

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI GENOVA

Facoltà di Scienze Politiche



Corso di laurea in
Scienze Internazionali e Diplomatiche

Tesi triennale

***Dal welfare state al welfare civile:
una nuova agorà per l'Europa***

Storia e politica dell'integrazione europea

Relatore: Prof.ssa Daniela Preda

Candidata: Rebeca Gómez Tafalla

Anno Accademico 2007-2008

DAL WELFARE STATE AL WELFARE CIVILE: UNA NUOVA AGORA' PER L'EUROPA

INTRODUZIONE	p. 3
1. ECONOMIA CIVILE – RECIPROCITA'	8
2. DAL WELFARE STATE AL WELFARE CIVILE IN EUROPA	20
2.1. WELFARE STATE E IL DILEMMA DEL SAMARITANO	23
✓ CONCETTO E ORIGINE	
✓ L'EUROPA A CONFRONTO CON GLI STATI UNITI	
✓ LA FIDUCIA E IL DONO	
2.2. MODELLI DI WELFARE STATE	38
2.3. I PROBLEMI DEL WELFARE STATE – LA GLOBALIZZAZIONE	42
2.4. TIPI DI WELFARE SOCIETY – IL WELFARE CIVILE	52
✓ MODELLO NEO-STATALISTA	
✓ CONSERVATORISMO COMPASSIONEVOLE	
✓ WELFARE CIVILE	
3. PRINCIPIO DI SUSSIDIARIETA'	63
3.1. CONCETTO E ORIGINE	69
3.2. SUSSIDIARIETA' E BENE COMUNE	71
3.3. SUSSIDIARIETA' ORIZZONTALE / VERTICALE	73
3.4. SUSSIDIARIETA' E TERZO SETTORE	75
4. MODELLO CONCRETO DI WELFARE CIVILE – L'ECONOMIA DI COMUNIONE (EDC)	80
4.1. L'IMPRONTA DEI CARISMI CHE HANNO SEGNATO L'EUROPA	80
4.2. ORIGINE E CARATTERISTICHE DELL'EDC	84
4.3. POVERTA' E CULTURA DEL DARE	88
BIBLIOGRAFIA	96
SITOGRAFIA	101

INTRODUZIONE

Nel 1642, in un contesto politico sociale in cui la conflittualità aveva generato la paura del vivere quotidiano, Thomas Hobbes scrive *De Cive* in cui evidenzia il passaggio dall'aspetto *sociale* a quello *politico*. Si rinuncia al civile (alla polis), fondata sulla natura socievole dell'essere umano, e si diventa politici, delegando la mediazione dei rapporti interpersonali allo Stato; si rifiutano i fatti di libertà in favore di quelli di carattere politico. E come conseguenza si rinuncia alla fraternità per raggiungere l'uguaglianza e la libertà.

L'obiettivo di questo lavoro è porre l'attenzione su una visione politica, economica, sociale del welfare in Europa, nella quale si sottolinei la sua dimensione relazionale: la necessità di un passaggio da un welfare paternalista a un welfare abilitante in cui la persona ha capacità di agire e viene rispettata nella sua dignità. Lo Stato del benessere, o welfare state, frutto delle trasformazioni sociali, economiche e politiche che hanno segnato la storia degli Stati europei oggi è in crisi; l'alleanza tra Stato ed economia di mercato sigillata nel dopoguerra non regge più. Il fenomeno della globalizzazione ha portato ad una riconfigurazione della sfera pubblica in cui lo Stato-nazione non può essere più pensato come fulcro della società a livello decisionale. Questa situazione di tracollo fa sì che possa essere proposto un nuovo modello di welfare in Europa.

La gratuità (opposta alla strumentalità e relegata fino ad oggi nell'ambito del privato) diventa principio fondativo per umanizzare il mercato, le istituzioni pubbliche e la medesima società. Introducendo in tutte queste sfere i rapporti di reciprocità, che traducono in atto il principio di fraternità, si riconosce il volto dell'*altro*: un tu con cui rapportarsi e non un *alter ego* da cui difendersi. E' la necessità di relazioni interpersonali, in cui l'identità dei soggetti coinvolti è costitutiva della relazione stessa, che ci aiuta a superare la prospettiva utilitaristica per arrivare ad una dimensione del benessere superiore a quello che ci ha potuto procurare fino ad ora il modello di welfare state. Poiché non sono esclusivamente i bisogni materiali quelli che ci assicurano il benessere, oggi, nel passaggio ad una società postmoderna, con esigenze nuove, è il soddisfacimento di 'bisogni relazionali' ciò che ci può permettere di parlare di benessere, inteso come *well-being*.

Da questo punto di vista è emersa un'antropologia che ha alla base la dignità della persona nella sua unitarietà e nel suo 'essere in relazione' e che, per questo, consente all'uomo di raggiungere la propria autorealizzazione. Per comprendere questa visione

occorre partire da una razionalità completamente diversa e più ricca rispetto a quella dell'esclusivo autointeresse, tipica dell'economia del mercato capitalistica, che si è imposta in tutti gli altri ambiti della vita (familiare, sociale, politica). Si recupera in questo modo l'autentico significato del concetto di bene comune che si era perso lungo la storia con la Rivoluzione Industriale, in cui la razionalità della massimizzazione dei risultati riesce a stare insieme con la dimensione espressiva della persona: sia quella interiore che quella relazionale.

Tutto questo porta con sé una carica di novità che trova le sue fondamenta in una tradizione di pensiero presente nella storia europea e che oggi torna come esigenza dell'ordine sociale, in cui si sottolinea la necessità dell'aspetto civile, e perciò fraterno.

Il punto di partenza per questo lavoro è stato la visione offerta dall'economia civile, che ha le sue radici nell'Umanesimo civile italiano e che si mostra in perfetta continuità con la tradizione classica greca (Aristotele) e latina (la Scolastica). Da questa concezione economica scaturisce un nuovo modo di affrontare le relazioni di mercato: non esiste contrapposizione fra mercato e socialità, ma nel mercato si riesce a vivere l'esperienza della socialità umana in cui insieme allo scambio di equivalenti (tipico del contratto) possono trovare posto l'amicizia, la reciprocità come dono incondizionato, la fiducia, ecc.

Non è il mercato che erode i rapporti sociali; è quel tipo di mercato in cui tutto si riduce al solo scambio di equivalenti: senza la reciprocità il mercato si trasforma da civile a incivile.

Concretamente per Antonio Genovesi, padre della tradizione italiana dell'economia civile, il mercato è luogo dove prestarsi reciproco aiuto e le relazioni che si creano nel suo seno non sono concepite come mutuo vantaggio. Si esprime un'idea di attività economica in cui le virtù civili, paradossalmente, hanno un ruolo fondamentale nel contribuire allo sviluppo di una nazione e raggiungere la pubblica felicità, che sarebbe il fine dell'attività di un buon governo. Le virtù civili quali la reciprocità, la fiducia e la mutua confidenza sono sussidiarie nel poter trasformare le passioni egoistiche private in pubbliche virtù, un contributo a tutta la società nell'indirizzarsi verso il bene comune. Ma tutto ciò è possibile solo se si hanno come cornice le istituzioni e le leggi civili.

“La Scuola napoletana di economia civile va letta all'interno dell'intera cultura napoletana, che nei primi decenni del Settecento era una delle più vitali e importanti d'Europa: basti pensare a Scarlatti e Pergolesi per la musica, ad Alfonso Maria de'Liguori per la morale e il diritto, o a Giannone per il diritto e a Vico per la

filosofia”¹. Insieme a Napoli, di pari importanza, l’altra grande capitale dell’Illuminismo italiano e della tradizione dell’economia civile fu Milano con Pietro Verri, Cesare Beccarla, Gian Domenico Romagnosi, Carlo Cattaneo (solo per citarne alcuni). Se la scuola napoletana sottolineò la socialità umana, la scuola milanese sottolinea il valore della persona posta al centro della società e dell’economia.

Per Genovesi e il resto dell’Illuminismo italiano, come per Adam Smith ed altri maestri della tradizione illuminista scozzese (Hume, Hutcheson e Ferguson²), il mercato è visto come luogo di sviluppo umano dove si possono sperimentare rapporti umani liberi in senso orizzontale. Due principi su cui si basa la modernità sono la libertà, nell’affermazione della categoria dell’individualità in opposizione alla comunità, e l’uguaglianza; tutti e due in contrasto con le rigide strutture del mondo feudale. Mentre l’economia politica di tradizione anglosassone vede come principi essenziali la libertà e l’uguaglianza, poiché basa tutta la sua struttura teorica sul modello mercato-Stato, l’economia civile di tradizione italiana ha come scopo la salvaguardia di tre principi: l’uguaglianza, la libertà e la fraternità, in virtù del fatto che agli altri due protagonisti si aggiunge la società civile.

I principi di libertà ed uguaglianza avranno poi un rapporto conflittuale. Negli ultimi due secoli si sono confrontati due modi di vedere il rapporto fra la sfera economica e quella sociale dando luogo a sistemi economici, sociali e politici, in cui si mettevano in pratica due principi su tre: scambio di equivalenti (tipico del contratto), redistribuzione di ricchezza e reciprocità non contrattuale generatrice di fraternità.

Nella nostra epoca globalizzata si fa sentire in modo sempre più forte l’esigenza di protagonismo da parte della società civile.

In questo percorso troviamo parole che non sono tipiche del lessico economico e politico, ma che da alcuni anni vi stanno entrando con forza, rispondendo all’esigenza di un lessico nuovo per una realtà nuova. Si tratta di espressioni come: agire gratuito, reciprocità, fiducia, felicità, comunione.

Trattandosi di una visione abbastanza innovativa e non ancora sufficientemente esplorata (anche se suscita l’attenzione da parte degli studiosi, tra i quali anche alcuni premi Nobel), la bibliografia è ancora piuttosto limitata. Si evidenzia la consonanza di tali autori con la Dottrina Sociale della Chiesa; anche se l’obbiettivo di questo lavoro,

¹ LUIGINO BRUNI, *L’economia la felicità e gli altri. Un’indagine su beni e benessere*. Roma 2004, p. 95.

² *Ibidem*, p. 123.

aldilà di una visione di parte, vuole offrire una possibile chiave di lettura della realtà del nostro tempo e venire incontro alle esigenze dell'uomo d'oggi.

Negli ultimi decenni del XX secolo abbiamo assistito a una fioritura delle organizzazioni della società civile. Oggi di fronte alle sfide del nostro tempo si sente la necessità di rivalorizzare la società reimpostando il modo di agire delle istituzioni pubbliche affinché ne diventino istituzioni sussidiarie, di servizio alla stessa.

E' stato significativo affrontare, in questo contesto, come si è arrivati al modello attuale di welfare state: una conquista di civiltà esclusivamente europea, in cui lo Stato ha preso in carico la preoccupazione del destino dei cittadini quando né il mercato, né la società, erano in grado di garantire i diritti sociali correggendo gli squilibri che lo stesso mercato produceva. Diversamente negli USA non è subentrato lo Stato, ma la filantropia d'impresa.

Il modello del welfare state che ha aumentato il livello di benessere dei cittadini europei, con la sua marcata impronta paternalistica, ha provocato una deresponsabilizzazione nelle persone e una perdita, paradossalmente, di democrazia. Questa crisi esige un cambio sostanziale di prospettiva che ci permetta di passare da un welfare assistenzialista a un welfare abilitante in cui il cittadino possa essere soggetto con capacità decisionali nella vita sociale e politica, non solo oggetto di decisioni. Con ciò si è aperta la strada per poter realizzare la welfare society, e ancora un welfare di tipo civile.

Se con il welfare state sono aumentati i comportamenti opportunistici, abbiamo individuato attraverso il dilemma del samaritano che è con la fiducia (collegata al concetto di capitale sociale) che si risolvono tali problemi e si contribuisce allo sviluppo a tutti i livelli, sia economico, sociale che politico, di una nazione. Come creare un clima di fiducia generalizzata? La risposta l'abbiamo trovata nella scommessa del dono, prassi delegittimata con l'avanzamento dello scambio come contratto che si è imposto a partire dell'Illuminismo.

Dopo aver analizzato le radici del *saper donare*, attraverso la Carta Caritatis e l'Etica Nicomachea, si è passato alla riflessione sull'eterogeneità nei sistemi di protezione sociale fra i diversi Stati dell'Unione Europea e alla collaborazione fra di essi. Legato a ciò, si è proposto un concetto di politica sociale in cui l'attore di tale politica non è solo lo Stato. In questo modo si è sottolineata la necessità di altri protagonisti sociali, i quali possano aiutarci a costruire la nuova welfare society.

Un passo successivo è stato fatto analizzando le cause legate al fenomeno della globalizzazione che dagli anni Ottanta hanno procurato la crisi del welfare state. Sono difficoltà che vanno oltre le frontiere europee e hanno ripercussioni dirette sui diversi sistemi di protezione sociale degli Stati e sul benessere dei cittadini. Per mitigare l'aumento delle disuguaglianze, la competizione distruttiva, l'appiattimento culturale, ecc, occorrerebbe governare le relazioni di un mondo globalizzato attraverso una pluralità di centri di potere in cui siano in atto processi partecipativi e di cooperazione.

Nel paragrafo sui diversi tipi di welfare society se ne propone uno in modo particolare, il welfare civile. In esso, alle diverse organizzazioni della società civile si riconosce un'autonomia non solo giuridica, ma anche economico-finanziaria: come diretta conseguenza, queste ultime diventano copartecipi nel processo decisionale dei propri bisogni sociali. Nel welfare civile non si trova la dualità, in cui in un primo momento si esercita la libertà di mercato e poi si completa con la redistribuzione da parte dello Stato: questi due principi convivono insieme a quello della reciprocità. Sulla base di questo modello, si trova un paradigma antropologico nuovo, quello della comunione. Si tratta di un welfare relazionale in cui il sociale riacquista il suo protagonismo insieme alle istituzioni democratiche e al mercato. Con questa impostazione, in cui sono le relazioni interpersonali il fulcro dei rapporti economici, politici e sociali, il welfare civile si presenta come quella *agorà* in cui esercitare la vita cittadina.

Per realizzare tutto ciò è essenziale il contributo del principio di sussidiarietà: principio fondamentale per realizzare una *governance multilivello*, esigenza di una società postmoderna; conseguenza del superamento del modello di Stato-nazione, tipico della modernità. L'attuazione del principio di sussidiarietà permette di poter uscire dell'autoreferenzialità politica dello Stato del benessere, mettendo al giusto posto ogni attore, sia pubblico che privato. Si tratta di un principio che ci consente di dare vita a una società fraterna, andando più in là di ciò che si concepisce con l'idea di solidarietà.

Nella storia europea un compito fondamentale è stato svolto dagli antichi e nuovi carismi, sia religiosi che civili, nati per vocazione (con motivazioni ideali), per venire incontro alle necessità di persone concrete.

Sul piano economico le conseguenze sono state molteplici a partire dall'esperienza benedettina per arrivare a quella francescana, al movimento cooperativo.

In questo albero millenario dei carismi che sono alla base della cultura europea, e come esperienza di economia civile, si colloca l'esperienza dell'Economia di Comunione. Da più di diciassette anni imprenditori, lavoratori, consumatori, studiosi, hanno preso sul

serio la ‘cultura del dare’, un dare che si concepisce come dono autentico, gratuito, in contrapposizione alla cultura dell’aver. Si tratta di ‘economia civile’ che va oltre i confini entro i quali è nata e crea rapporti di reciprocità per un nuovo umanesimo.

1. ECONOMIA CIVILE – RECIPROCITA’

Verso la fine del XX secolo ha avuto inizio la fioritura di un insieme di formazioni sociali caratterizzate da una presa di coscienza forte del proprio ruolo civilizzante e della propria capacità d’azione. Queste “organizzazioni della società civile” sono conosciute come organizzazioni non governative, terzo settore, organizzazioni non profit, fondazioni. Tale fenomeno non è visto come un evento casuale nell’evoluzione dell’economia capitalistica e neanche come un tentativo disperato di apporre un rimedio all’agire dello Stato. Evitiamo di pensare che tale nascita sia stato frutto del fallimento del mercato che non riusciva a offrire beni o servizi di qualità superiore alle esigenze del consumatore. Si potrebbe anche ipotizzare che la causa sia stata il fallimento dello Stato che si è trovato nella condizione di non poter esaudire una domanda di beni pubblici, o anche il fallimento di entrambi, mercato e Stato. In realtà nessuna delle cause sopra evidenziate sussiste.

Non siamo di fronte a una polarità di posizioni ovvero, da una parte, chi vede il terzo settore come l’eccezione che agisce quando il processo economico rischia di portare i costi sociali al di là della sostenibilità delle risorse statali e, dall’altra, chi vede il terzo settore come una sorta di *maquillage* per nascondere i difetti del mercato. Tutt’altra cosa: le diverse espressioni della società civile costituiscono il presupposto per la sostenibilità sia del mercato che dello Stato. Prima di chiederci come i mercati si perfezionino, come fa la teoria economica ufficiale, ci domandiamo: cosa garantisce il funzionamento dei mercati? Oppure: come fa lo Stato a stare in piedi? La risposta la troviamo nella società civile; un modello di ordine sociale non può reggersi bene solo su due pilastri: mercato e Stato. La stessa società ha un ruolo importante da svolgere: mettere in atto il principio di reciprocità. Si tratta di creare relazioni positive, una cooperazione che edifica la città in tutte le sue dimensioni: dall’aspetto politico, a quello economico e culturale. Senza l’incarnazione del principio di reciprocità, senza un atto di gratuità, da parte della società civile, né il mercato né lo Stato potrebbero durare a lungo. Al di fuori di un contesto di socialità umana, la forza della legge non è sufficiente per rendere esecutive le obbligazioni che derivano da un contratto, come non

lo sono neanche le forze dell'ordine pubblico per far reggere uno Stato se la società civile si mobilita contro.

E' questo il nostro punto di partenza: il protagonismo della società civile nel coltivare le pratiche di reciprocità contaminando il mercato, perché quest'ultimo da solo non è capace di produrle. E ciò comporta concepire il mercato in modo plurale, dove accanto alle imprese *for-profit* troviamo le *non-profit*. Lo stesso Stato, aldilà dei diversi interventi di carattere politico, può favorire oppure distruggere le pratiche di reciprocità in atto. In quest'orizzonte cresce anche il ruolo della società civile nel raffinare i processi democratici nella dimensione qualitativa. E questa è la nuova visione culturale che ci offre l'economia civile che viene qui intesa come una novità perché si presenta come risposta alle necessità della società post-moderna; in realtà essa ha una lunga tradizione.

Le sue radici si situano nel pensiero classico e in particolare nell'Umanesimo civile italiano del Quattrocento. L'espressione 'economia civile' appare per la prima volta nel lessico politico-economico nel 1754 e fa riferimento alla prima cattedra al mondo in Economia, cattedra destinata a Antonio Genovesi³.

Nella prospettiva dell'economia civile troviamo la possibilità di uscire dalla dialettica del confronto tra la posizione neoliberista e quella neostatalista che ci porta a vedere termini che si contrappongono: efficienza vs. equità, interesse individuale vs. solidarietà, libertà vs. giustizia. Questa nuova visione culturale, in sostanza, coincide con la necessità di coesistenza dello Stato, del mercato e della società; essa colloca la persona al centro dell'universo politico, economico e sociale e la reciprocità ne è la conseguenza sul piano antropologico. Quest'ultima è intesa qui come socialità genuina, non strumentale né individuale, che fa da collante nel creare quella fiducia generalizzata senza la quale i mercati e neanche la stessa società potrebbero esistere. L'oggetto principale della reciprocità viene individuato nella relazione stessa tra le persone. Dire vita civile significa dire reciprocità: si tratta di un effetto *boomerang*, un dare che provoca un ritorno. Se ripartiamo, quindi, dall'antica etimologia del termine reciprocità (*rectus-procus-cum*) superiamo la contrapposizione, oggi comune nelle scienze sociali, tra reciprocità e relazioni di mercato, da un lato, e tra reciprocità e dono incondizionale dall'altro. Contrapposizione che richiama da vicino quella tra mercato e civile, economico e non economico.

³ BRUNI, *L'economia la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Roma 2004, p. 96.

Il concetto di reciprocità è diverso da quello dello scambio di equivalenti, anche se in tutti e due c'è un andare e un tornare; nello scambio di equivalenti c'è un prezzo di mezzo e nel concetto di reciprocità gratuita si agisce in modo non condizionato dalla risposta degli altri (per esempio, di un prezzo), ma la risposta altrui condiziona il risultato. Il punto forza di questo tipo di reciprocità lo troviamo nella *ricompensa intrinseca*⁴, la soddisfazione dell'attore risiede nel realizzare l'azione in sé. Per esempio, in tematiche ambientali o civili, realizzare la raccolta differenziata dei rifiuti, attuare il boicottaggio commerciale, rispettare le leggi, ci possono appagare interiormente, ma ottenere il risultato di avere un ambiente totalmente sano oppure ottenere un livello zero di evasione fiscale dipende da tutti.

Da un altro punto di vista, la reciprocità è diversa anche dall'altruismo o dalla filantropia che hanno un carattere unidirezionale. Nella reciprocità si vede il dono con carattere gratuito, dove sono più importanti i legami che si creano fra le persone che non l'entità del bene donato. Nell'azione filantropica si fa per gli altri; nell'azione di gratuità che genera la reciprocità si fa insieme agli altri. Ciò comporta il coinvolgimento del destinatario del dono che viene considerato come persona e non come puro oggetto.

Una volta distinto il concetto di reciprocità dallo scambio di equivalenti e dall'altruismo, ne consegue che la scelta dell'individuo non sia tanto quella di massimizzare l'utilità quanto di sviluppare relazioni interpersonali che hanno a che fare con la sfera dell'essere e non dell'avere. "Sia le disposizioni interiori sia la relazionalità sono elementi costitutivi del concetto di reciprocità. Infatti, mentre il concetto di utilità dice di una certa relazione tra l'individuo e l'oggetto dei suoi desideri o delle sue preferenze, la reciprocità (...) è una virtù civica nel senso attribuito a questo termine dalla tradizione di pensiero degli umanisti civili"⁵.

Un'organizzazione di mercato che sappia incoraggiare atteggiamenti non strumentali (spinti da motivazioni intrinseche o identitarie) sarà capace di lavorare in modo più efficiente, riducendo consistentemente i costi. Questi comportamenti generano ciò che è conosciuto come "il paradosso dell'etica degli affari"; questa logica produce buoni risultati solo se la si utilizza per il valore che porta in sé, non per il vantaggio che provoca. Per Aristotele, l'azione virtuosa viene compiuta per il suo valore intrinseco; solo successivamente, in modo indiretto, si ottengono anche benefici individuali.

Un sistema economico, se vuole andare avanti, dovrà combinare tutti e due i principi, quello del *self-interest*, che ci procura lo scambio di equivalenti, e quello della

⁴ BRUNI, *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione economia e società civile*, Milano 2006, p. 91.

⁵ STEFANO ZAMAGNI, *L'economia del bene comune*, Roma 2007, pp. 67-68.

reciprocità. Attualmente siamo arrivati a un punto in cui non possiamo fare a meno di essa.

Oggi le nostre società non possono più reggersi secondo la logica del welfare state. Sulla base di questa dottrina, il mercato produceva ricchezza secondo il principio di efficienza che presuppone la massimizzazione del profitto; in un secondo tempo era lo Stato che subentrava nella redistribuzione della ricchezza secondo giustizia e attraverso un corollario di servizi sociali, ovvero pensioni, educazione, sistema sanitario, assistenza. Con la globalizzazione economica, questo modo di agire non è più possibile perché si è perso il rapporto tra ricchezza e territorio. Le imprese, di fronte a una forte pressione fiscale da parte dello stato, trasferiscono l'attività produttiva dove tale pressione è inferiore. In questo caso, pertanto, lo Stato si trova con meno risorse per poter rispondere alle esigenze di chi ha bisogno all'interno del proprio territorio.

La crisi attuale dello Stato sociale è soltanto la crisi di uno specifico modello, quello statalista, ma non porta con sé la negazione dei valori e delle conquiste che lo hanno accompagnato perché hanno contribuito a un progresso democratico e civile. Come dice Zamagni a tale proposito: “La radice della crisi del modello statalista non è tanto (e comunque non solo) di natura fiscale, piuttosto essa è da rinvenirsi nella incapacità di quel modello di coniugare, in modo armonico, equità e libertà”. Non si può volere soltanto una società giusta, ma una “«società decente», una società, cioè, che «non umilia» i suoi membri distribuendo loro, anche generosamente, benefici ma negando al tempo stesso la loro libertà in senso positivo”⁶, non si possono trattare gli esseri umani come se fossero entità passive e ciò avviene quando essi sono solamente il fine ultimo delle politiche sociali senza che si offra loro l'occasione di manifestare le personali preferenze.

Occorre rivalorizzare la società civile reimpostando il modo di agire delle istituzioni pubbliche affinché diventino istituzioni sussidiarie, di servizio alla stessa società. La politica sociale, come produzione di condizioni di benessere, non può essere esclusivamente una prerogativa dello Stato, ma deve essere condivisa con i cittadini e gruppi sociali intermedi.

Quale è il rapporto fra Stato, mercato e società civile? Oggi si stanno confrontando due modi diversi di concepire il rapporto tra la sfera economica (mercato) e quella sociale (solidarietà). Una prima visione, quella neoliberista, vede l'aspetto economico come costruttore di quello sociale. Per i teorici dell'economia liberale, partendo da Adam

⁶ LUIGINO BRUNI E STEFANO ZAMAGNI, *Economia Civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Bologna 2004, pp.152-153.

Smith in poi, lo sviluppo del commercio è visto come il primo rivelatore di sviluppo di una società: dove c'è libertà economica lì c'è civiltà. Invece per l'altra posizione, quella neostatalista, la sfera economica è vista come distruttrice del sociale.

La visione neoliberista vede nel mercato il motore per la creazione di ricchezza: stimolando l'iniziativa privata, si otterrebbe la risposta e la soluzione del problema politico, ovvero di tutti i mali sociali. E tutto ciò solo attraverso dei contratti legati dal criterio di giustizia, lasciando fuori rapporti stretti di amicizia e legami di parentela. Il principio che guida il mercato è quello dello scambio di equivalenti che ha come scopo l'efficienza: tutto quello che si dà o si fa ha pari valore rispetto all'oggetto o all'azione contraccambiata. Se si riducono le relazioni interpersonali a rapporti contrattuali, secondo la logica del *do ut des*, si arriva, nella visione dell'economia liberale, a ottenere come risultato il bene comune. Questo meccanismo è conosciuto come "la metafora della mano invisibile" dove l'effetto della somma dei nostri interessi personali giova all'utilità collettiva. Cosa succede invece con coloro che non sono competitivi o non hanno capacità di calcolo? Visto che il mercato è incapace di integrare nello sviluppo le fasce sociali più deboli, per coloro che sono espulsi dal mercato resta unicamente la solidarietà. Per questo motivo emerge l'espressione "conservatorismo compassionevole", tipico del pensiero liberal individualista, in cui la filantropia e l'azione volontaria subentrano dopo il mercato e prima dello Stato; qui tale espressione viene intesa come l'umiliazione subita da parte da chi è considerato oggetto di filantropia senza offrire al soggetto possibilità di riscatto. In questo caso, l'aspetto economico si distingue da quello sociale.

E' necessario comunque riconoscere i passi che ha fatto l'umanità nel progresso civile e umano nell'ambito della nascita e sviluppo del mercato. Nel Settecento, il mercato si concepisce come luogo tipico per le relazioni strumentali autointeressate; liberandosi da quelle non scelte o gerarchiche (come nel mondo feudale il rapporto servo- padrone) e sperimentando rapporti liberi e di uguaglianza. La società di mercato ha dato l'occasione di poter sperimentare la cooperazione senza il sacrificio oppure la fragilità che accompagna i rapporti di amicizia. Citiamo a questo proposito una nota frase di Adam Smith sulla benevolenza dei mercati: "Non è dalla benevolenza del macellaio o da quella del birraio o del fornaio che noi ci attendiamo il nostro pranzo, ma dalla considerazione del loro interesse personale. Ci rivolgiamo non al loro senso di umanità, ma al loro interesse [*self-love*], e non parliamo mai loro delle nostre necessità, ma dei

loro vantaggi”⁷. In questo caso, la sfera economica coincide con quella sociale ed è distinta soltanto dalla sfera privata (famiglia) e da quella politica (Stato).

L’economia moderna, nella sua duplice componente di economia politica (di matrice anglosassone) e di economia civile (di radice italiana), nasce, ed è inserita, all’interno di una ricca e complessa antropologia, dove l’interesse personale è compatibile con l’interesse per gli altri. E’ nella società civile il luogo in cui la insocievole-socievolezza (di Hobbes, Mandeville) può essere orientata al bene comune. L’interesse personale è solo una faccia della medaglia, l’altra è occupata dagli interessi degli altri.

La teorizzazione di una sfera economica distinta e retta da principi sostanzialmente diversi dalla sfera sociale è un fatto moderno. Qual è la specifica forma di relazione di mercato secondo la tradizione della scienza economica? Per gli economisti civili classici, da Antonio Genovesi a Adam Smith⁸, leader rispettivamente delle due scuole economiche più importanti del Settecento, i mercati sono parte della società civile, sono un fattore civilizzante (mezzo e luogo di civiltà) e allo stesso tempo la società civile favorisce lo sviluppo dei mercati. Non c’è opposizione, ma armonia tra mercato e società. Per Smith i mercati portano con sé fiducia e virtù civili, quali la giustizia; per Genovesi è il processo opposto: è la “fede pubblica” che fa fiorire i mercati.

Smith riteneva che il tipo di relazione tipica del mercato fosse di natura diversa da quella della società civile: cooperazione senza amicizia. Genovesi invece non accetta la separazione tra la logica del mercato e quella del resto della società: per lui il mercato è società civile perché basato sulla stessa logica: la reciprocità. Se però facciamo un approfondimento nelle opere filosofiche di Smith, in particolare nella *Teoria dei Sentimenti Morali* scopriamo una antropologia fondata sulla relazionalità. La categoria su cui si basa è il *fellow-feeling*, cioè quel bisogno umano di immedesimarsi con l’altro, di mettersi nei suoi panni, di stabilire una corrispondenza di sentimenti. E’ una categoria che rimane sul piano di quello che l’uomo è prima che si stabilisca una valutazione morale su quello che l’uomo fa, prima di considerarlo egoista oppure altruista. La persona umana per Smith è una realtà relazionale e la principale componente è la *sympathy*. Questa capacità di comprendere le esigenze, i pensieri e i sentimenti degli altri esseri umani rafforza tutte le relazioni e predispone all’osservanza delle norme sociali e morali. Smith considera che la maggiore felicità sta nell’essere amati e nel sapersi degni

⁷ ADAM SMITH, *An Inquiry into the nature and causes od wealth of nations*, in *Works and Correspondence* (1776), Oxford 1976, p. 26.

⁸ Antonio Genovesi e Adam Smith si veda LUIGINO BRUNI, *L’economia la felicità e gli altri. Un indagine su beni e benessere*, Roma 2004. ID, *Reciprocità* cit; BRUNI, ZAMAGNI, *L’Economia Civile* cit.

di essere amati. Dunque, visto che il desiderio di amicizia è insito nella vita in comune e rientra nella sfera dell'interesse personale, nessuno violerà le norme sociali e morali condivise da tutti perché susciterebbe il rifiuto. La cosa più bella sarebbe ottenere i beni e le prestazioni che ci occorrono dagli altri attraverso l'amicizia e la reciprocità; però, poiché non riusciamo ad avere amicizie sufficienti per poterci procurare quello che ci serve, il mercato è il meccanismo che ci permette di ottenere in modo pacifico tutto, non solo il soddisfacimento dei bisogni materiali, ma anche quelli di riconoscimento e di stima. In questo modo il mercato si mostra capace pure di dare espressione ad esigenze interiori.

Entrambe le tradizioni economiche, quella 'civile' italiana e quella 'politica' inglese, hanno come scopo quello di accrescere il benessere delle nazioni. La parola greca *polis* ha la sua traduzione latina come *civitas*. Tanto l'economia civile come quella politica trasmettono la stessa idea: estendere il 'governo della casa' (significato della parola economia) al governo della *polis*, della *civitas*. Però se in Genovesi la felicità (nel senso dell'eudaimonia aristotelica), tanto pubblica come privata, si raggiunge attraverso le virtù civili e la fede pubblica, e per questo occorrono anche buone leggi, in Smith e in tutta la tradizione classica inglese per raggiungere lo stesso scopo, il pubblico benessere, si punta primariamente alla ricchezza.

La visione dell'antropologia relazionale di Smith, a cui abbiamo accennato sopra, si perse, purtroppo, lungo il cammino delle moderne scienze sociali e la visione di Genovesi rimase al margine della teoria economica e sociale moderna. Smarrendo l'aspetto relazionale di questi autori il pensiero economico inizia ad inoltrarsi, dall'Inghilterra al resto dell'Europa, in una linea di pensiero che si allontanerà dalla tradizione dell'economia civile.

A partire dalla prima metà dell'Ottocento, la visione civile del mercato scompare sia dalla ricerca scientifica sia dal dibattito politico-culturale. Indichiamo due ragioni: la prima, la diffusione della filosofia utilitaristica di Jeremy Bentham⁹, in cui l'individuo massimizza la sua utilità (come piacere); e la seconda, l'affermazione definitiva della società industriale che ci porta a una massimizzazione della produzione trattando i lavoratori come semplici mezzi meccanici. E' con la Rivoluzione Industriale che si produce il trionfo definitivo del capitalismo come modello di ordine sociale. Il risultato è la separazione totale fra i portatori di capitale e quelli che apportavano solo il proprio

⁹ BRUNI E ZAMAGNI, *L'Economia Civile* cit., p. 117.

lavoro. D'ora in poi, l'attività produttiva avrà come unico scopo la massimizzazione del profitto da distribuire solamente fra gli investitori.

Da queste due ragioni deriva l'affermazione di due opposte concezioni del mercato: quella che lo vede come luogo dove risolvere tutti i problemi, da quello politico a quelli relativi a tutti gli altri ambiti della vita associata, ovvero famiglia, scuola, lavoro e l'altra che vede il mercato come un male necessario, da tenere sotto controllo. Questa seconda visione, neostatalista, ha tra i suoi teorici Karl Marx e Karl Polanyi, e trova corrispondenze nella dimensione contemporanea con le proposte del "movimento no-global" nella comune convinzione che la società sia minacciata dai mercati intesi come meccanismi distruttori dei rapporti umani. Lo Stato ha il compito esclusivo di mettere in moto il principio di redistribuzione, l'impresa è vista come un ente anti-sociale. Nella prima visione invece, l'impresa è un ente a-sociale, eticamente neutro.

Entrambe le concezioni però, quella statalista e quella liberista, hanno in comune l'espulsione del principio di gratuità dalla sfera pubblica. Nei rapporti di mercato non troviamo relazioni di gratuità, dono, altruismo, amicizia; esse sussistono prima di stabilire legami di mercato oppure dopo, ma non nel mercato, bensì nella società civile o nella famiglia.

Questo modo di concepire il rapporto mercato-società, in entrambe le concezioni, può apparire tendenzialmente riduttivo. Infatti, "nelle opere di Smith e di Malthus, di Keynes o, oggi, di Sen, assieme alla lode della libertà di mercato troviamo come nota costante la consapevolezza che i mercati costruiscono la società civile solo se inseriti all'interno di giuste ed efficaci istituzioni (sfera politica), e se poggiano su fiducia, capitale sociale e virtù civili dei cittadini (sfera privata)"¹⁰. Citiamo ancora, nell'ambito della tradizione dell'economia civile, il milanese Gian Domenico Romagnosi¹¹, che sottolineò come un buon governo debba puntare come prima cosa all'incivilimento del popolo e non alla crescita economica. Secondo Romagnosi è meglio crescere economicamente meno ma *tutti assieme*, in modo che, grazie anche alle buone leggi, le virtù civili e la fiducia pubblica possano reggere l'impatto del dispiegarsi degli interessi economici. Scriveva nella sua *Collezione degli articoli di economia e politica e statistica civile* del 1835 che l'azione incessante della società civile ben costituita permette di moderare l'egoismo e l'intemperanza, producendo frutti di equità sociale.

¹⁰ BRUNI, *Perché l'economia ha bisogno della gratuità?*, in FRANCESCO CAMPAGNONI, ALBERTO LO PRESTI (a cura di), *Etica e globalizzazione*, Roma 2006, p. 90, nota 3.

¹¹ BRUNI E ZAMAGNI, *L'Economia Civile* cit., p. 87.

Anche fra quelli che sottolineano la contrapposizione fra società ed economia non viene negata comunque la possibilità che nei rapporti di mercato si possano trovare espressioni di civiltà e socialità autentica: dall'ambito dell'impresa che cerca di organizzarsi per darsi un codice di comportamento carico di certi valori nel rispetto della persona e dell'ambiente; da gli stessi consumatori che cercano di organizzarsi in modo di difendere i propri diritti o pure favorire nuovi consumi come quelli del commercio equo e solidale; alle vere e proprie banche etiche che forniscono la possibilità di un risparmio diverso e un prestito a basso interesse.

C'è dunque una terza visione del rapporto mercato-società che negli ultimi anni, sta riaffiorando come un fiume carsico dopo che si era interrotta a metà Ottocento; si tratta dell'economia civile, come già abbiamo accennato sopra. Essa ha avuto la sua età dell'oro nella scuola napoletana di Antonio Genovesi, e oggi noi avvertiamo che a questa visione si avvicina il pensiero di economisti come Amartya Sen o Albert Hirschman. Questa tradizione vede il mercato come un'espressione della società civile e quest'ultima come una realtà policentrica e multifunzionale. Alcune delle esperienze portate avanti su questa linea sono l'economia di comunione, la microfinanza, il commercio equo e solidale.

Al centro di questa visione, completamente nuova, l'uomo, attraverso l'amicizia e la reciprocità, attua un radicale cambiamento che si traduce in un nuovo agire economico. Nell'economia civile non c'è separazione tra vita economica e vita civile. "L'idea centrale di questa tradizione, (...), consiste nel concepire l'esperienza della socialità umana come una realtà unitaria: l'amicizia e la reciprocità genuina vengono considerate dimensioni da esercitare all'interno anche di una normale vita, né a lato, né prima, né dopo. Questa tradizione concepisce le relazioni economiche di mercato come rapporti di 'mutua assistenza' e non solo di 'mutuo vantaggio'. Non quindi impersonali né anonime"¹². In sintesi, la persona con tutta la sua dignità viene posta al centro della società e dell'economia. Cosa non scontata perché se guardiamo alle relazioni umane in modo 'non strumentale' all'interno del mercato e dell'interazione economica, siamo portati a classificarle come deviazioni o anomalie. Questo modo di concepire il rapporto economico apparentemente ci porterebbe a pensare che quello che si guadagna sul terreno della relazione si perde poi in termini di efficienza. In realtà, vedremo che così non è.

¹² BRUNI, *Il prezzo della gratuità* cit., p. 36.

Le parole chiave dell'economia civile sono: fiducia, gratuità, reciprocità, felicità. Essa viene intesa come luogo di civiltà e mezzo di civilizzazione per migliorare lo *star-bene* (*well-being*) delle persone e dei popoli. Oggi, i tratti antisociali del comportamento economico hanno raggiunto livelli d'intensità preoccupanti. Le economie avanzate sono diventate macchine di enorme efficienza per soddisfare bisogni materiali, puntando alle merci. Invece l'economia civile colloca al centro i beni e, più concretamente, i beni relazionali. Perché lo *star-bene* (felicità) delle persone non dipende solo dalla soddisfazione dei bisogni materiali, ma anche dei bisogni relazionali. La sfida che l'economia d'oggi deve affrontare è trasformare i beni in *ben-essere*, ovvero dal momento che la crescita economica (come l'aumento del reddito) non porta di pari passo una crescita di felicità (anche come ampliamento degli spazi di libertà delle persone).

I primi economisti che hanno parlato di beni relazionali — Benedetto Gui (1987) e Carole Uhlaner (1989) — chiamano dunque “beni relazionali quelle dimensioni delle relazioni che non possono essere né prodotte né consumate da un solo individuo, perché dipendono dalle modalità delle interazioni con gli altri e possono essere godute solo se condivise nella reciprocità”¹³.

Una caratteristica fondamentale dei beni relazionali è la gratuità: “atteggiamento interiore che porta ad accostarsi ad ogni persona, ad ogni essere, a se stessi, sapendo che quella persona, quell'essere vivente, quell'attività, me stesso, non sono cose da usare, ma con le quali entrare in rapporto rispettandole e amandole”¹⁴. Il bene relazionale è considerato tale se la relazione non è “usata” per altro, se in se stessa si considera che contiene già il bene.

La gratuità, che le prime due visioni (neoliberista e neostatalista) hanno relegato all'ambito del privato, nell'economia civile è considerata principio fondativo dell'agire economico. Essa non va confusa con l'altruismo, la filantropia o l'assistenzialismo e neppure associata al “gratis”. E' una virtù, un atteggiamento interiore che richiede una certa disposizione d'animo. A sua volta, l'azione gratuita genera la reciprocità. L'idea di reciprocità indica la relazione tra persone, dove il punto cruciale non è fondamentalmente l'avere o il ricevere come già detto, ma l'essere: le transazioni che hanno luogo sono legate all'identità delle persone, non esiste l'anonimo né l'impersonale. E' il rapporto personale ciò che conta nella reciprocità. In più, anche per Aristotele, essa comprende la proporzionalità, non l'eguaglianza: il valore della cosa

¹³ ID., *Reciprocità* cit., p.12.

¹⁴ ID., *Il prezzo della gratuità* cit., p. 44.

contraccambiata non è uguale al prezzo della cosa ricevuta come succede nello scambio di equivalenti, ma è proporzionale alla capacità di ricambiare da parte di chi ha ricevuto il dono iniziale.

L'essere umano per realizzarsi ha bisogno di reciprocità e per arrivare ad essa deve passare attraverso la gratuità e in questo modo può raggiungere la felicità.

Negli sviluppi recenti della teoria economica ed anche sociologica si coglie un interesse genuino rispetto al paradigma relazionale centrato sull'idea di persona: "Tra la realtà dell'io e la realtà dell'altro, (...) tra individuo e società, c'è uno spazio ulteriore da esplorare, che è lo spazio della relazione interpersonale come realtà terza che si aggiunge alle altre due"¹⁵. Relazione che non va vista in funzione dell'individuo come avviene nello scambio di equivalenti, neppure con la realtà dell'altro come nell'altruismo. E' una relazione dove ciò che conta è il noi. La scienza economica tradizionale dalla *Ricchezza delle Nazioni* (1776) in poi ha considerato di poter fare a meno della relazionalità nello studio dei fenomeni economici. Si è limitata a considerare le semplici motivazioni estrinseche, dalla massimizzazione del profitto per l'imprenditore all'utilità per il consumatore; delegando alla filosofia morale, alla psicologia, alla sociologia le motivazioni intrinseche che hanno natura non strumentale, collegate all'identità della persona. Gli scienziati per molto tempo hanno pensato che alle motivazioni estrinseche (di natura teleologica) dell'*uomo oeconomicus* si potessero sommare motivazioni intrinseche (dai valori etici alle credenze religiose). Però potrebbe succedere che il soggetto non agisca in modo individualista e strumentale a causa delle sue stesse determinazioni; ovvero che le motivazioni intrinseche spiazzino quelle estrinseche. Per esempio, nel 1970 il famoso sociologo inglese Richard Titmus portò l'attenzione degli scienziati sociali al fatto che la promessa di una retribuzione per la donazione di sangue diminuiva il numero delle donazioni e riduceva la qualità del sangue.

La gratuità, che è un atteggiamento interiore, è vista anche come una risorsa economica capace di generare la comunione andando aldilà del semplice incontro di interessi. Per esempio, dove c'è la presenza di società civili mature troviamo che i consumatori esigono dalle imprese un comportamento di rispetto dell'ambiente e dei diritti della persona. L'impresa, dando conto del proprio operato, risponde a ciò che è conosciuto come "responsabilità sociale dell'impresa". In questo modo, i consumatori sono disposti a boicottare l'offerta dei beni che non hanno rispettato dei diritti fondamentali

¹⁵ PIERLUIGI SACCO E STEFANO ZAMAGNI, *Teoria economica e relazione interpersonale*, Bologna 2006.

durante il processo produttivo, come nello stesso modo sono disposti a premiare quelle imprese che si impegnano nella promozione sociale.

In sintesi, l'economia civile con la gratuità e la reciprocità, arricchisce un nuovo modo di concepire un ordine sociale capace di rispondere alle sfide del nostro tempo. Perciò, con questa presa di coscienza vediamo che i principi regolativi necessari alle nostre società devono essere tre. Non possiamo più andare avanti nella logica della contrapposizione fra di essi. Si tratta di principi distinti, ma non indipendenti che devono svilupparsi armonicamente: essi sono lo scambio di equivalenti (contratto), la redistribuzione della ricchezza e il dono come reciprocità. La cultura della modernità, quella degli ultimi due secoli, ci ha fatto credere che bastassero solo due principi: quello di efficienza e di equità. Però alla sua nascita, nel 1400, l'economia di mercato era basata su tutti e tre i principi.

Lo scopo del principio dello scambio di equivalenti, tipico della visione neoliberista, è l'efficienza; quello del principio di redistribuzione della visione neostatalista è l'equità; il principio di reciprocità consolida il nesso sociale, traduce in atto lo spirito di fraternità. Tutti e tre i principi sono essenziali per il buon vivere sociale, politico ed economico. Ma nelle nostre società contemporanee solo due principi alla volta si sono abbinati, producendo i seguenti modelli di ordine sociale:

- ✓ Il modello del *welfare state*, tipico del secondo dopoguerra, si ottiene accostando al principio dello scambio di equivalente quello di redistribuzione; lasciando da parte il terzo settore. Il mercato produce ricchezza secondo "efficienza" e lo Stato ha il compito di ridistribuirla secondo "equità" (Stato benevolente).
- ✓ Nel modello del *capitalismo filantropico* (tipico nel Nord America) il mercato agisce con assoluta libertà, senza intralci da parte dello Stato (neoliberismo). Così il principio dello scambio di equivalenti si accompagna a quello di reciprocità: le organizzazioni *non profit* intervengono per sollevare gli effetti negativi del mercato. L'equità in questo modo non è garantita.
- ✓ Sottovalutando l'importanza dei mercati (principio di scambio di equivalenti) nascono i *collettivismi* e *comunitarismi*. L'equità è garantita, ma a quali costi?

Due principi non bastano, qualunque siano, perché presentano modelli parziali.

“La sfida dell’economia civile è quella di ricercare i modi di far coesistere, all’interno del medesimo sistema sociale, tutti e tre i principi regolativi di cui si è detto”¹⁶, dando importanza sia al mercato che allo Stato e alla società civile, cioè a una struttura triadica.

Ralf Dahrendorf coglie questo punto quando scrive: “La democrazia e l’economia di mercato non bastano. La libertà ha bisogno di un terzo pilastro per essere salvaguardata: la società civile. La caratteristica essenziale della società aperta è che le nostre vite si svolgono in “associazioni”, intese in senso lato, che stanno al di fuori dello Stato”¹⁷.

Un mercato di tipo plurale è richiesto dall’economia civile dove accanto all’impresa multinazionale si trovi la cooperativa, la bottega artigiana, l’impresa sociale, luoghi non solo di efficienza, ma dove convivono socialità e reciprocità.

Quali sono state le ragioni che hanno fatto riemergere l’economia civile? Da una parte si presenta come una risposta alla crisi del modello tradizionale di welfare state (comprese le difficoltà per assicurare un’attività lavorativa decente a tutte le persone). Dall’altra, la consapevolezza dell’insufficienza di gran parte della teoria economica contemporanea nel risolvere i problemi tipici della società post-industriale — la salvaguardia dell’ambiente, l’insicurezza, le ineguaglianze sociali — limitandosi allo studio delle motivazioni estrinseche dell’agente economico, ne hanno fatto ignorare l’identità. Questa teoria economica contemporanea, prescindendo dalla ‘relazionalità’, perché si fonda sul comportamento del singolo individuo inteso in senso ontologico, non è in grado di offrire risposte e, analogamente, neppure la prospettiva olistica che si fonda sul funzionamento del sistema economico nel suo complesso è in grado di farlo.

2. DAL WELFARE STATE AL WELFARE CIVILE IN EUROPA

La crisi in corso del modello di *welfare state* ha aperto la strada alla cosiddetta *welfare society*, caratterizzata dal pluralismo sociale e dalla diversità delle risposte ai bisogni. Su questo punto non ci sono dubbi, ma certamente ve ne sono su come realizzare questa ‘società del benessere’. Si tratta di crisi non solo per la mancanza di risorse, ma per la rivendicazione della libertà intesa come condizione di autorealizzazione che ci permetta di acquisire un’adeguata qualità di vita (*well-being*).

¹⁶ BRUNI E ZAMAGNI, *Economia Civile* cit., p. 23.

¹⁷ *Ibidem*, p. 132

Il *well-being* è un concetto che troviamo già nei *Principles* di Alfred Marshall¹⁸ (1890) e viene usato come sinonimo del welfare, con l'intento però di distinguere la sua teoria economica dalla filosofia edonista-utilitarista dei suoi colleghi inglesi. Oggi tale termine viene usato da A. Sen¹⁹, in una certa consonanza con il significato che gli attribuisce Marshall, per superare il concetto di benessere inteso in senso economico tipico dell'accezione utilitaristica, e visto come piacere o soddisfazione che i beni possono apportare a una persona. Soggetti con uno stesso livello di reddito, infatti, possono avere un *well-being* molto diverso fra loro. Questa nuova concezione di benessere umano sta prevalentemente nel cosiddetto "approccio alle capacità"²⁰, intese come le concrete possibilità che una persona ha di convertire le risorse, i beni in una qualità di vita soddisfacente. Scegliere di poter fare X quando si ha l'alternativa di Y, procura un maggior *ben-essere* che se si ha soltanto la possibilità di fare X. In sintesi il benessere come *well-being* si misura allora non in funzione della quantità di risorse materiali di cui una persona può disporre, ma della capacità di funzionare, cioè della libertà di poter scegliere fra le diverse vite possibili.

Oggi in questa nuova epoca postmoderna sono i soggetti della società civile, portatori di cultura, che esigono di spostare l'attenzione dai mezzi, risorse e prestazioni alle effettive capacità di fare e di essere. Infatti, anche se avessimo dei servizi sanitari, educativi e assistenziali efficienti (dal punto di vista della prospettiva dell'avere) sarebbero inefficaci qualora le persone a cui vengono rivolti non fossero in grado di far valere le possibilità di esercitare dei 'funzionamenti'(nella prospettiva dell'essere), componenti costitutive del vivere stesso. Si prendono in questo modo le distanze dal welfare riferito esclusivamente alle utilità individuali (welfarismo), in favore di questa nuova concezione di welfare come *well-being* che comprende sia le politiche sociali (o condizioni di benessere), sia un nuovo modo di rapporto tra lo Stato e il cittadino. Le politiche sociali quindi diventeranno non più una prerogativa dello Stato, ma una funzione sociale diffusa. In questo passaggio da un concetto di welfare, inteso come prestazioni di cui una persona può beneficiare, a quello di *well-being* "viene introdotto infatti un codice, simbolico diverso, attento non più e non solo a ciò che lo Stato elargisce dall'alto, ma anche a bisogni e strategie di soddisfacimento più personalizzati alle capacità delle persone di stabilire autonomamente in che cosa consista il proprio

¹⁸ LUIGINO BRUNI E PIER LUIGI PORTA (a cura di), *Felicità e Libertà. Economia e benessere in prospettiva relazionale*, Milano 2006, pp. 9-23.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 9-23.

²⁰ AMARTYA SEN, *La felicità è importante ma altre cose lo sono di più*, in BRUNI E PORTA (a cura di), *Felicità e Libertà* cit. pp. 39-57.

benessere, alla pressante richiesta di vedere riconosciuta e promossa tale autonomia, e ad altri elementi ancora”²¹. Tali elementi si presentano in contrasto con una cultura istituzionalizzata che è guidata dalla standardizzazione.

Per poter realizzare questo modello di welfare civile è necessario qualche presupposto nuovo: non basta solamente la presenza del terzo settore, occorre avviare i cosiddetti mercati di qualità sociale con delle imprese civili e sociali, in cui le risorse dello Stato vengono destinate a sostenere e promuovere la domanda di servizi sociali invece dell’offerta (soggetti che distribuiscono tali servizi) come per esempio attraverso i buoni servizi, i *voucher*, la deduzione e la detrazione fiscale. In questo modo l’amministrazione pubblica passa da essere il responsabile dell’erogazione del servizio a quello di regolatore del sistema dei servizi e l’iniziativa si restituisce ai privati che sono portatori dei bisogni.

L’ente pubblico deve emanare misure legislative e amministrative che proteggano, da una parte i soggetti di offerta evitando monopoli, e dall’altra custodiscano i soggetti di domanda dalle asimmetrie informative che impediscono di valutare le reali capacità di fornitura delle prestazioni da parte di chi elargisce un servizio. Tutto ciò, porta ad una aperta competizione basata non più sul solo costo, ma sulla qualità del servizio. Questo è un tipo di mercato che a differenza di quello capitalistico punta a pratiche di contenuto relazionale in cui il cittadino è un portatore di bisogni ma anche di conoscenze.

Però per rendere efficace questo salto in avanti nel processo di maturazione della società è necessaria l’attuazione del principio di sussidiarietà in modo da poter uscire dall’autoreferenzialità politica dello Stato del benessere. Questo principio mette al giusto posto ogni attore, sia pubblico che privato. Tali, infatti, sono le esigenze imprescindibili di una società postmoderna che trova nel principio di sussidiarietà il modo con cui regolare le relazioni sociali. L’osservazione sociologica che introduce Pierpaolo Donati è che “il soggetto storico portatore del principio di sussidiarietà non è né lo Stato, né l’Unione Europea, né il mercato, ma la società civile in quanto costituita di formazioni sociali intermedie “esterne” al “complesso Stato-mercato”²². Questo viene come conseguenza del superamento del binomio individuo-Stato sul quale si era fondata la società moderna: modello che non è più in grado di funzionare bene perché la

²¹ SERGIO BELARDINELLI (a cura di), *Welfare Community e sussidiarietà*, Milano 2005, p.15.

²² PIERPAOLO DONATI, *La sussidiarietà come forma di governance societaria in un mondo in via di globalizzazione*, in PIERPAOLO DONATI E IVO COLOZZI (a cura di), *La sussidiarietà. Che cos’è e come funziona*, Roma 2005, p. 80.

pubblica amministrazione si rivolgeva allora al cittadino come ad un soggetto passivo, mentre oggi non è più così. La società non può essere vista come una sommatoria di individui atomizzati dallo Stato in cui le formazioni sociali intermedie sono considerate come realtà marginali; sono loro invece i detentori del principio di sussidiarietà.

2.1. WELFARE STATE E IL DILEMMA DEL SAMARITANO

Lo Stato del benessere, o welfare state, è frutto delle trasformazioni sociali, economiche e politiche che hanno segnato la storia degli Stati-nazione europei durante il XIX e XX secolo. Con il welfare state (Stato sociale) si consacra il riconoscimento dei diritti sociali sulla base della cittadinanza. In questo modo si fa un passo in avanti rispetto all'intervento che lo Stato poteva fare per aiutare i lavoratori in difficoltà (Stato assistenziale).

Ci sono dei diritti che non possono essere riconosciuti e soddisfatti limitatamente a coloro che hanno le capacità per acquistarli. Essi appartengono alla dignità della stessa persona e vanno al di là delle capacità produttive e delle possibilità partecipative al processo di produzione di ricchezza. Insieme ai diritti civili e politici, la persona è portatrice anche dei diritti sociali. Sono i diritti che riconoscono l'essenzialità di assicurare un'istruzione, un'assistenza sanitaria, possibilità di usufruire di un alloggio, di una pensione... Perciò è avvenuta una maturazione da parte dello Stato nel promuovere sicurezza e benessere sociale ed economico dei cittadini per poter venire incontro ai bisogni che il mercato da solo non riusciva a colmare.

Questo riconoscere l'esistenza dei diritti sociali è embrionalmente presente già nella elaborazione teorica che ha accompagnato la Rivoluzione francese. «La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino, all'art. 21, dichiara infatti: «I soccorsi pubblici sono un debito sacro. La società deve la sussistenza ai cittadini miseri, sia procurando ad essi un lavoro, sia assicurando i mezzi di esistenza a quelli che non sono in grado di lavorare»²³. C'è l'esigenza di assicurare la dignità della persona a tutti i cittadini, anche se non proprietari, perché la visione della Dichiarazione è quella del cittadino-proprietario.

Prima della svolta dell'intervento statale, già dal Medioevo, c'è stata tutta una tradizione di carattere privato-sociale che ha garantito benessere e protezione alle classi più deboli: nascita di numerosi ospedali, confraternite per l'assistenza agli ammalati e moribondi,

²³ ANTONIO MARIA BAGGIO, *Etica ed economia verso un paradigma di fraternità*, Roma 2005, p. 196.

ospizi per l'infanzia abbandonata, per ciechi... Anche gli stessi Monti di pietà, fondati dall'Ordine francescano per lottare contro l'usura e dare la possibilità alle classi sociali meno abbienti di poter accedere a un credito a tassi bassi, fanno parte di quella esperienza di welfare prima che lo stesso Stato rivendicasse a sé ciò che la società civile già faceva.

Nell'evoluzione per arrivare all'effettiva realizzazione dei diritti sociali estesi a tutta la cittadinanza, un primo passo venne fatto nello Stato liberista stabilito in Inghilterra dal 1830 fino al 1880. In quel contesto solo i poveri che dimostravano di trovarsi in una vera situazione di difficoltà e non desideravano essere assistiti dalla filantropia privata potevano usufruire del limitato intervento statale. Il fine diretto di questo modello era di carattere meramente pratico, ovvero evitare problemi di ordine pubblico: attentati alla proprietà e alla vita delle persone per motivi legati a necessità di sopravvivenza.

Un passo successivo venne fatto in Germania quando il cancelliere Otto von Bismarck si trovò a dover attuare un vero e proprio intervento da parte dello Stato, che viene comunemente definito Stato assistenziale (1880 – 1940). Egli istituì un insieme di leggi sociali in favore della classe operaia (assicurazioni obbligatorie per la malattia e per gli infortuni e concessione delle pensioni) con lo scopo diretto di avere il consenso del movimento operaio evitando che si andasse verso posizioni rivoluzionarie.

Lo Stato sociale, invece, nacque in Gran Bretagna durante la seconda guerra mondiale quando si chiese la piena solidarietà e disponibilità alla classe operaia, caratterizzata da una forte opposizione nei confronti del governo, per poter così affrontare il grandissimo impegno bellico. A Lord Beveridge²⁴ venne affidato il lavoro di una commissione parlamentare, in cui venne istituito il servizio nazionale inglese. E' la prima volta che lo Stato si prese cura dei diritti sociali della cittadinanza. Si attuò così un cambiamento nel criterio di selezione dei soggetti avente diritto all'assistenza e previdenza da parte dello Stato sociale rispetto allo Stato assistenziale: si passò cioè da un criterio selettivo, che privilegiava la classe operaia, a un criterio universale, che riguardava l'intera cittadinanza. Sono stati tutti i cittadini, senza distinzione, a sacrificarsi per lo Stato durante la guerra, pertanto occorreva che lo stesso Stato successivamente rendesse tutti partecipi dei benefici.

Nel secondo dopoguerra sono state messe in atto le diverse politiche sociali suscitando un forte aumento della spesa pubblica. Nei primi anni successivi alla fine del conflitto le condizioni di vita in Europa erano di miseria, non si può parlare solo di povertà, c'era

²⁴ *Ibidem*, p. 198.

una forte mancanza di risorse materiali e grossi investimenti pubblici hanno permesso di mettere in moto l'economia. Assistiamo a una forte crescita dell'economia industriale dove la necessità della ricostruzione assicurava praticamente una piena occupazione. L'equilibrio demografico che consentiva che ogni quattro lavoratori attivi uno fosse in pensione, permetteva un corretto pagamento delle pensioni senza un'eccessiva pressione tributaria. In questa espansione economica l'alleanza fra lo Stato e l'economia di mercato ha consentito la costruzione di un sistema protettivo in cui i cittadini si sentivano tutelati attraverso una serie di diritti sociali che in fondo assicuravano il semplice 'diritto a vivere' e procuravano una certa tranquillità. Si sostenne in questo modo una concezione assistenzialista dei diritti sociali dove i servizi venivano elargiti per la maggior parte dallo Stato e finanziati attraverso il debito pubblico e il sistema tributario.

“Lo Stato sociale nasce dalla critica sociale al capitalismo (sul terreno dei punti di partenza e del fallimento della logica del contratto), e non da uno sviluppo interno del capitalismo stesso, come è stata invece la filantropia (che, non a caso, è tipica del modello nordamericano)”²⁵. Il welfare state è una conquista di civiltà in cui lo Stato ha preso in carico la preoccupazione del destino dei cittadini quando il mercato non era in grado di garantire tutto ciò e nemmeno la società civile. Questo modello di welfare, che ha avuto il pregio di controbilanciare i costi umani provocati dal processo di sviluppo industriale, che nasce e trova applicazione in Europa, mentre negli USA non ha mai attecchito, oggi è incapace di andare avanti.

Se mettiamo a confronto alcuni dati tra l'Europa e gli Stati Uniti vediamo come la spesa pubblica per abitante è molto più elevata nella UE. “Nel 1998 la spesa sociale sul PIL era di 25.5 nell'Europa continentale contro il 14.6 degli USA secondo dati Ocse. Questo dato va letto in parallelo con la maggiore privatizzazione dei servizi pubblici oltreoceano e con la significativamente più elevata propensione alle donazioni dei cittadini USA”²⁶. Le differenze nelle radici culturali fra le due realtà hanno aiutato a segnare questa diversità. Negli USA, la cultura protestante, le origini borghesi in assenza di un'aristocrazia o dei poteri forti e una facile mobilità verticale della società, hanno segnato la storia di questo paese. Gran parte della società americana, in una proporzione molto superiore agli europei, ritiene che la povertà sia imputabile all'individuo e non alla società: “70 contro i 41 per cento dei dati della World Value

²⁵ LUIGINO BRUNI, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Trento 2007, p. 84.

²⁶ LEONARDO BECCHETTI, *Le sfide ai sistemi di welfare*, in FRANCESCO COMPAGNONI E ALBERTO LO PRESTI (edd.), *Etica e globalizzazione*, Roma 2006, pp.117-118.

Survey”²⁷. Invece in Europa, storicamente, c’è stata una minor mobilità verticale nella società ed una presenza di poteri forti come l’aristocrazia e la Chiesa che hanno guidato per lunghi periodi le società. Tutto ciò ha aiutato facilmente a guardare lo Stato come un erogatore di servizi pubblici. Negli USA quello che ha preso corpo, in assenza di uno Stato assistenzialista che correggesse i disequilibri del mercato, è stata fondamentalmente la filantropia d’impresa. Questa si basa non su un diritto alla cittadinanza, ma su un sentimento di compassione. C’è da aggiungere che gli Stati Uniti sebbene, nell’ultimo decennio, abbiano avuto una crescita economica superiore alla media dei paesi europei, hanno avuto sempre indici di disuguaglianza superiore a quelli europei. Per esempio, nel campo della sanità gli Stati Uniti registrano la spesa complessiva più elevata al mondo, un 14% del PIL nel 2002. Le ragioni passano da un aumento della domanda in funzione del reddito alla spesa dovuta all’innovazione tecnologica. Però più di un 10% dei cittadini degli Stati Uniti non ha alcuna copertura assicurativa, oppure, i tassi di mortalità infantile sono del 6,8 per mille nel caso americano contro il 4,7 per mille dell’Italia²⁸.

Il motivo di questo blocco del modello del welfare europeo sta nella marcata impronta paternalista che suscita diverse conseguenze negative tra cui citiamo: la deresponsabilizzazione della persona, che tende a concepire individui assistiti e non rispettati nella loro dignità; l’incertezza lavorativa legata al passaggio di una società postfordista e al carattere dei suoi nuovi bisogni (bisogni concreti e non astratti); ed infine una perdita di democrazia, perché non si offre l’occasione ai cittadini di manifestare le personali preferenze. Infatti, la democrazia non può pensarsi solamente come un modello di rappresentanza da parte di una *élite* a tutela degli interessi del gruppo rappresentato, ma come possibilità di poter influire a posteriori sulla scelta dei rappresentanti con degli strumenti che permettano di stabilire rapporti di dialogo fra elettori ed eletti. In sintesi, nel passaggio dal welfare state alla welfare society, si assiste ad una maturazione che conduce dalla semplice soddisfazione dei bisogni elementari vista come un diritto, al vero e proprio riconoscimento del diritto di partecipazione alla vita in società con tutto ciò che essa comporta.

Il regime di welfare state ha influenzato, in un certo senso, negativamente il comportamento dei cittadini, incentivando atteggiamenti di passività e di dipendenza e

²⁷ *Ibidem*, p. 118.

²⁸ VITO MORAMARCO, *Sanità e politiche sussidiarie*, in SERGIO BELARDINELLI (a cura di), *Welfare Community e sussidiarietà* cit., pp.151-167.

demotivando gli assistiti, come può succedere ad esempio nel momento in cui un cittadino alla ricerca di un lavoro si adagia al pensiero di un'assistenza pubblica.

Solo se si recupera il concetto di bene comune si riesce a recuperare il concetto di welfare che riscatta ogni persona consentendo di passare da un welfare state, paternalistico, a una welfare society, antipaternalistica. Oggi si sta tornando all'idea di bene comune così com'era concepito alla fine del Settecento perché poi verrà sostituito e confuso con il concetto di bene totale. Quest'ultimo equivale alla somma dei beni individuali in sintonia con il pensiero filosofico dell'utilitarismo: può succedere che per aumentare il bene totale sia conveniente sacrificare il bene di qualcuno, e frequentemente ciò avviene a scapito delle minoranze. In fondo, ciò che conta è la massimizzazione del profitto. Mentre, secondo il concetto di bene comune, non si può sacrificare il bene di nessuno perché è visto metaforicamente come un prodotto; paradossalmente azzerando il bene di qualcuno potrebbe azzerarsi l'intera operazione, poiché ciò che vale è l'essere umano stesso. In sintesi, nel "bene totale" gli individui non hanno un vero e proprio valore per sé stessi, ma ciò che conta è il risultato finale, a scapito della persona, perché qui il soggetto è visto come un individuo senza volto. Invece, nel bene comune, tipico della tradizione dell'economia civile, non esiste la sostituibilità del bene di qualsiasi persona per quello di qualcun'altra. Oggi ci stiamo rendendo conto che la visione dell'economia di mercato capitalistica in cui si massimizza la sommatoria è insoddisfacente; perché produce dei riflessi negativi per l'intera società. Tanti ancora continuano a pensare che attuare il proprio bene è in contrasto con quello degli altri. Non occorre pensare per esempio che l'imprenditore debba rinunciare al proprio interesse per poter realizzare opere di altruismo. "E' questa contrapposizione, figlia della tradizione di pensiero individualista, a non consentirci di afferrare ciò che costruisce il nostro proprio bene. La vita virtuosa è la vita migliore non solo per gli altri ma anche per se stessi"²⁹. Questo si realizza vivendo l'etica delle virtù, la quale ci aiuta a capire che c'è una differenza fra ciò che è realmente il bene comune e il bene totale.

Quella comprensione della realtà che ci porta a vedere in contrasto i diritti soggettivi naturali come la libertà, la proprietà e la vita, con i diritti sociali di cittadinanza che sono tutelati con i diversi tipi di servizi del welfare è da capovolgere. Non si può continuare a pensare che difendere un tipo di diritti si debba fare a danno dell'altro tipo.

²⁹ ZAMAGNI, *L'economia del bene comune*, Roma 2007, p. 117.

Inoltre, è da superare la vecchia contrapposizione tra chi pensa che si debba arrivare alla uguaglianza nei 'risultati' (posizione lab) e chi vede l'uguaglianza nelle posizioni di 'partenza' (posizione lib). Occorre piuttosto un cambio sostanziale di prospettiva che ci permetta di migliorare le condizioni dell'uguaglianza delle 'capacità di vita'. Perciò, nell'ambito del welfare, ottimizzando le capacità di vita piuttosto che le condizioni di vita si riesce a passare da un welfare assistenzialista a un welfare abilitante. In esso si mette la persona nella condizione di liberarsi dal bisogno. Occorre andare alla causa, non mitigare soltanto gli effetti. Non si può pensare a chi è nel bisogno come ad un problema, senza far nulla per offrirgli le possibilità di riscatto rispetto alla propria situazione. Chi si trova in tale situazione deve aver le condizioni per poter decidere nella fase previa alla redistribuzione, perché egli stesso possiede le conoscenze più precise per risolvere la propria situazione. In questo modo si fa un salto nel prospettare i servizi sociali in funzione della domanda e non più dell'offerta come già avevano accennato sopra. Tutto ciò perché c'è stato un passaggio da una società fordista a un'altra postfordista. Con la prima c'era l'esigenza di coprire bisogni astratti, nel senso che per soddisfarli si guardava alla società in generale e si offrivano risposte standardizzate. La società postfordista ha necessità di soddisfare bisogni concreti, bisogni che sono legati alle caratteristiche del soggetto e alla sua identità, per poter rispondere a bisogni che sono soprattutto di carattere immateriale. Tale visione ci porta a vedere nel vecchio modello di welfare la natura del conflitto sociale tra chi stava sotto e sopra di una certa soglia di reddito. Attualmente è anche tra chi sta dentro e chi si trova fuori dal processo di produzione di ricchezza, dall'istruzione e dal sistema sanitario, perché uno potrebbe avere una certa soglia di reddito (riceve dei sussidi) e trovarsi fuori del processo decisionale. Fino ad ora il sistema risarcitorio del welfare riusciva a risolvere i problemi più gravi; oggi occorre dare l'opportunità a ogni essere umano di poter partecipare alla vita della società non essendo considerato come oggetto di aiuto ma soggetto con capacità decisionale.

A metà degli anni Settanta l'economista americano James Buchanan³⁰ scrisse un articolo, il famoso "dilemma del Samaritano" in cui l'argomento era l'aiuto ai soggetti svantaggiati. Al centro delle sue considerazioni stava la constatazione che il povero dopo aver ricevuto la donazione si impegna di meno, aumenta l'opportunismo e diminuisce la sua capacità di intervenire nel processo di sviluppo. Di conseguenza il

³⁰ BRUNI, *La ferita dell'altro* cit., p.51-53.

donatore interverrà in modo ottimale non elargendo beni quando prevede che il donare diminuisca l'impegno dell'assistito.

Tante volte il dare con buona volontà genera un legame di dipendenza e sottomissione che può suscitare odio, invece di gratitudine, nel momento in cui non può essere contraccambiato; il sentirsi umiliato da parte del benefattore è ciò che impedisce di rispondere in modo positivo.

Grazie alla letteratura proveniente dalla teoria dei giochi psicologici emerge che “la percezione delle intenzioni che sottendono un'azione è importante in quanto consente ai giocatori di associare significati differenti alla stessa azione e al teorico di spiegare la ragione di eventuali differenze nelle reazioni”³¹. Se nelle intenzioni coabitano tanto lo scopo come i mezzi per raggiungerlo, modificando le finalità potrà essere giudicata diversamente e si solleveranno reazioni diverse. Per esempio, il modo con cui si reagisce a un omicidio volontario o a uno di tipo preterintenzionale è diverso. Oppure un'osservazione critica a seconda dell'intenzione può essere visto come un insulto e una provocazione o al contrario, come un arricchimento da tener presente. E ciò vale anche per la distinzione che esiste fra il campo delle intenzioni e quello dell'azione. In un esperimento condotto da Kevin McCabe³² e i suoi collaboratori: il *trust game*, mette in evidenza che, se nell'intenzione, c'è l'elemento fiducia e questo è percepito da parte di chi riceve, il risultato è ben diverso. In un primo gioco il donatore non ha alternative tra fidarsi oppure non fidarsi, solamente può 'dare' e questo lo sa chi riceve. A questo punto la percentuale di beneficiari che mostrano un atteggiamento di reciprocità (di impegno) è di un 33% , invece il 67% dei beneficiari rispondono non reciprocando. Quando all'esperimento si aggiunge la fiducia, perché il donatore ha la possibilità di donare o di non donare (e questo lo sa chi dovrebbe ricevere), scatta un comportamento totalmente diverso rispetto al risultato del gioco precedente: assistiamo al paradosso della fiducia. Chi riceve, contemporaneamente, desidera ricambiare per rispondere alla stima; più il donante rischia, più vuole essere degno di tale fiducia chi riceve e in questo modo si riduce l'opportunismo. La percentuale così si ribalta: chi si impegna passa da un 33% a un 67%, anche se permangono nel 33% restante atteggiamenti opportunistici. In questo modo si passa dal favorire comportamenti di assistenzialismo a comportamenti di reciprocità, i quali favoriscono lo sviluppo e la crescita personale. Quindi, è con la prossimità che si è capaci di conoscere le intenzioni del donante e

³¹ VITTORIO PELLIGRA, *Teoria dei giochi psicologici e socialità umana*, in PIERLUGI SACCO E STEFANO ZAMAGNI (a cura di), *Teoria economica e relazione interpersonali* cit., p. 175.

³² BRUNI, *La ferita dell'altro* cit., p.51 .

ottenere, per di più, benefici per chi dona, se le intenzioni non sono strumentali ma per il reale interesse di chi si trova in necessità.

Ci sono delle esperienze che mostrano come questo ragionamento abbia successo; come il microcredito portato avanti dalla Grameen Bank dell'economista Muhammad Yunus, Premio Nobel per la Pace nel 2006, il commercio equo solidale, l'economia di comunione; esperienze che rispondono al desiderio di fiducia insito nella società.

Fra le più famose esperienze di microcredito si trova quella della Grameen Bank in Bangladesh. In essa si cercano di organizzare attività economiche tipiche della popolazione rurale per dare l'indipendenza ai poveri. E ciò si realizza attraverso il credito e la coesione sociale. Gli obiettivi sono quelli di estendere i servizi bancari ai poveri per eliminare lo sfruttamento degli usurai; creare opportunità delle risorse non utilizzate promuovendo il lavoro autonomo; portare i poveri all'interno di forme organizzative in cui possano trovare appoggio sociale, politico ed economico. Il principio della banca villaggio prevede che non siano gli individui bisognosi che si muovono verso gli istituti finanziari, ma questi ultimi che si recano nei posti più difficili. Concedono prestiti che non solo portano con sé un valore economico, ma sono soprattutto espressione di fiducia. Il professor Yunus si esprime così: "Nella stessa logica, non esistono da noi atti giuridici tra la banca e il cliente. Noi stabiliamo rapporti con le persone. Il nostro legame si basa sulla fiducia e il successo o il fallimento della nostra iniziativa dipendono dalla forza del rapporto personale con l'utente. La parola "credito" significa propriamente fiducia"³³. La proposta della Grameen è prestare a chi non offre garanzia in termini tradizionali come fanno le banche convenzionali. Si ribalta il "circolo vizioso: «basso reddito, pochi risparmi, pochi investimenti, basso reddito», trasformandolo in un processo espansivo: «basso reddito, credito, investimento, più credito, più investimento, più reddito»"³⁴.

La concessione dei prestiti va accompagnata previamente a corsi intensivi di formazione. In essi si tratta la filosofia della banca con le sue regole, i cui principi sarebbero: "Disciplina, Unità, Coraggio e Duro Lavoro"³⁵. Insieme ci sono programmi di risparmio, sanità, igiene, istruzione per bambini, principi nutrizionali... Chi è poverissimo sa che se riceve un prestito non può non rimborsarlo perché la sua sopravvivenza dipende della risposta a quella fiducia depositata. Nonostante i prestiti

³³ MUHAMMAD YUNUS, *Il banchiere dei poveri*, Milano 2003, pp. 107-108.

³⁴ LUDOVICO CARRARO, *Il concetto di sviluppo e i bisogni dei popoli*, in Nuova Umanità XX (1998/1) 115, p. 106.

³⁵ *Ibidem*, p. 107.

siano concessi individualmente, tutti i membri del gruppo rispondono per la restituzione, generando una garanzia reciproca comune. E' da sottolineare la particolarmente bassa percentuale di insolvenze. Con questo sistema molti membri della Grameen sono usciti dalla povertà. Essa annovera oltre sette milioni di clienti, di cui il 97% costituito da donne.

Come già ci ricordava Genovesi, la fiducia, la fede pubblica, è essenziale per procurare lo sviluppo economico ad una nazione. La parola *fides*, significa corda, ciò che lega e unisce la società civile. Dalla sua visione di umanista civile emerge l'idea che siano le virtù civiche quelle che la edificano. "Niente parendomi esser più certo che la virtù, e la virtù sola dei cittadini sia il più gran mezzo che possano adoperare i sovrani a farvi fiorire le arti, a moltiplicarvi l'azione produttrice di beni e di ricchezze, e ad aumentare l'industria e le rendite delle nazioni"³⁶. Se il desiderio che c'è alla base di ogni cooperazione umana è il costruire relazioni interpersonali, la fiducia non è vista come un qualcosa di anonimo o astratto anche in relazione a quanto accade nel mercato. Si evince che per Genovesi sia l'amicizia che la fiducia sono coessenziali per lo sviluppo armonioso dell'ordine sociale. Una vita buona è quella che si realizza solo se si fanno felici gli altri, perché la felicità si ottiene solo nella società. La novità di questo pensiero sta proprio nell'affermare che all'interno del processo economico interviene un fattore nuovo: l'amicizia. Essa aiuta ad instaurare una reciproca confidenza gli uni verso gli altri. Si tratta di un tipo di razionalità diversa da quella della teoria economica standard perché non c'è la strumentalità nel rapporto, ma solo il sincero sentimento di essere disposti verso l'altro.

La fede pubblica non è frutto dell'azione del governo e neppure dell'azione del mercato, che è piuttosto un consumatore di fiducia; questa visione potrebbe corrispondere a quanto rappresentato nel Palazzo pubblico di Siena da Ambrogio Lorenzetti nel noto affresco del Buon Governo, nel 1337-39, dove la giustizia e la pace sono garantite dalla fede e dalle virtù che fanno da corollario. Sebbene sia importante che ci siano leggi giuste, politici retti e una corretta amministrazione della giustizia, la fiducia non segue la logica dello scambio strumentale che vige nel mercato. Nonostante sia vero che il mercato non la produce perché dà per scontato la sua esistenza, può esserne un ottimo diffusore.

In realtà il luogo dove effettivamente nasce la fede pubblica è nella società civile, luogo idealtipico per sostenere comportamenti virtuosi che provocano la nascita e incremento

³⁶ ANTONIO GENOVESI, *Lezioni di Economia Civile*, in BRUNI, *L'economia, la felicità e gli altri*. cit., p. 106.

della fiducia. Genovesi distingue “la fede pubblica in tre sottoclassi, che sono la fede etica, economica e politica, specificando subito che delle tre la fede etica, e cioè la «scambievole confidenza delle persone, delle famiglie, degli ordini, fondata su l’opinione della virtù e della religione dei contraenti», è la dimensione della fiducia più importante: «quando in una nazione vacillano i fondamenti della fede etica, neppure quelli dell’economica e politica possono star saldi»³⁷.

Quel concetto di fede pubblica di Genovesi ci richiama all’attuale concetto di capitale sociale. Si tratta sempre di risorse che sono frutto d’interazioni sociali, perché non possono essere prodotte da individui isolati, che richiedono una spesa di tempo e di impegno. Si può verificare che esse nascono in modo naturale all’interno dell’ambito familiare e dei piccoli gruppi, però man mano che la comunità cresce appare più difficile trovare questo tipo di rapporto. Questa è la sfida: estendere le relazioni interpersonali, fondate sulla fiducia, dal livello privato a quello istituzionale o pubblico. E ciò si può fare sostenendo il ruolo essenziale che ha la società civile come interlocutore accanto agli altri due protagonisti storici (le istituzioni pubbliche e il mercato). Essa ha le capacità di poter intervenire nell’ambito economico e procurare dei benefici. Come dice l’economista statunitense Peter Drucker³⁸: “Soprattutto, stiamo imparando molto velocemente che la convinzione secondo cui il libero mercato sia tutto ciò che permette di avere una società funzionante – o anche soltanto un’economia funzionante- è una pura e semplice illusione. Se alla base non c’è una società civile funzionante, il mercato può produrre risultati economici per un periodo di tempo molto breve – forse tre o cinque anni. Dopo di che, perché il mercato riesca a esercitare la propria funzione economica, per non far parola di quella sociale, è necessario che vi sia una società civile funzionante, basata su organizzazioni come chiese, università indipendenti, cooperative agricole”.

Alla base di questa concezione troviamo i diversi membri della società attivi nel generare rapporti cooperativi e ciò genera sviluppo a tutti i livelli, non solo sociale, ma anche economico e persino politico. Permettere un atteggiamento propositivo e di collaborazione da parte della stessa società irrobustisce i rapporti di fiducia.

Se pensiamo una società civile da un punto di vista aristotelico in essa si provvede a un insieme di norme sociali fondate sulla disposizioni morali degli agenti. I valori sociali che emergono non sono frutto dell’elaborazione a tavolino da parte di qualcuno. Sono

³⁷ GENOVESI, *Lezioni di commercio o sia di Economia Civile* (1765-76), Milano 1824, II, cap.10, § 5, 132, in BRUNI E ZAMAGNI, *Economia civile* cit., p. 78.

³⁸ PETER DRUCKER in ZAMAGNI, *L’economia del bene comune* cit., p. 62.

invece frutto di un processo spontaneo da parte di un certo numero di persone che, presenti nei loro ambiti, sono capaci di generare una cultura nuova che dilaga.

Questa ricchezza di valori, legami fiduciari, cooperativi che si può trovare in una società è frutto dei rapporti interpersonali, come abbiamo già detto. Nonostante tutto ciò possa essere considerato parte del concetto di 'capitale', perché è addirittura un fattore di produzione, gli studiosi dello sviluppo economico non lo hanno introdotto nei loro dibattiti fino agli anni novanta. Inizialmente, il capitale era solo quello fisico, macchine e strutture produttive; in un secondo momento si parla di capitale umano. Si pensava che un maggior risultato economico provenisse da una migliore formazione e salute dei lavoratori. Il passo in più si è fatto quando si è capito che le reti sociali hanno valore. Una risorsa come il capitale sociale non si ottiene a costo zero, richiede un investimento di tempo e di sforzi. Sebbene sia frutto di interazioni interpersonali di carattere sociale, ha riflesso nell'ambito economico producendo benefici. Se si dovesse identificare il capitale sociale con una caratteristica della qualità dei rapporti sociali, questa si riassumerebbe nella parola fiducia. Partha Dasgupta³⁹, in uno studio sulla fiducia, ha individuato in essa il cardine del capitale sociale di una società, sviluppata come un intreccio di canali di comunicazione incrociati. Se A costruisce un canale con B, e B a sua volta con C, infine lo stesso A è collegato con C. Il problema che presenta è che si tratta di un bene fragile che può essere rovinato dalle stesse persone, perché i rapporti non sono anonimi. Per Dasgupta la fiducia è costruita sulla reputazione.

Invece, Robert David Putman⁴⁰, studioso politico, sviluppa il suo concetto di capitale sociale intorno ai concetti delle organizzazioni e della comunità civile. Egli considera che "le associazioni diffondono tra i partecipanti propensione alla cooperazione, solidarietà e impegno sociale, fiducia e partecipazione alla vita pubblica, tutto ciò costituisce la comunità civile (civic community), e cioè il livello di capitale sociale di cui una comunità dispone"⁴¹. Egli esclude che nelle relazioni verticali, gerarchiche, si possano creare questa rete di rapporti e quindi di capitale sociale. Dopo uno studio approfondito sulle regioni italiane, ha individuato un nesso positivo tra il senso civico e il rendimento delle istituzioni e, a sua volta, un legame con lo sviluppo economico. Ha ribadito le affermazioni di Tocqueville sulla democrazia sociale: "il governo democratico è rafforzato quando si confronta con una società civile vigorosa. I cittadini

³⁹ SIMONA DI CIACCIO, *Il fattore "relazioni interpersonali". Fondamento e risorsa per lo sviluppo economico*, Roma 2004, pp. 119-123.

⁴⁰ *Ibidem*, pp 132-139.

⁴¹ *Ibidem*, p. 134.

di una comunità civile si aspettano un governo migliore e lo ottengono, anche attraverso i loro sforzi. Essi chiedono migliori servizi pubblici e sono pronti ad agire insieme per raggiungere i loro obiettivi”⁴². Nella sua ricerca *La tradizione civica nelle regioni italiane*, arriva alla considerazione che il capitale sociale, cioè, fiducia, norme che regolano la convivenza e l’estensione della vita associata, è il meccanismo propulsore delle istituzioni democratiche.

All’interno di un approccio di tipo culturale, Matteo Marini⁴³ puntualizza che il concetto di fiducia concepito da Putman è monodimensionale, perché tiene conto solo della sua dimensione orizzontale sottovalutando il ruolo delle istituzioni nel lavoro di creazione e promozione del capitale sociale. La fiducia, per Marini, ha due antecedenti: uno di carattere individuale, con l’onestà, la responsabilità e la lealtà, e l’altro di carattere sociale con le conoscenze personali, le frequentazioni e le tradizioni sociali. Putman dimentica quella parte della fiducia che ha origine nella virtù individuale.

Tutti gli studiosi del capitale sociale affermano che l’esistenza di un clima di fiducia generalizzata riduce i rischi di comportamenti opportunistici, favorisce gli scambi e stimola gli investimenti e lo sviluppo a tutti i livelli, sia economico che sociale e politico. Sebbene istaurare rapporti di fiducia abbia tutti questi effetti positivi permane il rischio del tradimento.

Oggi purtroppo c’è una forte tendenza, di fronte alla scarsità di rapporti di fiducia, ad aumentare le forme di controllo in modo sempre più complesso, in modo da garantire un adeguato funzionamento in ogni ambito dal commerciale, al pubblico al familiare; e nonostante ciò il clima di diffidenza è aumentato. Come sostiene il sociologo Alain Caillé, occorre costruire rapporti economici e relazioni sociali sulla base della fiducia: “l’unico modo per creare fiducia e formare rapporto sociale, è tentare la scommessa del dono (...). In effetti è soltanto in una situazione di incertezza strutturale che si pone il problema della fiducia e della tessitura del legame sociale”⁴⁴. E’ un concetto di dono che presuppone la libertà del dare dove non emerge l’interesse personale ma il piacere sostanziale di stabilire legami di amicizia con gli altri. Putman ha mostrato nel suo lavoro, *Bowling Alone*, come il capitale sociale è cresciuto dal 1945 al 1965, anni in cui il ricordo della Seconda Guerra Mondiale era fresco e si cercava la ricostruzione materiale e morale. E’ nei momenti critici, come guerre ed altri disastri, che scatta la

⁴² *Ibidem*, p. 134.

⁴³ *Ibidem*, p. 139-140.

⁴⁴ ALAIN CAILLÉ, *Il terzo paradigma-Antropologia filosofica del dono*, Torino 1998, pp. 39-40.

solidarietà. E' successo con la strage dell'undici settembre: il popolo americano si è sentito particolarmente unito, donando sangue e denaro.

In passato, fino al XIX secolo, (quando nasce l'economia di mercato) le questioni economiche erano legate a quelle etiche e sociali e "le società si reggevano su più principi regolativi, in particolare il dono, la redistribuzione di ricchezza e lo scambio. Di questi principi regolativi, lo scambio (sia come baratto che come contratto) era il più debole, perché non autonomo e soggetto a forti regole e vincoli etici e sociali. A partire dall'Illuminismo, in Europa abbiamo assistito a un progressivo avanzamento dell'area di applicazione del principio dello scambio-contratto, a spese delle aree coperte dagli altri due principi, che sono stati sempre più relegati nella sfera privata. Il Novecento ha visto in Europa una rivincita del principio della distribuzione della ricchezza (nelle varie forme di welfare state)"⁴⁵, lasciando ancora nella sfera privata il dono e la reciprocità.

Il dono ha dato luogo al principio di scambio di equivalenti: se i mercati funzionano è perché ci sono rapporti di fiducia che sono stati coltivati con la cultura del dono. Il modello del welfare state invece ha delegittimato la prassi del dono: che bisogno ha il cittadino assistito di donare se si cerca solo l'utilità, se siamo impregnati della cultura dell'avere? Però andando avanti ci si chiede: come si può sviluppare un sistema se si rinnegano le sue radici? Sicuramente è evidente che se i rapporti di fiducia non si coltivano, ma si consumano senza rigenerarli, lo sviluppo soffre un arresto.

Nel momento in cui si tenta un'analisi conoscitiva del processo che chiarisce le modalità del "saper donare" in funzione del destinatario ci troviamo inevitabilmente a studiare i testi che ci portano a individuarne le radici profonde. L'Etica Nicomachea di Aristotele e la Carta Caritatis dell'abate Stefano Harding, si offrono come testo di riferimento per compiere questo tipo di ricerca.

Alla fine dell'XI secolo e durante tutto il XII, con il desiderio di ristabilire l'osservanza della Regola di san Benedetto nella sua purezza (regola che aveva sofferto una continua serie di eccezioni nell'essere applicata durante l'Alto Medioevo) ci fu una proliferazione e diffusione in tutta Europa delle abbazie benedettine, frutto anche di un vasto movimento riformatore all'interno dell'Ordine benedettino in cui nacquero diverse comunità riformate: i Certosini, i Camaldolesi e i Cistercensi. Concretamente, nelle abbazie cistercensi, fin dall'inizio, si comprese che si doveva garantire l'unità dell'Ordine nel far rimanere unite con legami di carità l'abbazia-madre alle abbazie-figlie. Ciò non era di così facile realizzazione in un'epoca legata a forme di diritto

⁴⁵ BRUNI, *Una radicale critica all'homo oeconomicus, l'uomo senza qualità*, in Nuova Umanità, XXVII (2005/2) 158, p. 368.

feudale che prediligeva comportamenti di sudditanza materiale, contrari allo spirito di riforma. Perciò fu redatta la Carta Caritatis, documento di base della legislazione cistercense, testo fondamentale per il consolidamento non solo di un'opera monastica ma di tutta la cristianità europea per i secoli successivi. Nel documento si pose l'accento sia sul primato della carità che sul bene delle persone, sia dal punto di vista spirituale che materiale. In essa si stabilisce un rapporto equilibrato tra il possesso dei beni e il distacco interiore da essi, per poter vivere la povertà di spirito di cui parla il Vangelo. Nella Carta sono contenute delle regole anche per la raccolta di fondi, poiché per essere in sintonia con le regole monastiche occorre una vita povera e austera che richiamava inevitabilmente la donazione libera da parte di chi era possidente. "I nuovi monaci avevano deciso di vivere col lavoro delle loro mani, rifiutando di accettare chiese, decime, mulini, forni e ogni specie di rendita"⁴⁶ per vivere integralmente la Regola di S. Benedetto. Il nuovo ordine in questo modo si allontana dalla tradizione del pensiero feudale che portava a riscuotere le decime da parte dei monasteri. Essi possiedono soltanto quello che può servire al proprio sostentamento, rifiutando di servirsi ingiustamente delle decime per se stessi. Distribuivano così le decime in quattro parti: una al vescovo, un'altra al presbitero, una terza per l'accoglienza degli ospiti e per il sostentamento delle fasce della comunità più deboli: orfani, vedove e poveri e l'ultima per il mantenimento della Chiesa.

Il tema centrale del discorso è che non si può costruire la propria ricchezza provocando l'impoverimento altrui. Ciò comporta delle implicazioni importanti in relazione al pensiero attuale: l'agire economico deve generare un vantaggio per tutti coloro che partecipano al processo produttivo ossia si mette in campo un gioco a somma positiva, in cui tutti guadagnano, anziché a somma nulla dove chi ottiene lo fa a discapito di chi perde.

Si riconosce il valore positivo dei beni materiali necessari per il lavoro agricolo, si parla anche per la prima volta di beneficenza, col significato di fare del bene, invece di elemosina. La beneficenza proviene dal bisogno di fare coesistere la *caritas* con l'amore del prossimo. Si deve valutare con intelligenza il bisogno di chi chiede aiuto. Ciò implica che occorre conoscere l'identità del beneficiario, cosa che non accade necessariamente nell'elemosina. Nella Carta si stabilisce che si debba agire con discrezione perché l'elargizione va compiuta secondo un principio di giustizia; ovvero occorre donare tenendo conto della gravità del bisogno e non creare ostacoli alla

⁴⁶ Biblioteca Santorum. Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, Roma 1968, vol. XI pag. 1400.

salvezza sia di chi dona sia di chi ne ottiene beneficio. Poiché la prodigalità potrebbe nuocere sia al soggetto che riceve che a quello che resta escluso, se sono in contrasto con il Vangelo; per esempio, chi dona potrebbe farlo per vanagloria. Può nascere anche la pretesa di continue richieste sulla base dello spreco; oppure l'amicizia può alterare l'ordine delle precedenze. “Se la beneficenza deve sopperire giustamente alle necessità del prossimo, stante altresì la convinzione di principio, che la ricchezza tesaurizzata resta sterile, occorre impedire che la beneficenza diventi prodigalità che produce il superfluo; oltre tutto, ciò induce una personalizzazione dei beni che preclude l'aspetto spirituale del guadagno, poiché presume di tramutare in ricchezza materiale una ricchezza elargita sulla base di un principio spirituale, quello della universale carità”⁴⁷. Con tutto ciò non si vuole stimolare l'atteggiamento di pigrizia da parte di chi riceve.

Nell'Etica nicomachea di Aristotele, precisamente nel IV libro, troviamo anche i principi essenziali per una buona donazione. Egli esamina le virtù etiche, che non si acquistano per natura, ma derivano dall'abitudine. Le virtù sono una “disposizione ad agire per libera scelta, risiedente in una medietà rapportata a noi, determinata dalla ragione[...]. Essa è uno stato intermedio tra due vizi, l'uno per eccesso, l'altro per difetto”⁴⁸. Aristotele passando in rassegna ognuna delle singole virtù etiche ad un certo punto dice “quanto al donare ed al ricevere ricchezze, la via di mezzo è la generosità, mentre l'eccesso ed il difetto sono la prodigalità e l'avarizia, rispettivamente”⁴⁹. “Infatti caratteristica della virtù è fare del bene piuttosto che riceverlo e compiere ciò che è bello piuttosto che non compiere ciò che è turpe”⁵⁰. “L'uomo generoso, dunque, donerà [...] a quelli ai quali si deve, quanto e quando si deve e (farà) tutto ciò che si accompagna all'atto di donare in modo corretto. [...] Ma l'uomo generoso prenderà da dove si deve – per esempio dai propri averi- non perché sia bello, ma perché è necessario per poter donare. Né trascurerà i propri beni, volendo aiutare qualcuno grazie a quelli. La generosità si definisce secondo il patrimonio, poiché non è nella quantità delle cose donate che consiste l'essere generosi, ma nella disposizione di chi dona, e questa fa donare in base al patrimonio”⁵¹.

Attualmente, in Italia, troviamo un codice che autoregola la raccolta di fondi nelle organizzazioni *non profit*. Questo documento, conosciuto come la Carta della

⁴⁷ ALESSANDRO GHISALBERI, *Il guadagno oltre il necessario: lezioni dall'economia Monastica*, ciclo di conferenze e seminari “L'uomo e il denaro”, Milano 11 aprile, quaderno n.4, 2005 promosso da Università Cattolica Sacro Cuore e Associazione per lo Sviluppo degli Studi di Banca e Borsa.

⁴⁸ ARISTOTELE, *Etiche*, LUCIA CAIANI (a cura di), Torino 1996. LibroIV, p. 232

⁴⁹ *Ibidem*, p. 234

⁵⁰ *Ibidem*, p. 277

⁵¹ *Ibidem*, p. 278

Donazione e pubblicato nel 1999, promuove un contesto di fiducia nel regolare la responsabilità delle organizzazioni *non profit* che vi aderiscono e garantisce dei diritti tanto ai donatori come ai beneficiari. Il suo obiettivo è stato quello di incoraggiare e diffondere comportamenti ispirati dalla trasparenza, coerenza, equità, efficienza, efficacia, ecc.

Tutti e tre i testi menzionati, da quello di Aristotele, la Carta Caritatis fino all'attuale Carta della Donazione, manifestano uno strettissimo legame di conoscenza fra chi dona e chi beneficia del dono. Ma per arrivare a praticare la prassi del dono occorre presupporre un contesto di fiducia.

2.2. MODELLI DI WELFARE STATE – LE POLITICHE SOCIALI

A livello mondiale l'Unione Europea è un riferimento in materia di sistemi di protezione sociale. Si tratta di sistemi che garantiscono numerosi servizi in favore della dignità umana: in materia di disoccupazione, salute, invalidità, invecchiamento ed altre precarietà. E' compito dell'Unione Europea coordinare i sistemi di sicurezza sociali nazionali, in particolare per quanto si riferisce all'ambito della mobilità all'interno del territorio europeo. Recentemente ha intensificato il suo impegno nel sostenere una maggior collaborazione fra gli Stati membri.

Le politiche sociali fino al Trattato di Amsterdam del 1997 hanno avuto un ruolo secondario nell'ambito della costruzione europea. Nel marzo del 2000 si è tenuto a Lisbona un Consiglio Europeo straordinario dedicato ai temi economici e sociali dell'Unione Europea in cui si è chiesto inoltre, agli Stati membri di adoperarsi per lo sradicamento della povertà entro il 2010. Da quel Consiglio, gli Stati membri coordinano la loro politica sociale per costruire un'Europa più inclusiva sulla base di un processo di scambi politici e apprendimento reciproco. La strategia di Lisbona è stata rilanciata nel 2005 dal Consiglio Europeo di Bruxelles. "Nel quadro ridefinito - al suo interno- per la crescita e l'occupazione, le politiche di inclusione e protezione sociale devono svilupparsi in maniera coerente per rafforzare le politiche economiche, sociali ed occupazionali in un processo di progressiva integrazione dei tre ambiti"⁵². Con ciò non solo si tratta di garantire una più grande partecipazione al mercato del lavoro e una maggior crescita economica, ma anche creare una maggior coesione sociale.

⁵² Progetto Oasi, *Rapporto Finale*, Potenza febbraio 2008, p. 7, in www.ose.be/fr/default.htm

La protezione sociale non è solamente un sistema di assicurazione e protezione dai rischi, ma anche un procedimento per governare fenomeni sociali complessi e poter dar luogo a dei cambiamenti. Di fatto, i sistemi di protezione sociali in Europa sono fondamentalmente eterogenei, conseguenza dei diversi processi di evoluzione delle politiche sociali in ciascuno di loro.

Le caratteristiche strutturali e storiche della società, come per esempio l'invecchiamento della popolazione, il tasso di disoccupazione, ecc, influiscono sul modo in cui vengono distribuite le risorse economiche; e a sua volta, le caratteristiche strutturali delle società sono anche il risultato di come sono state applicate le politiche, ad esempio, a sostegno dei lavoratori occupati anziché per i disoccupati.

In questo modo la quantità di risorse pubbliche destinate alla protezione sociale, così come la loro distribuzione per ogni prestazione sociale, varia da Stato a Stato. Ciò dipende dai livelli di ricchezza del paese, dagli aspetti demografici, occupazionali, ed altri fattori sociali, economici e istituzionali. Perciò il confronto fra paesi risulta difficile. In media, secondo i dati del 2005, gli Stati europei hanno destinato il 27% del loro PIL alla protezione sociale. Un dato comune a tutti loro è l'alta percentuale della spesa destinata alle prestazioni di vecchiaia, oltre il 40%⁵³. Sebbene ciò sia così in media, ci sono situazioni singolari come quella dell'Irlanda che ha dedicato alle problematiche degli anziani solo il 25% perché la popolazione irlandese è la più giovane di tutta Europa (solo l'11% della popolazione ha più di 64 anni). "Un peso importante hanno anche la malattia e le cure mediche (28% circa). Seguono nell'ordine, la famiglia (8%), l'invalidità (8%), la disoccupazione (6%), l'edilizia sociale e le altre misure di lotta all'esclusione"⁵⁴.

Una definizione di protezione sociale universalmente accettata non è facile da trovare. L'Eurostat⁵⁵, attraverso il sistema Sespros (Sistema europeo delle statistiche integrate della protezione sociale), propone una definizione convenzionale secondo la quale rientrano nel campo della protezione sociale tutti gli interventi, di organismi pubblici e privati per sollevare le famiglie e gli individui da una serie di rischi e bisogni su tre grandi aree: previdenza, sanità e assistenza sociale. Si tratta di una definizione che soddisfa le necessità di misurazione e di analisi delle politiche sociali all'interno dei paesi dell'Unione Europea.

⁵³ Osservatorio INCA CGIL per le politiche sociali in Europa, *La spesa per la protezione sociale in Europa*, Bruxelles giugno 2008, p. 5, in www.osservatorioinca.org

⁵⁴ *Ibidem*, p. 5.

⁵⁵ *Conti economici della protezione sociale*, in www.istat.it/dati/catalogo/asi2005/PDF/Cap5.pdf

In linea con l'approccio della sociologia moderna nella disciplina della *social administration*, Michael Hill ha sostenuto che, anche se non c'è un accordo fra gli studiosi, il concetto di politica sociale si può concepire come ciò che "lo Stato fa per il benessere dei cittadini"⁵⁶. Si tratta in fondo dell'intervento solo dello Stato per ridurre gli squilibri che provoca il mercato. Per R. Titmuss⁵⁷, uno dei principali rappresentanti di tale disciplina, il significato dell'agire dello Stato del benessere era promuovere atteggiamenti di altruismo verso tutti i membri della società, senza fare distinzione fra conosciuto od estraneo, e provocare un mutamento nella coscienza collettiva. Si è constatato che ciò non è avvenuto, perché il contagio di una mentalità altruista fino al cambiamento della coscienza collettiva non procede per questa via.

La concezione dello Stato come unico artefice delle politiche sociali ha fatto sì che scaturissero diverse classificazioni fondate su un criterio normativo, in cui coincide l'attuazione di tale politiche col ruolo dell'ente pubblico. Facciamo menzione soltanto di due classificazioni significative su come vengono attuate queste politiche a livello nazionale. Titmuss distingue tre modelli:

- ✓ Nel *Welfare State residuale o della pubblica assistenza* l'intervento statale è a posteriori verso quegli individui che non sono riusciti ad avere successo nell'ambito del mercato e perciò si mostrano incapaci di sopperire alle proprie necessità.
- ✓ Nel *Welfare State del rendimento industriale* il criterio discriminante non sono avere o non avere risorse, ma l'aver lavorato versando contributi. Dunque, le istituzioni di welfare integrano quando ciò sia necessario.
- ✓ Nel *Welfare State istituzionale-redistributivo* la distribuzione si realizza su basi universalistiche a tutti i cittadini, non sul criterio del merito.

In un'altra tipologia elaborata da Maurizio Ferrera⁵⁸ si distinguono dei modelli di applicazione delle politiche sociale a seconda di come empiricamente sono venute ad applicarsi:

- ✓ Modello occupazionale: la redistribuzione delle risorse si produce all'interno delle diverse categorie di lavoratori. Ci sono diversi schemi di copertura in relazione alla categoria. E' il caso della Francia e della Germania.

⁵⁶ MICHAEL HILL, *Le politiche sociali. Un'analisi comparata*, Bologna 1999, p. 21.

⁵⁷ COLOZZI, *Paradigma relazionale e innovazioni nelle politiche sociali e di welfare*, in DONATI E COLOZZI, *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali* cit., pp. 392.

⁵⁸ MAURIZIO FERRERA, *Modelli di solidarietà*, Bologna 1993, in DONATI E COLOZZI, *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali* cit., pp. 395-396.

- ✓ Modello universalistico: le prestazioni e i servizi sociali sono forniti a tutti i cittadini, indipendentemente dalla categoria, classe o gruppo al quale si appartiene. Si è praticata fundamentalmente nella penisola scandinava, particolarmente in Svezia.
- ✓ Modello combinatorio: con caratteristiche di tutti i due modelli citati sopra. A sua volta distinguiamo il welfare state occupazionale misto (il caso dell'Italia), e il welfare state universalistico misto (il caso della Gran Bretagna) nel caso in cui prevalga un tipo o un'altro.

Praticamente queste classificazioni si centrano solo su due protagonisti, lo Stato e il mercato, lasciando fuori gli altri attori sociali.

Il concetto di politica sociale si è andato però sviluppando e arricchendo negli ultimi anni. Da una visione come quella di Michael Hill, che circoscrive tale concetto all'intervento solo dello Stato, passiamo alla visione più estesa di Ivo Colozzi, in cui si inseriscono diversi protagonisti accanto allo Stato nell'attuazione di tale lavoro. Nel contesto di una società complessa, egli stesso definisce politica sociale "l'insieme delle specifiche norme e modalità operative con cui nei vari Stati-nazione si produce e si distribuisce il benessere dei cittadini da parte delle sfere sociali differenziate (Stato, mercato, Terzo settore, famiglie e reti informali) e dei principi in base ai quali la sfera politica ha scelto di regolare le loro azioni"⁵⁹. Non possiamo pensare che sia solo lo Stato a realizzare interventi per il benessere dei cittadini; però sarà lo Stato che, insieme alle altre autorità amministrative, secondo il principio di sussidiarietà, regola e promuove tutto questo tipo di azioni in conformità a un criterio d'ordine che è insito al suo interno. In questo senso, la sussidiarietà (come vedremo più avanti) dovrebbe essere il principio regolatore di ogni attore sociale: ogni persona, famiglia, imprese, organizzazioni della società civile e le stesse istituzioni pubbliche dovrebbero cercare di promuovere le 'capacità' dell'altro.

A seconda di come queste norme si sono incarnate nei diversi Stati, sono emersi nel tempo diversi modelli di politica sociale che successivamente esporremo. Modelli che non soddisfano più perché nell'attuale contesto della società post-moderna i bisogni della società civile non si riducono semplicemente alle sole necessità di tipo materiale. Occorre prendere atto di nuovi parametri di sviluppo umano in una nazione, facendo i conti anche con la dimensione sociale, non soltanto con indicatori di tipo materiale o

⁵⁹ COLOZZI, *La sussidiarietà nelle politiche sociali*, in PIERPAOLO DONATI E IVO COLOZZI (a cura di), *La sussidiarietà. Che cos'è e come funziona*, Roma 2005, p.138.

cognitivo come il livello di reddito, l'accesso all'istruzione e ai servizi sanitari, oppure dell'averne un alloggio. In questo modo abbiamo preferito parlare di *well-being* anziché di welfare, un benessere legato alle possibilità di poter 'agire'. Tutta questa nuova esigenza nasce dagli attuali cambiamenti all'interno della società che passa ad essere post-fordista.

2.3. I PROBLEMI DEL WELFARE STATE

Le società moderne, dallo Stato assistenziale fino al welfare state, hanno aumentato il livello di benessere dei cittadini europei. Si parla dei trenta anni gloriosi del welfare state, dal 1945 al 1975, in cui c'è stato una progressiva crescita economica nei paesi europei e un basso livello di conflittualità sociale. Però questo modello, che in forme più o meno simili si era affermato nei paesi dell'Europa occidentale e che ha fatto della protezione sociale un emblema di progresso, a differenza di quella americana, oggi è in crisi.

Tutte le forze politiche presenti nell'Unione Europea, dalla sinistra alla destra, e gli stessi cittadini, quando fanno delle critiche al processo di integrazione europeo, dichiarano di volere un'Europa più unita, ma in modo diverso da come i governi lo realizzano. Ci sono delle varianti: da una parte, il bisogno d'unione, dall'altra parte, la necessità di mettere limiti ad essa. Questo raffreddamento degli entusiasmi non andrà di pari passo con uno smarrimento della propria identità? L'Europa, culturalmente e politicamente, dovrà essere pensata non solo come uno spazio oppure una potenza, ma dal punto di vista dell'essere in relazione. "L'Europa deve divenire soprattutto uno spazio di senso; cioè «un insieme di valori e d'interessi comuni, prodotti e condivisi da società politiche che non sono né uguali né omogenee»⁶⁰". La necessità di passaggio a una welfare society, e meglio ancora, a un welfare civile, non è quello a cui anela ogni cittadino europeo?

Potremo fare appello a una serie di cause che dagli anni Ottanta hanno procurato la crisi del welfare state come prossimamente faremo menzione, però prima vogliamo soffermarci su un pensiero del sociologo Pierpaolo Donati, il quale individua l'essenza che è a monte di tutti questi motivi. Egli sostiene che "la cittadinanza moderna, quella – per intenderci – che si è sviluppata nell'arco di due secoli fra il 1789 (Rivoluzione francese) e il 1989 (caduta del comunismo in Europa, tanto per prendere due date

⁶⁰ FERRARA PASQUALE, *I principi politici dell'Unione Europea-II*, in Nuova Umanità XXIII (2001/5) 137, p. 653.

significative), è entrata in crisi per una moltitudine di “cause” (spesso solo “effetti”), ma basicamente perché non è riuscita a fare appello a un sistema culturale capace di rispondere ai suoi dilemmi interni. Non è riuscita a conciliare ciò che essa stessa ha inteso e intende per uguaglianza e libertà, nella contemporanea esaltazione d’individualismo e solidarietà”⁶¹.

Accanto a questo dilemma c’è una serie di difficoltà che vanno aldilà delle mere frontiere europee e nazionali e hanno una ripercussione all’interno dello spazio europeo. Oggi, con il fenomeno della globalizzazione, si produce una condivisione delle prerogative degli Stati-nazione con altri attori, sia di livello subnazionale come sopranazionale, con una perdita di potere decisionale. Da questo punto di vista globale, analizzeremo alcune cause di crisi del welfare state: povertà, ineguaglianza, cambiamenti demografici, debito pubblico, pressione fiscale, le nuove povertà immateriali, nuovi soggetti con sovranità, l’omogeneizzazione culturale.

Il processo di globalizzazione implica una moltitudine di legami economici tra le diverse economie nazionali fino al punto di coinvolgere tutto il globo, riducendo la sovranità degli Stati e aumentando l’interdipendenza. Questo processo è una e vera rivoluzione che nel rapporto tra la sfera economica, politica e sociale fa accusare alla sfera politica la sua debolezza: la perdita di sovranità dello Stato-nazione.

«La globalizzazione – scrive Greblo – genera decisioni ed esiti politici che modificano “dall’alto” la dinamica dei sistemi politici nazionali, inducendo gruppi locali, movimenti e nazionalismi a mettere in dubbio, “dal basso”, il ruolo dello Stato nazione come sistema di potere rappresentativo dei loro interessi»⁶².

Quali sono i rischi, se non si cerca una soluzione a questo fenomeno globale?

a) Uno dei problemi che la globalizzazione ha generato è stato l’aumento delle disuguaglianze. Dagli anni Ottanta, con l’estendersi del fenomeno della globalizzazione è partito un processo in cui la produzione di ricchezza complessiva è aumentata, però il suo handicap in non riuscire distribuirlo fra tutti quei che hanno contribuito a generarla⁶³. E’ diminuita la povertà in senso assoluto: la quantità di persone al mondo che vivono con meno di un dollaro al giorno è diminuita nell’insieme. Invece, è aumentata la povertà in senso relativo, le distanze fra i diversi gruppi sociali sono aumentate: i ricchi sono più ricchi e i poveri più poveri. Tale fenomeno non si produce

⁶¹ DONATI, *La cittadinanza societaria*, Roma-Bari 1993, p. 23.

⁶² EDOARDO GREBLO, *Democrazia*, Bologna 2000, in PIERPAOLO DONATI – IVO COLOZZI, *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali* cit., pp. 362.

⁶³ ZAMAGNI, *L’economia del bene comune* cit., pp 122-147.

solo all'interno dei paesi del Terzo o Quarto mondo: "Eurostat nel Rapporto su *Povert  ed esclusione sociale nell'UE a 25* del 2005 ha calcolato 72 milioni di europei poveri, pari al 16% della popolazione complessiva. E si tratta di poveri che lavorano"⁶⁴, sono persone che lavorano, per  il lavoro non permette loro di avere una situazione retributiva sopra la soglia della povert . Come mai questi paradossi? C'  una grande interdipendenza fra le sfere politiche, economiche e sociali. Se dalla Rivoluzione Industriale fino all'inizio del processo della globalizzazione il potere politico fissava gli obiettivi economici, oggi non   pi  cos . I governi nazionali hanno perso la libert  nel fissare il grado della pressione tributaria, di aumentare o diminuire i tassi di interesse, ecc, perch  hanno ceduto quote di sovranit  ad altri soggetti. Le decisioni politiche sono condizionate dalla fuga dei capitali e delle attivit  produttive. "Maggiore   la competitivit  fiscale di un determinato paese o la sua moderazione salariale e flessibilit  del costo del lavoro e maggiore   la capacit  di attrarre risparmi e imprese"⁶⁵. In sintesi, l'economico ha presso una dimensione globale e la politica   rimasta vincolata fondamentalmente entro i limiti del territorio nazionale: perdendo la tradizionale libert  nelle scelte politiche e vincolata dall'interdipendenza con l'economia.

Questo fatto contiene in s  una sfida ai sistemi di welfare, perch  ha delle conseguenze dirette sui sistemi di protezione sociale garantiti dallo Stato. Con la trasformazione del mercato del lavoro: chi si trova in alto, i lavoratori specializzati,   chi veramente trae vantaggio dalla situazione del mercato globale. Invece, i lavoratori poco specializzati sono quelli che soffrono le conseguenze negative di questo processo. Quelli dei paesi del Nord del mondo vedono minacciati i loro standard di protezione sociale perch  soffrono la concorrenza diretta degli immigrati e la concorrenza indiretta dei lavoratori del Sud.

"In un'economia senza confini territoriali l'espansione della domanda in un paese pu  causare una crescita occupazionale in un paese diverso, da cui vengono prodotti i beni pi  richiesti. [...] D'altra parte, il rallentamento della crescita economica, che produce comunque un aumento della disoccupazione strutturale, rende difficile nel lungo periodo mantenere livelli elevati di spesa pubblica"⁶⁶. Tale pressione fiscale si   moltiplicata in un modo smisurato. All'inizio, i paesi europei nel dopoguerra con una crescita economica progressiva erano riusciti a istaurare sistemi protettivi di garanzie

⁶⁴ *Ibidem*, p. 217.

⁶⁵ BECCHETTI *op. cit.*, 116.

⁶⁶ COLOZZI, *La sussidiariet  nelle politiche sociali*, in DONATI E COLOZZI, *La sussidiariet * cit., p. 146.

sociali senza grossi traumi. Però la pressione fiscale subirà una crescita costante: “nell’eurozona si è passati in media dal 28% del 1965 al 41% del 1998; negli USA dal 25% al 31%”⁶⁷. In Italia si è passati dal 26% nel 1965, al 35% in 1985 fino al 44% nel 1998 e secondo stime Eurostat si situa al quarto posto tra i paesi al mondo che hanno un cuneo fiscale sul lavoro dipendente più alto; si è quasi raddoppiato dagli anni Sessanta ai Novanta⁶⁸. In più, uno dei paradossi del welfare state è che se il suo fine era stato quello di aiutare le classi più deboli, oggi con l’eccessivo peso fiscale necessario per il suo mantenimento rischia che esso sia a carico delle classi che avrebbero dovuto essere oggetto di aiuto. Chi possiede ricchezza sceglie dove essa deve essere tassata.

Nel 1966, al mondo c’erano solo 42 democrazie e il 60% della popolazione mondiale viveva in assenza di un’economia di mercato. Oggi le cifre sono molto cambiate, le democrazie sono più che raddoppiate e l’economia di mercato riesce a coprire più del 99% della popolazione. Con questo fatto, tanto politico come economico, la globalizzazione ha aiutato a produrre dei benefici in paesi Latinoamericani e del Sud-Est Asiatico: dal 1980 al 2000 paesi più poveri hanno avuto tassi di crescita molto più elevata di quelli ricchi, un 4% rispetto a un 1,7%⁶⁹. Però tutto ciò non è neanche sufficiente per produrre con sé uno sviluppo sufficiente e decente ovunque.

A partire degli anni Sessanta, la comunità internazionale ha messo in atto delle politiche di cooperazione allo sviluppo per diminuire le disuguaglianze. Nel settembre del 2000 189 Stati membri delle Nazioni Unite con la *Dichiarazione del Millennio*⁷⁰ hanno rivisto gli impegni e gli obiettivi per ridurre la povertà entro il 2015. “Secondo il Rapporto 2001 del Programma delle Nazioni Unite sulla Popolazione (UNFPA) attualmente la popolazione mondiale ammonta a poco più di 6 miliardi di persone, di cui il 20% vive nelle regioni sviluppate e l’80% in quelle in via di sviluppo. Nel 2050 si prevede che la popolazione mondiale sarà di 9,3 miliardi di cui il 13% nelle regioni sviluppate e l’87% nelle altre”⁷¹.

Tale situazione di disuguaglianza ha spinto e continua a spingere tante persone a recarsi in Europa alla ricerca di un lavoro per migliorare la propria situazione. Il forte invecchiamento della popolazione europea, la richiesta di manodopera per certi lavori pesanti o di scarsa qualifica che i cittadini europei non desiderano svolgere fa sì che ci

⁶⁷ LUCA ANTONINI, *La sussidiarietà come principio di governance*, in SERGIO BELARDINELLI (a cura di), *Welfare Community e sussidiarietà*, cit. p. 39.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 39.

⁶⁹ ZAMAGNI, *L’economia del bene comune* cit., p. 125.

⁷⁰ MARCO AQUINI, *Cooperazione allo sviluppo e lotta alla povertà*, in Nuova Umanità XXVI (2004/1) 151, p. 113.

⁷¹ *Ibidem*, p. 114.

sia una forte presenza di immigrati extracomunitari. I flussi di questa immigrazione non rispondono a criteri programmati, e le domande di lavoro supera l'offerta. Tanti di essi arrivano in modo clandestino per scappare all'indigenza e portati dal sogno del benessere europeo. Sebbene siano arrivati in modo illegale e non abbiano la cittadinanza, hanno dei bisogni analoghi a quelli dei cittadini europei che invece godono dei benefici di un welfare.

Negli anni Sessanta si pensava che i conflitti fossero dovuti alla scarsità di risorse; con l'idea che il progresso economico produce un aumento di esse si potrebbe garantire la pace. Nel 1967 Paolo VI nella *Populorum Progressio* determina che "il vero sviluppo non può consistere nella semplice accumulazione di ricchezza e nella maggiore disponibilità dei beni e servizi, se ciò si ottiene a prezzo del sottosviluppo delle moltitudini, e senza la dovuta considerazione per le dimensioni sociali, culturali e spirituali dell'essere umano"⁷². Tale documento si conclude con la storica frase: "Lo sviluppo è il nome nuovo della pace"⁷³.

Sono le disuguaglianze che superando una soglia critica possono mettere effettivamente a repentaglio la pace. Adesso, con lo sviluppo delle nuove tecnologie, aumentano a grandi passi le distanze fra chi possiede la conoscenza e ha idee, e chi invece rimane come forza lavoro non qualificata. E' lì dove attualmente si può trovare questo rischio alla pace. Ci sono paesi del Nord di Europa, oggi sono tra i più competitivi, che per ridurre le disuguaglianze sono quelli che più hanno speso "per il soddisfacimento dei bisogni sociali (nel periodo 1980-1995, nei Paesi dell'area OECD, la spesa sociale è aumentata, in media, del 24%). L'investimento in servizi sociali consente lo sviluppo di istituzioni capaci di contenere il conflitto sociale e di favorire il tasso di imprenditorialità"⁷⁴. Con effetti positivi per la produttività di tutto il sistema. Sono riusciti ad aumentare la propria competitività senza che ciò andasse a scapito della sicurezza. Però, in generale nei paesi che hanno praticato politiche di forte tassazione per mantenere sistemi di welfare costosi, come il caso della Svezia, sono nati movimenti antiwelfare per mettere in discussione la solidarietà fiscale⁷⁵.

Oggi, la povertà, in linea con il pensiero di Sen, consiste non tanto nella scarsità di risorse materiali, ma nell'inadeguatezza di convertire tale risorse in capacità per rispondere al bisogno, nella facoltà di agire, come già sopra abbiamo menzionato. Il suo

⁷² GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Enciclica Sollicitudo Rei Socialis*, capitolo II paragrafo 9.

⁷³ PAOLO VI, *Lettera Enciclica Populorum Progressio*, Appello Finale paragrafo 87.

⁷⁴ ZAMAGNI, *L'economia del bene comune* cit., p. 176.

⁷⁵ COLOZZI, *La sussidiarietà nelle politiche sociali*, in DONATI E COLOZZI, *La sussidiarietà* cit., p. 149.

concetto di sviluppo si concentra sulle persone e non sui beni perché essi sono mezzi per altri fini e hanno un'importanza strumentale per poter raggiungere determinate condizioni personali di vita. “Le risorse sono importanti per la libertà e il reddito è cruciale per evitare la povertà. Ma se, in ultima analisi, siamo interessati alla libertà, è impossibile, in virtù della diversità umana, trattare le risorse come se fossero la stessa cosa della libertà”⁷⁶.

b) Rispetto a quanto già detto sopra, in merito all'aumento delle disuguaglianze prodotte dalla globalizzazione, passiamo ad analizzare un altro pericolo imminente: l'estensione del modo di operare tipico del contratto come la massimizzazione del profitto e la *competizione posizionale*⁷⁷ in tutti gli altri ambiti della vita, della famiglia, della politica e della società. Se nell'epoca tradizionale, la cultura era l'agenzia trainante rispetto alla competizione; nell'epoca contemporanea sono le forze della competizione a dominare, lacerando convenzioni e norme sociali. Non si può pensare alla cultura e alla competizione come strumenti alternativi, ma complementari insieme alle leggi.

La competizione si rivela un elemento fondamentale nella vita dell'economia di mercato perché crea la tensione necessaria fra attori, implica la relazione attiva con l'altro. Tale competizione produce una tensione feconda: aumentando la qualità dei prodotti e servizi e in fondo un alto tasso di sviluppo. Nonostante ciò nell'epoca della globalizzazione la competizione è diventata di tipo posizionale, con tutta una serie di implicazioni negative: il legame che si stabilisce con l'altro non è una tensione verso un comune obiettivo, ma una tensione distruttiva; il rapporto è una gara per prevalere. Si tratta di una competizione che danneggia sia il benessere individuale che sociale, perché mentre garantisce di far vincere il migliore, elimina e umilia chi arriva al secondo posto nella gara di mercato.

La competizione posizionale si riferisce ai beni posizionali. Questi tipi di beni hanno come caratteristica la produzione di esternalità negative: l'azione di un soggetto produce un effetto su un altro senza che questo lo abbia scelto, per esempio, l'inquinamento di una impresa produce effetti negativi su altri. L'utilità che produce questi tipi di beni è legata allo status che ci permette di acquistare nella scala sociale, piuttosto che al uso che procura. E' un gioco a somma zero, in cui il guadagno di qualcuno è pari o contrario alla perdita degli altri. Nell'ambito del consumo, il benessere dipende “soprattutto dal valore relativo del consumo stesso, cioè da quanto il livello assoluto del nostro consumo differisce da quello degli altri, con i quali ci confrontiamo. Se il mio reddito, per

⁷⁶ AMARTYA SEN, *La disuguaglianza. Un esame critico*, Bologna 1994, p. 158.

⁷⁷ BRUNI, *L'economia, la felicità e gli altri*, cit., p. 177.

esempio, aumenta (del 10%), ma quello del mio collega d'ufficio aumenta di più (15%), potrei ritrovarmi con un maggior reddito accompagnato da maggiore insoddisfazione”⁷⁸. Sebbene il consumo di beni posizionali sia andato insieme allo sviluppo di tutte le civiltà, nell'economia odierna ha raggiunto limiti estremi. “Il mercato è diventato sempre più consapevole che l'essere umano è un cercatore dello sguardo dell'altro, ha bisogno dell'approvazione degli altri, e sempre più “vende” beni che soddisfano questa esigenza”⁷⁹. Il difetto di tali beni consiste nella distruzione di beni relazionali: “la logica posizionale è antitetica a rapporti interpersonali genuini, e la competizione posizionale consuma tempo destinabile alla creazione di beni relazionali”⁸⁰. Le conseguenze di tale competizione sono un aumento irrazionale nel consumo di beni, perché è ciò che ci fa distinguere dagli altri; e mentre ci offre delle soddisfazioni immediate, a lungo andare, non ci porta ad un aumento della felicità. I beni relazionali, invece, come sono legati alle motivazioni e all'identità di chi interagisce, richiedono un certo impegno di tempo e di sforzo da parte di chi li usa (per esempio coltivare l'amicizia), però ci procurano un maggior benessere.

In questo modo, se tutto si declina nei termini economici del profitto, sia la socialità che la politica diventano addirittura scenari di competizione e rivalità. Perciò, rimangono estranei a qualsiasi rapporto il principio del dono e della redistribuzione; con una importantissima conseguenza: se non si prendono dei provvedimenti, una società basata su uno solo dei tre principi (equità, scambio di equivalenti, reciprocità) è destinata a soccombere.

Non è la globalizzazione la causa negativa di tutte le incertezze e precarietà. E' il modo con il quale noi concepiamo il mercato che permette che la globalizzazione possa produrre effetti negativi.

Se unicamente si fa perno sull'aspetto economico della globalizzazione, qui insorge il problema, come dice Sen. “Se anche l'economia deve servire la piena realizzazione dei membri della società, la loro «fioritura umana», la sola dimensione dell'*avere* non basta. Altre dimensioni sono in gioco. Tra queste c'è la dimensione del *fare* (poter esplicare le proprie capacità, compresa quella di scelta responsabile), la dimensione dell'*essere con* (quindi la sfera delle relazioni interpersonali), e, ancora, la dimensione dell'*essere con*

⁷⁸ ID., *Il prezzo della gratuità*, cit., p. 78.

⁷⁹ BRUNI, *Un'economia internazionale a dimensione umana*, in ALBERTO FERRUCCI (edd.), *Per una globalizzazione solidale verso un mondo unito. Documento di Genova*, Roma 2001, p.65.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 65.

se stessi (e quindi del vivere in conformità ai propri valori)”⁸¹. Sull’economia ricade la responsabilità delle dimensioni dell’*avere* e del *fare*, non delle altre. Il rischio è l’essere di intralcio per le altre dimensioni.

c) Un altro pericolo scatenato dal processo della globalizzazione è il rapporto istaurato tra globalizzazione e democrazia. Ci sono nuovi soggetti con grande potere normativo però con scarsa legittimazione democratica. Si pensi alle imprese transnazionali, alle organizzazioni non governative, agli organismi interstatali come il WTO.

Riflettiamo su alcuni delle funzioni che gli Stati, come quelli europei, garantiscono al proprio interno: assistenza sanitaria, assistenza educativa, previdenza sociale, salvaguarda dell’ambiente, garanzia del rispetto alle leggi. Nulla di ciò esiste oggi a livello internazionale.

d) Infine, un altro pericolo della globalizzazione, che analizziamo in questa sede, è l’omogeneizzazione culturale. I luoghi dove attualmente vengono prodotti gli stili di vita, le norme sociali di comportamento, la cultura, ecc, sono diversi dai luoghi in cui sono assorbiti. C’è un maggiore sradicamento di numerosi gruppi sociali con la perdita di ricchezza di tutte le tradizioni e i costumi, subendo le regole imposte da altri. Le regole del libero scambio sono quelle che si trovano male con l’eterogeneità culturale e per quello cercano di abatterle.

Come far coesistere l’identità personale o collettiva fondata sui concetti di nazione, patria, etnia, con la nuova società multiculturale, multietnica, multireligiosa, che si sta impostando? Oggi la globalizzazione produce problemi non soltanto d’interesse, ma piuttosto d’identità. Questi ultimi tipi di conflitti non si riferiscono all’ambito dell’*avere*, ma all’ambito dell’*essere*. Ci sono conflitti di identità religiosa, culturale, di genere... Risolvere questi tipi di conflitti con gli stessi strumenti con cui si risolverebbero problemi di interesse è il problema maggiore e più complesso.

Sin qui l’analisi dei rischi che la globalizzazione porta con sé. Ci chiediamo come si può governare la globalizzazione? Ci sono state diverse proposte ⁸² per rispondere a questo interrogativo:

- La proposta di tipo *lib*, o del mercato, pensa di assegnare la *governance* agli stessi protagonisti del mercato, ai soli individui privati: le grandi organizzazioni internazionali nel campo dell’industria, finanza, commercio (WTO, IMF ecc).

⁸¹ BENEDETTO GUI, *Cinque domande sulla globalizzazione*, in FERRUCCI (edd.), *Per una globalizzazione solidale verso un mondo unito. Documento di Genova*, cit., pp. 45-47.

⁸² DONATI, *La sussidiarietà come forma di governance societaria in un mondo in via di globalizzazione*, in DONATI E COLOZZI (a cura di), *La sussidiarietà. Che cos’è e come funziona* cit., pp. 53-87.

- La proposta di tipo *lab*, o dello Stato redistributore, prospetta una *governance* dove il potere politico a livello sopranazionale regoli tutti i mercati e l'ordine sociale. Si parla di riformare l'ONU oppure di creare altri istituti di carattere internazionale. In questo modo sono i mercati ad essere subordinati alla politica.

- Nella proposta *mix, lib/lab*, si cerca di risolvere i problemi della prima (non equità) con i vantaggi della seconda (redistribuzione) e viceversa: la non efficienza della seconda proposta con le soluzioni della prima. Ma ciò non rappresenta neanche la soluzione ottimale.

L'insufficienza di queste teorie consiste nel cercare di risolvere un problema nuovo, come è la globalizzazione, con rimedi vecchi. Occorrono rimedi nuovi a problemi nuovi. Non si può intendere la globalizzazione solo come un'interdipendenza delle economie a scala mondiale, o la sempre maggior capacità tecnologica, oppure l'omogeneizzazione della cultura a scala planetaria. Quello che ci vuole è riconfigurare la sfera pubblica attraverso un ordine normativo di carattere costituzionale che regoli i rapporti fra tutti i suoi membri. Come costituzionalizzare la globalizzazione? La società moderna è caratterizzata dall'esistenza di un potere superiore che la regola. La società post-moderna o globale esige l'esistenza di una pluralità di centri di poteri. Come si può realizzare tutto ciò?

Ci sono diverse proposte di cui il prof. Stefano Zamagni ha fatto menzione in un seminario, *Democrazia e Governance Internazionale*, nel 2004: "Quello che occorre fare, e con urgenza, è di adoperarsi per l'affermazione di un ordine economico e sociale fondato sulla pluralità dei centri di potere, cioè sulla poliarchia, la quale, a differenza del pluralismo, non è la numerosità, ma anche la diversità"⁸³. Egli indica quattro pilastri di una strategia per tale progetto: 1) declinare a livello transnazionale il principio di sussidiarietà; 2) contrastare la tendenza all'appiattimento delle varietà istituzionali esistenti nelle diverse regioni del mondo; 3) avviare una politica di redistribuzione a scala globale; 4) avviare una riforma delle istituzioni internazionali esistenti.

Una delle proposte per sfidare la globalizzazione è applicare a livello transnazionale il principio di sussidiarietà orizzontale. In questo modo si permette alle organizzazioni della società civile di svolgere ruoli di *policy making* e non ridursi a ruoli di difesa e denuncia.

⁸³ ZAMAGNI, *Democrazia e Governance globale: verso un nuovo ordine sociale internazionale*, Quarto seminario preparatorio Democrazia e Governance internazionale, Napoli, 31 gennaio 2004, p. 9.

Ridefinire i contorni di un nuovo welfare per rispondere alle esigenze dell'uomo concreto significa stabilire il giusto rapporto fra i tre soggetti principali che potenzialmente potrebbero erogare i servizi pubblici.

Non si può governare le relazioni in un mondo globalizzato attraverso un potere superiore, ma occorre farlo attraverso un potere attribuito a diverse istituzioni in cui ci siano processi partecipativi e di cooperazione: parliamo della *governance*. “Dire che la sussidiarietà è un principio di governance significa affermare che è un principio di coordinamento, primariamente sociale e di conseguenza politico ed economico. Come tale, va nettamente distinto sia dalle istituzioni del mercato sia dalle istituzioni del sistema politico”⁸⁴.

In questi ultimi anni, si è manifestata una crescita straordinaria delle organizzazioni della società civile; con una grande disposizione a dialogare, riflettere, mettersi all'azione... Tutte però devono diventare coscienti del ruolo che esercitano, come espressione di un nuovo modo di vivere il sociale e non agire come uno dei tanti gruppi di pressione o *lobbies*. A loro volta, queste organizzazioni devono avere la protezione e promozione del sistema politico istituzionale, che attraverso una legislazione adatta riconosca i loro diritti e doveri, in un contesto che permetta di precisare la loro vocazione: un strumento capace di creare rapporti interpersonali sulla base del principio del dono come gratuità.

E' possibile immaginare un mercato che sia capace di muoversi con altri principi insieme e non solo a quello del profitto? All'inizio della scienza economica classica, il mercato non era visto in contrasto con le virtù civili, tutt'altra cosa, era il luogo dove svilupparle e applicarle. E l'aumento della ricchezza che si produceva veniva accompagnato dall'aumento del benessere, concepito come felicità (*well-being*).

Con la crescita smisurata della sfera acquisitiva nelle nostre società, abbiamo bisogno di poter rendere umano il mercato come nell'Umanesimo civile: per rafforzare il vincolo sociale occorrerebbe poter lasciare spazio a nuovi soggetti in cui il loro operare sia guidato dal principio di reciprocità.

Sarebbe necessario creare un mercato plurale “in cui possano operare, in condizioni di parità, sia giuridica sia economico-finanziaria, imprese capitalistiche, imprese sociali e imprese civili”⁸⁵. Le legislazioni hanno un ruolo cruciale nel poter dare la possibilità di agire con le proprie caratteristiche ad ogni tipo di impresa e non fare che tutti si

⁸⁴ DONATI, *La sussidiarietà come forma di governance societaria in un mondo in via di globalizzazione*, in DONATI E COLOZZI (a cura di), *La sussidiarietà. Che cos'è e come funziona* cit., pp. 80.

⁸⁵ ZAMAGNI, *L'economia del bene comune* cit., p. 140.

muovano come se fossero imprese capitalistiche. Occorre creare quegli spazi economici dove liberamente i cittadini possano scegliere di mettere in atto quei valori che consentano al mercato di andare avanti, come la responsabilità sociale dell'impresa, la solidarietà, la simpatia. Ridursi al solo mercato capitalistico, che è monodimensionale, significa ridurre il principio della sussidiarietà al criterio dell'efficienza utilitaristica.

Un'altra proposta è sul piano culturale evitare l'omogeneizzazione: che la cultura più forte si imponga alle altre. La globalizzazione ha abbattuto le identità storiche nazionali con l'effetto del dilagare di un certo relativismo. Occorre salvaguardare le diversità perché dietro ciascuna c'è tutta una ricchezza da scoprire ed è il miglior modo per combattere le disuguaglianze. Cercare di eliminare le disuguaglianze a costo di una uniformazione con la cultura più forte implica infatti sollevare frustrazioni e subordinazioni.

2.4. TIPI DI WELFARE SOCIETY– IL WELFARE CIVILE

La necessità di un passaggio del welfare state alla welfare society attualmente è diventata urgente: il tipo di società creata dal welfare state non si è contraddistinta per un cambiamento nella coscienza collettiva, un aumento del senso morale dei cittadini, e un andare oltre i particolarismi, come era stato immaginato da riformisti come Titmuss. Quella che si è verificata invece, è stata la crescita delle aspettative, con nuovi tipi di povertà, conflitti e disequilibri. I membri di una comunità non possono concepire questa come il luogo dove si ricevono solamente vantaggi personali, senza doveri.

E' impossibile che si possa affidare alla sola competenza statale la possibilità di realizzare pienamente i propri bisogni e dunque occorre una presa di coscienza da parte della società stessa per far fronte a questa necessità. Ciò può avvenire soltanto dopo un processo di progressiva maturazione da parte dei componenti della società, in modo che si superi la visione particolaristica che pone come obiettivo e necessità la soddisfazione degli apparenti personali bisogni generati dalla società dei consumi.

La risposta al fallimento dello Stato sociale non passa all'estremo opposto di affidare tutto all'iniziativa dei privati. La via per ottenere buoni risultati è la presa di coscienza degli insostituibili compiti che la pubblica amministrazione deve svolgere come la funzione di 'regolare' e di 'supervisionare' e non quella di produrre oppure gestire i servizi sociali.

La questione che rimane è: come realizzare questa società del benessere, la welfare society? Le caratteristiche ed esigenze della società postmoderna sono diverse da quella moderna, però un punto che rimane nel progettare il nuovo welfare sta nel concepirlo su basi universalistiche, dato che esiste una serie di diritti che vanno salvaguardati indipendentemente della categoria lavorativa o gruppo sociale, ma in funzione della stessa realtà di persona. La welfare society deve rivolgersi agli esclusi: tanto del processo lavorativo, quanto dell'istruzione, partecipazione alla vita associativa, ecc. Non è in discussione l'obiettivo dell'universalità dei diritti sociali, ma i modi in cui realizzarlo. Ci sono molti effetti positivi nel mantenere questo patrimonio culturale della civiltà europea occidentale. "Riducendo dunque l'incertezza della vita, il welfare accresce la propensione all'investimento e soprattutto alla creatività e di conseguenza la produttività generale del sistema"⁸⁶.

Nel progettare le diverse possibilità di attuazione della welfare society ci sono vari modelli⁸⁷: il modello neo-statalista, il modello del conservatorismo compassionevole e, per ultimo, il modello del welfare civile, in cui si punta fundamentalmente alla 'persona in relazione'.

a) Nel modello neo-statalista, lo Stato conserva il monopolio di committenza e rinuncia al monopolio della gestione. E' un welfare mix perché il terzo settore partecipa nella fase di erogazione dei servizi, non partecipa in quella di progettazione con uguali responsabilità dell'ente pubblico. In questo caso non si applica il principio di sussidiarietà, perché lo Stato lascia fare ciò che non riesce o non gli interessa, ma non pratica la funzione di promozione come richiede il principio.

Dall'altra parte la nozione di consumatore che troviamo è quella di un consumatore con le caratteristiche di *utente*: gli rimane solo l'opzione di 'protesta' di fronte a servizi inadeguati di welfare. La 'protesta' che Hirschman⁸⁸ nel suo celebre saggio "Exit, voice and loyalty" chiama *voice* si attiva in ambito politico, mentre nel mercato si usa l'opzione *exit*. Egli fa una distinzione, nell'ambito del funzionamento dei mercati a seconda che ci sia una competizione basata sulla qualità oppure sul prezzo. Nei mercati in cui la competizione è sul prezzo chi esce è il consumatore marginale (quello che ha un minor apprezzamento del bene). Nei mercati invece in cui la competizione è sulla qualità, come può essere la sfera dei servizi sociali, ad esempio quelli sanitari, educativi, ecc., chi esce è il soggetto migliore, ovvero il più attento alla qualità. I servizi prestati da

⁸⁶ ID., *L'economia del bene comune* cit., p. 142-143.

⁸⁷ BRUNI E ZAMAGNI, *Economia civile* cit., p. 220-236.

⁸⁸ BRUNI, *Il prezzo della gratuità* cit., pp.141-149.

questo tipo di welfare presuppongono che tutti siano trattati nello stesso modo, standardizzato, senza tener presente le particolarità di ciascuno; l'unica cosa che resta, come abbiamo detto, è la protesta ed essa non è vista di buon occhio dal mercato perché non porta efficienza, come invece succede quando si usa l'*exit*. In fondo, in tal modo si generano situazioni di scontento e un aumento dei costi.

b) Nel modello del conservatorismo compassionevole la filantropia o l'azione volontaria entrano in azione in primo luogo per chi resta fuori della gara del mercato. Qui si valorizza tanto la società civile, che però è vista come una costola del mercato.

Il tipo di consumatore di servizi che sta alla base di questo modello è un consumatore concepito come *cliente*: è lui che sceglie potendo fare uso dell'opzione *exit*. La libertà in questo caso, è solo una libertà 'apparente' di scelta perché nell'ambito dei servizi alla persona ci possono essere delle asimmetrie informative. Citiamo l'esempio dei *voucher*⁸⁹ (buoni) nella sfera della pubblica istruzione proposto negli USA all'inizio degli anni Sessanta. Con questo sistema invece di incentivare l'offerta si incentiva la domanda; con la conseguenza di aumentare l'efficienza e la qualità. L'uso dell'*exit* è un segnale per l'erogatore di rivedere il proprio standard di qualità. Come dicevamo sopra, chi in primo luogo adotta l'opzione di uscita sono i più attenti alle modifiche nelle condizioni di qualità.

c) Nel welfare civile alle organizzazioni della società civile si riconosce un'autonomia non solo giuridica, ma anche economica-finanziaria, per cui esse stesse diventano parti attive del processo di decisione politica fin dal primo momento. Tale autonomia e indipendenza consentono la possibilità di realizzare i propri programmi senza dover dipendere né dall'ente pubblico né dalle imprese. In questo caso si pratica in pieno il principio di sussidiarietà in tutte le sue espressioni.

Qui troviamo la figura del consumatore come *cittadino* che ha effettivamente una vera libertà di scelta. Insieme all'opzione per i servizi che preferisce consumare, contribuisce, in un certo senso, alla produzione di quei servizi. Si passa da una libertà d'autodeterminazione ad una di autorealizzazione, in cui si afferma la dignità della persona. Non si parla solamente di un consumatore socialmente responsabile che per mezzo delle sue scelte partecipa a concorrere a quei fini che eticamente valuta come giusti; deve esserci un modo, come nel caso dei mercati di qualità sociale, in cui il consumatore ha la possibilità di 'decidere' e non usa solo l'opzione 'uscita' (come rifiuto) se non è soddisfatto da un servizio o un prodotto.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 141-149.

Questo nuovo welfare non può essere prodotto solo da individui privati, né da uno Stato interventista, neppure da una via di mezzo, ma da tutti gli attori coinvolti. Con parole di Pierpaolo Donati, si tratta di un welfare relazionale, plurale e solidale. “La relazione tra economia e politica, come quella tra politica ed economia, sembra destinata a contorcersi, replicandosi all’infinito, proprio perché i valori dell’uguaglianza e della libertà, come quelli della produzione e del consumo, sembrano incapaci di trovare quella «giusta misura» che dia loro una stabile finalità”⁹⁰. Per superare questa *impasse* si deve portare lo sguardo su quell’ambito in cui ogni uomo si trova prima di arrivare alla competizione fra politico ed economico: il sociale.

Tanto le istituzioni democratiche come l’organizzazione del mercato mantengono le proprie finalità sistemiche, ma rimangono sclerotizzate se il sociale non viene promosso nella sua capacità di azione. Dal punto di vista relazionale, riattivare la democrazia significa creare le opportunità e gli strumenti perché le relazioni sociali possano manifestarsi attraverso una vita associativa attiva in cui il sociale si metta in rapporto con le istituzioni democratiche ed economiche.

“Proprio nell’economismo risiede l’incompletezza del progetto europeo, dal momento che esso configura gli individui come consumatori o come ricorrenti in giudizio, e non ne riconosce ancora in modo sufficiente le potenzialità di partecipazione politica, di appartenenza alla società civile, di esercizio di una cittadinanza attiva”⁹¹.

Nel modello di welfare civile non troviamo la dualità, in cui in un primo tempo si esercita la libertà nel mercato e poi si completa con la redistribuzione da parte dello stato: si attua invece l’unitarietà. Libertà e redistribuzione possono convivere insieme; ciò che li fa legare, come sopra indicato, sono i rapporti di reciprocità che saranno stimolati e incoraggiati non solo a livello privato, ma anche statale. Lo Stato, inoltre, ha il compito di promuoverli e custodirli. Nella tradizione dell’economia civile vediamo che questa armonia di principi è fattibile, perché la stessa socialità fa parte del mercato. Nel mercato si praticano le virtù civili; non occorre “socializzarlo” in un secondo momento perché lo è già da subito. L’economia civile vede l’impresa come una comunità dove è fondamentale il rapporto costruito con l’altro. Perciò con questa semplice parola ‘civile’ si vuole dare un tratto distintivo che invada tutti gli ambiti della vita sociale, incluso l’economico.

⁹⁰ EMANUELE MORANDI, «Democrazie in crisi»: il paradigma relazionale e il futuro della democrazia, in DONATI E COLOZZI (a cura di), *Il paradigma relazionale*, cit., p. 349.

⁹¹ FERRARA, *I principi politici dell’Unione Europea-II*, in Nuova Umanità XXIII (2001/5) 137, pp. 650-651.

Alla base della dimensione di welfare civile che si vuole disegnare c'è un paradigma antropologico nuovo, quello della comunione, in cui le pratiche di reciprocità e donazione riempiono di contenuto la vita sociale. Si vuol passare dalla categoria di 'individuo', che attualmente risulta assai povera e astratta, all'idea di 'persona' ricca di identità e del suo 'essere in relazione con l'altro'. Si prendono le distanze sia dall'approccio individualistico, che pone l'attore sociale, ovvero l'individuo, al centro del discorso, sia dalla prospettiva olistica che considera al centro il gruppo o la comunità senza un riferimento relazionale. Parlare di relazione è riferirsi a una realtà nata e cresciuta dall'essere e agire di due o più persone, che a loro volta diventano trasformate da quel rapporto. Sono i rapporti di tipo fraterno, ispirati alla prospettiva cristiana e che vanno oltre i legami parentali, in cui si compie l'unità nella distinzione. La vera intersoggettività diventa possibile "quando si ha l'esperienza cognitiva e affettiva profonda del proprio io e di quello dell'altro fino al punto di cogliersi e di cogliere gli altri come centri di essere autonomo, autocosciente, libero; uguali, nella propria dignità e, nello stesso tempo, diversi. Differenza vuol dire anche coscienza che si ha qualcosa di unico da offrire all'altro o all'insieme (...). Non solo ognuno non è l'altro, ma anche ognuno è se stesso solo attraverso l'altro" ⁹². Chiara Lubich ⁹³, nel contesto della Laurea Honoris causa in Teologia conferitale dall'Università di Trnava (Slovacchia) il 23 giugno 2003, ha potuto rendere esplicito il concetto e le modalità di relazione, partendo dal dinamismo trinitario dove ciascuna persona della trinità è (persona), nel senso dell'essere, "non essendo" per amore (facendosi un nulla d'amore per vivere l'altro). E questo essere in dono fra loro costituisce una relazione di tipo agapico in cui l'essere persona dipende dalla completa donazione dell'uno all'altro fino a perdersi. E' in questo perdersi per amore che si genera la comunione. Si tratta di un modello che assumiamo qui a paradigma dei rapporti fra gli uomini (paradigma relazionale). La novità di tale visione sta nel constatare che nella disponibilità ad accogliere totalmente il dono si assiste ad un fenomeno: l'arricchimento di ogni membro della relazione e la capacità di generare vero dialogo.

Questa visione di Dio uno e trino, come comunità di Persone, dà l'opportunità di pensare il sociale, la società civile, perché si riesce a comprendere la ricchezza che porta con sé la dimensione della molteplicità e la diversità; in questo modo nasce una nuova

⁹² VERA ARAÚJO, *Relazione sociale e fraternità: paradosso o modello sostenibile?*, in Nuova Umanità, XXVII (2005/6) 162, p. 861.

⁹³ CHIARA LUBICH, *Spiritualità dell'unità e vita trinitaria. Lezione per la laurea Honoris Causa in Teologia*, in Nuova Umanità XXVI (2004/1) 151, pp. 11-20.

cultura sulla base di queste nuove intuizioni. Fino all'arrivo del cristianesimo nelle grandi civiltà c'era posto solo per il politico, non per il sociale; la dimensione orizzontale non esisteva perché è il rapporto con l'assoluto quello importante e il politico è lo strumento attraverso il quale il sacro si manifesta. Nel pensiero pre-moderno il rapporto fra gli individui era mediato dal divino; tutto è capito da una prospettiva verticale che nell'ambito della vita sociale si incarnava nel sistema feudale dove si stabilivano rapporti di subordinazione. Non si vedeva l'altro come un tu con il quale entrare in relazione su un piano di uguaglianza questo arriverà con la modernità. Ed era ancora la dimensione comunitaria che prevaleva ed aveva il sopravvento sull'individuo; si pensi all'impresa immane che comportava la costruzione di una cattedrale che non era mai frutto di una sola mente pensante, ma di una comunità che ne elaborava i contenuti: raramente si conosce il nome dell'architetto che ne ha progettato l'insieme, mentre è più facile ricordare l'azione compiuta dalle corporazioni o maestranze. Qui il soggetto si dona alla comunità. Seguendo la definizione che fa il filosofo Roberto Esposito⁹⁴ possiamo chiarire questo pensiero, perché nel termine latino *communitas* (cum-munus) il *munus* si riferisce a un dono che si dà per rispondere a un altro dono che si è ricevuto; e questo dovere di rispondere è quello che permette a chi riceve di rimanere legati alla comunità.

Il processo che porta alla scoperta dell'individuo come realtà sussistente in se stessa è graduale lungo tutto il Medioevo e proviene dalla riflessione del Dio trinità sulla base della rielaborazione della filosofia greca. E questa scoperta dell'io porterà anche alla scoperta dell'altro come un tu. Però non porterà ancora questa riflessione a maturare nell'antropologia cristiana la costituzione ontologica (teoretica) delle relazioni intersoggettive e sociali. Nel passaggio dal Medioevo alla modernità troviamo l'Umanesimo in cui si sente la necessità di riscoprire la cultura greca e latina perché non si trovano le fondamenta a tutti i cambiamenti nel pensiero medioevale. Concretamente nel primo Umanesimo, quello civile che prende forma nella prima metà del Quattrocento in Toscana, si trova la necessità della vita civile come dimensione orizzontale e relazionale in risposta alla vita solitaria, perché è nella società che l'uomo si perfeziona e trova la felicità. Il modo con il quale possiamo arrivare a questa perfezione è attraverso le virtù civili (non per la loro valenza anche politica), che scacciano i vizi e ci portano al *ben vivere*. Tali virtù civiche sono alla portata di tutti ed è all'interno della vita societaria, non nella solitudine, che si manifestano. In questo

⁹⁴ BRUNI, *L'economia, la felicità e gli altri* cit., p. 75.

modo qualunque attività anche quella manuale è valorizzata, ogni faccenda umana è importante e non esiste la disuguaglianza tra le attività artigianali e commerciali e quelle dedicate alla vita politica, cosa che accadrà nel secondo Umanesimo.

A questa breve esperienza di vita civile fa seguito un'altra tappa ben diversa, in cui il cittadino è chi proviene dalla nobiltà e non è chi si guadagna da vivere con attività di tipo mercantile o meccanico. C'è pertanto la restrizione dell'idea di virtù che da civile passa a essere considerata solo come politica, che corrisponde all'onore. Il modo per poterla acquistare è solo il diritto dinastico; non è più alla portata di tutti. In questo modo si costruiscono delle società ineguali, dove a prendere in mano la gestione della vita in comune sarà la realtà politica, sia dal punto di vista pratico, con le signorie, monarchie assolute e principati, sia dal punto di vista teorico con i nuovi pensieri filosofici e politici. La realtà del civile invece si è manifestata incapace di gestire la vita in società e questa è vista come un peso più che il luogo dove ci si può realizzare.

Perciò possiamo dire che "l'Umanesimo presenta dunque due anime ben distinte, che sono, a guardare bene, le due anime che hanno accompagnato la parabola occidentale dalla sua radiosa alba greca: quella civile-attiva-aristotelica-ciceroniana e quella individualista-contemplativa-neoplatonica-epicurea. Anticipando che queste due anime daranno vita anche a tradizioni diverse nelle scienze sociali moderne: quella individualista, che sfocerà nell'edonismo e sensismo tra Sei e Settecento, e quella civile, che avrà in Hutcheson, Paolo Mattia Doria, Genovesi e Smith i suoi principali rappresentanti"⁹⁵.

Nella modernità, dopo il primo Umanesimo, breve esperienza di vita civile, di libertà e delle Repubbliche, ci sarà la scoperta negativa dell'altro distinto da me e con cui ci si rapporta senza nessun intermediario. Questo modo di mettersi in rapporto diretto con l'altro provoca paura e dolore e perciò non si può fare altro che difendersi. La modernità può essere vista come la maturazione del processo in cui si afferma il valore in se stesso della persona come realtà distinta dalla comunità o gruppo parentale; si pensa all'uomo come essere isolato che vive in società solo per pura necessità perché la vita civile si è manifestata troppo debole per essere gestita attraverso rapporti semplicemente orizzontali. L'intersoggettività non è vista come coesistente all'esistenza dell'uomo ma come una questione meramente accidentale perché il vivere insieme procura dei rischi e impone degli obblighi. Da questa prospettiva antropologica di individuo incivile e disumano deriva come conseguenza una visione negativa della

⁹⁵ *Ibidem*, p. 67.

vita in comune. Perciò, il fatto che il presupposto per una vita insieme non è la socievolezza degli uomini, i rapporti fra uguali, ha portato a cercare una via di uscita, individuando un tipo di autorità per mediare nelle relazioni fra gli uomini. In questo modo si mette al posto dell'assoluto, entità sovrumana che era presente nella premodernità, un altro tipo di autorità, come lo Stato Leviatano di Hobbes o il Principe di Machiavelli. Nel mercato, oppure nella gerarchia o nell'impresa, vedremo i diversi tipi di autorità come mediatori che eviteranno la sofferenza provocata dal diverso da me. Così la felicità si trasforma in una questione individuale e non sociale. Come individuare l'anello mancante che ci chiarisca quali siano i motivi che hanno portato all'affermazione di teorie sociali fondamentalmente individualiste come erano quelle di Machiavelli o Hobbes (l'individuo si manifesta come un essere a-sociale e la paura, l'egoismo, e la lotta per sopraffare l'altro fanno parte del suo essere)? Non troviamo nel percorso di maturazione del pensiero medioevale e dell'Umanesimo una vera antropologia fondata sulla relazione o comunione con l'altro. Neanche la dottrina filosofica di Tommaso d'Aquino⁹⁶, che aveva trasmesso la realtà dell'amore trinitario (comunione) all'amore umano, riesce a definire la persona umana come una 'realtà in relazione' dove essa (la relazione) possa avere un ruolo costitutivo dal punto di vista ontologico. Quindi, nel secondo Umanesimo, non essendo venuto alla luce il rapporto intersoggettivo come elemento costitutivo dell'essere umano, è ragionevole che la persona sia pensata nella sua individualità come un essere isolato e raggiunga pure la felicità concepita come piacere, però slegata dalle virtù come invece era nella tradizione classica aristotelica.

Il contratto, ad esempio, diventa il tipo di rapporto che sostituisce il dono dopo aver creato le condizioni e l'*humus* perché ciò possa accadere. Si passa così dalla *comunitas* all'*immunitas* intesa come superamento della dimensione collettiva in nome di un *ego* che prevale, ma senza subire ferite nel rapporto con l'altro. Si fa strada così l'idea dell'individuo che compie singolarmente un percorso di maturazione a svantaggio della *communitas*.

Però sono le relazioni interpersonali moltiplicate su diversa scala, fino a generare un network nella vita quotidiana, che contribuiscono ad un progressivo miglioramento della qualità della vita. Oggi anche se sappiamo che ciò è così, puntiamo ad altri obiettivi, come il miglioramento del livello del reddito, che ci prospettano un nuovo tipo di povertà, quello relazionale, che genera spesso solitudine e uno stato di

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 60-62.

insoddisfazione dovuto alla incapacità di individuare il modo più proficuo per utilizzare le proprie potenzialità socialmente utili.

Oggi, dopo due secoli di eclisse, il tema della felicità sta ritornando al centro del dibattito in campo economico; non si tratta di uno stato d'animo, ma di un diverso modo di rapportarsi con gli altri sulla base del concetto di gratuità. Il ritorno di questo argomento nelle scienze economiche si deve a un fatto nuovo e paradossale, ovvero al fatto che, una volta superata la soglia di sussistenza, l'aumento del reddito non va di pari passo con l'aumento della felicità intesa come benessere soggettivo. Ci sono diverse teorie con cui economisti e scienziati sociali hanno cercato di spiegare il paradosso in questione individuando un qualcosa di importante come, le aspirazioni sociali in Richard Easterlin⁹⁷, la libertà in Amartya Sen⁹⁸, la vita associativa e il capitale sociale in Robert Putman⁹⁹, le esternalità posizionali di Robert Frank¹⁰⁰, ma quello che le accomuna è l'identificare nei rapporti interpersonali genuini improntati alla gratuità l'elemento trascurato dall'economia. Fra quelle teorie che collocano al centro del discorso l'agire degli altri nelle scelte individuali, si trovano fondamentalmente due filoni: quello di R. Frank che affronta il tema della felicità nell'ottica dei beni posizionali e l'altro filone che spiega il paradosso della felicità dal punto di vista dei beni relazionali. Quella spiegazione costruita attorno ai concetti di eudaimonia e beni relazionale è quella che per noi svolge una funzione chiave nel discorso dell'economia civile.

La teoria economica contemporanea ha definito l'agire economico nella massimizzazione strumentale dell'utilità e ha lasciato da parte la 'relazionalità non strumentale' in cui si distingue tra i mezzi (la ricchezza) e il fine (la felicità). Con questa logica la riflessione economica contemporanea non riesce a comprendere il perché del paradosso della felicità, dove massimizzando il reddito o il consumo (che sarebbero semplicemente i mezzi) non si riesce a sua volta a massimizzare la felicità, il fine. La risposta al quesito è data dal fatto che la scienza economica ha respinto l'essere in rapporto con l'altro per cui si è fermata ai mezzi; mentre la felicità è una realtà che può essere sperimentata se si è almeno in due; di conseguenza, se non si concepisce la relazione non si può pensare alla felicità.

⁹⁷ RICHARD EASTERLIN, *Income and Happiness: Towards a Unified Theory*, "The Economic Journal" (2001), n. 101, pp. 465-484.

⁹⁸ AMARTYA SEN, *Lo sviluppo è libertà*, Milano 2000.

⁹⁹ ROBERT PUTMAN, *Bowling Alone*, New York 2000.

¹⁰⁰ ROBERT FRANK, *The frame of reference as a public good*, "Economic Journal" (1997), n. 107, pp.1832-1847.

E' l'individualismo che ci porta a massimizzare l'utilità, acquistare ricchezza, ma non a raggiungere la felicità. La diffusione della filosofia utilitaristica di Jeremy Benthan ha fatto estendere in tutta la cultura europea l'identificazione della felicità con il concetto di piacere. Il concetto di felicità però ha tutta una tradizione secolare che non corrisponde con quella visione individualista; basti pensare ad Aristotele e tutta la sua tradizione che arriva fino ai nostri giorni, dove la felicità (*eudaimonia*) era associata alla pratica delle virtù. La dimensione relazionale che è posta al centro di tutto il nostro discorso è importante perché ci permette di trasformare i beni in ben-essere (*well-being*), portandoci alla felicità; e non solo, perché è in quella dimensione che si esercitano i diritti, la libertà, la vita civile. Con queste pagine si sottolinea l'aspetto fondamentale del rapporto tra il benessere individuale e la socialità, dell'importanza della socialità per la felicità, anche in campo economico; in questo modo si può recuperare l'umanesimo dei mercati e si spezza il pensiero che ha ridotto la categoria della felicità all'utilità.

E' nella tradizione dell'economia civile della scuola napoletana che si trova come struttura portanti la antropologia relazionale. Per Genovesi, e per la sua scuola, i rapporti con gli altri non sono visti in modo strumentale, come mezzi da cui trarre interessi personali. Un pilastro per tutta la tradizione civile italiana della metà del Settecento è il tema della pubblica felicità. Se la scienza economica anglosassone si occupava della ricchezza delle nazioni, quella italiana scelse la felicità pubblica come principale oggetto di studio, vedendo nella felicità il fine e nella ricchezza il mezzo. La felicità è paradossalmente relazionale. Per questo motivo non "c'è felicità al di fuori della vita in società, e non c'è società senza amore intenzionale per il bene pubblico"¹⁰¹. C'era la convinzione che non è possibile una economia civile, raggiungere la felicità, senza che esistano leggi buone e giuste, leggi civili. La felicità è considerata "pubblica perché ha a che vedere con il bene comune, che è il fine dell'attività di governo, della "scienza dell'amministrazione", e quindi deve diventare l'ideale del buon governo del sovrano"¹⁰².

Questa idea di felicità, relazionale e pubblica, è legata indissolubilmente alle virtù civili. Genovesi non parte da un concetto di un mondo di uomini perfetti o ideali; indica piuttosto come all'interno di adeguate istituzioni civili, comportamenti con motivazioni antisociali contribuiscano al bene comune. Suo punto di partenza l'*eterogenesi dei fini*

¹⁰¹ BRUNI, *L'economia la felicità e gli altri* cit., p. 87.

¹⁰² *Ibidem*, p. 87-88.

di Giambattista Vico¹⁰³, in cui le passioni egoiste si riescono a trasformare in virtù e perciò in felicità. Nella vita civile la ferocia si trasforma nell'esercito e nella forza; l'avarizia in commercio; e l'ambizione nella politica e nell'arte del buon governo.

L'eterogenesi dei fini è però sussidiaria alle virtù civili. Il presupposto perché gli interessi privati diventino pubbliche virtù non si produce in modo spontaneo, ma solo all'interno di istituzioni e leggi civili. "Ciò che infatti Smith affidava alla "mano invisibile" del mercato, Genovesi lo affida prevalentemente al "tessuto visibile" di virtù civili che i cittadini e i governi devono creare e mantenere"¹⁰⁴.

"La prospettiva di studio dell'economia civile raccoglie la sfida indubbiamente più impegnativa: quella di mostrare che non c'è opposizione tra identità (l'essere per sé) e relazione (l'essere per l'altro), e quindi che l'interesse non può essere il solo fondamento dell'associazione tra gli uomini. La buona società in cui vivere non può fare a meno della reciprocità"¹⁰⁵. Ma neanche si può far a meno di un buon governo e di un buon assetto istituzionale.

La visione di una democrazia di tipo elitistico competitivo, che fino ad ora era stata causa di rilevanti risultati positivi, non è più in grado di soddisfare le esigenze della società attuale; non può limitarsi ad essere un meccanismo di rappresentanza o di tutela degli interessi dei cittadini. Oggi la democrazia ha più a che fare con procedimenti partecipativi che permettano alle persone e ai gruppi di essere riconosciuti nelle loro differenze e nelle loro identità. Una visione di democrazia deliberativa "ha la prospettiva di individuare, e in certi casi creare, una «sfera pubblica» (nel senso specificato da John Stuart Mill), che sia luogo dell'espressione della libertà degli individui, [...]. Essa critica dunque l'invadenza del «politico» (*à la* Hobbes) per ribadire il primato del «civile», dei corpi intermedi, in conformità al principio di sussidiarietà (soprattutto quello «orizzontale»)"¹⁰⁶.

Ed è proprio nel principio di sussidiarietà che si trova l'equilibrio per le esigenze del momento storico che stiamo attraversando.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 103.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 106.

¹⁰⁵ ZAMAGNI, *Gli studi sulla felicità e la svolta antropologica in economia*, in LUIGINO BRUNI e PIER LUIGI PORTA (a cura di), *Felicità e libertà*, Milano 2006, p. 145.

¹⁰⁶ BRUNI E ZAMAGNI, *Economia civile*, cit., p. 259.

3. PRINCIPIO DI SUSSIDIARIETA'

La dimensione sociale, aspetto essenziale della natura dell'uomo, è esistita fin dall'antichità. L'esistenza propriamente detta di una 'società civile' con la sua identità, però, ha avuto bisogno di molti secoli per fiorire; inoltre, questa realtà non solo storica ma anche teorica la si può concepire come assolutamente tipica della società occidentale.

In Aristotele la società politica o *polis* corrisponde alla più importante di tutte le società, quella che ci porta a raggiungere il bene comune. Nel *De re publica*, Cicerone¹⁰⁷ usa il termine 'società civile'; e con l'espressione *civitas* indica la 'città', nello stesso modo in cui Aristotele usa la parola *polis*. Originariamente il termine latino 'società civile' era sinonimo del termine greco 'società politica'. Con tale analogia si intendeva che la politica era il culmine della realtà sociale e fuori della sfera politica rimanevano gli interessi privati, le necessità materiali e gli affari.

Fino a Locke e Hobbes l'identificazione fra società civile e società politica rimane all'interno della filosofia politica. Con l'avvento del cristianesimo si introduce una novità: l'idea che la società civile è distinta da quella politica, e ciò è il risultato di un processo culturale maturato alla luce del paradigma trinitario, tipicamente cristiano. In effetti, se andiamo più in profondità, nella cultura dell'Uno, come era quella antica, non aveva consistenza realmente la società civile, perché questa ultima è il mondo del molteplice, in cui si richiede la consapevolezza della consistenza delle relazioni umane. Nel mondo antico la politica, legata al sacro, ordinava la realtà umana in modo gerarchico. Solo quando si rivela l'Assoluto come 'comunità', come Uno e Trino, in cui è presente la diversità, può iniziare a venire fuori la possibilità della dimensione civile. Dunque, con il cristianesimo le espressioni sociali iniziano a prendere corpo con un aumento della partecipazione e una diminuzione della verticalità dell'organizzazione politica.

Nel Medioevo, dalla fine del XII a metà del XVI secolo, in Toscana e Umbria, si sviluppano le corporazioni di arti e mestieri, con risultati positivi sia per la formazione delle nuove generazioni, che per il miglioramento della qualità dei prodotti.

Particolare importanza riveste la figura del mecenate, che pone talenti e risorse a disposizione di opere di interesse comune, come la costruzione di una cattedrale, e

¹⁰⁷ ANTONIO MARIA BAGGIO, *Il nome del popolo. Per un contributo alla 45ª settimana sociale dei cattolici italiani*, Nuova Umanità XXIX (2007/4-3) 172-173, p. 437.

contemporaneamente si fanno strada le esperienze di vita democratica dell'età comunale, con la gestione collettiva del territorio. La classe sociale dei mercanti porta inoltre innovazioni organizzative ed è veicolo di cultura. L'asse portante di questa società cittadina è stata l'economia di mercato civile. Essa si basava su tre pilastri in cui è evidente l'orizzontalità dei rapporti: dalla divisione del lavoro, in funzione di ciò che può fare ciascuno, prendendo dentro anche i meno dotati, ad una produzione indirizzata non solo alle esigenze del consumo presente, ma in funzione della responsabilità per le generazioni future; ad una libertà di impresa, che implica una competizione non necessariamente legata all'accettazione della logica del profitto.

Siamo di fronte a una concezione del mercato che si ispira a valori diversi da quelli esclusivi dell'autointeresse. Tutto ciò porta alla realizzazione di una società civile che nei diversi luoghi della città, dalla piazza (come *agorà*), al duomo, al palazzo del governo, al mercato, alle sedi delle confraternite, ai palazzi dei borghesi, cerca di vivere rapporti di qualità che si arricchiscono con il vissuto quotidiano. In fondo, come abbiamo già detto, il fulcro di questo ordine sociale rimane il bene comune.

E' con Hobbes che la società politica, distinta dalla società civile, viene a identificarsi sempre di più con lo Stato. Con la *filosofia del diritto* di Hegel¹⁰⁸, poi, la società civile viene assimilata alla società commerciale, quindi ridotta all'ambito dei rapporti strumentali e competitivi, perché siamo nella fase storica in cui l'economia di mercato inizia a trasformarsi in economia capitalistica, pertanto i rapporti cominciano a diventare anonimi e strumentali. Quindi, i protagonisti a questo punto sono lo Stato e il mercato. Questo ultimo, perdendo di vista il suo aspetto civile e con ciò il principio di reciprocità, lascia allo Stato tutto quello che ha a che fare con il bene comune, con le azioni pro-sociali. In questo modo lo Stato assume dei compiti che la società era chiamata a svolgere.

Nell'epoca moderna, concretamente con la pace di Westfalia (1648), si impone in Europa il modello di Stato-nazione costruito attorno a una organizzazione del potere di carattere centralizzato, a scapito dei corpi intermedi e dei poteri locali. Però da qualche decennio stiamo assistendo nei paesi occidentali a un nuovo modo di concepire il rapporto tra lo Stato e le diverse entità politiche che lo compongono e a un coinvolgimento di attori privati nell'elaborazione e attuazione delle politiche sociali.

Nel Novecento, tutte le politiche sociali si basavano sull'idea di uno Stato forte che avesse il controllo dell'economia, anche se non il monopolio. Esisteva un'alleanza tra lo

¹⁰⁸ BRUNI E ZAMAGNI, *Economia civile* cit., p. 99.

Stato e l'economia di mercato che disponeva di un sistema protettivo di garanzie sociali. Oggi, con la globalizzazione, non è più così: si è frantumata quest'alleanza; da una parte, ci sono i mercati internazionali, e dall'altra i vincoli del Trattato di Maastricht che vietano leggi che autorizzino una spesa sociale in deficit. La ricchezza cerca i territori dove la pressione fiscale è meno schiacciante, accentuando di conseguenza la tassazione sui redditi che rimangono.

In questo momento storico, l'Unione Europea si trova ad affrontare due grandi sfide: da una parte il mondo globalizzato e frammentato e dall'altra parte, la necessità di avvicinare le istituzioni ai cittadini. Per rispondere a queste due grandi prove, l'Europa si muove attraverso due tendenze che apparentemente sembrano contrapporsi: l'esigenza di un'unione più stretta fra gli Stati e l'affermarsi d'identità linguistiche, culturali, ecc, a livello regionale, comunale, locale. Ma questo non è altro che la manifestazione di ciò che fa parte della sua identità, un'unità che viene in evidenza con le sue diversità. Si tratta dell'idea di un'Europa complessa e custode delle sue identità che attraverso il dialogo ricerca un cammino condiviso senza chiudersi in se stessa.

Dall'inizio del processo d'integrazione, l'Europa ha contribuito a erodere la pesante cultura statocentrica presente in ogni Stato con l'ideale della sopranazionalità per raggiungere in questo modo pace e progresso; obiettivi che si sono realizzati con cessioni di potere e sovranità da parte degli Stati lungo tutto il percorso.

Se l'avvio dell'integrazione ebbe la forte spinta verso l'alto, con la costruzione di strutture sopranazionali, invece fu lento l'ingresso delle autonomie locali sulla scena europea, e ciò fu dovuto fundamentalmente al disegno costituzionale di ciascuno Stato membro. Si consideri che all'inizio del processo d'integrazione c'erano solo i Länder tedeschi e le Regioni italiane ad autonomia speciale ad essere entità substatali. Attualmente la proporzione si è rovesciata e gran parte degli Stati europei sono a struttura regionale.

“La valorizzazione delle autonomie locali, inoltre, non solo costituisce la strada principale [...] per equilibrare i processi di globalizzazione e di localismo, caratteristici dell'epoca moderna, consentendo di evitare le tensioni fra le due opposte tendenze, ma risponde anche ai bisogni di una democrazia pluralista”¹⁰⁹. La prospettiva global-local (glocal) aiuta a spiegare il fenomeno degli ultimi decenni in cui paesi con forte tradizione centralista inseriscono riforme in senso federalistico o regionale.

¹⁰⁹ FERNANDA BRUNO, *La democrazia di prossimità e il processo di integrazione europea*, in “Nuova Umanità”, XXVIII (2006/5) 167, p. 590.

Nell'ultimo decennio molti sono stati i progetti e i programmi effettuati dalle regioni che hanno beneficiato di fondi europei; si sono costituiti degli organismi *ad hoc* per dar loro voce all'interno del processo europeo ed essi stessi hanno avuto il riconoscimento per difendere i propri interessi di fronte alla Corte di giustizia. Il Trattato di Maastricht, con la ratifica del principio di sussidiarietà, favorirà di fatto il processo di decentramento, aiutando ciascun stato membro a recuperare tale principio e consolidarlo culturalmente nei propri sistemi di welfare regionali. Si abbandona, così, un sistema verticistico di potere e si enuncia un modello a rete, in cui sono collegati i diversi livelli attraverso il principio di sussidiarietà e quello di proporzionalità; sussidiarietà intesa sia in senso verticale (a livello di istituzioni pubbliche) sia nella dimensione orizzontale (fra attori pubblici e privati). Nonostante oggi siano stati proclamati formalmente tali principi, di fatto ancora troviamo residui di una cultura statocentrica nella definizione del ruolo di queste entità substatali nell'Unione Europea.

“La spinta glocale, tuttavia, non rappresenta che una delle coordinate della nuova teoria della governance, che mette in evidenza la necessità di superare la tradizionale struttura del modello amministrativo dello Stato-nazione, per evitare che a livello locale si possano replicare le stesse inefficienze che si registravano a livello centrale”¹¹⁰. Da questa prospettiva si può affermare il ruolo fondamentale che la sussidiarietà orizzontale può esercitare per assicurare l'efficacia nei processi di decentramento in modo che si eviti che a scala substatale si ricreino delle situazioni di tipo hobbesiano.

Da cinquant'anni, il principio di sussidiarietà rappresenta una fondamentale regola non scritta a cui la prassi delle istituzioni europee si è ispirata. La sua consacrazione formale è avvenuta, come già detto, con il Trattato di Maastricht. Il secondo comma dell'articolo 5 del Trattato che istituisce la Comunità Europea, stabilisce che “nei settori che non sono di sua esclusiva competenza la Comunità interviene, secondo il principio della sussidiarietà, soltanto se e nella misura in cui gli obiettivi dell'azione prevista non possono essere sufficientemente realizzati dagli Stati membri e possono dunque [...] essere realizzati meglio a livello comunitario”. Sono due le indicazioni che si presentano alla Comunità: una, di non intervenire nei compiti che possono essere realizzati dai singoli Stati; l'altra, di agire quando in settori condivisi è più efficiente il suo intervento. In realtà per un'interpretazione completa del principio di sussidiarietà, così come descritto nel secondo comma dell'articolo 5, è necessario completarlo con il primo comma che sancisce il principio dell'attribuzione delle competenze e il terzo

¹¹⁰ LUCA ANTONINI, *La sussidiarietà come principio costituzionale in Europa e in Italia*, in DONATI E COLOZZI (a cura di), *La sussidiarietà* cit., p. 99.

comma che sancisce il principio di proporzionalità. In ogni caso, il modo con il quale la sussidiarietà viene intesa è più un criterio di efficienza nella ripartizione delle competenze, che un principio regolatore delle relazioni, perché quest'ultimo richiede il dialogo. Per esempio, “nel campo delle politiche sociali, l'Agenda sociale europea (Consiglio europeo di Nizza, 9 dicembre 2000) specifica che il principio di sussidiarietà viene inteso come «articolazione delle diversità all'interno di un quadro di obiettivi comuni». Ma poi il principio di sussidiarietà viene ridotto a un criterio di difesa, o meglio di non invadenza, delle articolazioni (statuali, territoriali, culturali, linguistiche ecc.) dell'Unione”¹¹¹.

E' nell'interpretazione completa di tutto l'articolo 5 del Trattato che istituisce la Comunità Europea in cui bisogna trovare il vero spirito del principio di sussidiarietà.

Se l'Europa ha avuto un grande ruolo nell'andare oltre la struttura dello Stato-nazione, adesso le si potrebbe rimproverare di imitare su grande scala quello stesso modo di agire, 'statal-dirigistico'. “Eppure solo dall'affermazione della sussidiarietà orizzontale può derivare una visione moralmente valida della libertà e della responsabilità della persona”¹¹².

Apparentemente potrebbe sembrare che il principio riconosciuto nel Trattato sull'Unione Europea lo sia soltanto nella sua accezione verticale, senza far accenno alla sua dimensione orizzontale. Questo *gap* può essere superato se prendiamo in considerazione il preambolo dove si usa l'espressione “un'unione sempre più stretta fra i popoli dell'Europa, in cui le decisioni siano prese nel modo più vicino possibile ai cittadini, conforme al principio di sussidiarietà”. Un'interpretazione possibile per salvare anche la sua valenza orizzontale, è concepire l'intervento pubblico in un modo supplementare e ausiliario, in modo che la prossimità ai cittadini che invoca il Trattato consideri anche la capacità d'autoregolamentazione della società civile. Però quello che segnaliamo veramente come mancante alla redazione del principio è una relazione di coordinamento fra i diversi attori della società attraverso la reciprocità.

I responsabili politici di tutta Europa si sono resi conto del desiderio da parte dei cittadini europei che i grandi problemi della società siano risolti e, contemporaneamente, dell'esistenza di un sentimento di sfiducia dei cittadini stessi verso le istituzioni. A questo punto, la Commissione Europea ha pubblicato il *Libro Bianco sulla governance*, nell'estate del 2001, in cui tratta il modo con il quale l'Unione

¹¹¹ DONATI, *La sussidiarietà come forma di governance societaria*, in DONATI E COLOZZI (a cura di), *La sussidiarietà* cit., pp. 67-68.

¹¹² ANTONINI, *La sussidiarietà come principio costituzionale in Europa e in Italia* cit., p.96.

esercita i poteri che i cittadini le hanno conferito. Contemporaneamente, fra i cambiamenti proposti c'era l'obiettivo di aumentare la partecipazione nei lavori di formulazione e di attuazione delle politiche dell'Unione da parte di tutti, dei cittadini come delle organizzazioni. Con l'espressione *governance* viene ad evidenziarsi l'idea di un multi-livello di governo ed una pluralità di attori, sia privati che pubblici, che emergono nell'elaborazione e nell'attuazione della politica dell'Unione. Mettere in pratica la *governance* in fondo è far uso di comportamenti che favoriscano il dialogo senza ricorrere a determinazioni d'autorità: un modo per creare processi nuovi di democrazia attiva. Nello stesso testo si ribadisce che: "La democrazia dipende dalla possibilità di tutti di partecipare al dibattito pubblico. [...] L'attività dell'Unione negli ultimi quindici anni si è progressivamente avvicinata alle regioni, città e collettività locali, che sono diventate responsabili dell'attuazione di molte politiche dell'Unione.[...] Spesso le regioni e le città hanno la sensazione che, nonostante le loro accresciute responsabilità per l'attuazione delle politiche europee, il loro ruolo di tramite eletto e rappresentativo, in contatto con il pubblico, non venga sfruttato"¹¹³.

C'è un riconoscimento del ruolo importante che svolge la società civile, "poiché esprime le preoccupazioni dei cittadini e fornisce servizi in risposta alle esigenze di tutti"¹¹⁴.

Queste prospettive hanno radici storiche ben precise. Ricordiamo che già Alcide De Gasperi sosteneva che "per quanto riguarda le istituzioni bisogna ricercare l'unione soltanto nella misura in cui ciò è necessario, e, per meglio dire, in cui è indispensabile. Preservando l'autonomia di tutto ciò che è alla base della vita spirituale, culturale, politica in ogni nazione, si salvaguardano le fonti naturali della vita comune. Quale deve essere la nostra parola d'ordine? A mio parere, l'unione nella varietà, la varietà delle forze naturali e storiche. Si potrà arrivare a questa direzione di marcia se si potrà marciare verso un nuovo umanesimo europeo; nel rispetto delle tradizioni, nello slancio verso il progresso, nell'esercizio della libertà"¹¹⁵.

L'Europa attraverso il principio di sussidiarietà ha trovato la strada per superare la crisi generalizzata dei sistemi di welfare. Innanzitutto, il principio contiene nella sua natura, più che una regola di distribuzione di compiti, un metodo per affrontare i bisogni concreti della persona in modo non standardizzato. In realtà occorre tener presente che

¹¹³ AA. VV, *La governance europea: un libro bianco*, Bruxelles, 2001, COM (2001) 428 definitivo/2, pp. 11-13.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 15.

¹¹⁵ FERRARA, *I principi politici dell'Unione Europea*, in *Nuova Umanità* XXIII (2001/5) 137, pp. 620-621.

nella redazione del Trattato il principio è stato assunto pur mancando quella visione antropologica personalista che è parte integrante del principio stesso. La stessa Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea proclamata a Nizza nel 2000 contiene una visione individualistica dei diritti umani in contrasto con la vera natura del principio di sussidiarietà. A sua volta la sussidiarietà comprende in sé il dialogo fra le parti coinvolte e risponde a un modello di *governance* sociale anziché a un modello di *government* politica.

Pierpalo Donati¹¹⁶ analizza come la formulazione del principio di sussidiarietà nell'Unione Europea ha preso corpo, sia dal punto di vista formale che sostanziale e ne evidenzia alcune carenze. Anzitutto non è stata rispettata l'inscindibilità fra il principio di sussidiarietà e quello di solidarietà, anche se esso è concepito come una reciprocità fra i soggetti e non come una semplice redistribuzione dal centro: in questo caso infatti si tratterebbe piuttosto di un criterio di efficienza (criterio funzionale), ma senza una formulazione societaria che permetterebbe di edificare la sfera pubblica dal punto di vista relazionale (criterio sovralfunzionale). Secondariamente manca il protagonismo della società e il coordinamento delle sue articolazioni attraverso rapporti reciproci. Infine il terzo aspetto assente sarebbe la visione antropologica personalista perché piuttosto è presente una visione individualistica.

Oggi la sfida della società postmoderna è capovolgere il pensiero tipico della modernità, cioè mettere in evidenza il protagonismo delle relazioni societarie, e far sì che le istituzioni politiche ed economiche si rapportino con esse in termini di servizio e non di strumentalizzazione.

3.1. CONCETTO E ORIGINE

Il “disfacimento” dello Stato-nazione e il coinvolgimento di molteplici livelli di governo (*governance* multi-livello) e di diversi attori sia privati che pubblici nell'elaborazione e nell'attuazione della politica comunitaria evidenzia che la produzione di condizioni di benessere non può restare una prerogativa solo dello Stato, ma un'attività sociale estesa ad ogni attore della società civile. Si è di fronte ad una “rigenerazione” del modello di sovranità proposto da Jean Bodin: cessioni di sovranità nazionale a favore di organismi politici ed economici sopranazionali o transnazionali.

¹¹⁶ DONATI *La sussidiarietà come forma di governance societaria* in DONATI E COLOZZI (a cura di), *La sussidiarietà* cit., p. 68.

Dalla fine degli anni Settanta, quando in molti paesi europei con una grande tradizione di welfare state sono iniziate difficoltà dal punto di vista finanziario, di soddisfazione degli utenti e difficoltà a rispondere alle nuove forme di povertà, il principio di sussidiarietà ha cominciato a godere di un consenso molto più ampio.

È un principio che negli ultimi anni sta avendo una crescente importanza sia in ambito nazionale, europeo e internazionale. L'Unione Europea lo ha introdotto nel Trattato di Maastricht; l'Italia nel suo ordinamento costituzionale con la riforma del Titolo V (legge costituzionale n. 3 del 2001) lo ha riformulato nell'attuale art. 118.

Il termine sussidiarietà proviene dal latino *subsidium*, sta ad indicare nel linguaggio militare dei romani le truppe di riserva pronte ad intervenire se ci fosse stata la necessità.

L'idea di sussidiarietà è all'origine del pensiero politico europeo. Il suo fondamento lo troviamo già nel pensiero greco con Aristotele quando “dichiara che un'uniformazione esagerata minacciano l'esistenza della repubblica composta da varie parti, così come la sinfonia e l'armonia delle voci scompaiono quando tutte cantano la medesima nota”¹¹⁷.

Verrà approfondito nella filosofia cristiana da Tommaso di Aquino nei suoi scritti sul bene comune. “Anche Dante sottolinea nel *De Monarchia* che l'imperatore non deve interessarsi direttamente delle piccole questioni di ogni città, perché le nazioni, i regni e le città hanno caratteristiche proprie e diverse, di cui bisogna tenere conto in leggi speciali”¹¹⁸.

Per la commemorazione dei quarant'anni dell'enciclica *Rerum Novarum* di Leone XIII in cui si denunciano le ingiustizie sociali subite dagli operai ai quali né il liberalismo, né il socialismo si sono mostrati capaci di dare una soluzione legittima, Pio XI scrive la *Quadragesimo Anno*. In quest'ultima troviamo la formulazione esplicita del principio di sussidiarietà, sul quale si fonda tutta la filosofia sociale di Leone XXIII. Al paragrafo 80 troviamo: “siccome è illecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere a una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare. Ed è questo insieme un grave danno e uno sconvolgimento del retto ordine della società”¹¹⁹. Nel paragrafo 81 continua: “Perciò è necessario che l'autorità suprema dello Stato, rimetta ad associazioni minori e inferiori il disbrigo degli affari e delle cure di minor momento, dalle quali essa del resto sarebbe più che mai distratta; e allora essa

¹¹⁷ JOSEPH HÖFFNER, *La Dottrina Sociale Cristiana*, Roma 1986, p. 42.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 42.

¹¹⁹ PIO XI, *Lettera Enciclica Quadragesimo anno*, Roma 1931, paragrafo 80, in www.vatican.va

potrà eseguire con più libertà, con più forza ed efficacia le parti che a lei solo spettano”¹²⁰.

Il contenuto sostanziale del principio di sussidiarietà è evidente. “Sostiene che le comunità di ordine “superiore” (per ampiezza, funzione, complessità) non devono prevaricare su quelle di ordine “inferiore”, ma devono invece aiutarle nel raggiungere e mantenere la loro soggettività, in concreto la loro autonomia”¹²¹. Sebbene il principio di sussidiarietà stia prendendo importanza e sia richiesto, ancora non viene affermato a livello pratico in tutta la sua pienezza. La difficoltà emerge dal fatto che non si tratta di una formula giuridica direttamente applicabile, ma di un principio che richiede di essere interpretato.

3.2. SUSSIDIARIETA' E BENE COMUNE

E' nella società post-moderna che riappare con forza il principio di sussidiarietà come norma che regola le relazioni sociali. Secondo la tesi di P. Donati¹²² si tratta di un principio di carattere etico-sociale che indica una specifica modalità relazionale con una precisa base antropologica (la dignità della persona e l'aspetto relazionale del bene comune). Da questo punto di partenza è possibile istaurare un ordine sociale capace di governare la globalizzazione. Una volta superata la centralità del rapporto individuo-Stato tipico del welfare state, la società civile si delinea in modo complesso. La prova sta nello sviluppo del terzo settore che esige la sua autonomia rispetto allo Stato ed al mercato: un'autonomia che reclama un trattamento non di subordinazione, che implica fare uso del terzo settore quando può far comodo alle istituzioni per ridurre i costi di spesa sociale. In questo modo, si esigono rapporti nuovi tra la sfera politica, quella economica e quella sociale per la realizzazione del principio relazionale che al contempo implica l'autonomia di ciascun ambito.

Solo quando la democrazia con le sue istituzioni sarà consapevole della natura autonoma del sociale e promuoverà tale autonomia riuscirà a rapportarsi effettivamente con essa ed a giungere ad un grado di sviluppo superiore. Questo fatto implicherà un arricchimento della libertà e dell'uguaglianza con dei legami sociali che generano la convivenza.

¹²⁰ *Ibidem*, paragrafo 81.

¹²¹ DONATI *La sussidiarietà come forma di governance societaria* in DONATI E COLOZZI (a cura di), *La sussidiarietà* cit., p. 75.

¹²² *Ibidem*, p. 55.

“Un pluralismo che si confonde con l’individualismo produce inevitabili conseguenze relativistiche, che conducono le democrazie verso il loro «blocco» non solo valoriale ma anche strategico e tecnico. [...] Un pluralismo che destruttura i legami sociali in nome di istanze iperindividualistiche non può che diventare l’anticamera di una democrazia «a parabola discendente», che prima degenera nel semplice conflitto, per finire poi in una formalistica procedura”¹²³. Tuttavia occorre tener presente che: “La democrazia, che vuole promuovere uguaglianza e libertà senza rinunciare al bene comune, deve prima riconoscere la natura autonoma del sociale, riconoscendo, in particolare, che è in quello spazio di autonomia sociale che l’individuo genera inter-personalmente la con-vivenza. Solo tramite tale riconoscimento sarà possibile attuare una “relazionalità” dove i legami sociali, fondati su pratiche di reciprocità (non semplicemente utilitaristiche), genereranno, oltre che se stessi, quella “mediazione” tra il bene privato e il bene pubblico”¹²⁴. Quando parliamo d’autonomia ci riferiamo a qualcosa di diverso dall’indipendenza, perché in essa troviamo la dipendenza della relazione.

Le grandi sfide che l’Europa oggi deve poter affrontare a partire dai grandi temi della globalizzazione, disoccupazione, emigrazione, presuppongono pertanto il superamento di una visione paternalista dello Stato a favore di una presa di coscienza del ruolo del cittadino e della sua responsabilità sociale in vista di una visione più ampia. Si tratta di poter pensare a un concetto nuovo che può portare al welfare civile perché capace di creare un *network* di relazioni tra associazioni ed istituzioni che siano capaci di agire in sinergia per attuare nuove possibili interventi di carattere sussidiario. Applicando il principio di sussidiarietà, potremo vedere la determinazione di un nuovo equilibrio tra istituzioni, mercato e società. Abbinando l’economico con il sociale, il principio di sussidiarietà si presenterebbe in tutta la sua potenza.

Col modello del welfare civile si prospetta la via d’uscita dal welfare state con un pluralismo sociale in cui le risposte ai bisogni siano frutto del riconoscimento della dignità della persona: non come il riconoscimento del diritto a ricevere una serie di servizi o assistenze qualora si trovasse nel bisogno, ma il diritto a partecipare attivamente.

Riorganizzare il welfare state verso un welfare civile implica una concezione della sussidiarietà come un criterio di riorganizzazione interna della pubblica amministrazione in cui essa ceda funzioni, prestazioni e prerogative alla pluralità di

¹²³ EMANUELE MORANDI, «*Democrazie in crisi*»: *il paradigma relazionale e il futuro della democrazia*, in DONATI E COLOZZI (a cura di), *Il paradigma relazionale* cit., 366.

¹²⁴ DONATI E COLOZZI, *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali* cit., p. 366.

soggetti civili stimolando la cooperazione fra gli attori pubblici e privati; permettendo agli attori sociali la piena libertà e autonomia; ed esercitando fundamentalmente quei ruoli che nessun altro può fare al posto suo.

Il principio di sussidiarietà modifica i rapporti fra istituzioni (sistema politico) e società civile; obbliga i destinatari sia all'azione che all'autolimitazione: a) conduce l'Unione Europea, lo Stato, le Regioni, le Province, i Comuni a promuovere l'azione degli enti più vicini ai cittadini nello sviluppo di una vita *degnà dell'uomo*; b) impedisce agli enti superiori di agire se quelli inferiori sono in grado di regolarsi autonomamente (funzione protettiva); c) stabilisce una funzione di responsabilità degli attori, per evitare che i singoli cittadini o comunità inferiori scarichino sugli enti superiori compiti che sarebbero in grado di svolgere.

La sussidiarietà non la possiamo confondere con il federalismo, come sistema di distribuzione della sovranità. Identificando i due termini, potremo correre il rischio di annullare l'aspetto positivo del principio perché il federalismo potrebbe portare a nuove forme di assistenzialismo, mercantilismo, centralismo regionale che ci potrebbero portare a un pericoloso disinteresse per il bene comune.

Invece, i principi che vanno inscindibilmente declinati insieme sono la sussidiarietà e il bene comune, perché non solo aiutano a limitare le ideologie politiche tanto di tipo totalitaristiche, come di tipo individualistiche, ma indicano una modalità relazionale diversa.

Il principio di sussidiarietà strettamente legato alla tradizione europea, dall'antichità fino all'era contemporanea, supera la contrapposizione esistente fra le diverse ideologie ottocentesche, liberista e statalista, in cui la valutazione positiva di un principio andava in detrimento dell'altro. Il principio di sussidiarietà assicura la libertà e l'uguaglianza perché è il suo carattere personalistico che salva tutti i due aspetti: nella dignità umana sono compresi valori quali la libertà di agire, l'uguaglianza, responsabilità, che mai si identifica con uno solo di essi.

3.3. SUSSIDIARIETA' VERTICALE E SUSSIDIARIETA' ORIZZONTALE

La distinzione fra sussidiarietà verticale e orizzontale dipende piuttosto dal tipo di relazione esistente fra gli attori. Nella sussidiarietà verticale il rapporto è di tipo gerarchico: gli enti inferiori ricevono da quelli superiori le competenze giuridiche come i mezzi finanziari e amministrativi per prendersi cura dei nuovi compiti con totale

autonomia. La sussidiarietà orizzontale, invece, si riferisce alle relazioni fra istituzioni e società civile: i vari attori sono messi sullo stesso livello. In questo modo si è trovata la miglior formula per poter valorizzare le condizioni di sviluppo di una cittadinanza attiva e con ciò un miglioramento per tutta la società. Nella sussidiarietà verticale c'è una *cessione* di quote di sovranità e in quella orizzontale c'è una *condivisione* di sovranità¹²⁵.

Nel contesto attuale, come quello che abbiamo descritto sopra con la globalizzazione, si mettono in crisi i tipi di rapporti gerarchici e si sviluppano quelli di tipo orizzontale. Oggi un tema d'attualità è come fare per riattivare la democrazia in quei paesi dove ha perso vigore. I governi da soli non possono affrontare i problemi contingenti e cercano il dialogo e la collaborazione con la società civile. Questo modo di agire non è visto come una minaccia, ma rappresenta un prerequisito per rinvigorire la democrazia e promuovere lo sviluppo. In molti paesi troviamo una mancanza di collegamento fra le aspirazioni delle persone e le capacità delle istituzioni politiche di rispondere alle esigenze della società. In questo modo si sono espressi gli attori del 7° Forum Global: Reinventing Government, che si è tenuto presso la Sede delle Nazioni Unite, a Vienna dal 26 al 29 giugno 2007.

Nella sussidiarietà orizzontale troviamo un principio di organizzazione sociale che si afferma all'epoca dell'Umanesimo civile (XV secolo) e viene eclissato dall'affermazione degli Stati-nazione durante il XIX e XX secolo. "La sussidiarietà orizzontale ha radici storiche profonde: esse s'innestano nella capacità di solidarietà e di sviluppo sociale dei corpi intermedi nella società pre-industriale. La rivoluzione industriale e la nascita degli Stati nazionali hanno determinato la crisi dell'ordine sociale preesistente. La nuova rivoluzione post-industriale e la crisi dello Stato nazione consentono ora di recuperare, modernizzandoli, quegli antichi valori nell'ambito dei nuovi assetti sociali e istituzionali"¹²⁶.

Per poter realizzare ciò che sta alla base della sussidiarietà, è necessaria la capacità da parte della società civile di organizzarsi per colmare l'esigenza dei bisogni (scegliere non solo il mezzo, ma anche il fine), e che l'ente pubblico riconosca una soggettività, non solo giuridica, ma anche economica come già abbiamo detto a proposito del welfare civile.

¹²⁵ ZAMAGNI, *L'identità organizzativa del non profit: verso una governance civile*, www.legionatedibertinoro.it

¹²⁶ ANTONINI, *La sussidiarietà come principio di governance*, in SERGIO BELARDINELLI (a cura di), *Welfare Community e sussidiarietà*, Milano 2005, pp. 26-27.

“Finora il principio di sussidiarietà è stato declinato in termini verticali e orizzontali, ma non si è presa abbastanza sul serio una terza dimensione, che ha a che fare con il principio di reciprocità”¹²⁷. Il motivo è che il principio di sussidiarietà va letto da un punto di vista personalistico e non individualista. A quel punto, la persona è pienamente sé stessa quando entra in rapporto reciproco con l’altro, e perciò ci sono valori (gratuità, fiducia, reciprocità) che devono essere favoriti. Se ciò non diventa chiaro, non ci sarà nessun criterio per favorire una cooperativa sociale rispetto ad una società per azioni per la gestione di una casa di riposo o un asilo nido. Se guardiamo attentamente ci accorgiamo che il sistema civile del welfare prende sul serio tutte le dimensioni del principio di sussidiarietà.

3.4. SUSSIDIARIETA’ E TERZO SETTORE.

Per non ridurre il principio di sussidiarietà a un mero criterio di efficienza, o funzionale, è necessario conoscere qual è la vera identità delle organizzazioni della società civile. Il concetto d’identità di cui parliamo fa riferimento a quelle condizioni che sono frutto di scelte personali e che si costruiscono di volta in volta, ovvero non sono condizioni che vengono date dal divenire storico. Ogni identità comprende in sé l’esistenza dei confini che ci permette di distinguere una realtà da un’altra. A differenza della concezione individualista, l’identità si costruisce nel rapporto con l’altro, poiché esige la capacità di mettersi in discussione con il diverso da sé, perché è l’altro che mi permette di essere me stesso in modo che in questo rapporto ognuno venga rafforzato nella propria identità e arricchito.

La scomparsa della teoria dell’economia civile per un secolo e mezzo ci ha privato di una visione in cui sia presente l’eterogeneità delle motivazioni individuali: l’unica motivazione ammessa è stata quella dell’autointeresse perciò finché si resta legati a tale spiegazione del mercato non si riesce a capire come è possibile che partecipino al mercato imprese di tipo sociale.

Le caratteristiche che definiscono l’identità delle organizzazioni della società civile erano state individuate in funzione negativa, di ciò che non erano. In Europa si è parlato di ‘terzo settore’ come un ‘non Stato’ per distinguerlo dal modo di operare dello Stato nel processo di offerta di servizi di welfare e che a loro volta non appartengono al mercato. Invece negli USA si è parlato di *non profit* per distinguerlo dal mercato,

¹²⁷ BRUNI E ZAMAGNI, *Economia civile* cit., p.239-240.

istituzione che effettivamente ha avuto un ruolo decisivo nell'organizzazione della società, a scapito dello Stato. L'elemento distintivo di queste organizzazioni *non profit*, in cui la maggioranza delle quali sono state fondate, consisteva nella non distribuzione di utili.

All'interno dell'ampia tipologia delle organizzazioni della società civile ci sono diversi modelli identitari. Il presidente dell'Agenzia per le ONLUS, Stefano Zamagni¹²⁸, guardando alle origini e agli sviluppi dei soggetti non-profit ne ha individuate tre: un modello che nasce del settore *for profit*, tipo le fondazioni di impresa, in cui il mercato restituisce alla società parte di quella ricchezza che lei stessa ha aiutato a generare. Il momento in cui inizia a prendere consistenza questa realtà, prima in Europa poi negli USA, è attorno alla metà dell'Ottocento. "Si pensi agli interventi e alle realizzazioni degli Schneider al Creusot, dei Michelin a Clermond-Ferrand, di Ernest Solvay in Belgio e poi in Toscana, di Alessandro Rossi nel Vicentino, di Robert Owen in Inghilterra e così via: la vita degli operai e delle loro famiglie viene seguita, passo a passo, dalla nascita alla morte"¹²⁹.

L'handicap della filantropia d'impresa sta nella dicotomia tra le regole del momento della produzione e quelle che distribuiscono ricchezza. Ci sono stati noti casi (Carnegie e Rockefeller) in cui l'imprenditore non si è occupato dei diritti dei lavoratori, persino degli stessi diritti umani quando si cercava di produrre ricchezza. Invece al momento della distribuzione scattava la compassione e si realizzavano opere di misericordia: ospedali, università, scuole, musei.

Un altro modello identitario delle organizzazioni della società civile è quello che nasce come sostegno al settore pubblico ed è creato dagli stessi enti o categorie istituzionalizzate. Per esempio un sindacato che crea cooperative sociali oppure Enti Locali che incoraggiano la nascita di organizzazioni *non profit*, ecc. In questo caso c'è solo una sussidiarietà di tipo verticale, cioè, un decentramento; non si vede la condivisione della sussidiarietà orizzontale.

Un terzo modello, di più antica affermazione rispetto agli altri due, è quello che "vede le ONP come espressioni dirette della società civile, cioè come un libero coprire di persone attorno ad un progetto da realizzarsi in comune e per il perseguimento di

¹²⁸ ZAMAGNI, *L'identità del non profit italiano*, in Agenzia per le Organizzazioni Non Lucrative di Utilità Sociale, www.agenziaperleonus.it

¹²⁹ ID., *L'economia del bene comune*, cit., p. 201.

interessi collettivi”¹³⁰. In tale modello si sostiene il principio di sussidiarietà orizzontale, così come si era affermato nell’Umanesimo civile del XV secolo.

Storicamente c’è stata una contaminazione fra tutti e tre i modelli. La legislazione comunitaria come quelle nazionali hanno a loro volta una posizione in cui potrebbero favorirne lo sviluppo, in un certo modo o in un altro, incidendo così anche nella loro identità. Per cui, decidere qual è il tipo di rapporto che debba esserci fra di essi, è la questione fondamentale per stabilire a lungo andare la prevalenza di un tipo su un altro; diversamente potremo assistere ad una convivenza fruttuosa. Qual è il rapporto giusto che dovrebbero avere? Le organizzazioni *non profit*, se rimanessero dipendenti dalle organizzazioni *profit*, non apporterebbero chi sa che benefici, poiché senza una propria identità agirebbero come delle *pseudo-profit*, e con il tempo finirebbero per scomparire oppure per convergere sulle *profit*. Una ricerca¹³¹ economica ci mostra che nella realtà degli Stati Uniti tanti ospedali, musei, università sorti come enti *non profit* con vocazione sociale sono mutati in enti che perseguono gli interessi dell’*elite* che vi lavora e non gli interessi dei donatori, clienti o società. Per far venire fuori tutte le potenzialità delle organizzazioni *non profit* si deve riconoscere veramente l’originale ruolo delle organizzazioni della società civile: un ruolo di tipo *emergentista*¹³², che comporta una messa in discussione delle relazioni preesistenti fra i diversi attori, Stato, mercato e i soggetti della società civile, mutando con ciò la natura di tali relazioni.

In più, un sistema istituzionale, economico/giuridico, che privilegiasse a livello sostanziale imprese di tipo capitalistico, sarebbe contrario alla vocazione stessa del mercato dato che le imprese sociali verrebbero viste come un residuo. Le imprese sociali aggiungono motivazioni intrinseche, con valore espressivo, a quelle estrinseche (un autointeresse con razionalità strumentali) esistenti già nelle imprese capitalistiche. Ci sono imprenditori che nella loro scala di valori come priorità hanno la ‘passione per l’altro’ ed il modo di operare all’interno dell’impresa è la mutua fiducia e l’equità, tutto sulla base del principio di reciprocità. Ci sono invece altri imprenditori che hanno come obiettivo prioritario l’interesse individuale. Il loro modo di organizzare il lavoro è di tipo anonimo o impersonale e con l’unico vincolo del rispetto delle leggi. Il primo tipo di imprenditore sarà attirato da una forma di impresa sociale e il secondo da un tipo di impresa capitalistica.

¹³⁰ ID., *L’identità del non profit italiano*, cit., p. 2.

¹³¹ EDWARD GLAESER, *The Governance of Not-for-profit Firms*, Chicago, Ill., Chicago University Press, 2003.

¹³² ZAMAGNI, *L’identità del non profit italiano*, cit., 4.

Certamente, le organizzazioni della società civile con la sola dimensione espressiva (capace di generare coesione sociale) slegata da quella strumentale non hanno la garanzia di poter restare a lungo nel mercato e devono saper armonizzare tutte e due le dimensioni. Perciò, il tipo di posizioni in linea con quella del presidente per le ONLUS è quella di “un non profit plurale, all’interno del quale possono convivere liberamente i tre modelli identitari [...] lasciando ai soggetti della società civile la scelta che più ritengono adeguata”¹³³. Poiché esiste un mondo eterogeneo di organizzazioni della società civile che devono coesistere in modo equilibrato, è necessario che ci sia un rapporto armonico fra la pluralità dei tipi di imprese, siano esse capitalistiche che sociali. Il motivo di tutto ciò è che costituiscono un importante contributo sia per i mercati che per la costruzione di una convivenza civile e duratura. Nel caso si privilegiassero imprese di tipo capitalistico si andrebbe contro la possibilità di poter esercitare la libertà di scelta, omettendo l’aiuto che proviene dalla distribuzione del reddito, capace di aumentare il capitale umano e quello sociale. Uno dei contributi che apportano le imprese sociali è quello di migliorare l’aspetto dell’equità. Quando l’equità è percepita come un valore fondamentale (perché è vissuta) e non solo un valore dichiarato, diventa il motivo più importante per una diffusione generalizzata della fiducia. Questo è il modo per consentire al mercato di tornare ad essere un mezzo per rafforzare il vincolo sociale e di continuare a generare quei valori che sono necessari per la sua sopravvivenza.

Cosa fa sì che questo equilibrio armonico di cui abbiamo parlato si conservi ed i soggetti a movente ideale non finiscano per essere assorbiti da quelli a movente interessato? La risposta sta nei comportamenti di gratuità da parte dei soggetti dell’economia civile che di conseguenza fanno scattare comportamenti cooperativi di reciprocità.

“Il fatto è che persone con disposizioni virtuose, agendo in contesti istituzionali in cui le regole del gioco sono forgiate a partire dall’assunto di comportamento autointeressato (e razionale), tendono ad ottenere risultati superiori rispetto a quelli ottenuti da soggetti mossi da disposizioni egocentriche”¹³⁴. Nell’ambito della teoria dei giochi, uno dei giochi più conosciuti è il *Dilemma del prigioniero*¹³⁵. Esso consente di rappresentare in

¹³³ *Ibidem*, p. 4.

¹³⁴ ID., *L’economia come se la persona contasse*, in SACCO E ZAMAGNI (a cura di), *Teoria economica e relazioni interpersonali*, cit., p.43.

¹³⁵ ALESSANDRA SMERELLI E LUIGINO BRUNI, *I dilemmi dell’individualismo e il paradosso della reciprocità. Ipotesi e giochi*, in LUIGINO BRUNI E LUCA CRIVELLI (edd.), *Per una economia di comunione, un approccio multidisciplinare*, Roma 2004, pp. 223-247.

modo efficace situazioni nelle quali le scelte e i guadagni dipendono anche delle scelte degli altri giocatori. Si evidenzia come in molti casi l'individuale tornaconto non porta al bene comune ed in più produce risultati sub-ottimali a livello personale. Invece, soggetti con un tipo di razionalità diversa, basata su un valore intrinseco associato a comportamenti di gratuità, riescono ottenere risultati migliori a quelli con razionalità individualistica e strumentale. Da questo agire virtuoso discende la possibilità di poter sperimentare la cooperazione o reciprocità.

Un'ultima precisazione. Fino adesso si è parlato in modo generico di imprese sociali facendo riferimento anche a quelle civili, come quelle organizzazioni della società civile cariche di motivazioni intrinseche o valori civili. Bisogna fare delle ulteriori distinzioni per la eterogeneità delle tradizioni che hanno caratterizzato l'Europa: diversità che costituisce motivo di arricchimento della dinamica civile basata sul dialogo fra i diversi. Se Inghilterra è il luogo di origine dell'impresa sociale (la prima cooperativa sociale si fonda in Rochdale (Manchester) nel 1844), l'Italia è il luogo in cui nasce l'impresa civile. L'impresa sociale agisce sull'offerta, umanizzando la produzione. L'impresa civile agisce anche sul lato della domanda, facendo in modo che sia la domanda a dirigere l'offerta, liberando i consumatori del legame stabilito dai produttori. Nell'impresa sociale si cercano di soddisfare le esigenze degli unici portatori di interesse, invece nell'impresa civile quelle della pluralità di classi portatrici d'interesse: dipendenti, lavoratori, fornitori, clienti, ente pubblico, della società. Nell'impresa civile infine si aggiunge il principio di fraternità a quello di libertà ed uguaglianza: i beneficiari non sono assistiti ma, protagonisti.

Nel nostro caso, l'attuale legislazione sulla disciplina dell'impresa sociale (Dlgs 155/2006) non è in linea con la sua tradizione di economia civile. Si tratta di un abbinamento fra la tradizione francese e l'italiana, con il risultato di chiamare impresa sociale un tipo di impresa che resta legata a settori periferici del mercato (assistenza sanitaria, educazione, tutela dell'ambiente, cultura, ecc); con la conseguenza di lasciare fuori del mercato i valori sociali, realtà opposta a quella trasmessa dalla tradizione civile. Un'altra conseguenza è che l'impresa sociale è sempre *non profit*. Se per la tradizione dell'economia civile la socialità è una caratteristica dell'attività economica con questo modo di legiferare verranno escluse da tale classifica imprese che producono profitti e a loro volta sono pro-sociali come nel caso delle imprese dell'economia di comunione.

Una volta disegnate le identità delle organizzazioni della società civile e declinato in tutte le sue dimensioni il principio di sussidiarietà, si può comprendere come tale organizzazioni siano in grado di prendersi le proprie responsabilità e di disegnare insieme agli altri protagonisti (poteri pubblici e mercato) quel progetto di bene comune ambito da tutti.

La sussidiarietà è la traduzione pratica a livello giuridico-istituzionale del principio di reciprocità, cioè, di fraternità. Principio di sussidiarietà che afferma il pluralismo economico, sociale, politico, culturale, contro ogni forma di antagonismo o monismo. Ed è qui la grandissima importanza di tale principio: non si potrà mai applicare la fraternità dove non c'è la sussidiarietà. Possiamo avere una società solidale senza sussidiarietà ma non possiamo avere una società fraterna dove non si pratica la sussidiarietà. Abbiamo il paradosso della posizione neostatalista che promuove una forte solidarietà fra i cittadini attraverso il finanziamento della spesa fiscale, appellandosi a criteri di giustizia solamente, e poi non favorisce i comportamenti volontari, non ufficiali, che promuovono la gratuità.

4. UN ESEMPIO CONCRETO DI WELFARE CIVILE: L'ECONOMIA DI COMUNIONE

4.1. L'IMPRONTA DEI CARISMI CHE HANNO SEGNATO L'EUROPA

Tante volte le azioni umane hanno origine non solo da una scelta razionale (intenzioni), ma da una disposizione d'animo e, apparentemente, queste ultime, possono portare a scelte irrazionali dal punto di vista della massimizzazione del profitto. Talvolta, la sorpresa nasce dal constatare che in questo modo si ottengono risultati superiori rispetto a quelli della scelta razionale.

Nel modello delle imprese di Economia di Comunione (EdC), come nel resto delle esperienze di economia civile, possiamo trovare attori che all'interno del mercato possono essere strumenti che rafforzano i legami sociali: esse vivono l'esperienza della socialità umana, della reciprocità e della fraternità nella vita economica. Queste imprese cercano un nuovo rapporto tra economia e società. Molte delle esperienze di economia sociale traggono la loro forza dal valorizzare la gratuità, perché sorgono per vocazione. Da questo modello, in cui gratuità e reciprocità sono le principali protagoniste, emerge

l'immagine di un'economia a più dimensioni: accanto all'efficienza c'è il dare, la reciprocità, la gratuità, e la stessa felicità.

Il progetto di Economia di Comunione va letto all'interno di una storia secolare di 'carismi' al servizio della cultura e della vita civile. Le vicende della società civile possono essere lette dalla prospettiva istituzionale (quella tipica dei libri di storia) oppure dalla prospettiva carismatica, poiché originate da carismi religiosi ed anche civili.

Le esperienze di economia carismatica dell'Europa sono sorte non per interessi economici, ma per vocazione, per venire incontro alle necessità di persone concrete. Esse sono legate all'idea di gratuità che ha avuto in seguito grandi conseguenze culturali, economiche, politiche e civili. Si tratta di avvenimenti, apparentemente in sordina, ma in cui si mette in pratica e germoglia il principio di fraternità. In questa breve *excursus* storico si desidera evidenziare qualcuno dei momenti luminosi che hanno aiutato a costruire l'Europa così come noi la conosciamo oggi.

Nel V e VI secolo con Benedetto da Norcia si crea una rete di centri spirituali, economici e culturali attorno ai quali rinasce l'Europa dopo il disfacimento dell'Impero. L'*Ora et labora* benedettino dà vita a uno dei punti fermi "diventa ben presto, nell'Alto Medioevo, un ideale universale avvalorato da una innegabile prova storica: attorno a non pochi monasteri sorsero ben presto agglomerati che consentirono a interi villaggi di partecipare all'ideale beneddino, sviluppando quel senso del lavoro e dell'economia che sarà alla base della rinascita comunale. Coloro che vivono attorno all'Abbazia avranno una vita puntualizzata da ritmi nuovi dati dalle ore scandite, come Jacques Le Goff ha dimostrato in *La civilisation de l'Occident médiéval*, dalla campana del monastero e poi dal campanile del villaggio"¹³⁶.

Dopo il crollo dell'Impero romano d'occidente, in un'epoca di crisi, fu l'esperienza monastica a contribuire profondamente alla nascita di una nuova cultura che produrrà un cambiamento di mentalità in Europa. "Quali che siano i motivi, il fatto stesso che il modello più alto di perfezione cristiana, il monaco, si dedichi al lavoro fa ricadere su questa attività una parte del prestigio sociale e spirituale di colui che la pratica. Lo spettacolo del monaco al lavoro impressiona i contemporanei in favore del lavoro. Il monaco che si umilia lavorando nobilita il lavoro"¹³⁷. In questo modo si uniscono due

¹³⁶ ROCCO PEZZIMENTI, *Sovrastruttura e struttura, genesi dello sviluppo economico*, Roma 2006, p. 74.

¹³⁷ JACQUES LE GOFF, *Lavoro, tecniche e artigiani nei sistemi di valore dell'Alto Medioevo(V-X secolo)*, in *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino 1977, p.73-97.

dimensioni umane, la vita interiore e il lavoro, e si pongono in evidenza due aspetti inscindibili tra loro in cui ognuno dà senso all'altro. Il lavoro è un dovere così come la lettura dei libri sacri perché esso è visto come un rimedio contro i pericoli che può generare l'ozio per l'anima ed ha anche un altro aspetto positivo, perché è considerato "come un riconoscimento dei talenti, dono di Dio e un cespite di proventi per il sostentamento dei fratelli"¹³⁸. Nello svolgimento del lavoro si ha la consapevolezza che ciascuno deve compierlo secondo le proprie forze.

Questa grande rivoluzione darà luogo anche a grandi innovazioni economiche. Il fatto che si costruiscano dei congegni come può essere il mulino è visto come un modo per lasciare più tempo alla vita contemplativa. Il monaco rivaluta il concetto di lavoro perché nel mondo greco romano chi lavorava era lo schiavo, non l'uomo colto. "Benedetto avvertì nel corso dei suoi severi studi di legislazione romana, che ormai non si trattava di ripristinare le linee di un sistema invecchiato, ma di promuovere con l'esempio di nuovi e fecondi istituti una nuova idealità sociale. Benedetto venne incontro alle necessità dei popoli occidentali senza rinunciare a nulla di fondamentale dell'insegnamento evangelico"¹³⁹: con il lavoro ci si affatica, ci si sacrifica, però ci si santifica, se lo si accompagna con la preghiera.

Le abbazie furono infatti le prime strutture economiche complesse, che richiedevano forme adeguate di contabilità e di gestione. "Fu la cultura monastica la culla nella quale si formò anche il primo lessico economico e commerciale che informerà di sé l'Europa del Basso Medioevo, e fu l'esperienza lavorativa e commerciale dei monasteri quella in cui si creò la legittimazione etica dell'attività economica, elemento decisivo per la nascita dell'economia moderna"¹⁴⁰. Nei secoli dell'Alto Medioevo si verifica una forte riduzione del lavoro specializzato. "In generale sono gli "artigiani sacri", fabbri ed orefici che lavorano ad opere di carattere religioso, che conservano e tramandano una certa abilità tecnica"¹⁴¹.

Dopo l'anno Mille c'è un grande clima di cambiamento, si presentano nuovi mestieri in una società in espansione con una forte mobilità sociale. "Vengono ricostruite un'infinità di chiese alle quali fanno seguito anche tante ricostruzioni civili nelle grandi città. Tali operazioni comportano il commercio di materiali più o meno raffinati e anche lo spostamento di mano d'opera. La stessa ripresa dei pellegrinaggi evidenzia il sorgere

¹³⁸ Biblioteca Santorum. Istituto Giovanni XXIII della Pontificio Università Lateranense, Roma 1968, vol. II pp. 1143.

¹³⁹ PEZZIMENTI, *op.cit.*, p. 73.

¹⁴⁰ BRUNI, *Il prezzo della gratuità* cit. p. 14.

¹⁴¹ BAGGIO, *Lavoro e dottrina sociale cristiana dalle origini al Novecento*, Roma 2005, p.100.

di una serie di attività, basti pensare le locande”¹⁴². Si ripristinano mestieri, arti meccaniche, che fino a poco tempo prima si pensava che potessero diminuire la dignità dell’uomo. Si inizia a maturare un nuovo modo di riflettere, che “esalta le diverse forme dell’attività umana, che non servono più per un’ascetica personale ma per migliorare il vivere”¹⁴³ ed è dal Basso Medioevo che la mentalità imprenditoriale comincia a formarsi. Però nello stesso tempo si diffonde un nuovo tipo di povertà nelle città: insieme a quelle persone che non ce la fanno a provvedere a loro stessi, ci sono dei lavoratori che non riescono ad avere un livello minimo di sussistenza. La società è in crescita, ma nello stesso tempo si moltiplicano gli squilibri. Ed è in tale contesto che emerge il carisma francescano.

Il francescanesimo ha avuto un ruolo importante nella storia dell’economia e della società occidentale con la sua riflessione sui beni e sulla ricchezza e, al tempo stesso, rappresenta un paradosso: “un carisma nato da un mercante figlio di mercanti, che ha posto al proprio centro «sorella povertà», il distacco anche materiale dai beni come segno di perfezione di vita, che però divenne la prima “scuola” economica dalla quale emergerà il moderno spirito del capitalismo. [...] Infatti, attorno alla fine del 1200, il movimento francescano produsse un gruppo di studiosi – Pietro di Giovanni Olivi (1248-1293) o Giovanni Duns Scoto (1266-1308) – che elaborò tutto un insieme di concetti economici (valore, interesse, cambio, sconto, ecc), non dedotto da un sistema teologico”¹⁴⁴ (come succedeva in tanti ambienti della Scolastica), ma proveniva dalle esigenze della realtà economica. In questa situazione di povertà medioevale va situato il grande dibattito attorno all’usura. Il tema era complesso e dunque inizialmente si giunge a distinguere fra l’usura e l’interesse (il prestito lo si pensa come azione socialmente utile); infatti fino alla svolta del Basso Medioevo vigeva un atteggiamento di diffidenza rispetto all’idea di profitto che implicitamente rimanda al concetto, condannabile, di avidità.

Per questo motivo, come già evidenziato precedentemente, nascono nella seconda metà del Quattrocento i Monti di pietà nel centro nord d’Italia per poi estendersi al resto d’Europa (Belgio, Francia, Spagna). Questi strumenti con cui si concedono crediti a basso costo sono di fondamentale importanza, come Ludovico Antonio Muratori¹⁴⁵ sottolineerà nel Settecento, per la realizzazione della pubblica felicità.

¹⁴² PEZZIMENTI, *op.cit.*, p. 75.

¹⁴³ BAGGIO, *Lavoro e dottrina sociale cristiana dalle origini al Novecento* cit. p. 123.

¹⁴⁴ BRUNI e ZAMAGNI, *Economia civile* cit. pp.35-36.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 40.

“Da un carisma che diede occhi nuovi per vedere nei poveri non una maledizione ma una risorsa, ecco nascere addirittura delle banche, istituzioni fondamentali per lo sviluppo dell’economia civile nell’Umanesimo italiano”¹⁴⁶.

La storia carismatica non si racchiude nei carismi religiosi. A metà dell’Ottocento nasce il movimento cooperativo europeo, radicato sul principio di fraternità, come una strada non capitalistica all’economia di mercato. I suoi teorici, concretamente quelli della tradizione italiana, “non opposero la cooperazione al mercato o al sistema di prezzi: videro nella cooperazione, come John Stuart Mill appunto, una riforma del mercato e dell’impresa, una via per eliminare alla radice il conflitto capitale-lavoro”¹⁴⁷. Perciò considerarono come complementari la solidarietà tra i lavoratori e l’interesse individuale.

4.2. ORIGINI E CARATTERISTICHE DELL’ECONOMIA DI COMUNIONE

A partire dalla prospettiva storica dell’Europa sopra delineata, si possono ora tratteggiare i caratteri fondamentali dell’Economia di Comunione (EdC) in continuità con questa tradizione carismatica. Essa nasce da un’esperienza che ha il suo centro nel carisma, quello del Movimento dei focolari, che ha individuato nell’unità e fraternità il suo scopo specifico. Chiara Lubich, fondatrice di tale Movimento, nel 1991, in occasione di un viaggio in Brasile, rimase colpita dalle contraddizioni del capitalismo particolarmente evidenti nella città di San Paolo: una foresta di grattacieli circondati da un’immensità di *favelas*. Impressionata da questa ‘corona di spine’, constatò con grande dolore che un’umanità che riesce a produrre tecnologia e ricchezza, non riesce a sconfiggere la miseria; di conseguenza avverte fortemente la necessità di dover far qualcosa di concreto e immediato per quelle persone. Da quel volo del maggio 1991, nel giro di pochi giorni si delineò quella che sarà subito chiamata Economia di Comunione: una nuova economia nella libertà. “Essa, autentica espressione della spiritualità dell’unità nella vita economica, può essere compresa nella sua interezza e complessità solo se inserita all’interno della visione che tale spiritualità ha dell’uomo e dei rapporti sociali”¹⁴⁸.

¹⁴⁶ BRUNI, *Il prezzo della gratuità* cit. p. 15.

¹⁴⁷ ID., *La ferita dell’altro* cit. p. 77.

¹⁴⁸ LUBICH, *L’Economia di Comunione verso un agire economico a «misura di persona»*, Testo della Lectio tenuta da Chiara Lubich all’Università Cattolica di Piacenza il 29 gennaio 1999 in occasione del conferimento della *laurea honoris causa* in Economia e commercio.

Per spiegare come il progetto dell'EdC è germogliato nella mente di Chiara Lubich occorre conoscere tre premesse. La prima intuizione avvenne nei primi anni Sessanta, guardando dall'alto l'abbazia benedettina di Einsiedeln, in Svizzera, vedendo realizzato veramente l'ideale *ora et lavora* di S. Benedetto. “Davanti a quella splendida visione affiorò nei nostri cuori un'altra immagine: il sogno di una cittadella moderna vera e propria, con case, padiglioni, industrie, aziende, dove testimoniare il nostro ideale d'unità. Fu un'intuizione fortissima...Alcuni anni dopo, a Loppiano (nel comune di Incisa in Val d'Arno – Firenze), sorgeva la prima delle nostre cittadelle; e poi, via via, nel mondo, tutte le altre”¹⁴⁹. Queste cittadelle sono delle vere e proprie città in miniatura la cui legge fondamentale è il *comandamento nuovo* di Gesù, cioè l'amore scambievole vissuto fra tutti; realizzando in questo modo un bozzetto di società nuova rinnovata dal vangelo.

Un'altra premessa, che spiega la nascita dell'EdC, ci fu pochi giorni prima di quel viaggio in Brasile alla luce della riflessione dell'enciclica sociale di Giovanni Paolo II *Centesimus Annus* del primo maggio 1991. Questa lettera si colloca in un contesto particolare: l'Occidente aveva appena assistito al crollo del muro di Berlino e un sentimento di ottimismo scorreva nella società internazionale verso un sistema economico pacifico e senza miseria. Giovanni Paolo II presenta una radiografia della situazione economico-sociale e politica del mondo in quel momento: una realtà drammatica da correggere in tanti luoghi sia nell'America Latina che in altri paesi; a sua volta, sottolinea i valori positivi dell'economia di mercato, dell'impresa e dell'imprenditore.

La terza e ultima premessa fu il constatare che la comunione dei beni, in diverse forme, era già vissuta dai membri della comunità dei focolari da 47 anni, inizialmente nella prima comunità a Trento per poi estendersi in tutto il mondo. “Questa idea della comunione dei beni è nata in noi – racconta Chiara Lubich – dall'osservazione della primitiva comunità cristiana. I primi cristiani la praticavano, liberamente, e, in conseguenza –come riportano gli Atti degli apostoli – non c'era fra loro alcun indigente”¹⁵⁰. I poveri sono stati da subito l'obiettivo principale del progetto; un contributo a costruire una comunità senza nessun bisogno.

Con tutte queste premesse, da quel momento in poi, si estende in un modo spontaneo la comunione dai singoli alle imprese che avranno come caratteristica più vistosa quella di produrre utili aziendali: utili che avranno come destino tre scopi ben precisi, che più

¹⁴⁹ ID., *L'Economia di Comunione. Storia e profezia*, Roma 2001, p. 10.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 12.

avanti si indicheranno; ma insieme a questa distribuzione si abbina uno stile di gestione improntato all'apertura verso l'altro (sia cliente, fornitore, lavoratore, concorrente...).

Sebbene il progetto sia stato lanciato in Brasile, molte imprese sono nate anche in tanti altri Paesi del mondo. Inoltre, “si sono costituiti poli imprenditoriali presso diverse cittadelle, imprese già esistenti hanno fatto proprio il progetto, modificando lo stile di gestione aziendale e la destinazione degli utili. A tutt'oggi hanno aderito al progetto 754 imprese, di varie tipologie e dimensioni, così distribuite: Europa 463 (di cui 242 in Italia), America 254, Asia 29, Africa 6, Oceania 2”¹⁵¹.

L'intuizione carismatica della fondatrice del Movimento dei Focolari individua nelle imprese il ruolo portante; esso consiste non solo nel raccogliere unicamente o principalmente risorse per aiuti umanitari, ma nel diventare luogo e strumento di comunione invitandole a realizzarsi pienamente nella loro vocazione civile. Profondamente diverso il ruolo di altre associazioni o fondazioni nate allo scopo di sovvenire i poveri. Tale realtà sorprende perché il progetto EdC è rivolto ad imprese che sono nel mercato, in cui la forma giuridica è pensata per l'appropriazione privata dei profitti, e non si tratta di ONG o enti di beneficenza, tranne qualche rara eccezione. E' da sottolineare che l'impresa è, per se stessa, uno strumento un po' insolito per mettere in atto comportamenti redistributivi o di dono quando in genere si vedono tali comportamenti con timore perché sinonimo di inefficienza. Nell'EdC la produzione di ricchezza, tipica del mercato, si coniuga con la sua redistribuzione mentre, normalmente, ciò è stato considerato compito sia dello Stato, attraverso i sistemi di welfare, sia delle organizzazioni *non profit*: entrambe i momenti sono visti come 'co-essenziali'. L'EdC spinge le imprese in positivo a generare il civile, a costruire capitale sociale.

Chiara Lubich stessa, raccontando com'è nato e si è sviluppato il progetto EdC, in una sua relazione al Consiglio d'Europa in occasione del 50° della sua fondazione, spiega: l'idea è far “sorgere delle aziende, affidate a persone competenti, in grado di farle funzionare con efficienza, così da ricavarne degli utili. Di questi utili parte sarebbero serviti per incrementare l'azienda; parte per aiutare coloro che sono nel bisogno, dando la possibilità di vivere in modo un po' dignitoso, in attesa di un lavoro, od offrendo loro un posto di lavoro nelle stesse aziende. Infine, parte per sviluppare le strutture per la

¹⁵¹ SEGRETERIA INTERNAZIONALE DELL'ECONOMIA DI COMUNIONE, *Rapporto sulla destinazione degli aiuti EdC 2008*, Roma 2008, in www.edc-online.org

formazione di uomini e donne motivati nella loro vita dalla « cultura del dare», «uomini nuovi», perché senza uomini nuovi non si fa una società nuova»¹⁵².

La comunione, parola chiave nelle imprese EdC, è vista come una realtà molto più esigente della sola condivisione degli utili: una volta chiusi i bilanci, gli utili donati sono la punta di un iceberg, perché per l'impresa gli utili donati sono solo una espressione di una vita aziendale improntata alla comunione: "Amare i dipendenti, amare anche i concorrenti, amare anche i clienti, amare anche i fornitori, amare tutti. Lo stile di vita aziendale deve essere cambiato, tutto deve essere evangelico, altrimenti non è economia di comunione"¹⁵³.

Le imprese di Economia di Comunione sono luoghi, non solo di condivisione tra chi ha beni ed opportunità economiche e chi non ne ha; ma luoghi in cui si cercano di vivere i rapporti commerciali e lavorativi come occasioni di incontro autentico tra persone; in cui si pensa l'impresa come un bene sociale e come risorsa collettiva, e il concetto di mercato che si ha va oltre a quello dei soli rapporti strumentali. In occasione del conferimento della laurea *honoris causa* in Economia e commercio a Piacenza il 29 gennaio 1999 la Lubich indica quali tipi di comportamenti queste imprese cercano:

- “- di instaurare rapporti leali e rispettosi, animati da sincero spirito di servizio e di collaborazione, nei confronti di clienti, fornitori, pubblica amministrazione e anche verso i concorrenti;
- di valorizzare al massimo i dipendenti, informandoli e coinvolgendoli in varia misura nella gestione;
- di mantenere una linea di conduzione dell'impresa ispirata alla cultura della legalità;
- di riservare grande attenzione all'ambiente di lavoro ed al rispetto della natura (con la quale pure occorre solidarizzare), anche affrontando investimenti ad alto costo;
- di promuovere la collaborazione con altre realtà aziendali e sociali presenti nel territorio, con uno sguardo anche alla comunità internazionale, con la quale si sentono solidali”¹⁵⁴.

¹⁵² LUBICH, *L'esperienza economia di comunione: dalla spiritualità dell'unità una proposta di agire economico*, Relazione tenuta da Chiara Lubich il 31 maggio 1999 al Convegno organizzato a Strasburgo dal Consiglio d'Europa per il 50° della sua fondazione, dal titolo: «Società di mercato, democrazia, cittadinanza e solidarietà: uno spazio per il confronto?», in *L'economia di comunione* cit., pp. 31-32.

¹⁵³ LUBICH, *La cultura dell'amare*, Praga 30 aprile 2001, in *L'economia di comunione* cit., p. 53.

¹⁵⁴ LUBICH, *L'Economia di Comunione verso un agire economico a «misura di persona»*, Testo della Lectio tenuta da Chiara Lubich all'Università Cattolica di Piacenza il 29 gennaio in occasione del conferimento della laurea *honoris causa* in Economia e commercio, in *L'Economia di Comunione* cit., p. 15-28.

L'EdC con il suo stesso esistere inserisce dentro il mercato il dono e la comunione, rivendica l'esigenza di un mercato a "più dimensioni", non solo riconosce il mercato come luogo di efficienza ma anche luogo in cui praticare la cultura del dare.

“Ad un primo livello di approfondimento risulta che le imprese EdC seguono la prassi delle imprese a scopo di lucro, salvo che, dopo aver chiuso il bilancio, i destinatari della distribuzione degli eventuali profitti non sono esclusivamente i proprietari, ma anche altre due categorie di destinatari: persone indigenti e strutture di formazione alla cultura di cui è intriso il progetto”¹⁵⁵.

Con le *non profit* hanno in comune una risorsa aggiuntiva che può giocare a proprio vantaggio, si tratta delle motivazioni intrinseche dei soggetti che in esse lavorano. A questo elemento si unisce un'altro: l'atteggiamento favorevole nei confronti dei vari interlocutori. Tale comportamento non si può interpretare come una disponibilità generalizzata a trasferire ricchezza alla controparte, perché ciò impedirebbe di ricavare un bilancio positivo. Invece ben diverso è interpretare quell'apertura “come disponibilità, quando ne occorressero le circostanze, a “scommettere” su qualcuno di essi, nel senso di allentare nei suoi confronti qualcuna delle cautele che la normale prudenza del mondo degli affari suggerisce, al fine di consentirgli di uscire da una situazione difficile, di ottenere qualcosa che gli sarebbe precluso, di crescere professionalmente, e così via”¹⁵⁶.

Con queste caratteristiche si ha difficoltà a concettualizzare le imprese di Economia di Comunione. E' una *for-profit* oppure una *non profit* travestita da profit? E' definita *for-profit* dal *non profit* e viceversa, capitalista dai comunisti e comunista dai capitalisti, liberale dai comunitaristi e viceversa. L'EdC passa attraverso tutte queste categorie e con ciò ci invita a ripensare il loro contenuto. Per questo motivo occorrono parole nuove oppure una risemantizzazione di parole antiche per poter comprendere nella sua essenza questa esperienza.

4.3. POVERTA' E CULTURA DEL DARE

La prima idea con la quale si concretizzò il progetto dell'EdC fu la messa in comunione degli utili per combattere la povertà, destinandoli a tre scopi ben precisi.

¹⁵⁵ BENEDETTO GUI, *Le imprese EdC tra non-profit e for profit*, in LUIGINO BRUNI E LUCA CRIVELLI (edd.), *Per una economia di comunione, un approccio multidisciplinare*, Roma 2004, p. 183.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 189.

a) Una parte dei profitti resta reinvestita nell'azienda per svilupparla e creare nuovi posti di lavoro. Questo è un segno che si tratta di un progetto in totale sintonia con il normale funzionamento di una vita aziendale. Questi utili reinvestiti nell'impresa invece di finire nelle finanze private dei soci, crea nuove risorse. Per questo motivo si crea un tipo di ricchezza che va oltre al suo significato solito, perché alle volte anche se non ci sono degli utili si sono creati nuovi posti di lavoro e questo è una ricchezza non solo per l'impresa, ma per la società.

Non esiste una formula rigida uguale per tutti per il calcolo della tripartizione, perché c'è da mettere in conto la legislazione fiscale di ogni paese. Sono l'imprenditore e l'impresa che hanno la responsabilità di fare il calcolo degli utili da mettere in comune. Una particolarità è che l'imprenditore aderendo con totale libertà al progetto EdC ha fatto sua una 'povertà liberamente scelta'. Si tratta di una povertà totalmente diversa da quella 'povertà subita' che si patisce quando si è nell'indigenza e nella miseria. Quest'ultima è la povertà, che va combattuta. L'imprenditore dell'EdC non è una persona che sceglie la miseria, ma la sobrietà; è colui che per amore mette in gioco i suoi talenti per generare ricchezza da mettere in comunione e a sua volta è colui che si prende su di sé anche il rischio economico. Si tratta di un nuovo umanesimo della comunione. Il profondo senso di libertà e felicità che nasce da essa si può comprendere quando diventa esperienza, e dura nel tempo se diventa uno stile di vita.

All'interno dell'impresa il tipo di rapporti che si vivono sono quelli fraterni o di reciprocità: prima siamo uguali in dignità, poi svolgiamo funzioni e responsabilità diverse. Con ciò non si nega l'importanza dell'autorità che soprattutto ha il suo ruolo da svolgere quando ci sono conflitti di interesse. Dunque, si tratta di un pensiero totalmente rivoluzionario perché se il mercato ha sventolato da sempre la bandiera della libertà con i rapporti di tipo orizzontale non è riuscito a inserire tale principio nella sua principale istituzione, l'impresa. In essa invece, è rimasto fortemente in vita il principio gerarchico tipico della società feudale.

Gli imprenditori dell'EdC hanno sperimentato che il successo di un'impresa sta nel valorizzare la persona umana in tutte le sue dimensioni. Esso è stato fatto più per intuizione che non per una conoscenza teorica. Ma in loro è chiaro che ciò è il risultato, e non il fine a motivarli: il profitto dell'impresa è un mezzo, non lo scopo dell'attività imprenditoriale.

Oggi, non siamo più in una società taylorista in cui l'uomo era in funzione della macchina; il lavoratore non è solo forza lavoro. Se vogliamo che un'impresa fiorisca si

deve puntare tutto sulla persona; non attraverso gli incentivi (motivazioni estrinseche), ma puntando a una condivisione dell'obiettivo ultimo che muove l'impresa (motivazioni intrinseche). "E questo perché? Il motivo è che la conoscenza oggi è essenzialmente tacita. Durante la fase storica precedente la conoscenza era codificata, vuol dire che io potevo entrare in possesso di ciò che tu sapevi studiando un testo. Oggi, invece la conoscenza più importante è tacita, è nella conoscenza delle persone"¹⁵⁷. E se non si riesce ad entrare in relazione, non si riuscirà a far venir fuori tutte le potenzialità dei collaboratori.

b) Una seconda parte degli utili è destinata ai poveri: principalmente sono poveri della comunità dei Focolari o che stanno in contatto con essa; e con cui si cerca di vivere l'amore reciproco.

Nell'EdC i poveri non sono stati visti come un problema ma, fratelli della stessa comunità. Il fatto della prossimità e di immedesimarsi con l'altro, fa sì che il rapporto che si instaura fra chi ha risorse e chi non ne ha, non è di superiorità e inferiorità. Invece si creano legami di un'uguaglianza sostanziale, frutto di una mentalità nuova. A sua volta essa consente di sperimentare la libertà sia da parte di chi riceve (donando la sua necessità) sia da parte di chi dona le risorse. Chi riceve si libera dal bisogno materiale e ciò gli permette di aumentare le alternative di scelta; si creano le condizioni perché i beni economici si trasformino davvero in benessere, *well-being*.

L'aiuto al povero può consistere nel cercargli un posto di lavoro e far sì che possa guadagnare, in questo modo, e possa avere una vita dignitosa, per sé e per la propria famiglia. Un altro tipo di aiuto può essere quello di permettere l'accesso allo studio, assicurando un futuro migliore. Oppure, può consistere in un sostegno per necessità fondamentali: integrazione dell'alimentazione, assistenza medica, miglioramento e manutenzione delle abitazioni.

Una nota distintiva per chi si trova nel bisogno è che si riceve per un periodo limitato: la situazione di assistito non è permanente; tranne per una piccola percentuale di persone che non sono in condizione di lavorare (ad esempio gli anziani). I rapporti di reciprocità fra i membri della comunità sono di stimolo a loro volta per chi esce dalla necessità, perché sente la spinta interiore a far qualcosa per altri che si trovano ancora nel bisogno. In questa azione di donare a terzi si rompe la circolarità del dono (che sarebbe tipica dell'amicizia) e si diffonde così la cultura del dare e della gratuità.

¹⁵⁷ ZAMAGNI, *Il simbolo dell'Economia di Comunione*, in Atti del convegno Economia di Comunione, Polo Lionello: Casa degli imprenditori., Loc. Loppiano, Incisa in Valdarno (FI), 17/18 maggio 2003.

c) Infine, una terza parte viene usata per diffondere una cultura del dare e della comunione. A volte si ha una concezione semplicista dell'espressione 'cultura del dare', avverte Chiara Lubich agli operatori di Economia di Comunione a Castelgandolfo aprile 2001: "Non sempre, infatti, con essa si vuol dire spogliarci di qualcosa per donarla. Queste parole in realtà significano quella tipica cultura che il nostro Movimento porta in sé ed irradia nel mondo: la cultura dell'amore... L'amore poi non solo "da" o "fa" qualcosa per l'altro, ma sa vivere l'altro, essergli vicino, sa immedesimarsi con la sua vita, pur senza invaderla". Alla base dell'Economia di Comunione c'è una svolta antropologica, perché c'è un cambio di mentalità nelle persone: si passa dalla cultura consumistica dominante alla cultura del dono di sé.

Quando è la sola legge del mercato che ci impone il suo particolare stile di vita, offrendoci un'apparente libertà, il concetto di povertà si allarga, perché ci fa essere carenti di ciò che ci permette realmente di essere felici: i beni relazionali. Per questo motivo il povero al quale l'EdC si rivolge non è solo quello che non ha risorse materiali, ma soprattutto l'indigente di rapporti: è quello che è povero di beni relazionali. Nell'EdC per questo motivo è il rapporto personale la ragione per qualsiasi azione.

Le attività in questo ambito vanno dalla formazione attraverso convegni, seminari, corsi, soprattutto per i giovani; al finanziamento di strutture o materiale per la formazione. E tutto ciò fa parte in modo essenziale del progetto, perché senza uomini nuovi non si fa una società nuova. La spiritualità dei Focolari punta ad un mondo più unito, alla fraternità universale, per realizzare ciò non basta ridistribuire ricchezza, ma occorre diffondere questa nuova cultura al servizio dell'uomo in contrasto con quella dominante dell'aver.

Insieme alla tripartizione degli utili, Chiara Lubich nel maggio del 1991 fece l'invito di far nascere accanto alle 'cittadelle' dei poli industriali. E' un'aggregazione di imprese relativamente innovativa; non si tratta, come potrebbe sembrare a prima vista, di distretti industriali (area con la presenza di un tipo di industria che offre sviluppo a tante piccole). L'esistenza dei Poli (attualmente ne esistono sette in tutto il mondo) mostra un'economia nuova all'interno di una città nuova. Nel volere situare il Polo come parte integrante della città, Chiara Lubich richiama l'economia alla sua vocazione originaria, quella di costruire il civile come tutti gli altri ambiti della vita. In questo modo si supera la dicotomia fra economia e società: scambiare e produrre possono diventare azioni anche civili.

Non bisogna dimenticare l'azione della Provvidenza come Chiara Lubich tante volte ha indicato, componente fondamentale che accompagna lo sviluppo delle imprese EdC.

L'EdC non è un progetto rivolto ai solo imprenditori, ma si tratta di una proposta indirizzata a tutte le persone che intervengono nella vita economica, dai lavoratori agli stessi consumatori; presenta una visione ampia e rivoluzionaria perché coinvolge l'intero rapporto che abbiamo con i beni, dal consumo al risparmio, dalla dimensione macro-economica all'economia della famiglia o della comunità civile.

Senza una prassi economica nuova la cultura da sola non è sufficiente per poter affermare l'Economia di Comunione. La riflessione teoretica fa da sgabello alla vita, per questo motivo l'Economia di Comunione non è rimasta solo un annuncio; c'è tutta una vita che spinge. Molti, non solo all'interno del Movimento dei focolari, hanno risposto a quell'invito di Chiara Lubich facendolo diventare vita quotidiana. Questi fatti, questa vita, sono già cultura in milioni di persone dei cinque continenti.

Il bene comune va legato in un modo inscindibile alla comunità ed è ciò che dà senso alle imprese EdC. Pasquale Ferrara, in un suo intervento al Convegno Internazionale su l'Economia di Comunione del 2004, a tale proposito diceva che «si comprende perciò perché i sistemi di welfare e le politiche pubbliche siano entrate inesorabilmente in crisi con l'affermarsi di una visione strettamente individualista della libertà economica ed una concezione tecnocratica dell'economia. Ciò è certamente avvenuto per ragioni ideologiche e teoriche; ma è soprattutto avvenuto perché politiche pubbliche slegate dal "bene" in sé costituito dalla comunità appaiono davvero paradossali, prive di senso, anti-economiche. L'economia di comunione risale alla fonte, contribuisce a ricostituire la materia prima delle politiche pubbliche, e cioè la comunità, il bene comune" che costituisce il presupposto indispensabile se vogliamo parlare di beni davvero "comuni"»¹⁵⁸.

La novità che troviamo nell'esperienza dell'Economia di Comunione è che riesce a mettere insieme l'interesse proprio e l'interesse per gli altri, in linea con la teoria della responsabilità sociale dell'impresa conosciuta come l'etica delle virtù. L'esecutorietà delle norme, nell'etica delle virtù, dipende dalla formazione morale delle persone, cioè dalla loro struttura motivazionale interna, prima ancora da altri sistemi esterni, come gli incentivi oppure la forza della legge.

¹⁵⁸ FERRARA, *Non solo economia: per un umanesimo di comunione. Comunione e vita politica*, Convegno Internazionale di Economia di Comunione, Castelgandolfo (Roma) 10-12 settembre 2004 in www.edc-online.org

“Il guadagno specifico che ci offre l’etica delle virtù è quello di liberarci dall’ossessiva idea platonica del bene, un’idea in base alla quale vi sarebbe un bene a priori da cui va “estratta” un’etica da usare come guida alle nostre azioni. Aristotele – che è l’iniziatore dell’etica delle virtù – in totale disaccordo con Platone, ci indica invece che il bene è qualcosa che avviene, che si realizza mediante le opere”¹⁵⁹. Ma per quale motivo l’agente economico deve essere etico? Non si tratta di fissargli dei vincoli oppure di offrirgli degli incentivi per ottenere comportamenti virtuosi e ciò in contrasto con i propri interessi. In un suo intervento al convegno d’Economia di Comunione, Stefano Zamagni precisava che non si può insegnare a seguire un comportamento virtuoso, perché può essere visto come un peso, anche se può essere fatto per un obiettivo alto, ma sempre è un peso che schiaccia e non rende felici. Se invece si fa “capire esattamente il contrario, che l’imprenditore realizza se stesso e fa il suo bene, cioè la sua felicità, comportandosi in quel modo, la dicotomia salta”¹⁶⁰.

“Lo sdegno per rapporti economici reali spesso ingiusti e disumani, dovrebbe aumentare l’impegno a far sì che i rapporti si umanizzino e civilizzino, ma all’interno delle dinamiche della città: è questo il messaggio, secolare, che proviene dalla civiltà cittadina europea, dall’umanesimo civile, dall’Economia Civile e, sebbene in modo tutto suo, anche dall’EdC”¹⁶¹. Ci si può chiedere come in un contesto dominato da istituzioni economiche unicamente ispirate alla logica del profitto sia possibile si renda manifesto un agire virtuoso. Sono le persone che ispirate al principio di reciprocità, del dono incondizionale, riescono a contagiare tutte le altre relazioni. Ma con la condizione che si sappia tenere assieme, e allo stesso tempo, ben distinte le relazioni economiche e quelle di amicizia. Non si può ricorrere all’incentivo economico per attività per le quali non si pensa di dover essere pagati. Per esempio, se si è pagati per sorridere al cliente, nel momento in cui tale atteggiamento venga percepito come strumentale (per interesse) e non più gratuito, provocherà l’effetto opposto. Per questo, bisogna saper tener insieme l’etica delle virtù (e delle motivazioni intrinseche) e l’etica della responsabilità e della prudenza.

Ci sono molte esperienze di economia sociale e civile, come abbiamo già citato, che funzionano all’interno del mercato (e non nell’ambito del terzo settore). “Sono dei semi di un nuovo (e antico) umanesimo del bene comune e della fraternità, luoghi nei quali si

¹⁵⁹ ZAMAGNI, *L’economia del bene comune* cit., pp. 168-169.

¹⁶⁰ ZAMAGNI, *Il simbolo dell’Economia di Comunione*, in Atti del convegno Economia di Comunione, Polo Lionello: Casa degli imprenditori., Loc. Loppiano, Incisa in Valdarno (FI), 17/18 maggio 2003.

¹⁶¹ BRUNI, *Il prezzo della gratuità* cit., p. 37.

sta salvando l'umano di fronte all'incidere del disumanesimo della mutua indifferenza, nuovi san Benedetto, animati da carismi che li fanno capaci di creare comunità vive e aperte, che possono salvare la civiltà umana di fronte alle nuove invasioni barbariche»¹⁶².

Quadro riassuntivo per aree geografiche dell'EdC 2008

Presentiamo un breve resoconto del progetto EdC del 2008 secondo la logica della suddivisione degli utili in tre parti.

ENTRATE (€)				USCITE (€)		
CONTINENTE	Utili imprese	Contributi personali	TOTALE CONTRIBUTI	Aiuto indigenti	Attività formative	TOTALE AIUTI
AFRICA SUBSAHARIANA	300,00	3.968,43	4.268,43	81.361,67	12.500,00	93.861,67
AMERICA CENTRALE	750,00	13.510,00	14.260,00	63.439,00	1.200,00	64.639,00
AMERICA NORD	86.050,82	48.793,02	134.843,84	2.000,00		2.000,00
AMERICA SUD	86.221,50	84.045,07	170.266,57	584.782,55	35.935,22	620.717,77
ASIA	64.759,00	52.780,32	117.539,32	123.556,66	20.650,00	144.206,66
EUROPA EST	34.566,11	26.581,41	61.147,52	212.897,00	34.800,00	247.697,00
EUROPA OVEST	287.960,95	248.715,39	536.676,34		6.250,00	6.250,00
ITALIA	181.647,60	345.932,03	527.579,63			
MEDIO ORIENTE E AFRICA NORD	1.136,99	8.793,41	9.930,40	22.868,00	3.000,00	25.868,00
OCEANIA		4.001,00	4.001,00			
Centri Movimento Focolari		57.825,33	57.825,33			
Video EdC					19.438,00	19.438,00

¹⁶² BRUNI, *Economia e bene comune: l'aurora di un nuovo incontro*, Nuova Umanità XXX (2008/1) 175, p. 12.

Notiziario EdC					33.403,21	33.403,21
Istituto Universitario Sophia					200.000,00	200.000,00
Costi amministrativi						30.809,03
Totale	743.392,97	894.945,41	1.638.338,38	1.090.904,88	367.176,43	1.488.890,34

Avanzo disponibile per progetti di aiuto agli indigenti **147.099,18**

Avanzo disponibile per progetti di formazione alla cultura del dare **2.348,86**

L'aspetto interessante è dato dal fatto che la contabilità più importante non è quella degli utili, ma quella che ci dice la quantità di persone che ogni anno non sono più bisognose. Le persone aiutate direttamente con gli utili messi in comune e con i contributi personali sono 3.800. Cifra che aumenta se si considera l'aiuto indiretto proveniente dal progetto, sia l'aiuto dato a un membro della famiglia che va a beneficio di tutto il nucleo familiare, sia pure i benefici provenienti dalle diverse attività di formazione alla cultura del dare.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., Carta della donazione, il codice etico da cui nasce la fiducia, in www.istitutoitalianodonazione.it
- AA.VV., La governance europea: un libro bianco, Bruxelles, 2001, COM (2001) 428 definitivo/2.
- AA.VV., Trattato sull'Unione Europea firmato a Maastricht il 7 febbraio 1992, entrato in vigore il 1 novembre 1993.
- AA.VV., Progetto Oasi, Rapporto Finale, Potenza febbraio 2008, in www.ose.be/fr/defaultl.htm (Osservatorio Sociale Europeo)
- Biblioteca Santorum. Istituto Giovanni XXIII della Pontificio Università Lateranense, Roma 1968, vol. II, pp. 1104-1183, vol. III, pp. 2-42 e vol. XI, pp. 1398-1402.
- AQUINI MARCO, Cooperazione allo sviluppo e lotta alla povertà, in *Nuova Umanità* XXVI (2004/1) 151, p. 113-121.
- ARAÚJO VERA, *Relazione sociale e fraternità: paradosso o modello sostenibile?*, in *Nuova Umanità*, XXVII (2005/6) 162, pp.851-870.
- Atti del convegno Economia di Comunione, *Polo Lionello: Casa degli imprenditori*, Loc. Loppiano, Incisa in Valdarno (FI), 17/18 maggio 2003.
- BAGGIO ANTONIO MARIA, *Economia e civiltà secondo la dottrina sociale cristiana IV. La società solidale*, Roma 2005.
- BAGGIO ANTONIO MARIA, *Etica ed economia verso un paradigma di fraternità*, Roma 2005.
- BAGGIO ANTONIO MARIA, *Il nome del popolo. Per un contributo alla 45ª settimana sociale dei cattolici italiani*, *Nuova Umanità* XXIX (2007/4-5) 172-173, pp. 433-453.
- BAGGIO ANTONIO MARIA, *Lavoro e dottrina sociale cristiana dalle origine al Novecento*, Roma 2005.
- BELARDINELLI SERGIO (a cura di), *Welfare Community e sussidiarietà*, Milano 2005.
- BRUNI LUIGINO, *Amartya Sen: dall'economia del benessere all'economia dello «star-bene»*, *Nuova Umanità* XVII (1995) 2, pp. 113-136.
- BRUNI, *Economia e ben comune: l'aurora di un nuovo incontro*, *Nuova Umanità* XXX (2008/1) 175, pp. 1-13.
- BRUNI LUIGINO, *Il prezzo della gratuità*, Roma 2006.
- BRUNI LUIGINO, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Trento 2007.

- BRUNI LUIGINO, *L'economia la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Roma 2004.
- BRUNI LUIGINO, *Mercato e società civile: scontro o incontro? Alcune riflessioni dalla prospettiva della "Comunione"*, Nuova Umanità XXV (2003/3-4) 147-148, pp. 407-418.
- BRUNI LUIGINO E CRIVELLI LUCA (edd.), *Per una economia di comunione, un approccio multidisciplinare*, Roma 2004.
- BRUNI LUIGINO, *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione economia e società civile*, Milano 2006.
- BRUNI LUIGINO, *Una radicale critica all'homo oeconomicus, l'uomo senza qualità*, in Nuova Umanità, XXVII (2005/2) 158, pp. 367-374.
- BRUNI LUIGINO E PORTA PIER LUIGI (a cura di), *Felicità e Libertà. Economia e benessere in prospettiva relazionale*, Milano 2006.
- BRUNI LUIGINO E ZAMAGNI STEFANO, *Economia Civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Bologna 2004.
- BRUNO FERNANDA, *La democrazia di prossimità e il processo di integrazione europea*, in "Nuova Umanità", XXVIII (2006/5) 167, pp. 589-603.
- CAILLE' ALAIN, *Il terzo paradigma-Antropologia filosofica del dono*, Torino, 1998
- CARRARO LUDOVICO, *Il concetto di sviluppo e i bisogni dei popoli*, in Nuova Umanità XX (1998/1) 115, pp. 89-112.
- COMBA RINALDO, *L'età medievale*, Torino 1990.
- COMPAGNONI FRANCESCO – LO PRESTI ALBERTO (edd), *Etica e globalizzazione*, Roma 2006.
- D'ADDIO MARIO, *Storia delle Dottrine Politiche*, Genova 2002.
- DASGUPTA PARTHA, *La fiducia come bene economico*, in GAMBETTA DIEGO (a cura di), *Le strategie della fiducia. Indagini sulla razionalità della cooperazione*, Torino 1989.
- DELLA PEPA CLEMENTINA E IACCARINO LUCIO, *Capitale sociale: Putnam e i suoi critici*, <http://www.capitalesociale.org>
- DI CIACCIO SIMONA, *Il fattore "relazioni interpersonali" fondamento e risorsa per lo sviluppo economico*, Roma 2004.
- DONATI PIERPAOLO E COLOZZI IVO (a cura di), *La sussidiarietà. Che cos'è e come funziona*, Roma 2005.

- DONATI PIERPAOLO E COLOZZI IVO (a cura di), *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali: le prospettive sociologiche*, Bologna 2006.
- EASTERLIN RICHARD, *Income and Happiness: Towards a Unified Theory*, "The Economic Journal" (2001), n. 101, pp. 465-484.
- FERRARA PASQUALE, *I principi politici dell'Unione Europea-II*, in Nuova Umanità XXIII (2001/5) 137, pp. 601-653.
- FERRARA PASQUALE, *Non di solo euro. La filosofia politica dell'Unione Europea*, Roma 2002.
- FERRARA, *Non solo economia: per un umanesimo di comunione. Comunione e vita politica*, Convegno Internazionale di Economia di Comunione, Castelgandolfo (Roma) 10-12 settembre 2004 in www.edc-online.org
- FERRUCCI ALBERTO (edd.), *Per una globalizzazione solidale verso un mondo unito. Documento di Genova*, Roma 2001.
- FRANK ROBERT, *The frame of reference as a public good*, "Economic Journal" (1997), n. 107, pp.1832-1847.
- Decreto Legislativo 24 marzo 2006, n. 155 "*Disciplina dell'impresa sociale, a norma della legge 13 giugno 2005, n. 118*" pubblicato nella Gazzetta Ufficiale n. 97 del 27 aprile 2006
- GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica Centesimus Annus*, Roma 1991, in www.vatican.va
- GENOVESI ANTONIO, *Lezioni di commercio o sia di Economia Civile (1765-76)*, Milano 1824.
- GIARDINA ANDREA, GIOVANNI SABBATUCCI E VITTORI VIDOTTO, *Profili storici dal 1350 al 1650 con percorsi di documenti e di critica storica*, Roma-Bari 1998.
- GIARDINA ANDREA, GIOVANNI SABBATUCCI E VITTORI VIDOTTO, *Profili storici dal 1650 al 1900 con percorsi di documenti e di critica storica*, Roma-Bari 1998.
- GHISALBERI ALESSANDRO, *Il guadagno oltre il necessario: lezioni dall'economia Monastica, ciclo di conferenze e seminari "L'uomo e il denaro"*, Milano 11 aprile, quaderno n.4, 2005 promosso da Università Cattolica Sacro Cuore e Associazione per lo Sviluppo degli Studi di Banca e Borsa. <http://assbb.it>
- GLAESER EDWARD E SHLEIFER ANDREI, *Not-for-profit Entrepreneurs*, in *Journal of Public Economics*, 2001, volume 81, p. 99-115.

- GUI BENEDETTO, *Lo stato sociale è da ripensare. Verso quale modello?*, Nuova Umanità, XVIII (1996/3-4) 105-106, pp.427-445.
- HÖFFNER JOSEPH, *La Dottrina Sociale Cristiana*, Roma 1986.
- LE GOFF JACQUES, *Lavoro, tecniche e artigiani nei sistemi di valore dell'Alto Medioevo(V-X secolo)*, in *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino 1977, p.73-97.
- LEONE XIII, *Lettera enciclica Rerum novarum*, Roma 1891, in www.vatican.va
- LO PRESTI LUISA, *Il principio di sussidiarietà*. Istituto Siciliano di Studi Politici ed Economici, in <http://www.isspe.it>
- LUBICH CHIARA, *Spiritualità dell'unità e vita trinitaria. Lezione per la laurea Honoris Causa in Teologia*, in Nuova Umanità, XXVI (2004/1) 151, pp. 11-20.
- LUBICH CHIARA, *L'economia di comunione. Storia e profezia*, Roma 2001.
- MAMMARELLA G. E CACACE P., *Storia e politica dell'Unione europea*, Bari 2004.
- MANDARINI CATERINA, *Donazioni. Da San Bernardo a Roma*, in "Il filo di Arianna" in www.vssp.it (Volontariato,Sviluppo e Solidarietà in Piemonte).
- ORSELLO GIAN PIERO, *Il diritto dell'Unione europea*, Padova 1999.
- Osservatorio INCA CGIL per le politiche sociali in Europa, *La spesa per la protezione sociale in Europa*, Bruxelles giugno 2008, in www.osservatorioinca.org
- PAOLO VI, *Lettera Enciclica Populorum Progressio*, Roma 1967 in www.vatican.va
- PEZZIMENTI ROCCO, *Sovrastruttura e struttura, genesi dello sviluppo economico*, Roma 2006.
- PIO XI, *Lettera Enciclica Quadragesimo anno*, Roma1931 in www.vatican.va
- PUTMAN ROBERT, *Bowling Alone*, New York 2000.
- PUTMAN ROBERT, *La tradizione civica nelle Regioni italiane*, Milano 1993.
- ROSSI FABIO, *La parola "fantasma": possibile ruolo della Fiducia nel diritto*, in Nuova Umanità, XXVIII (2006/2) 164, p. 205-229.
- SACCO PIERLUIGI E ZAMAGNI STEFANO, *Teoria economica e relazione interpersonale*, Bologna, 2006.
- SALVADORI MASSIMO, *L'età contemporanea*, Torino 1990.
- SEGRETERIA INTERNAZIONALE DELL'ECONOMIA DI COMUNIONE, *Rapporto sulla destinazione degli aiuti EdC 2008*, Roma 2008, in www.edc-online.org
- SEN AMARTYA, *La disuguaglianza. Un esame critico*, Bologna 1994.
- SEN AMARTYA, *Lo sviluppo è libertà*, Milano 2000.

- SQUILLANTE STEFANIA, *Compendio di Storia del pensiero economico*, Napoli 2008.
- SMITH ADAM, *An Inquiry into the nature and causes od wealth of nations*, in *Works and Corrispondence*, Oxford 1976 [1776].
- TESAURO GIUSEPPE, *Diritto Comunitario. Quarta edizione*, Padova 2005.
- YUNUS MUHAMMAD, *Il banchiere dei poveri*, Milano 2003.
- ZAMAGNI STEFANO, *Dalla filantropia d'impresa all'imprenditorialità sociale*, in www.aiccon.it
- ZAMAGNI STEFANO, *Democrazia e Governance globale: verso un nuovo ordine sociale internazionale*, Quarto seminario preparatorio Democrazia e Governance internazionale, Napoli, 31 gennaio 2004.
- ZAMAGNI STEFANO, *L'economia del bene comune*, Roma 2007.
- ZAMAGNI STEFANO, *L'economia come se la persona contasse: Verso una teoria economica relazionale*, Working Paper n. 32 maggio 2006 in www.aiccon.it
- ZAMAGNI STEFANO, *L'etica nell'attività finanziari*, in [http:// www.fondazionegabrieleberionne.it](http://www.fondazionegabrieleberionne.it)
- ZAMAGNI STEFANO, *L'identità del non profit italiano*, in Agenzia per le Organizzazioni Non Lucrative di Utilità Sociale, www.agenziaperleonlus.it
- ZAMAGNI STEFANO, *L'identità organizzativa del non profit: verso una governance civile*, www.legiornatedibertinoro.it
- ZAMAGNI STEFANO, *Gratuità e agire economico il senso del volontariato*, Facoltà di Economia Università di Bologna Sede di Forlì. Corso di Laurea in Economia delle Imprese Cooperative e delle Organizzazioni Nonprofit, Working Paper n. 9, Marzo 2005 p. 18.
- ZAMAGNI STEFANO, *Non profit come economia civile*, Bologna 1998.

SITOGRAFIA

<http://www.agenziaperleonlus.it>

<http://www.assbb.it>

<http://www.capitalesociale.org>

<http://www.edc-online.org>

<http://www.grameen-info.org>

<http://www.isspe.it>

<http://www.istitutoitalianodonazione.it>

<http://www.fondazionegabrieleberionne.it>

<http://www.legionatedibertinoro.it>

<http://www.ose.be/fr/defaultl.htm>

<http://www.osservatorioinca.org>

<http://www.vatican.va>

<http://www.vssp.it>