

Short Paper 5/2015

# **Giustizia sociale, lavoro, bene comune**

Stefano Zamagni

AICCON - Associazione Italiana per la Promozione della Cultura della Cooperazione e del Non Profit è il Centro Studi promosso dall'Università di Bologna, dall'Alleanza delle Cooperative Italiane e da numerose realtà, pubbliche e private, operanti nell'ambito dell'Economia Sociale, con sede presso la Scuola di Economia, Management e Statistica di Forlì. L'Associazione ha l'obiettivo di incoraggiare, supportare e organizzare iniziative per promuovere la cultura della solidarietà, con particolare attenzione alle idealità, prospettive e attività delle Cooperative e delle Organizzazioni Non Profit.

**[www.aiccon.it](http://www.aiccon.it)**

---

Short Paper 4/2015

## **Giustizia sociale, lavoro, bene comune**

**Stefano Zamagni**

*Professore di Economia politica all'Università di Bologna*

*Presidente Commissione Scientifica di AICCON*

Maggio 2015

---

## 1. Introduzione

Uno dei più devastanti pericoli che la cultura oggi corre è stato efficacemente descritto dallo scrittore del Novecento C.S. Lewis con l'espressione di "chronological snobbery", per significare l'accettazione acritica di quel che succede semplicemente perché esso appartiene al trend intellettuale del presente. E' questo il caso della ingiustizia sociale che si manifesta nell'aumento sistemico delle disuguaglianze, e della quale sappiamo ormai quasi tutto: come si misura; dove è massimamente presente; quali effetti essa va producendo su una pluralità di fronti, da quello individuale a quello dell'assetto istituzionale; quali sono i fattori principalmente responsabili, oggi, dell'aumento delle disuguaglianze e così via. Non sappiamo però concettualizzarla, non ne conosciamo la ontologia, e quindi finiamo per prenderla come qualcosa di connaturato alla condizione umana oppure come una specie di male necessario per consentire ulteriori balzi in avanti delle nostre società. Insomma, come qualcosa con cui imparare a convivere, come in altre epoche storiche il genere umano ha saputo fare con le vicissitudini e le "stravaganze" della natura. L'accettazione supina del factum toglie così ali e respiro al faciendum. Eppure, già Condorcet nel suo *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* del 1794, aveva scritto: "E' facile dimostrare che le fortune tendono naturalmente all'eguaglianza e che la loro eccessiva sproporzione o non può esistere o deve rapidamente cessare, se le leggi civili non stabiliscono mezzi artificiosi per perpetuarle o per riunirle". (Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano, Einaudi,

Torino, 1969, p.171). Quanto a dire che le grandi diseguaglianze sono soprattutto un prodotto dell'assetto istituzionale della società e della sua organizzazione sociale.

Queste note nascono dal rifiuto di tale modo di guardare la realtà odierna caratterizzata come è dalla crescita endemica delle disuguaglianze sociali. Vi è una cesura nel modo di concepire l'ideale della giustizia sociale che è il cosiddetto "paradosso di Bossuet": gli uomini tendono a deplorare in generale ciò cui acconsentono in particolare. Si finisce con l'accettare la realtà della disuguaglianza, benché una simile condizione venga percepita come ingiusta. (Cfr. P. Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, Castelvechi, Siena, 2013). Nel prossimo paragrafo, passerò in veloce rassegna le principali sistematizzazioni di teoria economica sul tema qui in esame. Considererò poi le ragioni per le quali il vitello d'oro dell'efficienza venga oggi richiamato in servizio per legittimare – se non addirittura giustificare – l'ingiustizia sociale. Infine, abbozzerò alcune prospettive di ricerca in grado, a mio giudizio, di liberare il pensiero critico dalla posizione di stallo in cui pare oggi impantanato: lavoro e bene comune saranno le due parole chiave che impiegherò per la bisogna. Non mi soffermerò, invece, sull'evidenza empirica intorno alla (in)giustizia sociale. La letteratura in argomento è ormai schiera e, nonostante l'impiego massiccio di raffinate tecniche di indagine statistico – econometriche, si è ancora lontani da un qualche consenso circa la domanda centrale: il mondo sta o no diventando sempre più diseguale? (Si veda, sul punto, B. Kauder, N. Potrafke, "Globalization and Social Justice in OECD Countries", *Review of World Economics*, June, 2015).

---

## 2. Un breve inquadramento di storia delle idee sul tema della giustizia sociale

Il cambiamento profondo nel modo di concepire il nesso tra problemi di efficienza e problemi di giustizia sociale è uno dei tratti caratteristici della fase storica iniziata, poco più di un trentennio fa, con la globalizzazione. Giova sempre ricordare, a scanso dei tanti equivoci che ancora circolano in non pochi ambienti culturali, che il termine globalizzazione viene coniato per la prima volta nel 1983 ad opera del giornalista americano Theodore Levitt ed entra nell'Oxford Dictionary of New Words solamente nell'edizione del 1991. Questo per significare che il processo di globalizzazione è qualitativamente diverso da quello della internazionalizzazione o mondializzazione delle relazioni economiche. La globalizzazione, infatti, ha profondamente modificato non solo le relazioni economiche, ma pure la relazione tra mercato e democrazia e soprattutto il modo di affrontare il dialogo tra sistemi di valori diversi e tra codici etici alternativi. Ai sempre esistiti conflitti di interesse – si pensi alla lotta di classe – la globalizzazione è venuta aggiungendo due tipologie nuove di conflitto: quella dei valori e quella identitaria. Sono oggi la potenza economico-finanziaria e le forze della comunicazione digitale, assai più di quella politico - militare, a veicolare, con un'accelerazione mai riscontrata in passato, modelli di comportamento e ad "imporre" modi di pensiero che non tengono conto della capacità di assorbimento (absorptive capacity) delle matrici culturali esistenti nel mondo.

Si rilegga, con attenzione, il celebre passo del Manifesto del 1848 di K. Marx e F. Engels: "Con lo sfruttamento del mercato mondiale, la borghesia ha dato un'impronta cosmopolitica alla produzione e al consumo di tutti i paesi. Ha tolto di sotto i piedi all'industria il suo terreno nazionale, con gran rammarico dei reazionari. Le antichissime industrie nazionali sono state distrutte, e ancora adesso vengono distrutte ogni giorno. Vengono soppiantate da industrie nuove, la cui introduzione diventa questione di vita o di morte per tutte le nazioni civili [...] All'antica autosufficienza e all'antico isolamento locali e nazionali subentra uno scambio universale, una dipendenza universale fra le nazioni" (pp. 104-105). Sulla medesima linea si muoveva Norman Angell, in un saggio del 1913, (*The great illusion*, Londra) in cui si legge: "Questa vitale interdipendenza, che taglia trasversalmente le frontiere, è in gran parte opera degli ultimi quarant'anni [...] E' il risultato dell'uso giornaliero di quei congegni della civilizzazione che risalgono a ieri" (p- 54).

Già Smith nella *Theory of Moral Sentiments* (1759) aveva avvertito che la giustizia è il pilastro principale dell'edificio sociale. "Gli uomini sono guidati da una mano invisibile a realizzare una distribuzione di quanto è necessario per vivere praticamente identica a quella che si sarebbe avuta se la terra fosse stata divisa in parti eguali tra i suoi abitanti; così senza averne l'intenzione, senza saperlo, essi promuovono l'interesse della società e forniscono i mezzi necessari per la moltiplicazione della specie" (parte V, p. 184-185). Ma nel corso degli sviluppi successivi, il principio di efficienza finì con il polarizzare l'attenzione degli economisti fino a relegare la categoria di giustizia nel limbo delle considerazioni etiche, cioè metascientifiche. Come

---

darsi conto allora della vigorosa ripresa di interesse sui temi della giustizia verificatasi nella seconda metà degli anni Sessanta del secolo scorso? C'è un nesso con i grandi movimenti emancipatori di quegli anni?

Sappiamo che l'utilitarismo classico ebbe, almeno agli inizi, forti implicazioni politiche di tipo riformista. Si pensi a J. S. Mill, Marshall, Wicksteed, Pigou. Fu solo in seguito all'affermazione dello statuto epistemologico ordinalista che esso finì con il diventare un'apologia dello status quo. In particolare fu in conseguenza della diffusione del criterio di efficienza paretiano che si rafforzò il convincimento secondo cui giustizia sociale ed efficienza sono categorie antitetiche. D'altra parte, se nella prima metà del XX secolo tale convincimento non ha disturbato né impensierito più di tanto ciò è dovuto al modo in cui il sistema di pensiero keynesiano aveva posto i termini del rapporto tra efficienza e giustizia. In tale sistema, infatti, lo Stato non entra mai in conflitto con il mercato, ma lo aiuta, dal momento che l'intervento pubblico deve simultaneamente perseguire obiettivi di equità e di efficienza. Una situazione di disoccupazione derivante da carenza di domanda effettiva è uno spreco di risorse e ciò determina uno stato di cose inefficiente e al tempo stesso iniquo. Su entrambi i punti Keynes fu esplicito. È stato veramente un grosso risultato politico del keynesismo, d'altra parte, quello di avere mostrato che esistono speciali circostanze storiche in cui lo Stato può agire con successo come mediatore neutrale tra le classi. Un più alto livello di investimenti pubblici durante una depressione, non solo genera più posti di lavoro per i disoccupati e quindi un più alto monte salari, ma aiuta anche i capitalisti a conseguire un più alto livello di profitti.

Questa visione rassicurante del ruolo dello Stato viene tuttavia a cessare allorché vengono meno le condizioni politiche per il funzionamento del modello di capitalismo amministrato. Il che è quanto accaduto a partire dalla fine dei ricordati anni Sessanta, una fase in cui riprese a diffondersi, tra economisti e policy-makers, la tesi del trade-off tra efficienza e giustizia e, di conseguenza, tra istituzioni della cittadinanza sociale e crescita economica. Arthur Okun, in *Equality and Efficiency: The Big Trade-off* (1975), compendiosamente il punto di vista dei più: "Tutti i tentativi per dividere la torta in parti eguali riducono le dimensioni della stessa" (p. 48). L'inefficacia degli interventi in chiave redistributiva venne resa con l'immagine del secchio bucato: "Il denaro deve essere trasportato dal ricco al povero in un secchio bucato. Parte di esso sparirà semplicemente durante il tragitto" (p. 91). Alla base della tesi del trade-off sta l'idea secondo cui l'obiettivo di una minore disuguaglianza richiede l'adozione di schemi di tassazione progressiva che avrebbero comunque effetti distorsivi sull'allocazione delle risorse e alla lunga penalizzanti per l'intero sistema. "A quanta giustizia sociale – scrive sempre Okun – dobbiamo rinunciare per garantire un di più di efficienza al sistema economico?" Per troppo tempo gli economisti sono rimasti ancorati all'idea del trade-off. Oggi sappiamo che le cose non stanno in questi termini.

E' solo verso il finire del secolo scorso che si è cominciato a dubitare dell'approccio "giustificazionista" con cui la teoria economica andava trattando la questione distributiva, un approccio che per lungo tempo aveva consentito all'economista di lavorare "indisturbato" da

---

preoccupazioni riguardanti l'equa ripartizione delle risorse e dei redditi. In primo luogo, le difficoltà di varia natura connesse al corretto funzionamento del meccanismo di mercato, (i cosiddetti "fallimenti del mercato"), hanno affievolito quelle che parevano solide certezze circa le capacità del mercato di conseguire l'obiettivo stesso dell'efficienza. (In presenza di economie esterne, beni pubblici, asimmetrie informative, le forze endogene del mercato non consentono di ottenere un risultato di first best , proprio sul fronte dell'efficienza allocativa). In secondo luogo, si è andata diffondendo la consapevolezza che le società in cui viviamo sono assetti complessi in cui accade, simultaneamente, di avere eguali diritti ma diseguali opportunità. Siamo al tempo stesso membri del "club della cittadinanza", in cui ci riconosciamo come eguali (una testa, un voto), e membri del "club del mercato", la cui regola fondamentale (un euro, un voto) prevede premi e sanzioni che non obbediscono ad alcun principio di giustizia sociale. Le tensioni più familiari sono quelle tra diritti di cittadinanza e diritti di proprietà; fra capacità (A. Sen) e opportunità; fra l'aver l'eguale libertà di fare o possedere qualcosa e l'aver differenti capacità di base per fare o possedere qualcosa.

Eppure, democrazia economica e democrazia politica non possono divergere troppo e troppo a lungo: i fondamenti stessi del sistema di mercato ne risentirebbero pericolosamente. Quanto a dire che il tenere separati obiettivo allocativo e obiettivo redistributivo alla lunga non giova alle ragioni né dell'efficienza né dell'equità, come già Albert Gallatin, uno dei firmatari della dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America, divenuto poi segretario al Tesoro sotto la presidenza di

Thomas Jefferson, aveva chiaramente compreso. Nel celebre discorso del 1795 avanzò la proposta di un piano di partecipazione dei lavoratori ai profitti d'impresa con il seguente argomento: "Il principio democratico su cui è stata fondata questa nazione non deve essere ristretto ai soli processi politici, ma deve trovare concreta applicazione al settore industriale dell'economia". (US Senate, Washington (DC), Government Printing Office, 1939, p.72). Quanto a dire che la democrazia politica non si regge bene e a lungo se non è supportata dalla democrazia economica. Ed era il 1795!

L'interesse crescente sviluppatosi negli ultimi tempi intorno al tema della giustizia sociale – ricordo, per tutti, il monumentale lavoro di Thomas Piketty, *Il capitale nel XXI secolo*, Milano, 2015 ( ed. orig. francese, 2013) e il più recente studio di A. Atkinson, *(In)equality* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2015) - ha trovato la sua ragion d'essere nel tentativo di arrivare a definire un quadro di riferimento entro il quale poter trattare, a un tempo, questioni di efficienza e questioni di giustizia, superando la tradizionale separazione tra i due ambiti di discorso. In vista della rilevanza del progetto, non deve sorprendere che siano state molte le linee di attacco finora proposte. Tuttavia esse si connotano come varianti, più o meno radicali, delle due principali tradizioni di pensiero nel campo della filosofia politica, quella contrattualista e quella utilitarista. La prima, che affonda le sue radici nel contributo di Thomas Hobbes (1643 e 1651), concepisce lo Stato come il punto di arrivo di un processo di negoziazione fra soggetti interessati, proprio come avviene in un contratto d'affari tra agenti economici. Nella prospettiva utilitarista, invece, lo Stato è un ente che massimizza il benessere sociale, così come

---

un'impresa massimizza il suo profitto: è dunque una sorta di superagente che risolve i conflitti di interesse tra individui nello stesso modo in cui il singolo individuo risolve i suoi conflitti personali. Molto chiara, al riguardo, la posizione di Harsanyi (1985, p. 124): "Per un coerente utilitarista, l'uguaglianza economica e sociale non è un valore morale intrinseco". Nell'ottica contrattualista, invece, se l'individuo può essere un massimizzatore, non può esserlo lo Stato, il quale ha come suo compito specifico quello di fissare le regole fondamentali (la "costituzione") nel rispetto delle quali gli individui sono poi legittimati a perseguire i propri fini individuali.

Nel suo influente contributo del 1971 (*A Theory of Justice*), John Rawls ha riaperto l'interesse sul filone di pensiero contrattualista, suggerendo una procedura alternativa a quella utilitarista per esprimere un giudizio di preferibilità sociale fra stati alternativi. Un assetto distributivo è giusto, per Rawls, quando è equo, quando cioè offre le medesime opportunità a tutti i membri della collettività, purché, se tale eguaglianza di fatto non sussiste, le regole del gioco prevedano che l'assegnazione delle risorse favorisca i gruppi più svantaggiati. È questo il senso del criterio di scelta sociale denominato *maximin*: si tratta di massimizzare il benessere dei soggetti che occupano gli scalini più bassi della scala sociale. Per arrivare a tale criterio di scelta, i soggetti devono divorziare – secondo Rawls – dalla conoscenza dei propri attributi personali ponendosi dietro "un velo di ignoranza". Al riparo di tale velo, tutti si trovano in una "posizione originaria" di totale eguaglianza, nel senso che ognuno possiede la medesima informazione circa gli effetti probabili di regole distributive diverse sulla propria posizione futura.

Da questa posizione, tutti gli individui paventeranno la possibilità di venire a trovarsi in situazioni di svantaggio e quindi tutti finiranno con l'accettare, essendo razionali, la regola del *maximin*. Così la giustizia viene introdotta in virtù dell'imparzialità del processo di decisione collettiva. Quella di Rawls è pertanto una teoria *end-state-oriented*, nel senso che presta attenzione solamente allo "stato finale" del processo decisionale. Si giudica, cioè, il risultato finale dal processo che è stato seguito per giungere ad esso. Quale il limite delle varie teorie *end-state*? Quello di privilegiare interventi in chiave redistributiva *post-factum*, dopo che il processo di mercato ha svolto il suo compito. Ma se si vuole dare la dovuta attenzione all'equità occorre intervenire sulla fase della produzione della ricchezza e non nel momento della sua distribuzione: sarebbe troppo tardi. Dopo tutto, la scelta della forma dell'organizzazione economica – una scelta di natura squisitamente politica – ha profonde conseguenze sul piano distributivo.

Un approccio alternativo, legato ai nomi di von Hayek e Nozick, e che affonda le radici nel filone di pensiero neo-liberale, ha sviluppato invece una teoria della giustizia procedurale: la giustizia è intesa come rispetto delle regole e delle procedure con cui i soggetti acquisiscono risorse e diritti e ne fanno oggetto di scambio reciproco. Nella sua illustrazione della "teoria del titolo valido", avanzata in *Anarchy, State and Utopia*, del 1974, R. Nozick chiarì i due principi di giustizia che caratterizzano la sua proposta teorica: quello di giustizia nell'acquisizione (l'acquisizione iniziale della proprietà deve avvenire nel rispetto della *rule of law*); e quello di giustizia nel trasferimento (i passaggi di proprietà tra soggetti diversi devono avvenire sulla base di un titolo valido). L'approccio



---

process-oriented di Nozick rifiuta dunque il consequenzialismo, questo pilastro dell'edificio utilitarista che impone di tenere conto solo delle conseguenze che un dato corso di azione produce. Ed è proprio su questa base che il celebre filosofo americano arriva a giustificare lo "stato minimale". L'argomento di Nozick è certamente potente, ma esso poggia su assunti troppo astratti affinché esso possa risultare di qualche utilità. In primo luogo, la condizione per cui il punto di partenza deve essere equo è praticamente impossibile da verificare. Inoltre, questa linea di pensiero presuppone che i risultati del gioco del libero mercato non modifichino endogeneamente il processo politico, il che è invece quel che avviene nella realtà, soprattutto nella stagione della globalizzazione.

Anche Hayek, in *The Constitution of Liberty*, del 1960, fu un sostenitore della posizione process-oriented: nel giudicare i risultati di istituzioni sociali quali il mercato, ci si deve attenere solo al processo attraverso cui quei risultati sono raggiunti; e il processo è giusto se rispetta le regole su cui concorderebbero individui razionali e autointeressati. Dunque, il processo giustifica il risultato; quanto a dire che il mezzo – cioè le regole – giustifica il fine e non viceversa, come sancisce invece la posizione end-state-oriented. Ma v'è di più. Hayek aggiunge alla posizione di Nozick una qualificazione importante: la nozione stessa di "giustizia sociale" sarebbe priva di significato. La giustizia infatti è una virtù, cioè una disposizione al bene da parte dell'individuo, come ha insegnato Aristotele. Che senso avrebbe riferirla allora ad enti collettivi privi di coscienza come il mercato o lo Stato? Non è questa la sede per dimostrare la grave aporia che si cela nelle pieghe del discorso hayekiano. Mi limito ad indicare che si tratta

dell'aporia di chi ritiene che solamente gli individui possano essere soggetti morali. (Rinvio al mio, *Impresa responsabile e mercato civile*, Mulino, Bologna, 2013, per uno svolgimento dell'argomento). Si rifletta sul seguente brano di Honoré de Balzac che nel suo *Père Goriot* mette in bocca a Rastignac la seguente domanda rivolta all'amico Bianchon: "Se ti venisse proposto in cambio di una ingente somma di provocare con la sola forza del pensiero la morte di un mandarino cinese, cosa faresti? Potresti ucciderlo senza che tu ne sia responsabile se non di fronte alla tua coscienza, perché mai nessuno lo saprà o lo vedrà".

La sfida morale che Rastignac pone all'amico può essere assunta come icona del comportamento di agenti economici nell'epoca della globalizzazione dei mercati, di quelli finanziari in particolare. Se non rilevo una relazione diretta e immediata tra la mia azione e la morte o il danno arrecato a qualcuno, allora non mi ritengo responsabile. Ma se – per fare un esempio oggi topico – affamo milioni di persone emettendo derivati per speculare sui prezzi dei beni di primaria necessità, allora ricado nel caso contemplato da Balzac, con un aggravante: che neppure so chi sto uccidendo per fame. Il punto è che la finanza derivata non è affatto neutrale, come invece si cerca di far credere agli ignari, ma sempre produce esternalità pecuniarie – da non confondersi con le esternalità tecniche – che generano effetti perversi in capo a soggetti che tuttavia non hanno preso parte alla procedura di cui parlano Nozick e Hayek. (Mi piace rammentare qui che la nozione di esternalità pecuniaria corrisponde, pari pari, a quella di "struttura di peccato" di cui parla in modo esplicito il Pensiero Sociale Cristiano da Paolo VI in poi, secondo cui non solo gli individui vanno

---

assoggettati al giudizio morale: anche le istituzioni devono esserlo).

Affatto diverso il modo di impostare il problema della giustizia di Sen il quale, in *On Economic Inequality* (1973), in *Commodities and Capabilities* (1985), e in *The idea of Justice* (2013), pone al centro della propria analisi la constatazione che valori fondamentali come quello di libertà non possono di fatto essere goduti al di sotto di certi livelli minimi di benessere. Sen suggerisce allora di ancorare l'idea di giustizia alla nozione di capacità fondamentali (*basic capabilities*), una nozione che indica le funzioni vitali che un individuo riesce a esercitare con un certo paniere di beni a sua disposizione. Non è cioè sufficiente prestare attenzione ai soli ammontari di beni o risorse a disposizione di un individuo, bisogna anche accertare se questi ha la capacità effettiva di servirsene in modo da realizzare il proprio piano di vita. La giustizia, in definitiva, è uguaglianza di capacità fondamentali e non meramente di opportunità. Risorse e beni hanno valore, secondo questa concezione, non tanto perché posseduti da un individuo, né per l'utilità che gli procurano, quanto perché gli consentono di espandere il suo spazio di libertà. Ne *La ricchezza della ragione* (2010), Sen ha chiarito il nesso tra la sua concezione di giustizia e la sua concezione di libertà. Quest'ultima non è il *free to choose* di cui aveva parlato Milton Friedman nel suo influente *Capitalism and Freedom* (1962), vale a dire la libertà come mera autodeterminazione. Piuttosto, si tratta della libertà come capacità di agire – cioè come capacità - una distinzione che Sen ha espresso nei termini della differenza tra "libertà di agire" (assenza di costrizioni o libertà negativa nel senso di I. Berlin) e "libertà di conseguire"

(possibilità di affermare l'identità personale o libertà positiva).

È la visione relativistica della libertà, che la riduce a mero permissivismo privato, negandole così valenza pubblica, che ha favorito, secondo Sen, la grave confusione di pensiero tra "omissioni del mercato" (ciò che il mercato non fa, ma che potrebbe fare) e "malfunzionamenti dello stesso" (ciò che il mercato fa, ma fa male). È da questa confusione che ha tratto origine quella prassi di politica economica che anziché favorire interventi "market-including" (quelli che cercano di includere tendenzialmente tutti gli individui nel processo produttivo), realizzano interventi "market-excluding" (quelli che di fatto non consentono l'inclusione ai cosiddetti "surplus people", alle persone espulse perché irrilevanti, ed alle quali si volge l'attenzione con provvedimenti di tipo assistenzialistico, lesivi della dignità umana. Si badi a non confondere gli espulsi con gli sfruttati: questi ultimi sono assai rilevanti per valorizzare il capitale; i primi sono invece un peso morto). È a partire da un tale schema di pensiero che Sen ha sviluppato in *Development as Freedom* (1999) la nozione di "sviluppo come libertà", di sviluppo come dilatazione delle libertà godute dalle persone. Ha così contribuito al superamento di concezioni riduzioniste dello sviluppo, quali "quelle che lo identificano con la mera crescita del prodotto nazionale lordo o con l'aumento dei redditi individuali, o con l'industrializzazione, o con il progresso tecnologico, o con la modernizzazione della società" (p.18). La pubblicazione in Italia, a partire dal 2013, del BES (Benessere Equo Sostenibile) a cura dell'ISTAT è una ricaduta importante di tale mutamento di prospettiva teorica.

---

Prima di lasciare l'argomento, una chiosa finale. Una posizione che riscuote ampi consensi negli ambienti del conservatorismo politico è quella per cui se l'obiettivo è la lotta alla povertà, anziché alla disuguaglianza, l'unica politica da perseguire sarebbe quella di mirare ad un elevato tasso di crescita dell'economia, poiché i benefici che ne risulterebbero, anche se non equamente condivisi da tutti, certamente si propagherebbero anche ai poveri. Qualsiasi misura redistributiva, all'inizio o al termine del processo economico, finirebbe col rallentare la crescita e quindi si ritorcerebbe contro gli stessi poveri. Si tratta della celebrata tesi del trickle down effect ("effetto di sgocciolamento") efficacemente resa dall'apologo che dice: "una marea che sale solleva tutte le barche". Da cui la conseguenza pratica: "non ci preoccupiamo dei poveri perché per ciascuno ricco in più c'è un povero in meno". Ebbene, è necessario ricordare che tale tesi, non solamente è contraddetta dai fatti – come hanno mostrato, tra gli altri, R. e E. Skidelsky, *How much is enough*, New York, Other Press, 2012 – ma si regge su gravi aporie di natura teorica, la più rilevante delle quali è che essa presuppone un'economia in cui tutti i mercati (sia degli input sia degli output) sono di concorrenza perfetta. Il che non può essere. Il risultato è sotto gli occhi di tutti: la marea continua sempre a salire, ma solleva solo le grandi imbarcazioni!

### **3. La questione lavoro, oggi**

In quale specifico ambito la questione della giustizia sociale trova, oggi, la sua prima, importante, ricaduta? Non esito a rispondere che è sul terreno del lavoro che la società post-moderna dimostra la

sua reale volontà di prendere in seria considerazione il tema della giustizia sociale. Preciso subito che la posizione di principio da cui parto è che il lavoro, prima ancora che un diritto, è un bisogno insopprimibile della persona. È il bisogno che l'uomo avverte di trasformare la realtà che gli sta attorno e, così agendo, di edificare se stesso. Dire che quello del lavoro è un bisogno è affermazione assai più forte che dire che è un diritto, perché come sappiamo i diritti possono essere sospesi o negati, i bisogni no.

La disponibilità di sempre più accurate informazioni su dati soggettivi – quali la soddisfazione di vita – consente oggi di suffragare con riscontri empirici aspetti fino a tempi recenti non esplorati dalle indagini socioeconomiche. Tutte le rilevazioni sulle determinanti della soddisfazione di vita confermano ad abundantiam l'esistenza di una sorta di costante per quanto concerne i fattori fondamentali per la fioritura della vita umana. Tra questi, quello che primeggia è la condizione lavorativa della persona: il costo della disoccupazione in termini di infelicità è decisamente superiore al salario non percepito. Lo confermano tutti quei casi in cui lavoratori licenziati rifiutano come non soddisfacente l'offerta di un compenso economico pari al salario erogato da datori di lavoro chiamati dal giudice a reintegrare gli stessi nella occupazione originaria. Quel di più che il disoccupato perde, rispetto al reddito salariale, è infatti l'autostima e la reputazione sociale. Ecco perché uno degli obiettivi prioritari che l'organizzazione della vita economica nella società globale deve porsi è quello di creare le condizioni per tendere alla piena occupazione.

Va da sé che gli ostacoli che si frappongono sono molteplici e di varia natura. Uno dei più seri è

---

di natura propriamente cultural-filosofica. Infatti il lavoro in quanto tale, distinto cioè dall'occupazione, non costituisce più una delle questioni centrali della sfera politica e ancor meno della filosofia politica. Vi sono tre processi che tendono a generare un diniego del lavoro stesso. Primo, un diniego politico del lavoro, associato all'avanzata dell'ideologia neoliberale a sua volta favorita dal processo di globalizzazione. La figura centrale è oggi quella del cittadino-consumatore; non più quella del cittadino-lavoratore. Poiché il capitale è oggi globale mentre il lavoro è locale, il capitale ha necessità, per la sua valorizzazione, assai più dei consumatori che non dei lavoratori. Il capitale, cioè, dipende dai consumatori per la sua efficacia e redditività.

Secondo, vi è un diniego sociale dei problemi del lavoro. Poiché le professioni mirano ad innalzare il proprio status sociale, chi le pratica tende a dissimulare gli aspetti negativi del proprio lavoro di fronte sia agli altri sia a se stesso. Inoltre, nelle economie finance-ruled attuali, i sindacati si stanno trasformando in gestori dei fondi pensione dei loro associati e i lavoratori, al fine di migliorare le loro posizioni pensionistiche, sono sempre più interessati ai profitti delle loro aziende; con il che le motivazioni sociali e le condizioni critiche del lavoro risultano affievolite. (Si veda F. Totaro, *Il lavoro come questione di senso*, EUM, Macerata, 2009).

Terzo, c'è un fattore psicologico che conduce a negare i problemi del lavoro. Come P. Bourdieu ha scritto (*La miseria del mondo*, Mimesis, 2014), il lavoro è un'attività sociale nella quale gli individui possono venire ingaggiati soltanto se mettono da parte le sofferenze e minimizzano i problemi politici ad esso intrinsecamente correlati. La miseria del mondo – scrive Bourdieu – è miseria di possibile;

impotenza dell'atto. Essa nutre un risentimento proporzionale a sogni, aspirazioni e speranze, mai realizzati e, probabilmente, ormai irrealizzabili.

Stando così le cose, non deve meravigliare se la questione del lavoro viene marginalizzata nella filosofia politica. Come venirne fuori? Come fare per porre rimedio a questo deficit? E' la teoria del riconoscimento nel senso di A. Honneth (*La lotta per il riconoscimento*, 1982) sufficientemente forte per sviluppare una concezione critica del lavoro? Di quale idea, o idee, di lavoro possiamo disporre per cercare di capire e affrontare le trasformazioni in atto? Nel Novecento finisce il lavoro industriale ford-taylorista che aveva messo fine al lavoro artigianale, conosciuto da sempre. (Il lavoro artigianale si caratterizza per l'unità tra attività e conoscenza, tra processo produttivo e mestiere). Insieme al lavoro industriale finisce anche la centralità della libertà dal lavoro, come emancipazione dal "regno delle necessità". Sorge dunque l'esigenza di pensare la libertà del lavoro e di reinterpretare l'insieme dei concetti che la modernità aveva connesso al tempo di non lavoro, quali ozio, riposo, gioco.

Cosa comporta la nuova preponderante forma del lavoro che oggi si è affermata? La civiltà occidentale poggia su una idea forte, l'idea della "vita buona", da cui discende il diritto-dovere per ciascuno di progettare la propria vita in vista di una civile felicità. Una civiltà dell'eudaimonia postula una condizione di vita arricchente, capace di corrispondere all'esigenza della fioritura umana. A ciò si può giungere a partire dal lavoro. Non però attraverso il lavoro visto come strumento produttivo, ma dal lavoro inteso quale luogo di una buona esistenza. Lo sviluppo integrale delle capabilities non va cercato dopo il lavoro, una volta soddisfatte le necessità di base. L'essere umano

---

incontra la sua umanità mentre lavora. L'eudaimonia lavorativa è dunque nel riconoscimento e nella valorizzazione di specifiche capacità che caratterizzano una vita lavorativa degna di essere vissuta.

Da tempo la scienza economica ha smesso di interrogarsi sulla natura del lavoro per concentrarsi unicamente sulle sue funzioni e sui modi del suo efficiente utilizzo. La conseguenza è che l'attuale cultura economica al tempo stesso esalta e deprime il lavoro. Per un verso, infatti, essa fa entrare il lavoro ovunque, facendolo diventare la "nuova misura di tutte le cose"; crea un nuovo tipo di uomo – l'homo laborans, nelle parole di K. Marx e poi di H. Arendt. Per l'altro verso, nessuna cultura come l'attuale usa e strumentalizza il lavoro per uno scopo sempre più "esterno" all'attività lavorativa stessa: non lo valorizza in sé ma lo asservisce al profitto. (E' questo il significato profondo della meritocrazia, nuova parola d'ordine dell'attuale fase storica. Si veda C. Barone, *Le trappole della meritocrazia*, Mulino, Bologna, 2012) È questa una tendenza che ormai ha invaso anche il campo educativo, dove il valore di un corso di studi è misurato da quanto renderà nel mercato del lavoro e non per il valore intrinseco dell'esperienza formativa stessa. D'altro canto, e come contro tendenza, il lavoro viene finalizzato al consumo: si lavora di più per consumare più beni di status.

Una seconda caratteristica contraddistingue l'attuale umanesimo del lavoro: oggi si lavora, ad un tempo, troppo e troppo poco. Siccome il lavoro spesso riempie un vuoto antropologico crescente, esso tende ad occupare uno spazio via via maggiore della nostra vita. Al tempo stesso assistiamo ad una estensione orizzontale e superficiale del lavoro, a scapito di una perdita di profondità. Ne è derivata

l'idea che l'essere umano è in quanto lavoratore. Di qui l'ipertrofia lavorativa su cui ha scritto pagine illuminanti F. Totaro (*Assoluto e relativo*, Milano, Vita e Pensiero, 2013). È il lavoro che dice chi siamo agli altri, che crea le nuove gerarchie sociali. Con l'effetto che quando il lavoro termina o entra in crisi, anche la nostra identità come persone – e non solo come lavoratori – entra in crisi. "Chi sono – e non solo cosa faccio – ora che sono in pensione?". I limiti di una tale cultura del lavoro sono ormai evidenti ai più. La persona infatti, è bensì attività, ma non solo attività lavorativa.

C'è poi un secondo grande ostacolo nel cammino verso la realizzazione di una società della piena occupazione: la digitalizzazione, come conseguenza diretta della terza rivoluzione industriale - fenomeno questo di portata epocale che ha iniziato a manifestarsi appieno nel corso degli anni Settanta del secolo scorso. In *"La souveraineté numérique"* (Parigi, Ed. Stock, 2013), Pierre Bellanger, imprenditore francese del digitale, sintetizza in questi termini la posta in gioco: "Internet non si è aggiunto al mondo che conosciamo. Lo sostituisce. Internet risucchia i nostri posti di lavoro, i nostri dati personali, le nostre vite private, la nostra proprietà intellettuale, la nostra prosperità (...) e la nostra libertà". I fatti e le cifre, fino a questo momento, gli stanno dando ragione. La disoccupazione di oggi trae la sua origine dalle forme attuali del mutamento sia tecnologico sia, in conseguenza di ciò, organizzativo ed è irreversibile.

Uno studio del Boston Consulting Group stima che da qui al 2020 i dati personali di 500 milioni di europei, al momento saccheggiate da piattaforme digitali di altri paesi, avranno un valore di mille miliardi di euro (*Financial Times*, 7 nov. 2012). L'intercettazione di questa ricchezza in tutto

---

il mondo è una sfida di primaria importanza per queste piattaforme. Sempre più intrusive, esse vigilano, con il nostro assenso, sulle nostre più piccole azioni, ciò che viviamo e facciamo, i nostri spostamenti, le nostre abitudini di consumo, per poterli anticipare, replicare, vendere, oggi a una marca di consumo, domani a Stati desiderosi di mantenere il controllo sulle loro popolazioni.

Queste piattaforme che fanno incetta dei nostri dati e delle nostre vite personali diventano, con il nostro assenso e la complicità passiva delle aziende tradizionali, imperi dotati di risorse di gran lunga superiori a quelle di numerosi Stati del mondo.

Si pensi a Google, Alibaba, Apple, Facebook, Amazon. Da sole, queste cinque multinazionali hanno un valore complessivo di circa 1.600 miliardi di dollari, disponibilità di capitali liquidi per svariate centinaia di miliardi di dollari, e investimenti in ricerca e sviluppo (in particolare in robotica, genoma umano e nanotecnologie) che permettono loro di aumentare notevolmente il distacco già acquisito rispetto a Stati che non riescono più a controllare e combattere l'evasione fiscale dei colossi del digitale. La nuova economia, indubbiamente, ha risvolti positivi. Crea nuovi servizi, spesso gratuiti; aumenta la nostra efficienza in molteplici ambiti; genera posti di lavoro interessanti, aggiungendo servizi e migliorando la qualità della vita della popolazione. Ma questa nuova economia non è in grado di creare lavoro e per tutti. (Rinvio a J. Stiglitz, "Unemployment and innovation", NBER, Nov.2014 per una discussione teorica). I due più importanti datori di lavoro privati al mondo, MacDonald e Wal-mart, il colosso della grande distribuzione americana, complessivamente danno lavoro a quattro milioni di persone. Il loro valore di Borsa è di 325 miliardi di dollari, pari in

media a un valore di 81.250 dollari generato da ogni lavoratore. Si tratta di una cifra irrisoria, per le star della nuova economia: Alibaba, Facebook e Google danno lavoro ad appena 80mila persone, ma complessivamente valgono quasi 800 miliardi di dollari, pari a un "valore" di dieci milioni di dollari a dipendente. Da est a ovest, da nord a sud, un dipendente retribuito della nuova economia varrebbe dunque fino a cento volte meno di un dipendente retribuito dell'economia tradizionale a meno che la nuova economia abbia cento volte meno bisogno di "capitale umano" dell'economia classica.

Lo studio "The Future of Employment" di Michael Osborne e Carl Benedikt Frey, (Oxford, 2013), è senza equivoci a questo proposito: la digitalizzazione delle attività umane è tale che il 47 per cento dei posti di lavoro che risultano al momento negli Stati Uniti è destinato a scomparire. Questo processo di sostituzione dell'uomo con una macchina ha già avuto inizio: nei supermercati le casse elettroniche rimpiazzano le cassiere; i robot industriali rimpiazzano gli esseri umani nelle loro incombenze di produzione; nel 2012 Foxconn, subappaltatore cinese di Apple e Nokia, ha annunciato l'acquisto di un milione di robot per rimpiazzare i suoi operai.

Quale operaio potrà essere più produttivo e redditizio di un robot industriale che non dorme mai, non si tira mai indietro davanti a un incarico, non ha problemi personali che lo deconcentrano? Quale conducente d'auto sarà più vigile di un algoritmo? E, un domani, quale programmatore sarà più efficiente e più creativo di una macchina per programmare dotata di una "super-intelligenza" artificiale? Il problema è quello della velocità di adattamento a questa trasformazione. Già adesso,

---

coloro che non sono “nativi digitali” – e non sono cresciuti con dispositivi digitali – si sentono sopraffatti dal flusso continuo. È vero, l’essere umano si adatta a tutto – e del resto si è adattato con successo alle grandi rotture tecnologiche del passato (la stampa, l’elettricità, il petrolio, le ferrovie). A condizione, però, che ne abbia il tempo.

Con la nuova economia non si profila all’orizzonte un’altra tappa del progresso tecnologico al servizio del genere umano – che sarebbe benvenuta –, bensì la Grande Sostituzione dell’essere umano da parte della macchina. Ebbene, questa rivoluzione economica si colloca nell’ambito di un vero e proprio progetto scientifico, politico e filosofico, il transumanesimo, la cui ambizione è fondere l’uomo con la macchina per ampliarne le competenze. Come si può comprendere l’obiettivo non è più solo commerciale o finanziario: è politico, o anche religioso, nel senso che ambisce a trasformare il nostro modo di vivere e i nostri valori. Il transumanesimo fa l’apologia di un corpo e di un cervello umani “aumentati”, arricchiti da innovazioni tecnologiche, al punto da diventare immortali. (Può essere d’interesse ricordare che il termine robot deriva dal ceco “robota” che significa “lavoro forzato”. La parola appare per la prima volta nel celebre romanzo di fantascienza di Karl Capek del 1920, *RUR – Rossum’s Universal Robots*. Il romanzo descrive il sogno del capo azienda di RUR che preconizza l’avvento di un tempo in cui i prezzi dei beni scenderanno a zero grazie agli aumenti di produttività assicurati dai robot, così da sconfiggere fatica e povertà. Ma il sogno svanisce quando i robot “decidono” di eliminare i loro creatori, uccidendo tutti gli uomini. (Sui rischi del transumanesimo, cfr. E. Tetreau, “Come il genere umano sopravviverà

all’economia del XXI secolo”, mimeo, Parigi, Dic.2014).

È agevole cogliere le implicazioni delle tendenze in atto sul fronte delle tecnologie digitali per quanto concerne il problema occupazionale. Una metafora può forse aiutare a comprendere meglio la natura del problema. Fino all’avvento della globalizzazione e della terza rivoluzione industriale l’ordine produttivo poteva essere idealmente rappresentato da una piramide. Alla base si collocavano i lavori di routine per svolgere i quali non v’era bisogno di alcuna competenza specifica, né di particolari investimenti in formazione. Salendo verso il vertice si realizzava una sorta di stratificazione delle mansioni che procedeva in parallelo con l’avanzamento degli studi svolti. Chi arrivava alla laurea aveva la quasi certezza di arrivare ad occupare, prima o poi, una posizione di medio o anche di medio-alto profilo. D’altro canto chi dimostrava di possedere particolari doti e competenze giungeva al vertice della piramide, uno spazio questo che restava comunque limitato a pochi, dal momento che le organizzazioni di lavoro non avevano necessità che fossero in molti a pensare in grande e a progettare con lungimiranza. Poiché la conoscenza era prevalentemente di tipo codificato (e non già tacito) era sufficiente collocare poche persone nelle posizioni apicali, le quali si sarebbero poi occupate di tradurre in pratica la celebre regola di F. Taylor “one man, one job”. (Si pensi all’esempio della catena di montaggio).

Oggi la piramide si è trasformata in clessidra. La base inferiore è più o meno la stessa: quanto a dire che oggi, come ieri, c’è ancora bisogno di chi deve svolgere compiti standardizzati; affidati in prevalenza agli immigrati. Le differenze tra le due figure riguardano piuttosto, per un verso, i livelli

---

occupazionali intermedi che nella clessidra sono assai pochi, e per l'altro verso, i livelli superiori che, a differenza che nella piramide, occupano ora la base alta della clessidra. Il fatto è che, nell'epoca del post-fordismo il mondo del lavoro tende a privilegiare o i molto esperti e superspecializzati oppure coloro che accettano di posizionarsi ai gradini bassi della gerarchia lavorativa. Ciò che gradualmente va contraendosi è la domanda dei livelli intermedi delle competenze e/o delle specializzazioni. Si badi che ciò si verifica non solo per il lavoro dipendente, ma anche per quello autonomo. (Si pensi a quanto sta avvenendo nel mondo delle professioni). Di qui la vistosa perdita di potere – non solo economico – dei ceti medi. (Si veda l'importante studio di J. Sachs et Al., "Robots: curse or blessing?", NBER, April 2015, che completa e generalizza il modello di J. Sachs e L. Kotlikoff, "Robots are us: some economics of human replacement", NBER, Feb.2015).

Sono a tutti note le proposte che vengono avanzate per rimediare alla bisogna. Si va dalle politiche per migliorare l'incontro tra domanda e offerta di lavoro alle politiche dell'occupazione per creare nuovi posti di lavoro nel settore dei servizi. Altri propongono di puntare sull'inserimento giovanile nel mercato del lavoro per il tramite della formazione professionale e dell'apprendistato. Altri ancora avanzano l'idea di equilibrare le garanzie del mercato del lavoro, dove troppo forte sarebbe il divario tra flessibilità temporanea offerta ai giovani e rigidità del lavoro a tempo indeterminato riservato agli adulti. Si suggerisce infine di accrescere i fondi per gli ammortizzatori sociali e di applicare sgravi e/o crediti fiscali per l'inserimento dei giovani.

Tali proposte e parecchie altre ancora sono certamente valide e colgono nel segno. Non sono

però sufficienti per vincere la sfida in atto. E ciò per la semplice ragione che misure del genere si rivolgono agli effetti e non alle cause profonde della piaga della disoccupazione e inoccupazione tecnologica. Né si può pensare che tutti gli aspiranti ad un posto di lavoro debbano essere dei super skill workers; debbano cioè avere le qualità e/o le capacità per giungere in prossimità della base superiore della clessidra. Se il lavoro è per l'uomo, in quanto fattore costitutivo della sua identità, non si può accettare che solamente i superefficienti e i superqualificati riescano ad inserirsi nel processo lavorativo. E' quando si arriva a comprendere ciò che si è spinti ad osare vie nuove.

L'idea che avanza è quella di favorire, con interventi mirati, il trasferimento del lavoro liberato dal settore capitalistico dell'economia – che mai potrà assorbire più del 75-80 per cento della forza lavoro - al settore sociale della stessa. Il prodotto del settore sociale dell'economia è caratterizzato dal fatto che il lavoro che in esso si svolge presenta proprietà diverse da quelle del lavoro dipendente salariato. Fino a che il fordismo è stato considerato l'unico orizzonte della modernità, il lavoro dipendente salariato poteva a ragione proporsi come il prototipo del lavoro tout-court. Era inevitabile allora che il lavoro autonomo; il lavoro para-subordinato; il lavoro coordinato; il lavoro associato (si pensi, a quest'ultimo riguardo, alla figura del socio-lavoratore di una impresa cooperativa) venissero considerati un'eccezione. Oggi, è vero il contrario. I nuovi lavori, cioè le attività lavorative, stanno surclassando quelli tradizionali, cioè gli impieghi. Le grandi imprese della manifattura storica perdono, anno dopo anno, circa l'1% di occupati, mentre aumenta sempre più l'occupazione di coloro che si applicano a lavori di



---

cura delle persone, delle città, dell'ambiente, dei beni culturali – in una parola dei commons. Ecco perché è necessario far decollare un robusto settore di economia sociale per assicurare l'assorbimento del lavoro "liberato". Quel che occorre dire, in tutti i modi immaginabili e possibili, è che è il fare impresa la via maestra per creare lavoro e non già la Pubblica Amministrazione. Ma - si badi bene - l'impresa che crea lavoro non è solo quella privata di tipo capitalistico ma anche l'impresa sociale (l'impresa cioè il cui principio regolativo è il principio di reciprocità).

Ciò è possibile ad una fondamentale condizione: che si realizzi il travaso della domanda effettiva verso i beni nella produzione dei quali l'economia sociale possiede uno specifico vantaggio comparato. Come sempre più spesso si sente affermare, alla base del nuovo modello di crescita c'è una specifica domanda di qualità della vita. Ma la domanda di qualità va ben al di là di una mera domanda di beni manifatturieri (o agricoli) "ben fatti". E' piuttosto una domanda di creatività, di cura, di servizio, di cultura, di commons. In altri termini, la qualità cui si fa riferimento non è tanto quella dei prodotti (beni e servizi) oggetto di consumo, quanto piuttosto la qualità delle relazioni umane.

Tre le condizioni che vanno soddisfatte per consentire il riproporzionamento della spesa per consumi tra beni materiali e beni immateriali, e tra merci e beni comuni. La prima chiama in causa la matrice culturale della società, perché il mutamento della composizione del paniere dei beni di consumo passa attraverso la scelta dello stile di vita che a sua volta dipende dalla cultura prevalente. La seconda condizione è quella di liberare il mondo dell'imprenditorialità sociale da tutti quei vincoli di

natura normativa che ne impediscono l'operatività. Secondo, si tratta di approntare strumenti finanziari nuovi per finanziare la nascita e lo sviluppo di imprese sociali. Si pensi ai "social impact bonds"; ai titoli di solidarietà; al crowdfunding; e così via. Terzo, è urgente accelerare il passaggio dal welfare redistributivo al welfare generativo. Sappiamo infatti che il welfare generativo, in quanto interviene sulle capacitazioni delle persone e non semplicemente sulle condizioni di vita delle stesse, è in grado di generare occupabilità.

## 4. Prospettive di ricerca

Il capitalismo è uno, ma le varietà di capitalismo sono tante. E le varietà mutano in relazione sia alle matrici culturali prevalenti nelle diverse società sia alle caratteristiche della fase storica che si considera. Non c'è nulla di irreversibile nel capitalismo, così come in altri sistemi socio-economici. Un altro punto importante da tenere presente è la distinzione tra economia di mercato ed economia capitalista. La prima anticipa di almeno un paio di secoli l'avvento della seconda. Ciò per ribadire che i mercati non sono tutti eguali. Ad esempio, l'economia civile di mercato - così chiamata da Antonio Genovesi (1753) - non accetta quello che J. Schumpeter (1912) ha definito il motore del capitalismo e cioè la "distruzione creatrice": il mercato capitalistico deve "distruggere", cioè espellere imprese e persone non (o meno) produttive per poter creare il nuovo e così espandersi indefinitamente. (Cfr. P. Aghion, A. Deaton, "Creative destruction and subjective well-being", NBER, March, 2014). Questa versione del darwinismo sociale finisce col ridurre le relazioni economiche tra persone a relazioni tra cose e queste

---

ultime a merci. E' questo specifico modello di capitalismo, tipico dell'attuale fase storica, a non essere più sostenibile, oggi.

Ciò non implica affatto rinunciare alla ricchezza in quanto tale. Significa piuttosto che sono i *modi* in cui la ricchezza viene generata e i *criteri* con cui essa viene distribuita tra i membri del consorzio umano – modi e criteri che un cristiano non può non sottoporre al giudizio morale, non trattandosi di questione meramente tecnica. La crisi del 1929 fu la prima grande crisi del capitalismo ed anch'essa, come l'attuale, ebbe origine nella sfera della finanza. Guardiamo la situazione di oggi. Come noto, nel 1980 gli attivi finanziari a livello globale erano pari al PIL mondiale (27 trilioni di dollari USA). Nel 2007 – alla vigilia dello scoppio della crisi – gli stessi erano saliti a 240 trilioni a fronte dei 60 trilioni del PIL mondiale – quattro volte di più. Ed ora quel rapporto è ancora aumentato. Nello stesso periodo, nella più parte dei paesi i redditi da lavoro sul PIL sono scesi di oltre nove punti, andando ad accrescere la quota della rendita finanziaria. Di fronte a fenomeni del genere non penso si possa restare indifferenti o, peggio ancora, accomodanti.

Come tutto questo è potuto accadere? Quale la radice profonda? La risposta a questa domanda esige un chiarimento che quasi mai viene portato alla luce. Nell'ottobre 1829 il cattedratico di economia all'Università di Oxford, Richard Whately, applica per primo, tra gli economisti, il principio del NOMA (*Non overlapping magisteria*: i magisteri che non si sovrappongono): l'economia se vuole diventare una scienza deve separarsi sia dall'etica sia dalla politica. Questa la divisione dei compiti che ne discende: la politica è il regno dei fini che la società intende perseguire; l'etica è il regno dei

valori che devono guidare il comportamento umano; l'economia è il regno dei mezzi più efficaci per conseguire quei fini nel rispetto di quei valori: dunque, l'economia non ha bisogno di intrattenere rapporti con le altre due sfere. Tutto il pensiero economico successivo – con qualche rara eccezione – ha accolto il principio del NOMA e *pour cause*. A partire dall'avvento della globalizzazione (fine anni settanta del secolo scorso) si realizza, gradualmente, un'inversione radicale di ruoli: l'economia diviene il regno fini e la politica il regno dei mezzi. Ecco perché, come tutti gli osservatori non mancano di notare, oggi la democrazia è al servizio del mercato. L'aveva capito, in anticipo sui tempi, l'influente presidente della Bundesbank, Hans Tietmayer, quando nel 1996 scrisse: "A volte ho l'impressione che la maggior parte dei politici non abbia ancora capito quanto essi siano già oggi sotto il controllo dei mercati finanziari e siano persino dominati da questi". C'è forse bisogno di aggiungere altro? (Oggi, anche Alan Greenspan, presidente della FED per tanti lunghi anni, esprime il medesimo concetto nel suo libro del 2013, *The map and the territory*).

Ebbene, chi ha cuore la *civilitas* e vuole adoperarsi per un progetto storico nuovo non può accettare una tale "divisione dei ruoli". La politica deve tornare ad essere il regno dei fini e tra le tre sfere anzi dette deve instaurarsi un rapporto cooperativo e sistematico, non estemporaneo. Deve bensì esserci autonomia, ma non separazione tra di esse. A mio giudizio infatti, un'etica credibile va fondata sul principio (aristotelico-tomista) del primato del bene sul giusto. La giustizia è tale se è finalizzata al bene comune; diversamente rischia di trasformarsi in giustizialismo. Concordo perciò con J. Moltmann ("Misericordia e giustizia", *Vita e Pensiero*,

---

6, 2014) quando scrive che la misericordia è l'anima della giustizia sociale. Senza una cultura della misericordia va perduta la motivazione alla base di una legislazione sociale. Insomma, non c'è giustizia duratura senza amore, perché come ha efficacemente scritto Vladimir Jankelevitch, "L'amour est la mobilité de la justice, la justice est le tourbillonnement stationnaire de l'amour". Si badi, a scanso di equivoci, che ciò in nessun modo può essere preso a significare che l'amore può sostituire la giustizia. Si tratta, piuttosto, di riconoscere che la giustizia ha bisogno di venire integrata e quindi temperata. (Me ne sono occupato in "Diseguaglianza e giustizia benevolente", in C. Danani e B. Giovagnola, *L'essere che è, l'essere che accade*, Milano, Vita e Pensiero, 2014).

La post-modernità non accetta – come sappiamo – questa visione. Per essa la regola, la norma origina solo dal consenso delle parti in causa, le quali non devono riferirsi ad una qualche concezione di vita buona. L'agire economico si fonderebbe dunque sul principio secondo cui *consensus facit iustum*, proprio come esige l'impianto dell'individualismo libertario, oggi egemone. Eppure, che la proprietà privata non possa considerarsi un diritto assoluto è talmente ovvio che perfino John Locke (seconda metà del XVII secolo) lo riconosceva. Piuttosto quel che invece va chiarita è la distinzione tra bene comune e bene totale – termini che troppo spesso vengono presi come equivalenti. Se il bene comune è una produttrice dei beni individuali, il bene totale ne è la sommatoria. È chiaro il senso della metafora: nella logica del bene comune non posso annullare il benessere di qualcuno per accrescere, non importa di quanto, il benessere di altri: il prodotto sarebbe comunque zero. Non così con una sommatoria.

Inoltre, il bene comune è il bene di *tutti* gli uomini – anche di chi è poco efficiente – e di *tutto* l'uomo nelle sue tre dimensioni: materiale, socio-relazionale, spirituale. Il bene totale è espressione tipica dell'utilitarismo; il bene comune invece è espressione dell'etica delle virtù e, a partire dal Novecento, del pensiero filosofico personalista.

Nell'attuale temperie storica, vanno recuperati – ne sono sempre più persuaso – pezzi importanti di quella tradizione di pensiero, affermatasi durante il Settecento a Napoli e a Milano, che è l'economia civile. (Cfr. L. Bruni, S. Zamagni, *L'economia civile. Un'altra idea di mercato*, Mulino, Bologna, 2015). Per un verso, si tratta di ridisegnare le regole del gioco, cioè le istituzioni, soprattutto economiche, che sono ancora in gran parte di tipo estrattivo – per usare la felice espressione di D. Acemoglu e J. Robinson (*Why nations fail*, New York, 2013) – e quindi escludono, anziché includere virtualmente tutti. Per l'altro verso, occorre inserire il principio del dono come gratuità – e non del dono come regalo – entro il discorso e la prassi economica dando vita a tutte quelle iniziative economiche che hanno nella reciprocità il loro principio regolativo. Si pensi alle imprese sociali, alle imprese cooperative, all'associazionismo di tipo produttivo, alla cosiddetta finanza etica, al voto col portafoglio, alle strutture istituzionali della corporate governance che includono diritti *positivi* di partecipazione dei lavoratori, e così via. È motivo di incoraggiamento constatare che il paradigma dell'economia civile vada oggi guadagnando consensi, un po' ovunque. Se ne può comprendere il perché considerando che non si può continuare con la soffocante dicotomia che vede, su un fronte, la tesi neoliberista secondo cui i mercati funzionano quasi sempre bene – e

---

dunque non vi sarebbe bisogno di invocare speciali interventi regolativi – e sull'altro fronte la tesi neostatalista secondo cui i mercati quasi sempre falliscono – e pertanto occorre affidarsi alla mano visibile dello Stato. Invece, proprio perché i mercati – che sono necessari - spesso non funzionano bene, è urgente intervenire sulle cause dei tanti malfunzionamenti, soprattutto in ambito finanziario, piuttosto che limitarsi a correggerne gli effetti. E' questa la via che è favorita da chi si colloca appunto nell'alveo dell'economia civile di mercato.

Il mercato non è solo un meccanismo efficiente di regolazione degli scambi. È soprattutto un ethos che induce cambiamenti profondi delle relazioni umane e del carattere degli uomini che vivono in società. Di qui l'urgenza di recuperare quel principio di fraternità che pure era stato iscritto nella bandiera della Rivoluzione Francese e che poi è stato tragicamente rimosso. Oggi, esso deve trovare un posto adeguato *dentro* l'agire di mercato e non fuori, come invece vuole la concezione del "capitalismo compassionevole". Ciò significa che il principio-persona viene introdotto nell'economia come variante determinante, così che l'attenzione si sposta dal solo oggetto dello scambio ai soggetti che, scambiando tra loro, generano relazioni e sistemi di feedback di tipo relazionale. Si scoprirebbe così che è la reciprocità – non lo scambio – il principio d'organizzazione sociale, in grado di risolvere in modo credibile il problema dell'ordine sociale. Una lunga tradizione di pensiero ci ha improvvidamente insegnato che l'ordine sociale può essere stabilito solo attraverso un rimando tra due poli: il polo della forza (violenza, lotta, competizione) e il polo della legge (contratto sociale). Ma si consideri il caso "degli stranieri perfetti". Se due stranieri si incontrano non possono

siglare un accordo perché non hanno neppure una lingua comune; allora, si direbbe, devono per forza combattersi. Oppure no. Uno può decidere di fare un dono, come accade nell'apologo – purtroppo poco noto – degli undici cammelli, e scoprire che l'ordine sociale ne consegue.

Perché allora si continua a pensare che il potere è solamente quello fondato o sulla legge o sulla forza? Perché la civiltà occidentale ha da sempre subito il fascino indiscreto del pensiero calcolante, irridendo spesso al pensiero pensante. Nella sua diagnosi della degenerazione culturale nella Germania degli anni Trenta e Quaranta, Dietrich Bonhoeffer parlava di *Dummheit*, cioè di stupidità, precisando che "si tratta di un difetto che interessa non l'intelletto ma l'umanità della persona" (*Resistenza e resa*, 1988, p. 65). L'intelletto può bensì calcolare; ma è solo l'umanità della persona che è in grado di produrre pensiero pensante. È questa allora la grande sfida dell'oggi, una sfida che chi coltiva la prospettiva di un nuovo umanesimo non può non raccogliere (e possibilmente vincere).

# AICCON

Associazione Italiana per la promozione  
della Cultura della Cooperazione e del Non Profit

P.le della Vittoria 15

47121 Forlì (FC)

Italia

[@AICCONnonprofit](#)

**[www.aiccon.it](http://www.aiccon.it)**