

A PROPOSITO DELLE RADICI DELL'IDENTITÀ EUROPEA UNA PROSPETTIVA ECONOMICA DI SGUARDO.

Stefano Zamagni

1. Introduzione

In questo scritto cercherò di offrire una risposta la seguente interrogativo: quali sono i tratti distintivi dell'identità europea, cioè a dire in cosa specificamente consistono le cosiddette "virtù europee"?¹ Per il modello di Costituzione Europea (2003-2004), l'Europa è "una comunità di valori comuni" con una storia condivisa, sia pure punteggiata da frequenti lotte, guerre, tensioni e pluralismi di vario genere. Ciò è certamente vero, ma occorre qualificare questi valori comuni, al di là dei cosiddetti "valori occidentali", se si vuole parlare di identità europea. Nella proposta della Costituzione Europea (2000) si legge che un'unione "è fondata sui valori del rispetto delle dignità umana, della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza, dello stato di diritto e del rispetto dei diritti umani, ivi compresi i diritti degli appartenenti alle minoranze" (artt. I-II). Mai nessuno potrà negare coerenza a tali valori, anche perché, a far tempo dalla Dichiarazione dei Diritti Umani proclamata dalle Nazioni Unite nel 1948, tutti i paesi e tutti i continenti li hanno in qualche forma accolti. Ma al livello di astrazione al quale sono enunciati, difficilmente essi possono essere presi come peculiari della configurazione europea. L'interrogativo sopra posto conserva, pertanto, la sua straordinaria attualità.

Prima di entrare nel merito dell'argomento, reputo opportune un paio di osservazioni preliminari. La prima concerne il significato che attribuisco alla nozione di identità culturale. Invero, il termine "identità" si porta appresso due ambiguità. La prima è quella che fa riferimento alla distinzione tra identità come corrispondenza ad un'unica realtà o entità ("X e Y condividono la stessa identità religiosa"; oppure "X e Y indossano un vestito identico") e identità come insieme di caratteristiche che rendono un soggetto o un ente qualcosa di unico e irripetibile. ("Questa è la mia carta di identità"; oppure "quella persona ha perso la propria identità in seguito alla malattia mentale"). La seconda ambiguità, invece, concerne la distinzione tra identità come condizione data, decisa da altri o quale speciale destino storico, e identità come frutto di scelta personale. Nel primo caso, l'identità si scopre, nel secondo caso si costruisce.

¹ La parola Europa viene dall'accadico e significa "ad Occidente". Parlare dunque di eredità dell'Europa equivale, in buona sostanza, anche se solo in parte, a parlare di eredità dell'Occidente.

In questo scritto, il termine in questione verrà inteso nella seconda accezione in entrambi i casi e cioè come insieme di caratteristiche che connotano di sé un ente e come qualcosa che è frutto di un processo di scelta. In tal senso, la costruzione dell'identità comporta sempre che un confine venga tracciato. Ma ogni confine, per il fatto stesso di separare interno e esterno, chi sta dentro e chi sta fuori, apre sempre al rischio della difesa ad oltranza della propria identità. Ciò che la rende precaria e pericolosa. Precaria, perché un'identità che non riesce a vedere l'Altro non è sostenibile nella prospettiva della durata, dal momento che la deriva immunitaria – nel senso di Roberto Esposito – finisce sempre con il negare la vita stessa. Pericolosa, perché un'identità che non si pone in discussione degenera, presto o tardi, nell'integralismo, cioè nel rifiuto a priori della diversità dell'Altro.

E' così che non poche persone, allo scopo di scongiurare il rischio sia immunitario sia integralistico, propongono di sbarazzarsi del concetto stesso di identità; il che è come gettare con l'acqua il bambino, perché l'esodo dall'identità distrugge la persona. Piuttosto, quello che occorre fare è imparare a “negoziare” i propri confini; il che significa essere in grado di fornire le ragioni ragionevoli che stanno alla base della scelta della propria identità. (Si rammenti che ciò che distingue la ragione dalla ragionevolezza è l'intenzionalità. Mentre la prima mira a conoscere la realtà nel suo contenuto intrinseco; la seconda considera la realtà in rapporto alla persona. La ragionevolezza è la razionalità che rende la ragione, ragione dell'uomo e per l'uomo: dunque è espressione di saggezza e non solo di abilità intellettuale).

La seconda osservazione chiama in causa il parallelo che è possibile istituire tra il XV secolo e la nostra situazione attuale. Il Quattrocento è stato il secolo del primo Umanesimo, un evento squisitamente europeo. Nel suo discorso al Collegè des Bernardins (Parigi) del 12 settembre 2008, Benedetto XVI ha illustrato con straordinaria efficacia come a partire dal monachesimo benedettino, pensato e realizzato dal suo fondatore come “scuola del servizio divino” (*dominici servitii schola*), e passando per Agostino e poi per Bernardo da Chiaravalle si sia potuto approdare all'Umanesimo civile del XV secolo. Decisiva a tale riguardo la nuova concezione del lavoro che con l'*ora et labora* di Benedetto si viene ad affermare. “Del monachesimo fa parte – scrive il Papa – insieme con la cultura della parola, una cultura del lavoro, senza la quale lo sviluppo dell'Europa, il suo ethos e la sua concezione del mondo sono impensabili”.

Sappiamo bene, infatti, come per la civiltà greco-romana il lavoro come *negotium* fosse prerogativa dello schiavo o del servo, mentre l'uomo libero doveva dedicarsi all'*otium*. E ciò per la fondamentale ragione che tale civiltà non conosceva alcun Dio creatore perché – scrive ancora Benedetto XVI – “la divinità suprema non poteva, per così dire, sporcarsi le mani con la creazione della materia. Il ‘costruire’ il mondo era riservato al demiurgo, una deità subordinata”. E' solo con

l'ingresso nella cultura europea dell'idea giudaico-cristiana di un Dio creatore – il quale “opera sempre” (Gv.5, 17) – che il lavoro umano può assurgere al ruolo di collaborazione con il Creatore per completare quanto questi ha lasciato incompiuto. Ed è allora chiaro come sia potuto accadere che, a partire dall'associazione di lavoro e libertà, si sia giunti all'idea di sviluppo, anche economico, e quindi alla realizzazione piena, in epoca umanistica, dell'economia di mercato.²

Ebbene, il nuovo secolo, nel quale già siamo entrati, esprime con forza l'esigenza di un nuovo Umanesimo. Allora fu il passaggio del feudalesimo alla modernità il fattore decisivo di spinta. Oggi, è un passaggio d'epoca altrettanto radicale – quello dalla società industriale alla società post-industriale – a farci intravedere l'urgenza di aggiornare le vecchie categorie di pensiero e di sperimentare vie nuove di azione. Ecco perché ha senso porsi oggi il problema della riscoperta delle radici dell'identità culturale europea se si vuole con serietà affrontare la grande sfida degli inizi del terzo millennio: convenire in una casa comune europea.

2. L'idea di persona e la questione della laicità.

Nel suo *L'eredità dell'Europa* (1989), Hans Gadamer scrive che l'eccezionale merito dell'Europa è sempre stato quello di saper riconoscere e vivere con l'Altro: “Vivere con l'Altro, vivere come l'Altro dell'Altro è il compito fondamentale dell'uomo, al più basso come al più alto livello. Da qui forse il particolare vantaggio dell'Europa, che ha potuto e dovuto imparare l'arte di vivere con gli altri”. E' un fatto che la storia dei popoli europei ha prodotto una straordinaria fioritura di diversità. Nessun'altra parte del mondo contiene in così piccolo spazio una tale varietà di costumi, di tradizioni culturali, di organizzazioni politiche. Tutte le forme della diversità sono state coltivate in Europa fino alla conflittualità più spinta. Sono dell'avviso che tre parole chiave – persona, democrazia, fraternità – bene esprimano questa arte, tipicamente europea, cui allude Gadamer. E' ad esse che ora volgo l'attenzione, iniziando dalla prima.

Persona – parola greca che in origine significa maschera – denota un individuo che è in relazione ontologica con l'altro. E' proprio grazie alla nozione di persona che la cultura europea è riuscita a realizzare l'incontro tra individuo e società, categorie queste che, di per sé, sono conflittuali. Nell'ottica del personalismo, infatti, posso realizzare pienamente me stesso, con la mia individualità, solo nel rapporto con l'altro. Ho bisogno del volto dell'altro, perché in esso mi rispecchio e perché solo dall'altro posso essere riconosciuto. Senza riconoscimento non può esserci

² A scanso di equivoci, desidero precisare che sto parlando di economia di mercato in senso tecnico e non già dei mercati, esistenti anche nell'antichità. Allo stesso modo, parlo qui di sviluppo e non di mera crescita. Rinvio al mio “L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo” in G. Filoramo (a cura di), Torino, Einaudi, 2009, per il chiarimento del caso.

costruzione dell'identità. Ciò significa che il *tu* di chi mi sta di fronte è essenziale per il mio *io*. Non posso dunque dire *io* se prima non ammetto il *tu*. Come ha scritto Nietzsche: “il tu è più antico dell'io”. Se l'essere umano fosse solo, nessuno direbbe *io*. La parola stessa *io* postula che vi sia un altro che può dire che io sono io perché l'altro è parte costitutiva del mio essere. Ecco dunque una prima specificità delle identità europea: l'individualità si realizza appieno solo nella relazione con l'altro. E' questo ciò che fonda la socievolezza, che è una disposizione assai più forte della mera socialità, come già Adam Smith aveva ben intuito nella sua *Theory of Moral Sentiments* (1759). Alla socialità basta l'individualismo (le formiche vivono e agiscono ognuna per proprio conto; eppure vivono in società!); per la socievolezza ci vuole il personalismo.

Qual è il problema dell'oggi su tale fronte? Che mentre il personalismo del Novecento – si pensi, per tutti, a E. Mounier, a J. Maritain e altri ancora – è valso a contrastare le gravi degenerazioni del concetto di persona che movimenti quali nazismo, fascismo, comunismo avevano prodotto, (anche se non erano riusciti a negare la nozione stessa di persona), la situazione attuale, quale ci viene descritta dalla grandi carte costituzionali europee, ci pone di fronte ad una nuova sfida: come intendere la distinzione tra persona e individuo. Secondo alcune correnti di pensiero, potrebbero esserci individui umani non riconoscibili come persone e individui non umani – un animale, per esempio – cui potrebbe essere riconosciuto lo status di persona. Sono ben note, in questo senso, le posizioni di bioeticisti come P. Singer e T. Engelhardt, secondo cui i neonati malformati sarebbero bensì individui umani ma non persone perché non avrebbero ancora elaborato l'autocoscienza, né riuscirebbero mai a farlo per via delle lesioni cerebrali da cui risultano affetti. L'esito, allora, è che “la sola fonte di autorità laica generale in tema di contenuto morale è l'accordo... e poiché non è avvenuta una conversione di tutti da un unico punto di vista morale, allora l'autorità morale laica è l'autorità del consenso”. (T. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, Milano, Il Saggiatore, 1999, p.98). Come P. Ricoeur aveva correttamente diagnosticato, rispetto alle altre correnti di pensiero della seconda metà del Novecento, “il personalismo non è stato così competitivo da vincere la battaglia del concetto” (*La persona*, Brescia, Morcelliana, 1997, p.22).

Ebbene, la novità dell'oggi è che la nozione di persona è ritornata cruciale a distanza di poco più di un decennio in modi che neppure Ricoeur si sarebbe aspettato, riaprendo una questione concettuale che pareva ormai chiusa. Cosa ne è della distinzione tra umano e non umano? Cosa distingue la vita umana dalla vita non umana? Anche l'animale (o la pianta) possiede la vita. Ma la vita dell'animale “vale” forse quanto la vita della persona umana? Se, come insegnano le neuroscienze, il nostro comportamento consegue ad una certa configurazione del corpo striato della corteccia cerebrale, cosa ne è della libertà di scelta e della conseguente nozione di responsabilità? E così via. E' quando ci si confronta con questi e simili interrogativi che la nozione cristiana di

persona acquista tutta la sua centralità se l'obiettivo che si intende perseguire è quello di scongiurare il rischio, per un verso, della depersonalizzazione del corpo a un'entità manipolabile a piacere (è il caso delle varie versioni dell'eugenetica).

Questa considerazione ci aiuta a comprendere perché la questione biopolitica (nel senso preciso di M. Foucault) sia oggi al centro delle agende politiche, oltre che del dibattito culturale, e con essa sia tornato di grande attualità il tema della laicità. Quali ragioni e quali novità hanno riaperto, in tempi recenti, soprattutto in Europa e in Italia in particolare, la questione della laicità conducendola al centro di un dibattito che investe non solamente la sfera politico-sociale ma anche quella culturale e religiosa? Se ne possono indicare alcune che, sebbene non uniche, sono certamente tra le più rilevanti.

La compresenza nel corpo delle società occidentali di tante etnie che reclamano un riconoscimento nello spazio pubblico rimette in discussione il principio liberale di una neutralizzazione di quello spazio come risposta al multiculturalismo, riproponendo una nuova articolazione del rapporto tra sfere pubblica e privata. Secondo, le occasioni offerte dal principio di sussidiarietà all'autorganizzazione delle presenze etico-religiose pongono in questione il tradizionale assioma della neutralità delle istituzioni pubbliche e creano, al tempo stesso, resistenze verso una temuta rivalse del religioso, soprattutto nelle sue valenze culturali e storiche. Terzo, la società dopomoderna ha bensì ereditato dall'Illuminismo la cultura dei diritti, smarrendone però il fondamento morale originario: non più diritti al di sopra delle differenze, in quanto espressione di una comune umanità, ma il diritto che ciascuno ha ad affermare la propria diversità. Infine, l'abbandono del pensiero "forte", al quale si riconosce la capacità – almeno potenziale – di giungere a verità universali, ha finito col conferire alla libertà una forma libertaria: essere liberi significa "inventarsi" la propria identità. Donde la nozione di libertà come auto-creazione, cui fa chiaramente da ostacolo l'idea stessa di natura umana.

Non desta stupore, allora, che di fronte a tali, e simili, *res novae*, l'idea di laicità sia diventata, in tempi recenti, un ambito di confronto nevralgico nel quale la coppia di termini "laici" e "cattolici" troppo spesso viene presa a significare la contrapposizione tra gli individui liberi e razionali – i primi – e gli individui dominati da pregiudizi e ottenebrati dai dogmi – i secondi. Come ho mostrato nel saggio *La questione della laicità nella società dopomoderna* (Bologna, Il Mulino, 2009), la disputa, spesso aspra, intorno alla questione della laicità verte non tanto sulla diversità di posizioni tra credenti e non credenti, quanto piuttosto sulla differenza tra chi continua ad attenersi alla semantica della "laicità moderna" e quella di chi invece accoglie la semantica della "laicità dopomoderna".

Come noto, 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 il cuore della secolarizzazione. Questo termine - coniato da Max Weber, anche se il principio che ne è alla base era già stato in precedenza anticipato da J.S. Mill, il grande economista e filosofo inglese, intorno alla metà dell'Ottocento - veicola l'idea secondo cui la religione e, più in generale, i sistemi di credenze, devono essere confinati alla sfera del privato; non devono cioè contaminare la sfera del pubblico, la quale va governata dai soli processi di razionalizzazione. La 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 una volta accolta l'idea in base alla quale ci si può impegnare in politica senza incontrare Dio: gli spazi pubblici sono stati svuotati di Dio. L'implicazione pratica del principio di indifferenza è che, nella sua azione, il legislatore non può che lasciarsi guidare dal criterio dell'*etsi Deus non daretur*, nel senso di Ugo Grozio.

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 le loro opzioni religiose. 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 dibattito sulla laicità, come si è realizzato in Europa, semplicemente non esiste. Il fatto è che la Rivoluzione Americana è qualitativamente assai diversa dalla Rivoluzione Francese, come H. Arendt ha magistralmente descritto. Dalla prima rivoluzione è disceso il principio di *neutralità* - che significa *imparzialità* - dello Stato nei confronti delle religioni: lo Stato non può preferire (e quindi privilegiare) una religione alle altre, e tutte sono, non solo consentite, ma favorite nella loro espressività e operatività. Dalla seconda rivoluzione è disceso, invece, il principio di *separazione* - che significa *indifferenza* - tra Stato e religioni; principio che esclude che le religioni possano contribuire alla costruzione dell'etica pubblica. Ecco perché, ad esempio, lo Stato laico europeo deve creare le sue scuole laiche; i suoi ospedali laici, e più in generale deve produrre da sé tutti quei beni meritori che l'etica laica giudica essenziale che i cittadini abbiano a disposizione, a prescindere dalle proprie opzioni in materia religiosa. Deleteria è stata l'equiparazione, nel dibattito culturale europeo, delle nozioni di equidistanza e di imparzialità. Lo Stato che si proclama equidistante rispetto a tutte le confessioni religiose è uno Stato laicista, uno Stato cioè che non riesce a tener conto delle differenze (e non già delle diversità) tra le varie confessioni per quanto concerne il

rispetto dei valori universali, quali ad esempio l'eguaglianza ontologica di tutti gli esseri umani. (Si veda su ciò G. Fornero, *Laicità debole e laicità forte*, Milano, Bruno Mondatori, 2008).

Per l'altra tradizione di pensiero – quella inaugurata dalla Rivoluzione Americana - lo Stato laico è un'esigenza permanente del carattere secolare – non già, si badi, secolarizzato – delle realtà umane. In ogni società, a far tempo da quelle primitive, esiste la distinzione tra religioso e secolare, fra sacro e profano. Lo Stato laico deve allora regolare le relazioni fra le due sfere con istituzioni e strumenti adeguati e non già negare quelle relazioni. Secondo tale visione, lo Stato laico si fonda su una positività che rispetta le distinzioni, senza separazioni e senza confusioni o commistioni. Secondo Peter Berger (“Secolarizzazione, la falsa profezia”, *Vita e Pensiero*, 5, 2008), l'aver ritenuto il declino della religione come conseguenza inevitabile della modernità, e ciò sulla base dell'assunto che il progresso della scienza avrebbe prima o poi spiazzato l'irrazionalità religiosa, è stato il grave errore al quale non si sono sottratti neppure personaggi della statura di E. Durkheim e M. Weber. L'origine dell'errore – per il celebre sociologo americano – è in una specifica confusione di categorie: la modernità non è necessariamente secolarizzante; è invece necessariamente pluralizzante. E' il pluralismo la cifra della modernità, il che pone una sfida seria a tutte le religioni, dal momento che ognuna deve accettare l'esistenza di altre religioni. Ma la modernità non è di per sé caratterizzata dall'assenza di Dio; al contrario, è caratterizzata dalla presenza di molti dei.

Quale la novità dell'attuale fase storica? Che la *laïcité de combat* è oggi in crisi, dal momento che essa non si dimostra in grado di far presa sulla realtà. La crisi della vecchia laicità – a detta di Remo Bodei (“La crisi della laicità in un mondo senza futuro”, *Repubblica*, 27 maggio 2008) starebbe nella sua incapacità di prendere partito sul destino dell'uomo a causa del prosciugamento del senso profondo delle esistenze singole e collettive. “Se il futuro – scrive Bodei - appare improgrammabile, incerto o pauroso, se sfugge al controllo degli uomini, esso appare di nuovo a molti nelle mani di Dio. La sofferenza e il sacrificio delle generazioni presenti non servono a quelle future. La desertificazione del futuro incentiva una neutralità opportunistica che aggrava il presente”.

Ebbene, è quando ci si pone di fronte a questioni del genere che le persone intellettualmente oneste comprendono 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 giudaico-cristiana. Come è stato detto, lo Stato laico moderno separa bensì il peccato dal reato, ma non dimentica il Decalogo; propone bensì i suoi orientamenti educativi o i suoi modelli

familiari ma li desume – anche se non lo riconosce esplicitamente – dalla cultura giudaico-cristiana. E così via.

La crisi odierna è stata favorita dalla circostanza che, sotto l'incalzare dei nuovi fenomeni migratori associati al fatto della globalizzazione, quel comune riferimento alla matrice culturale giudaico-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, o comunque acquisita, lo Stato per continuare ad autoproclamarsi laico non può far altro che fare ciò che oggi si va 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”.

Alla luce di quanto precede possiamo capire perché la questione della nuova laicità si colleghi a doppio filo a quella del neo-personalismo, alla questione cioè di definire chi è persona e cosa significhi essere persona. Ancora una volta è la penna di un grande scrittore a farci percepire la portata della posta in gioco. Scrive Albert Camus in *Actuelles. Ecrits Politiques*, (1948): “Viviamo in tempi in cui gli uomini, spinti da spiriti mediocri e da feroci ideologie, si abituanano a provare vergogna di qualunque caso. Vergogna di se stessi, vergogna d'essere felice, di amare, di creare... E' necessario quindi sentirsi colpevoli. Eccoci trascinati al confessionale laico, il peggiore di tutti”.

3. Principio democratico e welfare state.

La seconda parola chiave di cui dicevo sopra è quella di democrazia, altro termine tipico del lessico europeo. Grazie al concetto di democrazia l'Europa è riuscita a portare a sintesi libertà del singolo e uguaglianza sociale. Un brano del filosofo francese Henri Bergson rende molto bene l'idea: “Così è la democrazia: proclama la libertà, rivendica l'eguaglianza e riconcilia queste due sorelle nemiche, ricordando loro che sono sorelle”. Invero, prese singolarmente, libertà e uguaglianza sono “sorelle nemiche”, dal momento che il principio di libertà non necessariamente si accorda con quello di uguaglianza. Eppure, desideriamo entrambi questi valori, perché tutte e due concorrono alla nostra felicità. Ebbene, la cultura europea della modernità è riuscita, più o meno bene a seconda dei periodi storici, a far marciare assieme questi due valori proprio grazie al

principio democratico. Lo stato di diritto democratico ha realizzato una sorte di divieto della disuguaglianza, escludendo diritti diseguali, e soprattutto situazioni di fatto indecentemente diseguali in tutte e tre le fondamentali dimensioni della libertà di pensiero, della partecipazione politica e della sicurezza sociale.

L'espressione che più di ogni altra dice del modo in cui il principio democratico in Europa è riuscito a gettare un ponte tra libertà individuale e eguaglianza – ovvero, per usare il linguaggio politico, a far stare assieme liberismo e socialismo – è quella di welfare state. Mai si dirà abbastanza a favore di quella conquista di civiltà che è stata l'invenzione tipicamente europea dello stato sociale. Già Aristotele, nella *Politica*, aveva avvertito che la democrazia presuppone una relativa uguaglianza: “il possesso di beni in quantità misurata e adeguata” e “un benessere duraturo” per tutti. Sosteneva, infatti, che se in una democrazia perfetta fosse esistita una minoranza di persone molto ricche e un gran numero di poveri, questi ultimi si sarebbero serviti dei loro diritti democratici per ridistribuire a proprio vantaggio le risorse. Chiaramente, ciò non poteva essere considerato accettabile ed è per questo che lo Stagirita intravedeva due vie di uscita: ridurre la povertà – cosa da lui auspicata – oppure ridurre gli spazi della democrazia. (James Madison si porrà questo problema all'epoca della “Constitutional Convention”, optando per la seconda via; riducendo cioè la democrazia per mezzo di ben congegnate alchimie elettorali e ciò in forza del principio giustificativo per cui primo dovere del governo è quello di “difendere la minoranza degli opulenti” dalla maggioranza dei diseredati).

Tocqueville si muove sulla medesima linea di Aristotele quando osserva che la povertà è sia dannosa per la convivenza sociale e dunque per la democrazia, sia pericolosa per il progresso economico della società. La cosa veramente notevole da sottolineare è che l'intellettuale francese è il primo autore a comprendere appieno la differenza tra povertà assoluta e povertà relativa. Scrive il nostro nel saggio *Il pauperismo* – pubblicato nel 1835 -: “L'uomo civilizzato è... infinitamente più esposto alle vicissitudini del fato che non l'uomo selvaggio. Ciò che al secondo capita di tanto in tanto... al primo può succedere in ogni momento e in circostanze del tutto ordinarie. Con la sfera dei suoi godimenti egli ha allargato anche quella dei suoi bisogni ed espone così un più vasto bersaglio ai colpi dell'avversa fortuna. ... Presso i popoli di elevata civilizzazione, le cose la cui mancanza ha come effetto di generare la miseria sono molteplici; nello stato selvaggio è povero soltanto chi non trova da mangiare”. (1998); p.114) Ed ecco la proposta, veramente sorprendente considerata l'epoca storica, che viene avanzata: “Esistono due tipi di beneficenza: la prima induce ogni individuo ad alleviare, a misura delle sue possibilità, il male che si trova alla sua portata. Essa è antica come il mondo... La seconda, meno istintiva, più ragionata, contraddistinta da minore passione ma spesso più efficace, indica la società stessa ad occuparsi delle avversità dei suoi

membri e a provvedere in modo sistematico all'attenuazione delle loro sofferenze". (Ib.p.115). Come si vede, è qui anticipato, in termini affatto moderni, l'argomento secondo cui la democrazia postula un qualche intervento della società per "attenuare le sofferenze" dei cittadini.

Che dire del rapporto tra democrazia e sviluppo? La tesi secondo cui la democrazia sarebbe il frutto maturo dello sviluppo economico – nota come tesi della modernizzazione – è stata rinverdata in tempi recenti da Lipset (1959), da Barro (1999), da Glaeser et Al. (2004) ed altri ancora. Diametralmente opposta è la posizione di chi sostiene la necessità di iniziare con la democrazia per poter innescare e sostenere il processo di sviluppo. L'importanza a fini economici di porre un vincolo democratico all'azione dei governi, già anticipata da Montesquieu nel 1748 e da A. Smith nel 1776, è stata ribadita, ai nostri tempi, da Buchanan e Tullock (1962) e da North (1990). Più di recente, Hall e Jones (1999) e Acemoglu et Al. (2002) hanno prodotto una gran mole di evidenza empirica che darebbe credito alla tesi secondo cui istituzioni democratiche favoriscono lo sviluppo. Chi ha (più) ragione? La ricerca empirica di tipo statistico e econometrico non è in grado di sciogliere l'interrogativo: troppi sono ancora i nodi di ordine metodologico che attendono di essere sciolti.

Di molto maggiore aiuto ci è, in questo caso, la storia economica. La quale ci insegna che, mentre sono frequenti i casi in cui una prolungata crisi economica conduce ad una democrazia, assai più rari sono i casi opposti, in cui una rapida espansione economica porta al superamento di una dittatura, la quale potrebbe invece addirittura consolidarsi. In altro modo, a fronte di prolungati periodi di depressione è molto più facile che una dittatura crolli – si pensi all'esempio dell'URSS – piuttosto che una democrazia possa regredire nella dittatura. Il che dice della maggiore fragilità di quest'ultima rispetto alla prima nel fronteggiare le avversità del ciclo economico. Come darsene conto? Una spiegazione plausibile è quella di Acemoglu (2003) secondo cui nelle società non democratiche, nelle quali il potere politico è saldamente nelle mani del partito unico oppure di una ristretta oligarchia, accade che i detentori del potere economico riescono, non solo a mantenere relativamente basso il livello della tassazione, ma anche ad elevare forti barriere all'entrata sul mercato così da conservare il proprio potere a fronte di potenziali entranti. Nelle società democratiche, invece, accade il contrario: poiché il potere politico è distribuito su tutte le classi sociali, i ceti meno abbienti riescono bensì ad ottenere provvedimenti fiscali in chiave redistributiva a loro favore; al tempo stesso però le imprese già presenti sul mercato non riescono ad erigere barriere all'entrata, così che i potenziali entranti non saranno impediti o scoraggiati dall'entrare.

Ora, come la teoria economica insegna, sia la tassazione a fini redistributivi sia la conservazione di posizioni di monopolio rappresentano casi di politiche distorsive rispetto all'obiettivo dell'efficiente allocazione delle risorse. La prima perché scoraggia gli investimenti e,

più in generale, il processo di accumulazione del capitale; la seconda perché, rendendo più difficoltoso l'ingresso nel mercato di potenziali entranti, impedisce la competizione e quindi non consente che possano entrare agenti più capaci di innovazione o più efficienti. Quale delle due tipologie di distorsione è la più dannosa ai fini dello sviluppo? Come dire, sono più elevati i costi della redistribuzione oppure i costi dovuti all'introduzione delle barriere all'entrata? Nel breve periodo e in contesti caratterizzati da lenta evoluzione tecnologica, i costi della redistribuzione tendono a superare gli altri; ciò che spiega perché nelle fasi iniziali del processo di sviluppo i sistemi dittatoriali registrano, in genere, più alti tassi di crescita. Infatti, la prima generazione di imprenditori-produttori, in generale, non ha bisogno della competizione per tenere alta la *performance* economica. Non così, invece, quando si passa al lungo periodo e soprattutto quando il mutamento tecnologico risulta accelerato e endemico. In contesti del genere, i costi del mantenimento delle barriere all'entrata superano di gran lunga i costi della redistribuzione: non consentire al meccanismo competitivo di funzionare appieno, perché si difendono le posizioni di rendita degli imprenditori *incumbent*, significa rassegnarsi al peggio, cioè al declino. E' per questa fondamentale ragione che il sentiero democratico è quello più sicuro per lo sviluppo economico, almeno nella prospettiva di lungo periodo, anche se nel breve periodo può accadere che i regimi dittatoriali registrino più elevati tassi di crescita rispetto alla democrazia. (Così è accaduto, per esempio, nel periodo post-bellico).

Il messaggio che ci viene da quanto precede è di grande momento: la democrazia è un bene "fragile", un bene cioè che va difeso continuamente dagli attacchi esterni e dai suoi detrattori interni. Il fatto che nel breve periodo, governi dittatoriali possano assicurare risultati economici superiori a quelli di governi democratici può indurre larghi segmenti di popolazione ad accettare il trade-off tra democrazia e sviluppo economico. Agghiacciante a tale riguardo la recente indagine empirica dell'UNDP (*La democrazia en America Latina*, New York, 2005) da cui emerge che il 48% circa della popolazione latino-americana sarebbe disposta ad accettare governi autoritari se questi dimostrassero di essere capaci di avviare un vigoroso processo di sviluppo. Ebbene, ancora una volta, è grande merito dell'identità europea quello di ricordarci che la democrazia è un valore che può durare nel tempo solo se si riesce a far marciare insieme libertà e giustizia sociale. Nessuno più di A. de Tocqueville ha visto con lungimiranza tale punto. Nel suo magistrale *La democrazia in America* del 1835 leggiamo: "C'è infatti un passaggio molto pericoloso nella vita dei popoli democratici. Quando, presso uno di questi, l'appetito dei godimenti materiali si sviluppa più rapidamente dell'ammaestramento e della pratica della libertà, arriva un momento in cui gli uomini perdono la testa e sono come fuori di sé alla vista di questi beni nuovi che sono pronti a cogliere. Preoccupati soltanto dell'ansia di fare fortuna, non scorgono più lo stretto legame *che unisce la*

fortuna privata di ciascuno alla prosperità di tutti... Questa gente crede di seguire così la dottrina dell'interesse, e invece se ne fa solo un'idea grossolana e, per meglio vegliare su quelli che essi chiamano i loro affari, trascurano il principale, che è di restare padroni di se stessi". (*La democrazia in America*, Torino, UTET, 2007., p.632; corsivo aggiunto).

4. Fraternità e beni di gratuità.

Passo, da ultimo, all'ultima delle parole chiave sopra indicate: la fraternità. E' il principio di fraternità che, nonostante gli insuccessi pratici, ha consentito di tenere insieme identità nazionale e universalità. Che non si tratti di qualcosa di poco conto ci viene dalla considerazione che se è vero che la difesa dell'identità è qualcosa di certamente positivo, del pari vero è che la esasperazione fondamentalistica dell'identità porta alla distruzione del legame sociale. Ebbene, è il principio di fraternità che, in quanto principio di organizzazione sociale che consente agli uguali di essere diversi, rende possibile che ciascuno possa realizzare il proprio piano di vita pur ammettendo la propria unità di fondo con tutti gli altri. (Si badi a non confondere differenza con diversità: la prima si oppone a eguaglianza; la seconda si oppone a uniformità. Ecco perché si può essere eguali e diversi; mentre non si potrebbe essere eguali e diseguali).

E' merito grande della cultura europea quello di aver saputo declinare, in termini sia istituzionali sia economici, il principio di fraternità facendolo diventare un asse portante dell'ordine sociale europeo. E' stata la scuola di pensiero francescana a dare a questo termine 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 costituire, ad un tempo, il complemento e il superamento 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 – come detto - agli eguali di esser diversi. La fraternità consente a persone che sono eguali nella loro dignità e nei loro diritti fondamentali di esprimere diversamente il loro piano di vita, o il loro carisma. Le stagioni che abbiamo lasciato alle spalle, l'800 e soprattutto il '900, sono state caratterizzate da grosse battaglie, sia culturali sia politiche, in nome della solidarietà e questa è stata cosa buona; si pensi alla storia del movimento sindacale e alla lotta per la conquista dei diritti civili. Il punto è che la buona società non può accontentarsi dell'orizzonte della solidarietà, perché una società che fosse solo solidale, e non anche fraterna, sarebbe una società dalla quale ognuno cercherebbe di allontanarsi. Il fatto è che mentre la società fraterna è anche una società solidale, il viceversa non è vero.

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 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.

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 il fatto che non è sostenibile una società di umani in cui si estingue il senso di fraternità e in cui tutto si riduce, per un verso, a migliorare le transazioni basate sullo scambio di equivalenti e, per l'altro verso, a aumentare i trasferimenti attuati da strutture assistenziali di natura pubblica, ci dà conto del perché, nonostante la qualità delle forze intellettuali in campo, non si sia ancora addivenuti ad una soluzione credibile di quel

trade-off. Non è capace di futuro la società in cui si dissolve il principio di fraternità; non è cioè capace di progredire quella società in cui esiste solamente il “dare per avere” oppure il “dare per dovere”. Ecco perché, né la visione liberal-individualista del mondo, in cui tutto (o quasi) è scambio, né la visione statocentrica della società, in cui tutto (o quasi) è doverosità, sono guide sicure per farci uscire dalle secche in cui le nostre società sono oggi impantanate. (Per un allargamento di discorso rinvio al mio *L'economia del bene comune*, Roma, Città Nuova, 2007).

Cosa comporta, a livello pratico, l'accoglimento del principio di fraternità entro l'agire economico? Una risposta, sia pure piuttosto indiretta, ci viene dalla considerazione della natura profonda della crisi economico-finanziaria in atto. Due sono i tipi di crisi che, grosso modo, è possibile identificare nella storia delle nostre società: dialettica l'una, entropica l'altra. Dialettica è la crisi che nasce da un conflitto fondamentale che prende corpo entro una determinata società e che contiene, al proprio interno, i germi o le forze del proprio superamento. (Va da sé che non necessariamente l'uscita dalla crisi rappresenta un progresso rispetto alla situazione precedente). Esempi storici e famosi di crisi dialettica sono quelli della rivoluzione americana, della rivoluzione francese, della rivoluzione di ottobre in Russia nel 1917. Entropica, invece, è la crisi che tende a far collassare il sistema, per implosione, senza modificarlo. Questo tipo di crisi si sviluppa ogniquale volta la società perde il senso – cioè, letteralmente, la direzione – del proprio incedere. Anche di tale tipo di crisi la storia ci offre esempi notevoli: la caduta dell'impero romano; la transizione dal feudalesimo alla modernità; il crollo del muro di Berlino e dell'impero sovietico.

Perché è importante tale distinzione? Perché sono diverse le strategie di uscita dai due tipi di crisi. Non si esce da una crisi entropica con aggiustamenti di natura tecnica o con provvedimenti solo legislativi e regolamentari – pure necessari – ma affrontando di petto, risolvendola, la questione del senso. Ecco perché sono indispensabili a tale scopo minoranze profetiche che sappiano indicare alla società la nuova direzione verso cui muovere mediante un supplemento di pensiero e soprattutto la testimonianza delle opere. Così è stato quando Benedetto, lanciando il suo celebre “ora et labora”, inaugurò la nuova era, quella delle cattedrali.

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

ma questi sono stati la conseguenza non tanto di un deficit conoscitivo, quanto piuttosto della crisi di senso che ha investito la società dell'occidente avanzato a far tempo dall'inizio di quell'evento di portata epocale che è la globalizzazione.

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

Una delle tante eredità non certo positive che la modernità ci ha lasciato è il convincimento in base al quale titolo di accesso al "club dell'economia" è l'essere cercatori di profitto; quanto a dire che non si è propriamente imprenditori se non si cerca di perseguire esclusivamente la massimizzazione del profitto. In caso contrario, ci si deve rassegnare a far parte dell'ambito del sociale, dove appunto operano le imprese sociali, le cooperative sociali, le fondazioni di vario tipo, ecc. Questa assurda concettualizzazione – a sua volta figlia dell'errore teorico che porta a confondere l'economia di mercato, che è il *genus*, con una sua particolare *species* e cioè il sistema capitalistico – ha finito con l'identificare l'economia con il luogo della produzione della ricchezza (un luogo il cui principio regolativo è l'efficienza) e a pensare il sociale come il luogo della redistribuzione dove la solidarietà e/o la compassione, (pubblica o privata che sia) sono i canoni fondamentali. Si sono viste e stiamo vedendo le conseguenze di tale separazione. Come il celebre storico-economico Angus Maddison ha mostrato, negli ultimi trent'anni gli indicatori della disuguaglianza sociale, interstatale e intrastatale, hanno registrato aumenti semplicemente scandalosi, anche in quei paesi dove il welfare state ha giocato un ruolo importante in termini di risorse amministrative. Eppure, schiere di economisti e di filosofi della politica hanno creduto per lungo tempo che la proposta Kantiana: "facciamo la torta più grande e poi ripartiamola con giustizia" fosse la soluzione del problema dell'equità. Non si può non ricordare, a tale proposito, la potenza espressiva dell'aforisma lanciato dal pensiero economico neo-conservatore secondo cui "una marea che sale solleva tutte le barche", da cui la celebre tesi dell'effetto di sgocciolamento (*trickle-down effect*): la ricchezza, a mò di pioggia benefica irrorerà prima o poi tutti, anche i più poveri.

La recente lettera enciclica *Caritas in Veritate* di papa Benedetto XVI indica a tutto tondo che la via d'uscita dal problema qui sollevato è nel ricomporre ciò che è stato artatamente separato. Prendendo posizione a favore di quella concezione del mercato – tipica dell'economia civile – secondo cui il legame sociale non può venire ridotto al solo "cash nexus", l'enciclica suggerisce che si può vivere l'esperienza della socialità umana all'interno di una normale vita economica e non già

al di fuori di essa come vorrebbe il modello dicotomico di ordine sociale. La sfida da raccogliere è allora quella della seconda navigazione nel senso di Platone: né vedere l'economia in endemico e ontologico conflitto con la vita buona perché vista come luogo dello sfruttamento e dell'alienazione, né concepirlo come il luogo in cui possono trovare soluzione tutti i problemi della società, come ritiene il pensiero anarco-liberista.

Che dire del secondo episodio di separazione? Per secoli l'umanità si è attenuta all'idea anche all'origine della creazione di ricchezza c'è il lavoro umano – dell'un tipo o dell'altro non fa differenza. Tanto che Adam Smith apre la sua opera fondamentale, *La Ricchezza delle Nazioni* (1776) proprio con tale considerazione. Quale la novità che la finanziarizzazione dell'economia, iniziata circa un trentennio fa, ha finito col determinare? L'idea secondo cui sarebbe la finanza speculativa a creare ricchezza, molto di più e assai più in fretta dell'attività lavorativa.

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

Chiaramente, l'accoglimento del paradigma eudaimonico implica che i fini dell'impresa – quali che ne sia la forma giuridica – sono irriducibili al solo profitto, pur non escludendolo. Implica dunque che possano nascere e svilupparsi imprese a vocazione civile in grado di superare la propria autoreferenzialità, dilatando così lo spazio della possibilità effettiva di scelta lavorativa da parte

delle persone. Non si dimentichi, infatti, che scegliere l'opzione migliore tra quelle di un "cattivo" insieme di scelta non significa affatto che un individuo si merita ciò che ha scelto. La libertà di scelta fonda il consenso solamente se chi sceglie è posto nella condizione di concorrere alla definizione dell'insieme di scelta stesso. Aver dimenticato il fatto che non è sostenibile una società di umani in cui tutto si riduce, per un verso, a migliorare le transazioni basate sul principio dello scambio di equivalenti e, per l'altro verso, ad agire su trasferimenti di tipo assistenzialistico di natura pubblica, ci dà conto del perché sia così difficile passare dall'idea del lavoro come attività a quella del lavoro come opera.

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

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

E' un fatto che in qualsiasi società coesistono molti linguaggi diversi, e il linguaggio del mercato è solamente uno di questi. Se questo fosse l'unico, non ci sarebbero problemi: per

mobilitare in modo efficiente la conoscenza locale di tipo individuale basterebbero gli usuali strumenti di mercato. Ma così non è, per la semplice ragione che le società contemporanee sono contesti multi-culturali nei quali la conoscenza di tipo individuale deve viaggiare attraverso confini linguistici ed è questo che pone difficoltà formidabili. Un certo pensiero economico ha potuto prescindere da tale difficoltà assumendo, implicitamente, che il problema della conoscenza di tipo istituzionale di fatto non esistesse, ad esempio perché tutti i membri della società condividono il medesimo sistema di valori e accettano gli stessi principi di organizzazione sociale. Ma quando così non è, come la realtà ci obbliga a prendere atto, si ha che per governare una società “multi-linguistica” è necessaria un’altra istituzione, diversa dal mercato, che faccia emergere quella lingua di contatto capace di far dialogare i membri appartenenti a diverse comunità linguistiche. Ebbene, questa istituzione è la democrazia. Questo ci aiuta a comprendere perché il problema della gestione della conoscenza nelle nostre società di oggi, e quindi in definitiva il problema dello sviluppo, postula che due istituzioni – la democrazia e il mercato – siano poste nella condizione di operare congiuntamente, fianco a fianco. Invece, la separazione tra mercato e democrazia che si è andata consumando nel corso dell’ultimo quarto di secolo sull’onda dell’esaltazione di un certo relativismo culturale e di una esasperata mentalità individualistica ha fatto credere – anche a studiosi avvertiti – che fosse possibile espandere l’area del mercato senza preoccuparsi di fare i conti con l’intensificazione della democrazia.

Due le principali implicazioni che ne sono derivate. Primo, l’idea perniciosa secondo cui il mercato sarebbe una zona moralmente neutra che non avrebbe bisogno di sottoporsi ad alcun giudizio etico perché già conterrebbe nel proprio nucleo duro (*hard core*) quei principi morali che sono sufficienti alla sua legittimazione sociale. Al contrario, non essendo in grado di autofondarsi, il mercato per venire in esistenza presuppone che già sia stata elaborata la “lingua di contatto”. E tale considerazione basterebbe a sconfiggere da sola ogni pretesa di autoreferenzialità. Secondo, se la democrazia, che è un bene fragile, va soggetta a lento degrado, può accadere che il mercato sia impedito di raccogliere e gestire in modo efficiente la conoscenza, e quindi può accadere che la società cessi di progredire, senza che ciò avvenga per un qualche difetto dei meccanismi del mercato, bensì per un deficit di democrazia. Ebbene, la crisi economico-finanziaria in corso – una crisi di natura appunto entropica e non dialettica – è la migliore e più cocente conferma empirica di tale proposizione. Se le preposizioni del mercato sono *senza – contro – sopra* (senza gli altri; contro gli altri; sopra gli altri), quelle della democrazia sono *con-per-in* (con gli altri; per gli altri; negli altri). In definitiva, abbiamo bisogno di ricongiungere mercato e democrazia per scongiurare il duplice pericolo dell’individualismo e dello statalismo centralistico. Si ha individualismo quando ogni membro della società vuol essere il tutto; si ha centralismo quando a voler essere il tutto è un

singolo componente. Nell'un caso si esalta a tal punto la diversità da far morire l'unità del consorzio umano; nell'altro caso, per affermare l'uniformità si sacrifica la diversità. Comprendiamo ora perché il principio di fraternità, vero e proprio asse portante dell'identità europea, rivesta un ruolo così centrale per il progresso morale e civile della società.

5. Per concludere

Sarà l'Europa capace di raccogliere la sfida del nuovo Umanesimo, delle cui parole chiave – persona umana, democrazia, fraternità – si è detto qualcosa nelle note che precedono? Sarà cioè capace di tornare a parlare il linguaggio del bene comune, così da essere in grado di andare oltre i pur notevoli risultati finora raggiunti sul fronte del mercato unico, della moneta unica, delle politiche fiscali comuni? La risposta che mi do è positiva. Il fatto è che – come è stato da più parti osservato – tratto caratteristico dell'Europa è sempre stato la sua capacità di trasformare, più o meno in profondità, le sue strutture giuridiche, politiche ed economiche per renderle adeguate ad interpretare l'emergenza del nuovo. E' il mutamento continuo la cifra della matrice culturale europea a partire almeno dalla rivoluzione pontificia del 1075-1122 ad opera di Gregorio VII.

Questa matrice ha sempre tratto da una precisa opzione teologica – quella di chi vede l'umano e il temporale come via e non già come ostacolo per la salvezza – la linfa necessaria alle sue realizzazioni. Si tratta di una 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 il fatto 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. E' per questo che Goethe ha potuto affermare: “La lingua moderna dell'Europa è il Cristianesimo” e nello stesso spirito Jurgen Habermas ha potuto scrivere: “Il Cristianesimo, e nient'altro, è l'ultimo baluardo della libertà, della coscienza dei diritti umani e della democrazia. Continuiamo ad abbeverarci a questa fonte”.

Dire che l'Europa ha necessità, in questo tempo, di un supplemento di anima è dire una banalità, tanto è avvertita quella necessità. A tale riguardo, viene talvolta citato l'apologo di Soeren Kierkegaard il padre dell'esistenzialismo moderno: “La nave, la nave della storia non obbedisce più agli ordini del comandante, ma è in mano al cuoco di bordo e ciò che trasmette il megafono di bordo non è la rotta, ma ciò che mangeremo domani”. In effetti, manca oggi in Europa una “voce” che indichi la rotta, che suggerisca la via per giungere in porto. Non credo tuttavia che questa voce debba essere quella di un qualche demiurgo o di un gruppo di menti superiori. Al contrario, ritengo

si debba fare nostra, adattandola opportunamente, la lezione che ci viene da Jean Bodin. Nel suo *Colloquio dei Sette*, il filosofo francese del XVIII secolo descrive con grande abilità la discussione che si svolge tra un cattolico, un luterano, un calvinista, un ebreo, un mussulmano, un naturalista, un celtico, i quali mettono a confronto le rispettive visioni del mondo. Alla fine, i sette si abbracciano con amore fraterno per l'armonia trovata. Ma questa non è fondata sulla conversazione stessa, ma sull'impegno che ciascuno dei sette pone nel dare conto delle "opere della santità suprema della propria vita".