



2^a Sessione
Centro Congressi, Università di Pisa
BENE COMUNE NELL'ERA DELLA GLOBALIZZAZIONE

Relazione

**Stefano
ZAMAGNI**

Ordinario di Economia Politica
Università degli Studi
di Bologna

COMITATO SCIENTIFICO E ORGANIZZATORE DELLE SETTIMANE SOCIALI
DEI CATTOLICI ITALIANI

Il bene comune nella società dopo moderna.

Proposte per l'azione politico-economica

1. Introduzione e motivazione

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.

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. E' 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. E' 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*, H. 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.

E’ 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 quattro pilastri che sorreggono la DSC) 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. E’ 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. E’ 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, fraternità.

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 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: 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".

2. La questione antropologica come nuova questione sociale

2.1 Inizio dalla prima parola chiave, quella di persona umana. Mentre il personalismo filosofico del Novecento – quello dei Mounier, Maritain, Ricoeur, per intenderci – è valso a contrastare le gravi degenerazioni del concetto di persona dovute alle catastrofi del nazismo, fascismo e comunismo ma non ha dovuto difendere la nozione stessa di persona umana, il neo-personalismo di cui oggi abbiamo necessità deve saper raccogliere la sfida di chi nega che tutti gli individui siano anche persone. L'argomento di alcuni noti bioeticisti come P. Singer e T. Engelhardt, secondo cui i neonati malformati sarebbero bensì individui umani ma non persone perché non hanno ancora elaborato l'autocoscienza o perché mai potranno farlo per via di lesioni cerebrali, chiama in causa la distinzione tra umano e non umano: cosa ultimamente distingue la vita umana da quella non umana? Come dialogare con culture – come ad esempio quella cinese – che neppure posseggono il termine persona e che non comprendono cosa significhi che la persona è un ente individuale in relazione necessaria, ontologica, con l'altro?

Comprendiamo perché la questione biopolitica – nel senso di M. Foucault – sia oggi al centro delle agende politiche e del dibattito culturale. (Cfr. la relazione di F. D'Agostino). Il movimento cattolico italiano non può sottrarsi al compito di offrire risposte a domande del genere se vuole essere una comunità educante e non un mero luogo di formazione. L'asse dell'eguaglianza – che è stata la bandiera delle lotte che hanno contrassegnato il secolo breve – si è oggi spostata dall'economia alla morale. Nasce di qui l'esigenza e l'urgenza di affrontare il tema della nuova laicità. Per afferrare la portata del problema, conviene prendere le mosse dalla considerazione che in seguito alla rottura dell'unità religiosa occidentale e alle guerre di religione prende avvio in Europa, a far tempo dalla Rivoluzione Francese, quel progetto di separazione tra sfera pubblica e sfera privata che costituisce appunto il cuore della secolarizzazione. Come noto, il termine è stato coniato da Max Weber, anche se il principio che ne è alla base era stato in precedenza anticipato da J.S. Mill, il grande economista e filosofo inglese, intorno alla metà dell'Ottocento.

L'idea di base della secolarizzazione è che la religione (e, più in generale, i sistemi di credenze individuali), devono essere confinati alla sfera del privato, non devono cioè contaminare la sfera del pubblico, che deve essere governata dai soli processi di razionalizzazione. Il concetto di laicità, che discende da una posizione del genere, dice allora che lo Stato deve adoperarsi, con gli strumenti a sua disposizione, affinché tale contagio non abbia a materializzarsi. Di qui la nozione di laicità come *indifferenza* dello Stato nei confronti delle varie opzioni religiose e dunque l'idea secondo cui il criterio che deve guidare l'azione del legislatore ha da essere quello del *etsi Deus non daretur* – la cui prima formulazione risale a Ugo Grozio.

E' bene ricordare che, nel mondo intero, un solo continente – l'Europa – ha conosciuto un marcato processo di secolarizzazione, a seguito del quale gli individui sono stati "forzati" a privatizzare i loro principi religiosi. Nulla di simile negli altri continenti. Si prendano gli USA. Qui la religione, o meglio le religioni hanno sin dagli inizi occupato la sfera pubblica, contribuendo a

forgiare quell'*ethos* pubblico che ha trovato la sua più alta espressione nella Costituzione americana. Ecco perché negli USA il principio di laicità, come inteso da noi europei, neppure viene compreso. Il fatto è che la Rivoluzione Americana è qualitativamente assai diversa dalla Rivoluzione Francese, come H. Arendt ha magistralmente descritto. Dalla prima è disceso il principio di *neutralità* – che significa *imparzialità* – dello Stato nei confronti delle religioni: lo Stato non può preferire una religione alle altre, ma tutte sono, non solo consentite, ma favorite nella loro espressività e operatività. Dalla seconda è disceso, invece, il principio di *separazione* – che significa *indifferenza* – tra Stato e religioni, principio che esclude le religioni dalla costruzione dell'etica pubblica. (Ecco perché lo Stato laico europeo deve creare le sue scuole laiche; i suoi ospedali laici, e più in generale deve produrre da sé quei beni meritori che l'etica laica giudica essenziale che i cittadini consumino o abbiano a disposizione).

Quale la *res nova* dell'attuale fase storica? Che la "laicità della modernità" è oggi in crisi irreversibile, dal momento che essa non è più in grado di far presa sulla realtà, vale a dire di dare risposte credibili a interrogativi del tipo: quale ha da essere il rapporto tra ragion etica e ragion economica; tra valori non negoziabili e diritto; quali risposte dare alle sfide della multiculturalità: come possono soggetti portatori di concezioni di vita assai distanti tra loro vivere in una società politica unitaria; quali sono gli elementi comuni delle diverse matrici culturali presenti in uno stesso paese che devono entrare nella cosiddetta "ragione pubblica". Se non si intende accogliere, perché foriera di esiti autoritari, la tesi centrale della versione del positivismo giuridico secondo cui *auctoritas non veritas facit legem*, è evidente che ci si deve porre il problema di come far emergere e di come far convergere i contenuti di verità presenti, sia pure in gradi diversi, nei vari universi culturali. Come ci ricorda Benedetto XVI, una laicità che, non aperta alla trascendenza, assolutizzi la ragione, costituisce un vero e proprio assoluto a carattere integralista. Una simile laicità finisce con lo scadere nella dittatura del razionalismo.

Ebbene, è quando ci si pone di fronte a domande del genere che si comprende perché la secolarizzazione, e la nozione di laicità che essa fondava, sono ormai divenute obsolete, superate dai fatti. In Europa, lo Stato laico moderno ha potuto praticare il separatismo di cui sopra si è detto, perché tutti gli attori, nel momento in cui scendevano nell'arena pubblica, avevano comunque – credenti e non – un comune riferimento valoriale, quello della tradizione giuridico-cristiana. Come è indicato nel Documento Preparatorio, lo Stato laico moderno separa bensì il peccato dal reato, ma non dimentica il Decalogo; propone bensì orientamenti educativi o modelli familiari ma li desume – anche se non lo riconosce esplicitamente – dalla cultura cristiana. E così via.

La crisi odierna origina dal fatto che, sotto l'incalzare dei nuovi fenomeni migratori associati alla realtà della globalizzazione, quel comune riferimento alla matrice culturale cristiana è andato, via via, disgregandosi, col risultato che lo Stato laico moderno si è venuto a trovare come impotente di fronte a tutto un insieme di sfide nuove. Pretendendo di continuare ad applicare il principio di separazione, in un contesto che non è più quello della modernità, in cui il riferimento al Decalogo era cosa scontata, lo Stato per continuare ad autoproclamarsi laico non può far altro che fare ciò che oggi si sta osservando. E cioè: quel che è tecnicamente possibile, lo Stato deve consentirlo; ciò che l'individuo preferisce, la legge non deve vietarglielo, etc. Se lo Stato è laico – si ragiona – anche la sua legislazione deve essere laica, cioè assiologicamente indifferente, dato che non v'è un criterio, da tutti accettato, di fissare un ordinamento di valori su ciò che riguarda il bene. Di qui la direttiva di azione politica efficacemente riassunta nello slogan "vietato vietare". Ma una posizione del genere è chiaramente insostenibile perché gravida di effetti perversi. Infatti, per sostenere la tesi secondo cui la legge non può distinguere tra opzioni che riguardano il bene - dal momento che, come esige il relativismo etico, non esiste ontologicamente alcuna distinzione tra le morali che non sia puramente sintattica - occorrerebbe individuare dei principi politici che prescindessero essi stessi da ogni riferimento di valore; principi cioè la cui giustificazione non richiedesse alcun appello alle concezioni del bene che sono in discussione. Certo, ciò è possibile ma ad una sola condizione, quella di accettare di ridurre l'agire politico ad un agire meramente procedurale.

Ma la visione puramente procedurale della democrazia conduce a contraddizioni pragmatiche, alla lunga insostenibili. Infatti, l'ipotesi di una realtà sociale composta di persone che sono "stranieri morali" – nel senso di T.H. Engelhardt – e che interagiscono solo attraverso le regole del mercato è destinata a scontrarsi con il fatto che il mantenimento delle stesse regole dello scambio di mercato dipende, basicamente, dal riconoscimento, da parte di tutti, dei diritti della persona umana. Senza quel comune riconoscimento, non sarebbe neppure possibile definire e attribuire alle persone diritti di proprietà, con il che le regole e le procedure durerebbero lo spazio di un mattino. Ecco perché è semplicemente illusoria – per tacer d'altro – la proposta, di un "liberismo" in materia di valori e di un interventismo statale in ambito sociale ed economico. Non si può essere sostenitori, ad un tempo, di un liberismo etico e di un solidarismo socio-economico.

2.2 Alla luce di quanto precede, si riesce a comprendere perché oggi si parli sempre più di post-secolarismo, termine questo coniato da Peter Berger nel 1999 nel suo saggio, "The de-secularization of the world". Stiamo assistendo ad un ripensamento profondo del rapporto tra politica e religione e, in conseguenza di ciò, ad una ridefinizione netta del concetto di laicità fino ad ora in uso. Vediamone le tappe principali.

Il primo passo è stata la presa d'atto che la distinzione tra pubblico e privato, oggi, non significa sostanzialmente più nulla. Piuttosto, la distinzione importante è quella tra *sfera pubblica* e *sfera politica*, come l'ultimo J. Rawls ("The idea of public reason revisited", 1997), J. Habermas, A. Seligman e tanti altri hanno coraggiosamente e onestamente ammesso. Cos'è la sfera pubblica? E' quell'ampio campo di attività umane dove si coltivano e si pongono a raffronto i valori fondamentali dell'umano, quei valori cioè che interessano ogni uomo in quanto tale. La sfera politica, invece, comprende tutte quelle attività umane che, per essere volte alla decisione comune, postulano la comunanza, ovvero una qualche forma di concordanza e di intesa tra coloro che sono portatori di visioni e concezioni della verità e del bene diverse.

Il secondo passo, conseguente al primo, è che il discorso e la prospettiva religiosi, in quanto riguardano l'umano, fanno parte, di diritto, della sfera pubblica. Tutt'altro, dunque, del principio di separazione. La ragione pubblica non può fare a meno del contributo del discorso religioso. Il che aiuta a spiegare perché il rapporto tra fede e cultura stia vivendo, anche nel nostro paese, una nuova stagione. E dunque che le Chiese non possono sottrarsi ad un tale compito. (Altro che richiesta di permessi per intervenire!).

Il terzo passo, quello decisivo, è la presa d'atto che la "vecchia" laicità – quella cioè della modernità – viola, in modo essenziale, il principio di eguaglianza tra i cittadini. Si tratta di questo. Se si pretende che nell'arena pubblica siano spendibili solamente ragioni non religiose, i cittadini che liberamente scelgono di vivere fino in fondo la loro fede devono affrontare un onere aggiuntivo per la partecipazione al processo democratico rispetto a quanto è richiesto al non credente. Come osserva A. Ferrara, se l'unica moneta a corso legale nello spazio pubblico è costituita dalle ragioni laiche (in senso vecchio), allora è evidente che non tutti i cittadini si trovano su un piano di parità, dal momento che al credente tocca fare un pezzo di strada ermeneutica in più per avanzare ragioni che siano spendibili nella sfera pubblica. Il che rappresenterebbe una patente violazione del conclamato principio di giustizia, vero e proprio pilastro del pensiero laico.

Quale allora la proposta che, in positivo, si può avanzare? Rawls e Habermas, sia pure da angolature e con intenti diversi, avanzano una proposta che reputo particolarmente afferente e degna di grande attenzione. I cittadini possono portare, in qualsiasi momento e senza restrizione alcuna, nello spazio pubblico le loro convinzioni a sfondo religioso, senza dover sopportare "costi" per ottenere permessi. Tuttavia, quando si arrivasse alla sfera politica, cioè al momento in cui si tratta di deliberare in merito ad un testo di legge, alle sue ragioni religiose il credente deve affiancare altre ragioni, quelle che possono essere comprese anche dal non credente. E viceversa, il portatore di un credo immanentista e perfino l'ateo, quando si tratta di legiferare, devono saper fornire ragioni che possano essere comprese anche da chi non condivide la loro ideologia. La cifra della *nuova laicità*

sta in ciò: che lo Stato si pone come equidistante da tutte le forme di argomentazione, quale che sia il loro punto di partenza, religioso o meno.

Una conseguenza pratica di questo principio conviene subito porre in evidenza. La tesi, così spesso chiamata in causa nel recente dibattito italiano in materia bioetica, secondo cui concedere il diritto di abortire (o di effettuare manipolazioni embrionali) non vuol dire obbligare tutti a servirsene e dunque che i cattolici non dovrebbero impedire il varo di leggi al riguardo, è una tesi che viola il principio di eguaglianza, come sopra specificato. Essa infatti depriverebbe i cattolici di ogni influenza nella sfera politica, dal momento che non consentirebbe a costoro di tradurre le ragioni ancorate alla loro fede in ragioni politiche. La laicità della post-modernità non può accettare forme simili di discriminazione.

Quali implicazioni di ordine pratico per il mondo cattolico discendono dalla prospettiva appena abbozzata? Mi limito ad indicarne due. Quando il discorso religioso entra nella sfera pubblica, esso è tenuto, non solo a rispondere alle eventuali critiche, ma anche ad argomentare, a fornire cioè ragioni a sostegno delle proprie istanze, ragioni che devono poter essere comprese – anche se non necessariamente condivise – dagli “altri”. E’ questo un compito non semplice, cui il mondo cattolico italiano non è stato ancora abituato in modo sufficiente. E se ne comprendono i motivi. Fino a che il discorso religioso veniva relegato alla sola sfera privata, non c’era bisogno di produrre ragioni o argomentazioni per gli altri. Per color che si riconoscono nella medesima fede ci sono già la teologia e la pastorale. Ma quando devo calarmi nell’*agora* della *polis* e confrontarmi con il non credente non posso sottrarmi al compito di fornire ragioni. E su questo piano, i cattolici sono alquanto indietro. Una eccezione notevole che conferma tuttavia la regola è stata l’esperienza del Comitato “Scienza e Vita”, costituito nell’occasione del referendum del giugno 2005. I cattolici che in esso si sono seriamente impegnati non si sono limitati ad affermare i propri principi fondamentali sulla materia oggetto del referendum, ma hanno saputo fornire robuste ragioni da cui sono derivate precise direttive di azione. E hanno vinto perché hanno saputo convincere anche molti tra i non credenti.

La seconda implicazione riguarda le insidie che, almeno potenzialmente, potrebbero celarsi nelle pieghe dei vari tentativi con i quali i cristiani creassero le intese necessarie per giungere a legiferare nella sfera politica. Il rischio è duplice. Per un verso, quello dell’isomorfismo culturale – un rischio questo che è specialmente evidente nel dialogo con il liberalismo filosofico. Proprio perché il pensiero liberale non è, *prima facie*, antagonista della visione cristiana della persona e della storia, il rischio è quello di perdere di vista che la interpretazione liberale della libertà, in quanto prescinde dalla natura relazionale della soggettività umana, è un’interpretazione troppo debole per il cristianesimo, il quale non può certo accontentarsi di ridurre la libertà alla sola libertà di scelta, intesa in senso individualistico. Per l’altro verso, v’è il rischio della cattura, della riduzione cioè del cristianesimo a utile tradizione generatrice di convenienti norme sociali di comportamento. E’ questo il rischio che si corre tutte le volte in cui i cristiani accettano di confrontarsi solamente con quei settori della cultura “laica” disposti ad accogliere strumentalmente la funzione sociale della religione.

3. Dalla democrazia rappresentativa alla democrazia deliberativa: il ruolo della società civile organizzata

3.1 La seconda parola chiave cui sopra accennavo è quella di democrazia. E’ grazie al principio democratico che si è riusciti a coniugare, soprattutto durante il Novecento, libertà e giustizia sociale. Un brano del filosofo francese Henri Bergson rende assai efficacemente l’idea: “Così è la democrazia: proclama la libertà, rivendica l’eguaglianza e riconcilia queste due sorelle nemiche, ricordando loro che sono sorelle”. Invero, presi singolarmente, principio di libertà e principio di eguaglianza paiono tra loro nemici; è solamente il principio democratico a farli marciare insieme.

Quale il problema dell'oggi? Che il modello della democrazia rappresentativa – i cui meriti storici sono fuori di ogni dubbio – non è più in grado di sostenere istituzioni politiche capaci di assicurare una equa distribuzione dei frutti dello sviluppo e di dilatare gli spazi di libertà dei cittadini. Vediamo di chiarire. Tre sono le caratteristiche essenziali del modello elitistico-competitivo dovuto a Max Weber e a Joseph Schumpeter. La democrazia è principalmente un metodo di selezione di un'élite che, essendo esperta, è capace di prendere le decisioni necessarie, date le circostanze. La democrazia è dunque la procedura per arrivare a selezionare, all'interno della società, coloro che sono in grado di prendere le decisioni di volta in volta richieste dal corpo politico. La seconda caratteristica è quella di ostacolare gli eccessi di potere della *leadership* politica. Poiché il rischio della degenerazione e dell'abuso di autorità non può mai essere scongiurato, è opportuno inserire negli ingranaggi del potere “granelli di sabbia”. E quale modo migliore per conseguire un tale risultato di quello di far soffiare, sui partiti politici, il vento della competizione? La terza caratteristica, infine, è che il modello in questione si qualifica per il suo orientamento alla crescita economica e al progresso della società. Si noti l'analogia: come nell'arena del mercato le regole della competizione economica servono ad assicurare un'efficiente allocazione delle risorse e quindi il più alto tasso possibile di sviluppo, così, alla stessa stregua, nella sfera politica i partiti gareggiano fra loro per vincere le elezioni massimizzando i rispettivi consensi e le regole della gara elettorale devono essere tali da impedire la formazione di grumi di potere, che favoriscano l'uno o l'altro dei contendenti. In definitiva, l'idea di base del modello è che le imprese gestiscono i mercati e i governi regolano le imprese; d'altra parte, le burocrazie di vario tipo gestiscono l'amministrazione pubblica e il governo controlla e regola la burocrazia. Con il che è alla sfera della politica che è demandato il compito di tracciare il sentiero di marcia della società intera.

Notevoli sono stati i risultati positivi che questo modello di democrazia - con le sue molteplici varianti nazionali - ha consentito di ottenere a partire del secondo dopoguerra. Ma i mutamenti di portata epocale di cui si è detto all'inizio l'hanno reso inadeguato, non più capace di far fronte alle nuove sfide. La democrazia deliberativa, invece, mostra di essere all'altezza della situazione. Basicamente, la ragione è che per tale modello non è ammissibile che il benessere, lo star bene degli emarginati e degli svantaggiati dipenda – a seconda delle circostanze – dallo “stato benevolente” o dalle istituzioni del “capitalismo compassionevole”. Piuttosto, esso deve essere il risultato di strategie di inclusione nel circuito della produzione – e non della redistribuzione – della ricchezza.

Come noto, tre sono i caratteri essenziali del metodo deliberativo. Primo, la deliberazione riguarda le cose che sono in nostro potere. (Come insegnava Aristotele, non deliberiamo sulla luna o sul sole!). Dunque, non ogni discorso è una deliberazione, la quale è invece un discorso volto alla decisione. Secondo, la deliberazione è un metodo per cercare la verità pratica e pertanto è incompatibile con lo scetticismo morale. In tale senso, la democrazia deliberativa non può essere una pura tecnica senza valori; non può ridursi a mera procedura per prendere decisioni. Terzo, il processo deliberativo postula la possibilità dell'autocorrezione e quindi che ciascuna parte in causa ammetta, *ab imis*, la possibilità di mutare le proprie preferenze e le proprie opinioni alla luce delle ragioni addotte dall'altra parte. Ciò implica che non è compatibile col metodo deliberativo la posizione di chi, in nome dell'ideologia o di interessi di parte, si dichiara impermeabile alle altrui ragioni. E' in vista di ciò che la deliberazione è un metodo essenzialmente comunicativo.

Certo, non pochi sono i nodi teorici e pratici che devono essere sciolti perché il modello di democrazia deliberativa possa costituire una alternativa pienamente accettabile rispetto a quella esistente. Ma non v'è dubbio che la concezione deliberativa di democrazia, sia, oggi, la via che meglio di altre riesce a affrontare i problemi dello sviluppo e del progresso dei nostri paesi. Ciò in quanto essa riesce a pensare alla politica come attività non solo basata sul compromesso e l'inevitabile tasso di corruzione che sempre lo accompagna, ma anche sui fini della convivenza stessa e dell'essere in comune. Inoltre, essa è anche la via più efficace per contrastare l'invasione del “politico” (nel senso di Hobbes) e quindi per rilanciare il ruolo del civile. Il che vale a far sì che lo spazio pubblico cessi di essere pericolosamente identificato con lo spazio statale.

Nel discorso al Convegno della COMECE per i 50 anni della firma dei trattati di Roma il 24 marzo 2007, Benedetto XVI ha ribadito con forza che la democrazia non è in contrasto con valori assoluti. Diversamente, si finirebbe “per difendere la convinzione che la ponderazione dei beni sia l’unica via per il discernimento morale e che il bene comune sia sinonimo di compromesso. In realtà, se il compromesso può costituire un legittimo bilanciamento di interessi particolari diversi, si trasforma in male comune ogni qualvolta comporti accordi lesivi della natura dell’uomo”. Quanto a dire che la mediazione democratica non può limitarsi a mediare tra posizioni diverse senza riferimento alla loro verità. Vediamo di approfondire un attimo la questione.

Il principio democratico – come si sa – si regge su due pilastri fondamentali. Per un verso, che tutti coloro che direttamente o indirettamente vengono influenzati da una decisione politica possano, almeno in una qualche misura, concorrere a influenzare la decisione stessa. Per l’altro verso, che coloro che hanno acquisito per via elettorale il potere di prendere decisioni, siano ritenuti responsabili delle conseguenze che ne discendono, rispondendone elettoralmente ai cittadini – è il c.d. principio dell’imputabilità personale dell’agire politico. Ebbene, la globalizzazione va indebolendo questi pilastri col risultato di affievolire il legame forte, all’interno dei singoli stati nazionali, fra democrazia e istituzioni democratiche. La realtà odierna, infatti, ci presenta un quadro in cui vi sono soggetti capaci di produrre norme vincolanti, anche *erga omnes*, ma che non hanno territorio e che non sono retti da istituzioni democratiche del tipo di quelle cui finora siamo stati abituati. Lo Stato nazionale non è più l’unico produttore di norme giuridiche. Si pensi a soggetti quali le imprese transnazionali che già da alcuni anni vanno costruendo la nuova *lex mercatoria*; alle associazioni transnazionali; alle organizzazioni non governative; alle stesse organizzazioni intergovernative, come l’Unione Europea, che hanno assunto poteri sovranazionali non contemplati dal diritto internazionale e non regolabili a mezzo del suo strumento principale che è il trattato; agli organismi interstatali come il WTO oppure il G8 che, pur non avendo una legittimazione democratica secondo i canoni elitistico-competitivi, prendono decisioni di grande rilevanza pratica.

Si rifletta anche al nesso tra la democrazia competitiva e quel fenomeno, così ampiamente diffuso nella prassi dell’agire politico, noto come “*corto-termismo*” (*short-termism*). I partiti politici predispongono la propria piattaforma elettorale pensando alle elezioni successive e non agli interessi delle generazioni future. E’ questa, infatti, la strategia da seguire per sperare di vincere nella competizione elettorale. Ma la politica autenticamente democratica è la visione degli interessi lontani. La responsabilità verso le generazioni future è questione che, soprattutto oggi, non può essere elusa. La natura della più parte delle questioni rilevanti in ambito sia sociale sia economico è oggi tale che le decisioni che i governi prendono sulla base di un orizzonte temporale di breve periodo generano quasi sempre effetti di lungo periodo che si ripercuotono sulle generazioni future, alle quali però essi non rispondono elettoralmente. (Il secondo pilastro di cui sopra si è detto viene così a crollare). Valgano un paio di esempi. Se il governo di un piccolo paese decide di dare vita, per ragioni elettorali, ad un paradiso fiscale in cui viene reso più agevole il lavaggio del denaro sporco, ciò avrà effetti non solo sul funzionamento dei mercati finanziari, ma anche sulle generazioni future di quel paese le quali subiranno una pesante ipoteca. Ancora, la decisione del governo di un paese di non ratificare accordi in ambito ambientale come quello di Kyoto può certamente avere valide ragioni economiche se l’orizzonte temporale è di breve periodo (l’abbassamento dei costi di produzione e quindi l’innalzamento dei margini di competitività nei confronti dei paesi che, invece, avessero ratificato quegli accordi). Ma è evidente, che decisioni del genere avranno effetti negativi che si ripercuoteranno sulle generazioni future.

E’ dunque la discrasia crescente tra assetti politici pensati per il breve periodo e per il contesto nazionale e conseguenze derivanti da quegli assetti, che valicano i confini nazionali e che incidono sulla sfera di libertà delle generazioni future a fare problema. Di qui la miopia di cui sembra soffrire la gran parte delle scelte politiche. Di qui anche il paradosso per cui i contenuti dei programmi elettorali diventano sempre più general-generici, mentre sempre più spazio d’azione ottengono gli esperti nelle tecniche di persuasione usate per catturare (e spesso per manipolare) le preferenze degli elettori. E’ la deriva “economicistica” della concezione della cittadinanza, a sua volta legata al dominio delle lobbies

economiche a far sì che i cittadini siano indotti a svolgere un ruolo passivo nel processo democratico e in cui il dibattito elettorale è controllato da professionisti esperti. La conclusione di quanto precede è che il modello di democrazia rappresentativa non è in grado, nelle attuali condizioni storiche, di generare e difendere quelle istituzioni economiche da cui dipende sia un elevato tasso di innovatività sia l'ampliamento della platea di soggetti che hanno titolo per partecipare al processo produttivo. La democrazia deliberativa, invece, mostra di essere all'altezza della situazione.

3.2 Su due implicazioni pratiche di quanto sopra desidero soffermare un attimo l'attenzione. La prima concerne l'assetto istituzionale che riteniamo il settore non profit debba assumere nel nostro paese. Se si guarda alle origini e agli sviluppi storici del variegato mondo delle organizzazioni della società civile è possibile individuare tre modelli identitari che, a loro volta, rinviano ad altrettante logiche di funzionamento e modelli organizzativi. Il modello più antico vede le organizzazioni non profit (ONP) come espressione forte e emanazione diretta della società civile: un libero coagulo di persone attorno ad un progetto da realizzare assieme e per il perseguimento di interessi collettivi, ancorché non universalistici. Il principio regolativo su cui si regge tale modello è quello di sussidiarietà orizzontale, così come questo è andato affermandosi a partire dall'Umanesimo civile (XV secolo). Il secondo modello vede le ONP come sostegno della sfera pubblica. Si pensi a quelle realtà non profit create e/o supportate da soggetti collettivi-categoriali istituzionalizzati, quali il sindacato, gli enti locali, le IPAB etc. Il principio regolativo di tale modello è la sussidiarietà verticale. Si noti la differenza: mentre con quest'ultima si ha una *cessione* di quote di sovranità, con la sussidiarietà orizzontale si ha una *condivisione* di sovranità. Il terzo modello, infine, di più recente affermazione, vede le ONP come emanazione dei soggetti for profit. Si pensi alle plurime espressioni della *corporate philanthropy* e delle fondazioni d'impresa, ormai in via di vasta diffusione anche nel nostro paese. Al fondo di tale modello troviamo il principio di "restituzione": l'impresa for profit sa che deve restituire alla società una parte del profitto ottenuto, perché quest'ultimo è anche "merito" della società.

E' bensì vero che nel corso del tempo si è andata realizzando una certa ibridazione dei tre modelli identitari, e ciò in relazione anche alle specificità culturali dei vari paesi o dei vari luoghi. Ma è del pari vero che, a seconda della prevalenza dell'uno o dell'altro modello, si hanno conseguenze diverse non solo per quanto attiene la governance delle ONP, ma anche in riferimento al tipo di relazioni che esse vanno a stabilire con le altre sfere della società. La questione cruciale da affrontare è allora quella di decidere se si vuole che i tre modelli possano coesistere pacificamente tra loro oppure se il disegno istituzionale, e quindi il quadro normativo, deve favorire uno solo di questi. Scegliere la seconda alternativa significa, di fatto, far prevalere, a lungo termine, il terzo modello di non profit. Non c'è bisogno di spendere parole per dimostrarlo. Ora, chi ritiene – e chi scrive è tra costoro – che vi siano buone ragioni per ritenere non desiderabile un esito del genere, ha l'onere di indicare quali esse siano. Ne indico due.

La prima è che un non profit pensato come cinghia di trasmissione del for profit non costituirebbe un miglioramento significativo della situazione: il ruolo delle ONP sarebbe infatti meramente *additivo*. Ma noi sappiamo che la cifra del non profit è proprio nel suo carattere *emergenziale*, e ciò nel senso che esso pone in discussione tutte le relazioni pre-esistenti tra i vari soggetti della società e lo stato. Non si limita cioè ad aggiungere relazioni a quelle già in esistenza, ma ne muta la natura. La seconda ragione tocca la dimensione *giustificativa* delle ONP. Esse creano valore sia strumentale sia espressivo. Il primo è misurato in termini dei risultati prodotti – di qui l'enfasi che la letteratura in argomento dedica agli aspetti organizzativi e manageriali delle ONP: queste devono essere efficienti se vogliono essere sostenibili. Il valore espressivo, o simbolico, delle ONP è misurato, invece, dalla loro capacità di produrre beni relazionali e soprattutto capitale sociale di tipo *linking* – in poche parole, dalla loro capacità di dilatare gli spazi di libertà dei cittadini, i quali devono poter esprimere con le opere i valori o i carismi di cui sono portatori.

Ebbene, qualora a seguito di provvedimenti legislativi o amministrativi fosse il secondo o il terzo modello identitario ad affermarsi come egemonico, è chiaro che il valore espressivo del non

profit verrebbe stoltamente sacrificato a vantaggio di quello strumentale. Ma di ONP tutte sbilanciate sul lato del funzionamento non è che si avverta oggi grande necessità – soprattutto nel nostro paese. Ecco perché la posizione che favorisco è quella di un non profit plurale, che lasci ai soggetti della società civile portatori di cultura la scelta del modello che più ritengono consono alla loro “visione del mondo”.

Viviamo in una stagione in cui si annunciano grandi mutamenti del quadro legislativo per ciò che attiene il nostro Terzo Settore. La legge del 2006 che istituisce la figura dell’impresa sociale sta per entrare in funzione (i quattro regolamenti tuttora mancanti dovrebbero vedere la luce entro la fine dell’anno); la riforma della L. 266/1991 sul volontariato è già stata incardinata presso la Commissione XII della Camera dei Deputati; la bozza di riforma del Libro I, Titolo II del Codice Civile che riguarda specificamente le fondazioni e le associazioni sta per essere portata all’attenzione del Consiglio dei Ministri; l’Agenzia per le ONLUS sta predisponendo, in collaborazione con l’Agenzia delle Entrate, una proposta di legge volta a semplificare e rendere operativamente efficace il 5%. La riforma della L. 47/1987 sulle organizzazioni non governative deve essere aggiornata). Occorre adoperarsi per scongiurare il pericolo che, in assenza di un dibattito appassionato e civile sul “dove sta andando il non profit italiano”, i provvedimenti che si annunciano finiscano con l’imporre, in modo surrettizio, un particolare modello, il che finirebbe col produrre effetti perversi e col provocare pesanti lacerazioni.

3.3 Ad una seconda importante implicazione della logica del bene comune desidero fare rapido cenno. Oggi si stanno confrontando, e talvolta scontrando, due visioni del modo di concepire il rapporto tra società politica e società civile. Ciò dipende dalla concezione della politica che si intende accogliere. Rifacendomi alla ormai celebre distinzione del politologo americano M. Oakeshot, la scelta è tra politica come “enterprise association” e politica come “civil association”. La prima concezione, che presuppone in qualche grado almeno una visione della società di stampo organicistico, vede la politica come l’attività cui spetta di guidare la società in una direzione determinata. Con il che la sfera del politico viene a coincidere, di fatto, con la sfera del pubblico. Per questa concezione della politica i partiti sono assimilabili, al management di una grande impresa che deve sforzarsi di rendere compatibili le richieste delle varie classi di stakeholder per governare l’impresa. L’altra concezione, invece, che si rifà all’ideale liberl-democratico della politica, non accetta che lo spazio pubblico sia tutto occupato, senza scarti, dai partiti, i quali sono bensì attori indispensabili, ma non unici, in un palcoscenico nel quale recitano anche attori sociali e civili. Non accetta, cioè, che questi ultimi siano sussunti nei primi. Entrambe le concezioni hanno la loro ragion d’essere e i loro rispettivi punti di forza e di debolezza. Sia pure variamente interpretate esse sono presenti in modo trasversale nei due schieramenti della politica italiana.

Quali conseguenze pratiche discendono dalle due concezioni della politica? In primo luogo, un diverso modo di interpretare il principio di sussidiarietà. Mentre la politica come “enterprise association” privilegia la sussidiarietà negativa, che consiste nel divieto di sottrazione (“mai privare dell’autonomia le unità sociali inferiori”), la politica come “civil association” enfatizza piuttosto la sussidiarietà positiva, che consiste in un dovere di aiuto, il che pone la sfera del sociale al servizio della persona. Nel primo caso, la sussidiarietà è, di fatto, una tecnica di governo, nel secondo caso, essa è piuttosto un principio di ordine sociale. Una seconda conseguenza importante concerne la fattibilità o meno di attuare alcune delle più rilevanti prassi della democrazia deliberativa. Esse sono tutte ancorate al principio di arrivare alle decisioni di un certo peso – si pensi al governo del territorio, alle grandi infrastrutture, alla tutela dell’ambiente – coinvolgendo tutte le parti in causa o i loro rappresentanti sulla base di un’adeguata informazione e in un contesto collaborativo. L’esempio più immediato è quello francese, dove la recente legge sulla “democrazia di prossimità”, ha imposto lo svolgimento di un “dibattito pubblico” quando devono prendersi decisioni i cui effetti si estendono oltre l’orizzonte temporale fissato dalle tornate elettorali. La “Commission nationale du debat publique”, la cui composizione riflette tutte le espressioni della società francese, assicura l’imparzialità della discussione, organizza i dibattiti locali e verifica che le decisioni tengano conto delle risultanze

della consultazione. Altro esempio è quello dei forum deliberativi così come pensati e regolamentati da J. Fishkin e che si vanno diffondendo, a macchia d'olio, in Nord America. Altro esempio ancora ci viene dalla recente decisione del governo di Gordon Brown di dare vita a “giurie cittadine” e a “commissioni civiche” nelle quali i cittadini, organizzati o meno, possono far valere le loro ragioni (non già preferenze o desideri) in merito a questioni di comune interesse, quali l'infanzia, il crimine, la sanità, etc. Chiaramente, solo la politica come “civil association” è capace di dare ali a questi e ad altri istituti che rappresentano la condizione necessaria della partecipazione popolare di tipo deliberativo. La concezione alternativa della politica può, tutt'al più, assicurare la partecipazione consultativa e quella petizionaria – come accade ad esempio con i referendum.

3.4 Una terza conseguenza di rilievo ha a che vedere con il processo di riforma dei governi, sia centrale sia locali. La posta in gioco è come reinventare le burocrazie e le amministrazioni pubbliche per migliorarne la performance. Fino agli anni novanta del secolo scorso, la risposta offerta dall'approccio del “New Public Management” è stata basicamente quella di introdurre nelle attività di governo logiche e principi tipici del mercato - (schemi di incentivo; decentralizzazione; esternalizzazione; deregolamentazione, etc.). Tuttavia, i risultati sono stati inferiori alle attese, e *pour cause*. Ecco perché in questi ultimi anni, nei paesi più evoluti, si sta passando al cosiddetto “third-party government” che privilegia gli strumenti indiretti di azione pubblica, quali convenzioni, buoni sociali, deduzioni e detrazioni fiscali, prestiti garantiti, programmi di *asset building*, e altri ancora. La nuova governance che si va delineando poggia su due idee-forza. Per un verso, che la soluzione dei problemi pubblici postula un approccio cooperativo da parte di tutti i segmenti della società; per l'altro verso, l'approccio cooperativo richiede il passaggio dalla gerarchia alla rete. Ora, non v'è chi non veda come solo una concezione della politica come “civil association” è in grado di incorporare, il paradigma della nuova governance.

In definitiva, dunque, il vero nodo da sciogliere diventa: nelle condizioni storiche attuali, quale visione della politica è la più adeguata a interpretare le esigenze di progresso – e non solo di sviluppo – di un paese come il nostro, che si trova di fronte a sfide inedite e di portata veramente epocale? Se la socialità umana non è garantita dalla mera composizione degli interessi contrastanti dei diversi gruppi sociali, quale nozione di politica è più capace di assicurare le condizioni per “stare con”, cioè per dare ali al principio di fraternità? Se il fine della politica è il bene comune del consorzio umano qual è l'idea di politica a ciò più consona ed efficace cui guardare? La mia risposta è la politica come associazione civile.

4. Capitale sociale di tipo linking e finanza socialmente responsabile

4.1 Passo infine alla terza parola chiave: fraternità. E' 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.

E' 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. E' 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 dotati fisicamente o intellettivamente. E' 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.

E' 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. 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 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. (Cfr. relazione di L. Bruni).

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). E' 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.

4.2 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*. E' 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. E' 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. (Cfr. relazione di P. Donati). 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. E' 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.

4.3 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? (Cfr. la relazione di L. Becchetti). 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. E’ 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 *qua* 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.

E' 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 collaterale, 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.

4.4 Che dire delle prospettive future? Hanno per caso ragione coloro che sostengono che la microfinanza sarebbe afflitta da un irriducibile paradosso, quello per cui il suo stesso successo ne decreterebbe, alla lunga, la sua estinzione? Una risposta non superficiale esige che si ponga mente ai limiti della microfinanza oltre che ai suoi punti di forza. Si badi che il termine limite sta qui a significare confine e non già lacuna o errore. Solo una comprensione non distorta dei limiti di validità e di efficacia della microfinanza può consentirci di congetturare quale sarà, nel futuro, il suo raggio di azione. Vediamo allora di illustrarli, molto brevemente.

In primo luogo, la microfinanza non si occupa né si interroga sulle cause della povertà. Il suo obiettivo è di intervenire piuttosto sugli effetti della povertà sollevando i poveri dalla dipendenza e dunque dalla perdita di autonomia che sempre gli interventi in chiave assistenziale vanno a generare. La microfinanza considera pertanto il contesto sociale e normativo come un dato dal quale partire. Un secondo limite è stato bene posto in luce dal Consultative Group to Assist the Poor (CGAP) nel suo *The impact of microfinance*, Donor Brief, n.13, Luglio 2003. Vi si legge che la microfinanza si rivolge, basicamente, ai “moderatamente poveri” e non già ai poveri estremi, i quali hanno piuttosto bisogno di tutto quanto serve loro per raggiungere la soglia della sussistenza in senso fisiologico. D’altro canto, gli interventi di microfinanza postulano, per produrre un qualche effetto, almeno un simulacro di assetto istituzionale di mercato, e dove c’è povertà estrema neppure si può parlare di mercato. In tal senso, la microfinanza tende, di per sé, ad accrescere l’ineguaglianza tra poveri e ciò nella misura in cui i più poveri tra i poveri, non esibendo alcun potenziale imprenditoriale, non hanno di fatto accesso al microcredito. Un terzo limite, infine, in parte collegato a quello precedente, è che la microfinanza tende, per sua natura, a realizzare l’inclusione sociale degli esclusi mediante la loro auto-occupazione e la nascita di microimprese. Ma i poveri estremi hanno necessità di occupazione, giacché non sono in grado di auto-occuparsi, per limiti sia cognitivi sia fisiologici.

Quale il senso di quanto precede? Per un verso, quello di suggerire che non si deve pretendere dalla microfinanza ciò che essa non può dare. Per dirla in termini generali, la microfinanza mira a migliorare la *capacità di vita* delle persone, dilata cioè il loro *capability set* nel senso di A. Sen, ma i poveri estremi abbisognano di interventi che puntino piuttosto a migliorare le loro *condizioni di vita*. Per l’altro verso, i limiti indicati valgono anche a farci comprendere i notevoli punti di forza della microfinanza. Per ragioni di spazio li richiamo solamente, tanto sono ormai noti. (Cfr. L. Becchetti, *La felicità sostenibile*, Roma, Donzelli, 2005). La microfinanza agisce da ponte tra settore informale e settore formale dell’economia; è uno degli strumenti più efficaci per favorire l’emancipazione delle donne; è il più potente strumento per aumentare il tasso di imprenditorialità di una comunità locale. Ma soprattutto è la più credibile, oltre che più efficace, via per creare quel capitale sociale di tipo linking che è oggi unanimemente riconosciuto come il fattore decisivo di sviluppo.

Siamo ora in grado di dare risposta all’interrogativo sopra posto. Se la microfinanza sarà capace di conservare e rafforzare la sua identità – che è quella definita dai suoi punti forza – essa continuerà a crescere non solamente nei paesi in via di sviluppo, ma anche in quelli dell’Occidente avanzato. Se invece prevarrà la posizione di coloro che vedono nella microfinanza poco più che uno strumento per sopperire alle imperfezioni del mercato finanziario e quindi poco più che un ulteriore prodotto da inserire nella gamma dei servizi finanziari già disponibili, allora essa avrà gli anni contati. Non è difficile darsene conto. Se facciamo dipendere l’esistenza della microfinanza unicamente dai problemi legati alla presenza di informazione nascosta e di azione nascosta nel mercato del credito, è chiaro che, risolti questi, non vi sarebbe più bisogno alcuno degli schemi di prestito tipici della microfinanza (prestito di gruppo; riunioni di gruppo; restituzione ad intervalli ravvicinati; etc.).

Ecco perché la questione del futuro della microfinanza è indissolubilmente legata a quella riguardante il fine ultimo che essa intende perseguire: se l’efficienza del mercato oppure la sua civilizzazione. Nell’ottica della sola efficienza, ai soggetti che praticano la microfinanza non può non venire richiesta la completa autosufficienza finanziaria (dopo il periodo iniziale di avviamento), con il che tali soggetti finiranno per forza con l’adottare un comportamento che sarà sostanzialmente isomorfo a quello della finanza commerciale. Ad esempio, saranno i segmenti più redditizi della clientela a ricevere le maggiori attenzioni e ciò non per ottenere un profitto ma per contrastare gli eccessivi costi operativi connessi ai servizi rivolti agli altri segmenti della clientela. Un’importante organizzazione di microfinanza inglese, la Street UK, riferisce che il costo per prestare una sterlina è stato di otto sterline nella fase iniziale di attività e poi di due sterline e

mezzo nella fase a regime. (Street UK, *Lessons for experience*, Research Report, New Economics Foundation, Londra, 2004).

Muoversi invece nell'ottica della civilizzazione del mercato significa chiedersi se il più alto costo medio per unità di denaro prestato dai soggetti che praticano il microcredito sia o meno compensato dal valore aggiunto sociale (VAS) che l'attività di quei soggetti va a produrre. A sua volta, questo significa riconoscere che la microfinanza produce non solamente un *valore strumentale*, come ogni altro soggetto che opera nel mercato finanziario, ma anche un *valore espressivo* che è bensì misurabile, anche se non lo è secondo i canoni standard. (Come si sa, non si misura la creazione di capitale sociale nello stesso modo in cui si misura l'efficienza).

In definitiva, il destino della microfinanza è ultimamente legato alla capacità (e alla volontà) dei suoi dirigenti di realizzare un bilanciamento armonico tra la dimensione *espressiva* e quella *strumentale*, evitando che l'affermazione piena dell'una vada a detrimento dell'altra. E' questo il vero nodo da sciogliere. Mentre al management della finanza commerciale nessuno chiederà mai di dare conto del valore espressivo generato dalla sua attività, il management della microfinanza deve poter mostrare quanto valore aggiunto sociale il suo agire produce. Solo così potrà "giustificare" il più alto costo medio di cui sopra si è detto. Si comprende allora perché è assai più difficile gestire un'attività di microfinanza che non di finanza commerciale. L'imprenditore civile non è mosso all'azione da motivazioni solamente estrinseche, quelle che hanno natura teleologica (si compie un'azione per trarre da essa il miglior risultato possibile) e che sono espressione di passioni peculiari, quali quella acquisitiva o quella narcisistica dell'io. L'imprenditore civile possiede anche motivazioni intrinseche, quelle per cui si fa qualcosa per il significato o il valore intrinseco di quel che si fa e non solo per il risultato finale. Tali motivazioni scaturiscono da una speciale passione, la passione per l'altro, non più visto in chiave meramente strumentale. Per questa ragione, l'imprenditore civile si preoccupa non solo del *quantum* prodotto dalle sue iniziative, ma anche del *come* il risultato è stato ottenuto.

Ha scritto G. Chesterston: "Tutta la differenza tra costruzione e creazione è esattamente questa: una cosa costruita si può amare solo dopo che è stata costruita; ma una cosa creata si ama prima di farla esistere". La stessa cosa vale per distinguere l'imprenditore costruttore dall'imprenditore creatore. L'imprenditore "del bene comune" è un creatore in questo preciso senso.

5. Anziché una conclusione

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: peccheremmo 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.

Testo non definitivo