente all'Università di Bologna, nel corso della Settimana Sociale dei cattolici italiani a Pisa nel 2007 riportiamo la parte iniziale e la parte finale dedicata ad un ripensamento dell'economia come fondata non solo sulla ricerca del profitto.

Da Stefano Zamagni, “Il bene comune nella società dopo moderna. Proposte per l'azione politico-economica”, relazione alla 45° Settimana Sociale dei Cattolici Italiani, Pisa 2007.

Che cosa è bene comune

Che la categoria di bene comune viva, oggi, una situazione di crisi – vale a dire, di transizione – è cosa risaputa e ampiamente confermata da una pluralità di segni. Uno di questi – non certo dei minori – è la duplice confusione in continua crescita, per un verso, tra bene comune e bene totale e, per l'altro verso, tra bene comune e interesse generale. Come chiarisce il Documento Preparatorio della 45° Settimana Sociale ai numeri 17–19, mentre il bene totale è una somma di beni individuali, il bene comune è piuttosto il prodotto degli stessi. Ciò significa che il bene comune è qualcosa di indivisibile, perché solamente assieme è possibile conseguirlo, proprio come accade in un prodotto di fattori: l'annullamento di anche uno solo di questi, annulla l'intero prodotto.

Essendo comune, il bene comune non riguarda la persona presa nella sua singolarità, ma in quanto è in relazione con altre persone. Il bene comune è dunque il bene della relazione stessa fra persone, tenendo presente che la relazione delle persone è intesa come bene per tutti coloro che vi partecipano. Comprendiamo allora la profonda differenza con il bene totale: in quest'ultimo non entrano le relazioni tra persone e, di conseguenza, neppure entrano i beni relazionali, la cui rilevanza ai fini del progresso civile e morale delle nostre società è ormai cosa ampiamente risaputa.

Del pari diffusa, nel lessico politico ed economico corrente, è la confusione tra bene comune e interesse generale, come se i sostantivi *bene* e *interesse*, da un lato, e gli aggettivi *comune* e *generale*, dall'altro, fossero sinonimi. Eppure, *generale* si oppone a *particolare*, mentre *comune* si oppone a *proprio*. Nel bene comune il bene che ciascuno trae dal suo uso non può essere separato da quello che altri pure da esso traggono. Sulla differenza tra i concetti di bene e di interesse neppure mette conto dire, tanto essa è chiara.

L'origine della crisi del bene comune e le sue possibilità di superamento

Cosa c'è all'origine di tale situazione di crisi?

Per un verso, la svolta individualistica che la cultura occidentale ha imboccato, per tutto un insieme di ragioni, ormai da tempo. È chiaro che nell'orizzonte dell'individualismo (assiologico) non vi sia posto per la nozione di bene comune. Per l'altro verso, il dispiegamento pieno del pluralismo contemporaneo. Il venir meno di un'etica comune ha dato la stura al moltiplicarsi delle differenze negli interessi, nelle preferenze, nelle concezioni stesse del bene. Accade così che anche quando si condividono in linea di principio gli stessi valori fondamentali, si registrano ampie differenze nel modo di interpretarli e soprattutto di tradurli in pratica. Anche nel linguaggio popolare, ciò di cui si parla è, tutt'al più, di aggregazione di preferenze o di procedure di negoziazione degli interessi tra loro in conflitto.

Ma il bene comune è il bene proprio della vita in comune e delle relazioni significative tra le persone.

È comune ciò che non è solo proprio -così è invece con il bene privato-, né ciò che è di *tutti* indistintamente -così è del bene pubblico-. Nel suo *Vita Activa*, Hannah Arendt scrive che comune “è il mondo stesso in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi occupa privatamente.” (p.39).

In quanto tale, comune è il luogo delle relazioni interpersonali.

Un test significativo delle implicazioni profonde della svolta individualistica è che anche laddove la nozione di bene comune ha resistito -*in primis*, la Dottrina Sociale della Chiesa- essa è andata soggetta ad un certo riduzionismo. Ad esempio, al n.74 della *Gaudium et Spes*, il bene comune è definito come “l’insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono, sia alla collettività sia ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più celermente” (n.26). Come si nota, il bene comune non è un fine in sé, ma solo strumento per il bene del singolo o dei gruppi di individui. Assai opportunamente il Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa, pubblicato nel 2004, corregge il tiro quando scrive: “Il bene comune non consiste nella semplice somma dei beni particolari di ciascun soggetto del corpo sociale. Essendo di tutti e di ciascuno è e rimane comune, perché indivisibile e perché soltanto insieme è possibile raggiungerlo, accrescerlo e custodirlo.... Nessuna forma espressiva della socialità -dalla famiglia al gruppo sociale intermedio, all’associazione, all’impresa di carattere economico, alla città, alla regione, allo Stato, fino alla Comunità dei popoli e delle Nazioni- può eludere l’interrogativo circa il proprio bene comune, che è *costitutivo del suo significato e autentica ragion d’essere della sua stessa sussistenza*”. (nn.164-165; corsivo aggiunto).

Come si nota, questa definizione non solamente sottolinea con forza l’originalità del bene comune -da cui discende la sua non separabilità-, ma indica anche la via per la sua realizzazione. In particolare, “[Nello Stato democratico] coloro ai quali compete la responsabilità di governo sono tenuti a interpretare il bene comune del loro Paese non soltanto secondo gli orientamenti della maggioranza, ma nella prospettiva del bene effettivo di tutti i membri della comunità civile, compresi quelli in posizione di minoranza” (n.169).

Lo Stato dunque interpreta e non determina, né sancisce cosa è il bene comune, perché lo Stato è “espressione della società civile” (n.168) e non viceversa come vogliono le varie versioni dello Stato etico.

È interessante fare qui menzione del pensiero di Antonio Rosmini. Dopo aver definito il bene comune *fine* della società civile, il celebre teologo e filosofo scrive: “Il bene comune è il bene di tutti gli individui che compongono il corpo sociale e che sono soggetti di diritti; il bene pubblico, all’incontro, è il bene del corpo sociale preso nel suo tutto, ovvero preso, secondo la maniera di vedere di alcuni, nella sua organizzazione”. (*Filosofia del diritto*, [1865], n.1644, Ed. nazionale e critica, Città Nuova, Roma, 1997).

Nel linguaggio contemporaneo, il bene pubblico di cui parla Rosmini corrisponde al bene collettivo, cioè al bene indistinto della società -come suggerisce il comunitarismo- mentre il bene comune è il bene delle persone che vivono e che si costituiscono in società. (Nel luglio 2004, è stata fondata “l’Università del Bene Comune” a sostegno delle iniziative promosse dal Comitato Mondiale dell’Acqua. Ma chi leggesse il documento costitutivo di tale Università comprenderebbe che non di bene comune si tratta ma di bene collettivo).

Ciò precisato, è ancora spendibile a fini pratici, l’idea di bene comune, oggi?

Per mostrare e far sentire che tale principio (che è uno dei pilastri che sorreggono la dottrina sociale della Chiesa) non è un’astrazione o, peggio ancora, un’espressione retorica di volta in volta invocata secondo l’interesse di questa o di quella parte politica, di questo o di quel gruppo di potere, è indispensabile indicare quali forme concrete il perseguimento del bene comune può oggi assumere.

Aristotele (*Etica Nichomachea*, VI) ci ricorda che la virtù “è una disposizione che produce scelte”. Non si è virtuosi se si parla solamente o se si rispettano le regole solamente. Bisogna anche fare opere e adoperarsi perché le regole stesse siano buone. È questo un compito che riguarda tutti, ma tocca in particolare i cattolici che vogliono vivere con responsabilità la loro cittadinanza. La sensazione di un “paese spaesato” - per usare l’espressione dell’arcivescovo Bagnasco al recente Consiglio permanente della CEI- è, oggi, sotto gli occhi di tutti. La tentazione dell’antipolitica, che serpeggia e si diffonde per il paese, si nutre di quelle che Spinoza chiamava le “passioni tristi”. Non si tratta della tristezza del pianto o della sofferenza, ma dell’impotenza, della delusione, della frammentazione. È questo tipo di tristezza che spegne lo slancio vitale di cui sarebbero capaci non pochi soggetti, individuali e collettivi, del nostro paese. Ed è sempre questa tristezza che genera la malinconia; quella condizione prodotta nelle singole coscienze dallo scarto tra l’esperienza e l’attesa. I cattolici, in Italia, non possono assistere, passivi e rassegnati, a un tale spettacolo.

In quel che segue, mi adopererò di indicare alcune linee di intervento in ambito socio-economico dove la categoria di bene comune è capace di esprimere tutta la sua salienza. Per comodità di esposizione raggrupperò tali proposte attorno a tre parole chiave: persona, democrazia, fraternità¹.

Un'osservazione preliminare. Se il XV secolo è stato il secolo del primo Umanesimo, un evento squisitamente italiano, 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 postmodernità, 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 ai bisogni. Occorre osare vie diverse: dopo tutto, è questo il compito primario del movimento cattolico, oggi, il quale deve riscoprire l'urgenza di fare opere, e non semplicemente attività. Perché – come ha scritto Aristotele – "Ogni arte persegue un certo fine, ma appare evidente che vi è differenza tra i fini: alcuni sono attività; altri sono opere, che stanno al di là di quelle". (...)

Capitale sociale di tipo linking e finanza socialmente responsabile

Passo alla terza parola chiave: fraternità. È stata la scuola di pensiero francescana a dare alla parola fraternità il significato che essa ha conservato nel corso del tempo. Ci sono pagine della Regola di Francesco che aiutano bene a comprendere il senso proprio del principio di fraternità. Che è quello di essere una sorta di complemento algebrico 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 una 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.

È facile darsene conto. Come si sa, due sono le categorie di beni che concorrono al nostro benessere: i beni di giustizia e quelli di gratuità. I beni di giustizia – ad esempio quelli assicurati dal welfare state – fissano un preciso *dovere* in capo a qualche ente (tipicamente, ma non solo, lo stato) affinché i diritti dei cittadini su quei beni vengano soddisfatti. I beni di gratuità invece – quali sono ad esempio i beni relazionali – fissano un'*obbligazione* che deriva dallo speciale legame che ci unisce l'un l'altro. È il riconoscimento di una mutua *ligatio* tra persone a fondare una *ob-ligatio*. Si noti che, mentre per difendere un diritto si può ricorrere alla legge, si adempie ad un'obbligazione per via di gratuità e quindi in seguito al processo di riconoscimento reciproco. Mai nessuna legge, neppure quella costituzionale, potrà obbligarci alla relazionalità.

Eppure, non v'è chi non veda quanto i beni di gratuità siano fondamentali per il bisogno di felicità che ciascuna persona si porta appresso. Perché dove non c'è gratuità non può esserci speranza. La gratuità, infatti, non è una virtù etica, come lo è la giustizia. Essa riguarda la dimensione sovraetica dell'agire umano; la sua logica è quella della sovrabbondanza. La logica della giustizia, invece, è quella dell'equivalenza, come già Aristotele insegnava. Capiamo allora perché la speranza non possa ancorarsi alla giustizia. In una società, per ipotesi, solo perfettamente giusta non vi sarebbe spazio per la speranza. Cosa potrebbero mai sperare i suoi cittadini? Non così in una società dove il principio di fraternità fosse riuscito a mettere radici profonde, proprio perché la speranza, si nutre di sovrabbondanza.

Un punto che si tende troppo spesso a dimenticare è che la moderna economia di mercato si costituisce a partire dall'Umanesimo, durante il XV secolo. Tre i suoi principi regolativi. Primo, la divisione del lavoro, allo scopo di consentire a tutti gli esseri umani di partecipare al processo produttivo, anche a coloro meno

¹ In questo testo, diamo spazio soltanto alla parte relativa alla fraternità (ndr).

dotati fisicamente o intellettivamente. È dalla divisione del lavoro che nasce la necessità dello scambio sistematico e quindi la presa d'atto della inevitabile interdipendenza tra gli uomini.

Secondo, l'idea di sviluppo, intesa come impegno della generazione presente di provvedere in parte alle necessità della generazione futura e quindi come necessità dell'accumulazione.

Terzo, la libertà di impresa e di conseguenza il principio di competizione come metodo per coordinare le decisioni prese da una miriade di soggetti e per favorire l'emulazione.

Questi tre principi sono orientati ad un fine ultimo che è il bene comune.

Con l'avvento della Rivoluzione Industriale e in seguito all'affermazione della filosofia utilitarista di J. Bentham, l'economia di mercato, mentre conserva i tre principi, muta il fine che diventa il bene totale e non più il bene comune. La logica del profitto che connota di sé l'economia capitalistica non è altro che l'applicazione pratica dalla logica del bene totale. L'economia di mercato dunque è il *genus*, mentre il capitalismo è una *species*. I grandi costruttori dell'economia di mercato nella *species* civile furono soprattutto i francescani e poi i domenicani, mentre la *species* capitalistica dell'economia di mercato è soprattutto legata alla scuola di pensiero scozzese.

È possibile cercare oggi di 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. È 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 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.

Si pensi, per considerare un solo esempio, all'ampio dibattito, ancora lungi dall'essere concluso, sul "big trade-off" -per richiamare il titolo del celebre libro di Arthur Okun del 1975- tra efficienza e equità (o giustizia distributiva). È preferibile favorire l'una o l'altra? Vale a dire, è meglio dilatare lo spazio di azione del principio dello scambio di equivalenti, che mira appunto all'efficienza, oppure attribuire più poteri di intervento allo Stato affinché questi migliori la distribuzione del reddito? Ancora: a quanta efficienza si deve rinunciare per migliorare i risultati sul fronte dell'equità? E così via.

Interrogativi del genere hanno riempito (e riempiono) le agende di studio di schiere di economisti e di scienziati sociali, con risultati pratici piuttosto modesti, a dire il vero. La ragione principale di ciò non è certo nella carenza dei dati empirici o nell'inadeguatezza degli strumenti di analisi a disposizione. Piuttosto, la ragione è che questa letteratura si è dimenticata del principio di reciprocità, del principio cioè il cui fine proprio è quello di tradurre in pratica la cultura della fraternità. Aver dimenticato 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 di quel trade-off.

Non è capace di futuro la società in cui si dissolve il principio di gratuità; 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.

La nozione di capitale sociale come fattore di progresso

Un modo efficace di cogliere la rilevanza di quanto sopra è quello di considerare il senso della nozione di capitale sociale come fattore di progresso. Robert Putnam (1993; 2000) ha tracciato una netta distinzione tra capitale sociale di tipo *bonding* e capitale sociale di tipo *bridging*.

Il primo è l'insieme delle relazioni che si intessono tra persone che appartengono ad un medesimo gruppo sociale caratterizzato da forte omogeneità di valori e di interessi: la famiglia, un'associazione; una comunità di paese. Questo tipo di capitale crea bensì rapporti fiduciari, ma di corto raggio; realizza bensì forme di solidarietà, ma solamente a favore dei membri del gruppo.

Il capitale sociale di tipo *bridging*, invece, è quello che si crea quando persone che appartengono a gruppi sociali diversi, e pure fra loro culturalmente distanti, riescono ad intrecciare forme stabili di relazioni tra loro. Nasce di qui la fiducia generalizzata, che è cosa ben diversa dalla fiducia particolaristica di cui sopra. Oggi sappiamo che è la fiducia generalizzata il vero fattore di sviluppo economico e di progresso morale di un paese. Solo essa, infatti, è capace di generare quel capitale reputazionale che abbassa significativamente i costi di transazione.

V'è però un terzo tipo di capitale sociale non considerato da Putnam (e dalla sua scuola): quello di tipo *linking*. Esso consiste nella rete di relazioni tra organizzazioni della società civile (associazioni; fondazioni; Ong; chiese) e istituzioni politico-amministrative (a livello sia centrale sia locale) volte alla realizzazione di opere che né la società civile né la società politica, *da sole*, potrebbero attuare. Il principio regolativo dei rapporti tra i due tipi di società è quello di sussidiarietà.

Ebbene, la situazione del nostro paese è che ad un elevato capitale sociale di tipo *bonding*, e ad un adeguato livello di capitale sociale *bridging*, fa riscontro un insufficiente livello di capitale sociale di tipo *linking*. È in ciò il *problema italiano*. Non è certo -come ormai tutti sanno- la carenza di capitale umano, né di capitale fisico ad impedire al nostro paese di realizzare il suo straordinario potenziale. È piuttosto la *separazione* di società civile e società politica, per un verso, e la non sufficiente dotazione di fiducia generalizzata, per l'altro verso, la vera strozzatura dell'Italia.

In quali ambiti questa strozzatura si fa maggiormente sentire? Ne indico tre, quelli che a me paiono più critici. Il *primo* è quello che concerne la difficoltà a creare un modello di welfare che sia compatibile con le esigenze di sviluppo del paese. Il welfare italiano è ancora di **vecchio stampo, cioè risarcitorio** -un modello che mira a migliorare le *condizioni di vita* dei gruppi più nel bisogno. Si spendono risorse, anche ingenti, per i poveri e gli emarginati, ma queste risultano scarsamente efficaci, nel contesto attuale connotato dal fenomeno della globalizzazione. Occorre muovere passi decisi verso un **welfare abilitante**, che incida sulle *capacità di vita* dei portatori di bisogni. Ma senza capitale sociale di tipo *linking* ciò non può essere realizzato.

Secondo. L'Italia possiede un capitale umano di tutto rispetto; istituzioni di ricerca universitaria di buon livello; un mondo imprenditoriale vivace e appassionato. Eppure, Università, imprese, enti locali non riescono a creare sinergie dando vita a fondazioni di sviluppo, sul modello di quella della Silicon Valley in California, oppure a distretti industriali di nuova generazione. La diffidenza reciproca -cioè la mancanza di fiducia- che regna tra i vertici del triangolo indicato non consente di generare percorsi virtuosi di sviluppo che pure sarebbero a portata di mano.

Terzo. La mancanza di un *ethos* condiviso è ciò che condanna l'Italia al corto-termismo. Diceva il grande scrittore latino Seneca: "Non ci sono venti favorevoli per il navigante che non sa dove andare". Per sapere dove andare occorre conoscere il fine cui tendere. Ma il fine non può deciderlo la politica da sola. Essa è piuttosto chiamata a servirlo. Né può fissarlo un élite di intellettuali oppure un'oligarchia detentrica del potere economico-finanziario. È la democrazia *partecipativa* il luogo ideal-tipico dove società politica, società civile, società commerciale possono arrivare a definire cos'è il bene comune del paese.

Se le cose stanno in questi termini, chi deve iniziare a rompere questa sorta di circolo vizioso imboccando la via della creazione del capitale sociale di tipo *linking*? La mia risposta è netta: le associazioni di imprenditori privati e sociali. Si badi però: non solo imprese private ma anche e soprattutto imprese sociali.

Mi sia concesso il riferimento ad un grande imprenditore fiorentino dell'Umanesimo civile, Coluccio Salutati. Scriveva nel 1437: "Consacrarsi onestamente all'attività economica può essere una cosa santa, più santa che vivere in ozio nella solitudine, perché la santità raggiunta con una vita rustica giova soltanto a se stesso, ma la santità della vita operosa innalza l'esistenza di molti".

Cosa c'è di notevole in questo brano? L'idea che la vita economica, in quanto generatrice di valore, è di per sé votata al bene comune -un punto questo che troviamo assai efficacemente realizzato dalle varie espressioni del movimento cattolico italiano. Ma sotto quale condizione ciò si realizza? Che alla motivazione estrinseca, rappresentata dalla ricerca del profitto, l'imprenditore affianchi la motivazione intrinseca, che consiste nel comprendere che le doti che fanno di un soggetto un imprenditore devono essere poste al servizio del bene comune. L'imprenditore che mira alla sola massimizzazione del profitto è un soggetto veramente modesto. Anche perché, nelle condizioni storiche attuali, non è poi così tanto

difficile raggiungere quel fine. Ma soprattutto è un soggetto miope, e dunque sciocco, perché non si rende conto che non potrà mantenere a lungo la sua posizione di mercato se non può contare sul sostegno della società civile.

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 dal 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 cessa di essere anonimo e impersonale come invece accade con lo scambio di equivalenti.

In che senso è etica la finanza etica?

Già intorno alla metà dell'Ottocento, in Europa dapprima e negli Usa poi, inizia a prendere corpo l'idea di tentare di correggere le storture più evidenti della logica del bene totale, con particolare riferimento alla sfera propriamente finanziaria. Si pensi alla Banca del Popolo fondata nel gennaio 1849 da P.J. Proudhon, la cui attività durerà solamente sette settimane, ma i cui due principi fondamentali – primo, che l'accesso al credito è la via più pervia per combattere la povertà; secondo, che il credito costituisce un potente legame sociale – continueranno, con grande successo, nelle esperienze successive. Alludo alle Banche di Villaggio, la prima delle quali fondata da F.W. Raiffeisen nel 1864, alle Cooperative di risparmio e credito ideate da Schultze e Delitzsch e, infine, alle Casse di Risparmio e alle Casse Rurali italiane, del cui ruolo nello sviluppo economico del nostro paese non si dirà mai abbastanza.

La letteratura su queste istituzioni bancarie tuttora in esistenza è ormai talmente vasta e nota che non mette conto soffermarsi qui ad illustrarne i contenuti. Piuttosto, conviene porsi la seguente domanda: come mai da poco più di un quarto di secolo a questa parte si va assistendo ad una ripresa massiccia di forme plurime di finanza etica, quali la banca etica, la microfinanza, i fondi etici? Per rispondere occorre comprendere in qual senso è etica la finanza etica. Si vuole per caso dire che la finanza commerciale non è etica, e quindi che tutti coloro che operano nel settore finanziario nei più diversi contesti esibirebbero un comportamento eticamente censurabile? Certamente no; ma allora perché tale distinzione? Come si comprende si tratta di questione tutt'altro che secondaria. Per abbozzare una risposta, ritengo opportuno partire da una considerazione di carattere generale: la finanza etica è parte di quel fenomeno assai più ampio che è il consumo etico. Non possiamo comprendere appieno la finanza etica se non comprendiamo dapprima il *genus* di cui la finanza etica è parte, e il *genus* è appunto il consumo etico.

Nel corso degli ultimi due secoli la categoria economica del consumo è andata soggetta a tre diverse teorizzazioni. In una prima fase, fino a tutto l'Ottocento, il consumo è stato visto come distruzione.

La stessa parola consumo, nel linguaggio corrente viene usata come sinonimo di distruzione. Si consuma una cosa per dire che la si distrugge. Una volta consumata non c'è più. È per questa ragione che fino a tutto l'Ottocento la virtù civica per eccellenza è stata considerata la parsimonia. Era l'atteggiamento parsimonioso quello che meritava rispetto e considerazione a livello pubblico. Il consumo appartiene alla sfera del vizio, tanto è vero che quando Bernard Mandeville pubblica nel 1714 il suo celebre "La favola delle api. Vizi privati e pubblici benefici", egli corre rischi seri per la sua incolumità fisica per aver sostenuto una tesi in grande anticipo rispetto allo spirito dei tempi – e cioè che il consumo è un atto positivo mentre la parsimonia, diremmo oggi il risparmio, è un atto negativo.

Ci vorrà più di un secolo, prima che Keynes possa difendere quella tesi. Questo per dire che fino a tutto l'Ottocento è dominante, nella cultura sia economica sia di filosofia morale, l'idea secondo cui il consumo è un atto di distruzione e quindi qualcosa che bisogna contenere, limitare al massimo, mentre il risparmio è la virtù civica per eccellenza.

Il novecento è il secolo di Keynes, nel corso del quale la prospettiva di discorso viene completamente ribaltata. Keynes farà del consumo la variabile fondamentale del processo economico.

Il moltiplicatore del reddito sta a significare questo: che un' economia per svilupparsi ha bisogno che il consumo si mantenga a livelli alti.

Il consumo da attività di distruzione diventa così un'attività virtuosa, quella che mette in moto il meccanismo economico. Le due concezioni che ho brevemente illustrato (il consumo come distruzione e il consumo come risorsa) sono molto diverse fra loro, ma hanno in comune un elemento: quello di vedere il consumo come dipendente dalla produzione. Chi guida la danza del gioco economico è pur sempre la produzione, al consumo è riservato un ruolo secondario.

La novità dell'attuale fase storica, è la tendenza verso il rovesciamento del rapporto di dipendenza tra consumo e produzione. Il consumo sta prendendo, nonostante mille difficoltà, la primazia. In questo senso, si sta oggi realizzando un'intuizione del grande filosofo ed economista inglese John Stuart Mill che già nella seconda metà dell'ottocento aveva parlato della sovranità del consumatore. Nella realtà, il consumatore non è mai stato sovrano e non lo è neppure oggi. Potenzialmente però il consumatore avrebbe la capacità di inviare messaggi alla produzione perché questa si adegui alle sue preferenze. Spendendo i miei soldi in un modo piuttosto che nell'altro, mando un segnale ben preciso a chi produce per dirgli non solo quello che a me piace che lui produca ma anche il modo in cui desidero che il suo prodotto venga ottenuto. Tant'è vero che se il consumatore sa che le scarpe da tennis (il riferimento è al caso Nike) oppure il latte in polvere sono prodotti in un modo che egli giudica eticamente contrario alla sua visione del mondo scatta la sanzione economica, ad esempio nella forma del boicottaggio.

La grande novità di questa epoca è dunque **l'emergenza di una figura nuova, quella del consumatore socialmente responsabile**. Non è solamente l'impresa che ha da essere socialmente responsabile. Anche il cittadino *in quanto* consumatore non può ritenersi esonerato dall'obbligo di utilizzare il proprio potere d'acquisto per contribuire a raggiungere fini che egli giudica eticamente rilevanti. Ebbene, è in questo contesto che si inserisce il discorso sulla finanza etica. In che senso è etica la finanza etica? Lo è nel senso che la componente valoriale diviene il fine dell'agire economico e non tanto un vincolo da rispettare o una norma legale da tenere.

Ora, mentre la finanza commerciale inserisce la componente etica nel proprio sistema di vincoli, la finanza etica la vede come componente della sua funzione obiettivo. È questo il nodo fondamentale. La finanza etica pone il raggiungimento di determinati scopi o di determinati valori come preferenza e non come obbligo. Il banchiere commerciale si comporta in maniera etica se rispetta le regole del gioco, se non evade o non elude le tasse, se non tradisce la fiducia dei risparmiatori, e così via. Invece, porre la dimensione etica come argomento della funzione obiettivo vuol dire che il soggetto economico è intrinsecamente convinto che ci sono valori o diritti che possono essere realizzati appieno per mezzo dell'attività finanziaria. Nel caso in questione il diritto di cui si tratta è quello al credito.

È veramente paradossale che nell'attuale passaggio d'epoca, nel quale il termine diritto è tra quelli maggiormente inflazionati, non ci si sia ancora resi conto che tanti sono i segmenti delle nostre popolazioni ai quali viene sistematicamente negato l'accesso al credito e la gestione razionale del risparmio. Sono tali quei soggetti che, pur essendo portatori di idee o di progetti industrialmente credibili, non dispongono di garanzie reali; gli immigrati che, perché classificati come soggetti non bancabili, si vedono sistematicamente razionati nel credito oppure non esaudita la loro richiesta di gestire microdepositi; tutti coloro che, pur desiderosi di uscire dalla povertà (in senso relativo) rifiutano la via dell'assistenzialismo, pubblico o privato che sia, perché preferiscono avvalersi delle opportunità che il mercato è in grado di offrire loro.

Generalizzando un istante, si può dire che mentre, ieri, povero era chi non poteva accedere a livelli decenti di consumo, oggi, povero è soprattutto chi viene lasciato fuori dai circuiti di produzione della ricchezza, cioè chi viene costretto all'irrelevanza economica. Mi piace qui ricordare un pensiero di H. Arendt, di cui è appena ricorso il centenario della nascita. Scriveva ne *L'origine del totalitarismo* (1951): "Il male radicale risiede nella volontà perversa di rendere gli uomini superflui. E' come se le tendenze politiche, sociali ed economiche di questa epoca congiurino segretamente per maneggiare gli uomini come cose superflue". Sono allora soprattutto i poveri che hanno bisogno di servizi finanziari nelle forme sia del microcredito sia della gestione del risparmio. Ebbene, le varie espressioni della finanza etica sono quelle che contribuiscono più di ogni altra istituzione economica a combattere la povertà intesa non tanto come mancanza di reddito, quanto come vulnerabilità ed esclusione. Si può dunque ben dire che la battaglia per assicurare a tutti l'accesso al credito è vera e propria battaglia di civiltà. (...)

Pensare la fraternità come cifra della vita umana

C'è posto per la categoria del bene comune entro il discorso e la pratica dell'economia? O quest'ultima è "condannata" a parlare il linguaggio e quindi ad occuparsi solamente di efficienza, profitto, competitività,

sviluppo e, al più, di giustizia distributiva? La domanda è tutt'altro che retorica se si considera che il bene comune è oggi sotto attacco, sebbene con intenti diversi, da un duplice fronte, quello dei neoliberalisti e quello dei neostatalisti. I primi si "accontentano" della filantropia e delle varie pratiche del conservatorismo compassionevole per assicurare un livello minimo di assistenza sociale ai segmenti deboli e emarginati della popolazione. Ma che non sia questo il senso del bene comune ci viene dalla considerazione che l'attenzione a chi è portatore di bisogni non ha da essere oggettuale, ma personale. L'umiliazione di essere considerati "oggetti" delle attenzioni altrui, sia pure di tipo compassionevole, è il limite grave della concezione liberal-individualista, che non riesce a comprendere il valore della empatia nelle relazioni interpersonali. Come si legge nella *Deus caritas est*: "L'intima partecipazione personale al bisogno e alla sofferenza dell'altro, diventa così un partecipargli me stesso: perché il dono non umili l'altro, devo dargli non soltanto qualcosa di mio, ma me stesso, devo essere presente nel dono come persona" (n.34).

Anche la logica neostatalista non coglie affatto il significato profondo del bene comune. Insistendo unicamente sul principio di solidarietà, lo Stato si fa carico di assicurare a tutti i cittadini livelli essenziali di assistenza. Ma in tal modo esso spiazza il principio di gratuità negando, al livello della sfera *pubblica*, ogni spazio all'azione gratuita. Se si riconosce che la gratuità svolge una funzione profetica, perché porta con sé una "benedizione nascosta", ma non si consente che questa funzione si manifesti nella sfera pubblica, è chiaro che lo spirito del dono andrà soggetto a lenta atrofia. L'aiuto per via esclusivamente statale tende a produrre individui bensì assistiti ma non rispettati nella loro dignità, perché non riesce ad evitare la trappola della dipendenza riprodotta.

La sfida da raccogliere, oggi, è quella di battersi per restituire il principio del bene comune alla sfera pubblica. Il bene comune, affermando il primato della relazione interpersonale 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 e la politica. Il messaggio centrale è dunque quello di pensare la carità, e quindi la fraternità, come cifra della condizione umana, vedendo nell'esercizio del dono gratuito 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 efficienza e giustizia, anche se unite, non valgono a renderci felici. "L'amore-caritas – scrive Benedetto XVI – sarà sempre necessario, anche nella società più giusta.... Ci sarà sempre sofferenza che necessita di consolazione e aiuto. Sempre ci sarà solitudine" (n. 28).

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 abbiamo necessità di sapere che le nostre opere, oltre ad una destinazione, hanno un significato e un valore anche qui e ora.