

Prosperità e giustizia per tutti
Perché solidarietà e giustizia sono essenziali per un'economia efficiente ed etica¹



Adrian Pabst²

Introduzione

In tutto il mondo stiamo notando due sviluppi paralleli che minano la solidarietà e la fraternità sia all'interno dei singoli paesi che nei rapporti tra di loro. Prima di tutto una crescente concentrazione della ricchezza ed una centralizzazione del potere che dividono le società secondo vecchi e nuovi parametri. E in secondo luogo una crescente precarietà dei poveri e del "fragile centro", cioè di tutti coloro che faticano ad arrivare alla fine del mese e rischiano di scivolare nuovamente nella povertà.

E' vero che negli ultimi 20-30 anni il numero di persone che vive con meno di 2 dollari al giorno è diminuito di più di 700 milioni e che una crescita economica sostenuta nel sud ed est del mondo lo ha reso meno diseguale.³ Tuttavia, in seguito alla crisi finanziaria globale del 2008-2009 i tassi di crescita sono diminuiti notevolmente e l'insicurezza è molto cresciuta: quasi 3 miliardi di persone sopravvivono a stento con un reddito che va dai 2 ai 10 dollari al giorno e i livelli di mobilità socio-economica stagnanti o addirittura decrescenti fanno aumentare le situazioni di povertà estrema.

Anche se il supporto sociale nei paesi emergenti sta migliorando, i grandi buchi che esistono nelle reti di sostegno attuali non consentono di prevenire il ritorno della povertà – una tendenza che in un contesto differente si riscontra anche nelle economie avanzate. Ciò che manca è una equa partecipazione alla prosperità complessiva. In tutto il mondo la distanza lunare che divide i super ricchi dal "fragile centro" e dal nuovo precariato sembra indicare che la solidarietà sia una utopia sempre più remota.

Inoltre molti paesi partecipano a una corsa globale verso il peggio in termini di salari, condizioni di lavoro e bassa tassazione dell'1% al vertice della piramide. Ciò aumenta la sempre più grande diseguaglianza di reddito e di patrimonio che caratterizza il capitalismo, come l'economista francese Thomas Piketty ha dimostrato.⁴ Mentre i ricchi si dividono adesso tra super-ricchi e super-super-ricchi (i dirigenti di grandi aziende competono con i miliardari nel velocizzare la spirale

¹ Relazione che sarà presentata al convegno della Fondazione Centesimus Annus Pro Pontifice sul tema "The Good Society and the Future of Jobs. Can solidarity and fraternity be part of business decisions?", 8-10 maggio 2014, Città del Vaticano. Il testo è in parte ripreso da un libro che sto scrivendo insieme a John Milbank "*The Politics of virtue. Britain and the post-liberal future.*"

² Senior Lecturer in Politics, School of Politics and International Relations, University of Kent, Canterbury, UK; Email: A.Pabst@kent.ac.uk

³ Branko Milanovic, *The Haves and the Have-Nots. A Brief and Idiosyncratic History of Global Inequality* (New York: Basic Books, 2011)

⁴ Thomas Piketty, *Le capital au XXIe siècle* (Paris: Ed. Seuil 2013) ; trad. Inglese *Capital in the Twenty-First Century* (Arthur Goldhammer – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014). L'analisi di Piketty è fondamentale, anche se incompleta sotto aspetti cruciali, e anche se le soluzioni che propone non sono né realistiche né desiderabili.

della ricchezza) le classi medie fanno fatica ad arrivare alla fine del mese e i poveri sono sempre più emarginati.

Oltre a sfruttamento e oppressione la nostra economia soffre ora di “esclusione”: le persone economicamente improduttive sono considerate “paria” e “avanzi”, come Papa Francesco giustamente mette in guardia nella sua Esortazione Apostolica “*Evangelii Gaudium*”.⁵ Il sistema dominante non pretende nemmeno di avere obiettivi alti. Combina la dichiarata ricerca di potere e prosperità per pochi con una semi-legale licenza di comportamenti criminali. Gli esempi abbondano: primo, vendere mutui sub-prime a clienti vulnerabili; secondo, manipolare gli interessi interbancari; terzo, applicare interessi da usura a prestiti ai lavoratori e carte di credito, ecc. ecc. Se “l’avidità è un bene” vuol dire che siamo già di fronte a una “dittatura del relativismo” (Papa Emerito Benedetto XVI) che semplicemente respinge solidarietà e fraternità considerandole una opprimente restrizione di desideri personali e scelte soggettive.

Fintanto che persistono le tendenze attuali, la promessa del dopo 1945 che ogni generazione starà meglio della precedente non vale più per chi ora ha 18-25 anni e per i loro figli. Forse non vale nemmeno per le persone che stanno andando in pensione nelle economie avanzate, perché la precarietà finanziaria messa in luce dalla Grande Recessione del 2008-2009 si combina con consolidati sentimenti di dislocazione sociale e disorientamento culturale per produrre una gran paura di essere abbandonati. Attualmente sembra stia iniziando un lungo periodo di stagnazione o bassa crescita economica che non consentono di creare sufficiente occupazione o di ripagare debiti contratti. Nel frattempo la richiesta di assistenza sanitaria, pensioni, ammortizzatori sociali ed educazione cresce esponenzialmente e in modi che né lo stato né il mercato possono affrontare adeguatamente. Per tutte queste ragioni la solidarietà sia intergenerazionale che intragenerazionale incontra nuove minacce e ha bisogno di nuove risposte.

Di fronte a questa “economia dell’esclusione” che esclude completamente la fraternità, l’unica vera alternativa è di far adottare obiettivi alti, quali virtù personale e senso pubblico dell’onore, a istituzioni e politiche che possono produrre prosperità e benessere per i molti. In questo mio studio sostengo che la solidarietà è essenziale per giungere a un’economia più etica e più produttiva. Solidarietà e fraternità sono ambedue frutto di reciprocità sociale: per esempio, bilanciare i diritti individuali con obblighi reciproci; cercare una soluzione ai conflitti di interesse facendo appello al bene comune che concilia interessi personali e giustizia sociale. In questo modo fraternità e solidarietà possono promuovere quella fiducia reciproca e quella collaborazione da cui dipendono un’economia vibrante ed una società sana.

Il sistema oggi prevalente è basato su una duplice impersonalità: del contratto commerciale fra estranei e dei diritti individuali acquisiti nei confronti della macchina burocratica. Facendo della reciprocità sociale il principio ultimo che governa sia economia che politica, la solidarietà può evitare i due estremi che caratterizzano il capitalismo contemporaneo: contratto senza dono e il dono unilaterale ed avvelenato che è il welfare sociale razionalizzato. L’alternativa, che qui

⁵ Papa Francesco, *Evangelii Gaudium*, Roma 24 novembre 2013, testo inglese integrale online a <http://www.vatican.va>

difendo, si propone di fondere contratto e dono. Nella teoria e nella pratica, collegare contratto e dono significa mutualizzare il mercato, pluralizzare lo stato e integrare questi due processi nei rapporti che costituiscono la società civile. Lungi dall'essere una utopia, la solidarietà così definita è indispensabile per arrivare ad un'economia che promuove più innovazione, più produttività e crescita più stabile. Queste, a loro volta, creano le basi per una crescita di occupazione e salari.

La prima sezione esplora come il significato di solidarietà e fraternità si sia evoluto da quando la Rivoluzione Francese ha elevato la "fraternità", insieme a libertà ed eguaglianza, a principio fondante della politica moderna. La seconda sezione esamina la dottrina sociale cattolica e i modi in cui rinnova ed amplia l'antica e cristiana tradizione di "solidarismo". La terza sezione esamina come la solidarietà viene applicata al mercato, e la quarta come può trasformare lo stato. Queste due ultime sezioni cercano di combinare concetti con proposte per nuove politiche economiche. La conclusione riassume brevemente la mia tesi e le mie principali proposte.

1. La tradizione rivoluzionaria di fraternità e solidarietà

Come la Rivoluzione Francese ha ridefinito fraternità e solidarietà

I termini "fraternità" e "solidarietà" sono stati usati per la prima volta in senso politico durante la Rivoluzione Francese⁶. Seppur nominalmente sullo stesso piano di libertà ed eguaglianza, la fraternità nel suo significato rivoluzionario era in realtà a loro subordinata: provvedeva il collante necessario per un patto che si supponeva libero ed equo tra il popolo e i nuovi governanti da esso eletti. In questo modo diveniva strettamente associata all'idea di un contratto sociale che regolava i rapporti tra uno stato controllante e gli individui da esso controllati.

Parallelamente, il 18° secolo sosteneva che il funzionamento naturale del mercato metteva i cittadini in grado di fondere il loro illuminato interesse individuale con il bene comune. Collegando le persone a obiettivi collettivi e compensando le carenze dello stato e del mercato, la fraternità veniva messa al servizio dei valori astratti di libertà ed eguaglianza. In quanto parte della *tabula rasa* rivoluzionaria, questi valori non erano legati a ruoli e rapporti concreti e avevano tagliato ogni legame con tradizioni di pensiero e pratiche che li avevano plasmati in secoli di storia.

Per arrivare a questa funzione, il significato di fraternità veniva ridefinito: mentre fino ad allora denotava relazioni inter-personali e compartecipazione ad una associazione di persone aventi ruoli differenziati, ora veniva a designare un insieme di legami impersonali, una comunità astratta basata su un'identità uniforme, come nazionalità o cittadinanza. Nel corso di questa trasformazione le istituzioni note come confraternite perdettero gran parte della loro autonomia e vennero sempre più subordinate all'autorità di stato e mercato.

⁶ Vedi Adrian Pabst, "Fraternity", in Luigino Bruni e Stefano Zamagni, *Handbook on the Economics of Reciprocity and Social Enterprise* (Cheltenham: Edward Elgar, 2013), pp. 153-162

La Rivoluzione Francese illustra bene questo punto.⁷ Uno dei primi provvedimenti dei rivoluzionari fu di abolire tutte le istituzioni intermedie della società civile e ricrearle sotto l'autorità assoluta dello stato centrale. La *Loi Le Chapelier* del 1791 bandiva corporazioni e confraternite (o *compagnonnages*), difese da persone come Montesquieu. Questa legge venne seguita da un decreto datato 18 agosto 1792 che dissolveva ogni tipo di associazione, sia religiosa che laica, incluse università, facoltà e accademie.

Con il loro effetto combinato legge e decreto eliminavano il diritto di scioperare ed elevavano l'impresa a forma fondamentale di associazione o corporazione.⁸ Questo è il motivo per cui i rivoluzionari non hanno posto fine al potere del privilegio, esercitato da club patronali o tramite accordi monopolistici, potere che era alleato dello stato centrale. Fin dal principio lo statismo burocratico della Rivoluzione Francese è stato complice del capitalismo di cartelli su cui si appoggiavano il dirigismo in patria e il mercantilismo all'estero. Ecco perché il Colbertismo costituisce una delle tante continuità tra l'*ancien régime* e i vari modelli di Francia repubblicana che si sono succeduti dal 17° secolo ad oggi.

Questi mutamenti sia di idee che di istituzioni hanno formato il pensiero politico moderno che vede stato e mercato dominare la società – il primato di politica ed economia sul sociale.⁹ I governi producono politicamente la sfera di puro scambio e cercano tramite progetti educativi e altri progetti istituzionali centrali di "società civile" (intesa in senso nuovo e specifico) di creare nuovi cittadini sulla base di diritti individuali inalienabili. Il cittadino rivoluzionario sceglie negativamente, si autogoverna e recide i legami con famiglia, località, tradizione e formazione artigianale (e quindi con la società civile intesa nel vecchio, più generico, senso).¹⁰

Sotto il controllo di stato e mercato, le confraternite e le altre istituzioni intermedie hanno abbandonato gradualmente i doveri di mutua assistenza e reciproca responsabilità a favore di un orizzonte più ristretto: interessi strumentali e diritti acquisiti dei loro membri. Così il significato rivoluzionario di fraternità diventava compatibile con l'idea di un nuovo cittadino portatore di diritti individuali e soggettivi, collegato ad altri cittadini principalmente tramite vincoli contrattuali. In questo modo la fraternità serviva di supporto ai principi primari di libertà ed eguaglianza, definiti come libertà negativa di ciascuno ed assoluta uguaglianza di tutti. Così tutti e tre i valori della Rivoluzione Francese erano visti in termini di due tipi di sovranità – individuale e dello stato

⁷ Mona Ozouf, "*Liberté, égalité, fraternité*" in Pierre Nora, *Les Lieux de Mémoire* (Paris: Gallimard, 1997), volume 3, pp. 4353-4389

⁸ Nel suo libro *On Human Conduct* (Oxford: Oxford University Press, 1975) il pensatore politico inglese Michael Oakeshott definisce le imprese come associazioni aventi come scopo il conseguimento di obiettivi strumentali definiti, mentre le associazioni civili sono esse stesse obiettivo, indipendentemente da interessi specifici. Io sostengo che in teoria e in pratica le associazioni sono più ibride del dualismo residuale di Oakeshott.

⁹ Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (Boston: Beacon Press, 2001) [orig. pubbl. 1944]

¹⁰ Vedi John Milbank, "The Real Third Way: For a New Metanarrative of Capital and the Associationist Alternative" in Adrian Pabst, *The Crisis of Global Capitalism: Pope Benedict XVI's social encyclical and the future of political economy* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2011) pp. 27-70.

sovrano – che limita e finisce per distruggere l'autodeterminazione sovrana di gruppi ed associazioni.

L'evoluzione del termine "solidarietà" rinforza questa oscillazione dialettica tra individui e collettività. E' stato Mirabeau che ha usato per primo il termine solidarietà in senso politico per esprimere l'idea che "la fede di ciascuno è la fede di tutti". Naturalmente si riferiva alla fede secolare, repubblicana, nell'Essere Supremo. Prima della Rivoluzione Francese la solidarietà era generalmente concettualizzata in termini Leibniziani come armonia tra persone uniche che nella loro individualità riflettono il tutto. Non implicava individualismo o collettivismo ma piuttosto un continuum di rapporto. In altre parole solidarietà voleva dire "ciascuno per tutti" dove "tutti" significava ciascuno e ognuno – in contrapposizione all'idea di una volontà o legge universale imposta su tutti¹¹. Invece la solidarietà nel suo significato rivoluzionario enfatizzava emancipazione individuale e consenso collettivo alle spese di forme di umana associazione (gruppi e comunità) e di fini individuali condivisi come il benessere della persona.

Questo significato ha ricevuto la sua articolazione più famosa nel "Manifesto Comunista" in cui Marx e Engels dichiarano che "il libero sviluppo di ciascuno è la pre-condizione del libero sviluppo di tutti".¹² Lungi dal garantire dignità della persona e libera associazione, la solidarietà così definita prometteva emancipazione individuale ma finiva per produrre controllo collettivo. Diventava un "ciascuno per tutti" dove la collettività era dei pochi invece che di ognuno. Come la fraternità, la solidarietà nel suo significato rivoluzionario ha finito per significare un principio largamente strumentale al raggiungimento di libertà ed eguaglianza, definito come libertà negativa di ciascuno e uguaglianza totale di tutti (come ho già detto).

Il lascito rivoluzionario

Perché questo brevissimo cenno storico è importante per il dibattito contemporaneo? Se stiamo assistendo negli ultimi cinquant'anni a una crescente centralizzazione del potere e concentrazione della ricchezza è a causa della ulteriore espansione del potere di stato e mercato in settori un tempo autonomi e la concomitante ulteriore ritirata di istituzioni intermedie dalle attività economiche, sociali, formative, culturali e caritatevoli in cui erano tradizionalmente impegnate. Monopolizzazione e logica del mercato hanno fatto sì che l'economia diventasse ancor più drammaticamente separata dalla società in generale. E questo processo, combinato al controllo governativo, ha portato a relazioni interpersonali ancor più sopraffatte da burocrazia o mercato, o da ambedue contemporaneamente.

¹¹ John Milbank, "On Complex Space" in idem., *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture* (Oxford: Blackwell, 1997) pp 268-92

¹² Karl Marx e Friedrich Engels, "The Communist Manifesto" in Karl Marx, *The Revolutions of 1848* (London: Penguin, 1981) pp. 87

Stato e mercato hanno reso questa implicita alleanza sempre più palese. La vera polarità politica ora non è tra il rispettivo grado di influenza, ma tra la loro collusione oligarchica da un lato e lo spazio della “società civile” dall’altro. Come ho già detto, ‘società civile’ è un termine vago, ma qui lo sto usando nel vecchio significato generico per indicare lo “spazio complesso” delle istituzioni intermedie che mediano tra individuo, stato e mercato. Per esempio ospedali autogestiti, società amichevoli, associazioni professionali, libere università, organizzazioni religiose, associazioni di volontariato organizzate sulla base di interessi comuni o scopi caritatevoli, oltre a forme più informali di associazioni.

In questo spazio le persone possono associarsi (come individui o come gruppi) per difendere valori condivisi e promuovere interessi comuni. Invece lo “stato-mercato” ha subordinato la santità della vita, della terra e del lavoro a valori astratti e standardizzati. A sua volta ciò ha ridotto la dignità della persona a “pura individualità” (Giorgio Agamben).¹³ Analogamente la ricerca condivisa del bene comune è stata abbandonata in favore della ricerca da parte di ciascun individuo del proprio utile o di una felicità soggettiva come il piacere immediato.

Sarebbe sciocco negare che decenni di liberalizzazione abbiano prodotto maggiori opportunità per molti e garantito una qualche protezione contro i peggiori attentati alla libertà di alcuni in nome della libertà di altri, specialmente alla luce del crescente disaccordo in merito alle nozioni soggettive di giustizia e di benessere. Tuttavia il liberalismo economico ha anche eroso i legami sociali e civili su cui democrazie vibranti ed economie di mercato dipendono in ultima analisi per poter contare su fiducia e cooperazione. E il liberalismo culturale ha negligenzemente dato la sua approvazione venendo meno ai suoi presupposti di impegno radicale.

Paradossalmente i due liberalismi hanno generato una società che non è soltanto più atomizzata ma anche più interdipendente nel modo sbagliato – troppo dominata da processi finanziari globali che minano l’economia reale. Questa forma di interdipendenza astratta, che è conseguenza dell’individualismo liberale, in realtà lascia molto meno spazio all’iniziativa individuale e alla capacità di essere padroni della propria vita. D’altra parte il lato positivo di questo paradosso è che la libertà dell’individuo non può essere separata dalla libertà dei gruppi. Solo quando una persona esercita le proprie scelte in parziale collaborazione con altri, e tenendo conto delle scelte di altri, può scoprire un concreto spazio sociale in cui sviluppare le proprie abilità e far valere le proprie scelte. E’ questa prospettiva “personalista” che il concetto cattolico di solidarietà evidenzia, come ora sostengo.

¹³ Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trad. Daniel Heller-Roazen (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1998)

2. La dottrina sociale cattolica e l'alternativa "solidarista"



La tradizione trasformativa dell'insegnamento sociale cattolico.

A partire dalla enciclica *Rerum Novarum* del 1891, la dottrina sociale cattolica ha cercato di rinnovare ed allargare il significato pre-rivoluzionario sia di solidarietà che di fraternità. Inizialmente ha rifiutato i due estremi ideologici del capitalismo laissez-faire e del comunismo marxista che hanno dominato la seconda metà del diciannovesimo secolo. In seguito, nel ventesimo secolo, ha cercato di offrire un'alternativa a una serie di opzioni più o meno nefaste che hanno spaziato dal corporatismo fascista al socialismo di stato e alla democrazia sociale (capitalismo del welfare) per arrivare più recentemente al neo-liberalismo. Comune a tutte è una prospettiva fondamentalmente utopistica e un impegno a ricreare l'uomo – nella forma dell'atavistico *Übermensch*, o del nuovo uomo sovietico, e dell'*homo economicus* del liberalismo.

Paradossalmente questi progetti utopistici si basano su una visione fondamentalmente pessimista della natura umana. Sia che si guardi all'individuo o a forme di associazione, l'uomo è visto come essenzialmente egoista, avido, sospettoso dell'altro e portato alla violenza. Quindi sia in termini di "stato naturale" (Hobbes e Locke) che di vita in una società (Rousseau e Kant) questo pessimismo legittima il primato della politica e dell'economia sul sociale: la "mano visibile" dello stato e la "mano invisibile" del mercato regolano la violenza umana vista come caratteristica naturale o come prodotto del sistema, ma non come l'irruzione del male attraverso il peccato in un creato originariamente pacifico (come per il cattolicesimo).

Forse ancor più paradossale è la teoria che il supposto trionfo del liberalismo dopo la fine della guerra fredda sia il prodotto del rifiuto liberale di tutte le ideologie utopistiche. Ma questo rifiuto finisce per produrre l'utopistica promozione di un progetto anti-utopistico: l'ordine liberale è adesso l'unico ordine politico, economico e morale globalmente accettabile *precisamente* perché sostiene di essere "il male minore"¹⁴. In realtà il liberalismo ha stabilito le regole base per un equilibrio tra libertà umane indipendenti mentre allo stesso tempo escludeva qualsiasi discussione di tali regole procedurali e standard formalistici. Nel nome della neutralità che solo le regole liberali possono garantire, è stata bandita dal tribunale della discussione pubblica politica ogni dibattito sul bene comune.

In risposta a questo utopismo la dottrina sociale cattolica propone il primato delle relazioni interpersonali come via di mezzo che evita l'oscillazione tra individuo e collettivo. Tra i concetti che sono alla base di questo primato del sociale su economia e politica vi sono (1) la dignità della persona (personalismo), (2) la giusta distribuzione delle risorse (distributivismo), (3) devoluzione del potere al livello più appropriato compatibile con il benessere umano (sussidiarietà), (4) responsabilità e autogoverno (autonomia) e (5) assistenza reciproca, specialmente ai poveri (solidarietà).

¹⁴ Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale* (Paris: Ed. Climats, 2007) trad *The Realm of Lesser Evil: an Essay on Liberal Civilization*, David Fernbach (Cambridge, Polity, 2009)

Il legame è dato dalle “istituzioni intermedie”, che diversificano e pluralizzano la sovranità dello stato e dell’individuo. E ciò perché le istituzioni intermedie rappresentano organismi autonomi che – se appropriatamente protetti dalla costituzione – sfuggono alla coercizione dello stato e alla competitività del mercato. Per questo motivo la dottrina sociale cattolica si differenzia dal pensiero rivoluzionario, in quanto lega strettamente solidarietà e fraternità ad una fusione del principio di associazione umana con quello della libera indipendenza (personalismo e autonomia). In alternativa sia all’individualismo del mercato che al collettivismo dello stato il “solidarismo” promuove la solidarietà tra persone – che siano individui o organizzate in gruppi.¹⁵

A sua volta questa visione della solidarietà si fonda sull’antica e cristiana visione dell’uomo come “animale” politico e sociale alla ricerca di mutuo riconoscimento sociale. La solidarietà così definita non è un ideale astratto come l’eguaglianza e la libertà rivoluzionarie, ma un esercizio di virtù che sono personificate in gesti concreti e scambi di doni, come Karl Polanyi ribatteva a Friedrich von Hayek.¹⁶ Il solidarismo sostiene che gli esseri umani non sono “nudi individui” ma persone complesse coinvolte in rapporti di famiglia, comunità ed associazione. I legami sociali e civili che legano le persone sono primari rispetto sia ai diritti individuali che ai contratti formali. Inoltre abitudini virtuose quali fiducia e collaborazione o simpatia reciproca precedono sia l’esercizio di una ragione meramente strumentale che l’interazione di emozioni puramente sentimentali. In questo senso la solidarietà è più fondamentale sia dell’egoismo che dell’altruismo. Insieme ad altre virtù la solidarietà aiuta ad inserire volontà umana ed artificio sociale (cioè contratto sociale) nelle tradizioni di collaborazione senza le quali diritti e contratti non possono funzionare.

Inoltre la concezione cattolica cristiana di fraternità ci può aiutare a ripensare la natura del mercato. A partire da Adam Smith, l’economia politica considera le relazioni generate dal mercato soprattutto in termini di subordinazione dell’interesse individuale alle leggi del contratto, in tal modo separando la ricerca di profitto privato da quella del beneficio sociale. Questo separare contratto da dono si basa su una duplice mancanza di fiducia. In primo luogo mancanza di fiducia nell’abilità umana di esercitare la virtù anche oltre gli ambiti di famiglia e amicizia: “Gli uomini, benché per natura capaci di empatia, provano molto meno simpatia o compassione per chi non è a loro legato in modo particolare di quanto ne provino per sé stessi; la sofferenza di una persona che è semplicemente una creatura come loro ha infinitamente meno importanza di un inconveniente anche piccolo che li affligge.”¹⁷ Ciò riflette il fondamentale pessimismo di cui parlavo prima. In secondo luogo mancanza di fiducia nelle associazioni umane, che Smith sostiene conducano quasi sempre al vizio della corruzione: “Le persone che esercitano la stessa professione stanno insieme raramente, anche per puro divertimento, e quando lo fanno la conversazione

¹⁵ La Costituzione italiana del 1947 lo esprime bene: “La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell’uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità e richiede l’adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale. (Art. 2).

¹⁶ Oltre a “*Three Great Transformations*” di Polanyi (supra #9) vedi anche Karl Polanyi, *Primitive, Archaic and Modern Economies: essays of Karl Polanyi*, ed. George Dalton (New York: Anchor Books, 1968); K. Polanyi, *The Livelihood of Man* (New York: Academic Press, 1977)

¹⁷ Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments* (New ork: Prometheus, 2000 [pubbl. Origin. 1759], II, ii, p. 125

finisce in una cospirazione contro il pubblico o in qualche accorgimento per alzare i prezzi”.¹⁸ La sua accusa di collusione e fare cartello ignora il ruolo cruciale delle istituzioni intermedie nel promuovere eccellenza dei prodotti ed eguaglianza dei loro membri, basata in larga parte sui loro legami fraterni. Quindi per Smith mercati e stati devono essere amorali e neutrali perché solo il perseguimento dell’interesse individuale – senza alcuna considerazione del benessere del nostro macellaio, vnaio o fornaio – può produrre beneficio sociale.¹⁹

In contrasto alle relazioni puramente strumentali prodotte dall’equilibrio di interessi individuali rivali, il solidarismo apre la strada a una differente economia politica, che rifiuta la separazione dell’interesse individuale da nozioni di simpatia. Questa alternativa sostiene il primato dei rapporti fraterni che legano la dimensione particolare, interpersonale, di “amicizia” con quella universale di “fratellanza” – una forma di unità ed eguaglianza nella diversità che è espressa dal principio di reciprocità.²⁰ I rapporti fraterni sono legati all’essere membri di gruppi (come corporazioni, comunità religiose o organizzazioni politiche) e innestano relazioni strumentali in relazioni non strumentali. Questo ci dice che associazioni civili e di imprese sono concettualmente distinguibili ma in realtà possono coincidere – come provato dal gran numero di imprese che combinano oggi attività a scopo di lucro con scopi caritatevoli, per esempio imprese sociali, cooperative e casse mutue.

Il solidarismo oggi

Mentre il capitalismo liberale è in crisi, la dottrina sociale cattolica ha rinnovato ed ampliato la tradizione di solidarismo introducendo l’idea di una “economia civile”.²¹ Nella enciclica sociale *Caritas in veritate*, il Papa Emerito Benedetto XVI scrive che “Il binomio esclusivo mercato-Stato corrode la socialità, mentre le forme economiche solidali, che trovano il loro terreno migliore nella società civile senza ridursi ad essa, creano socialità.” (CV, 39)²² Piuttosto che difendere la società civile nella sua configurazione attuale rappresentandola come un terzo settore separato sia da stato che da mercato, si tratta di reinserire “mercati-stati” nella più ampia rete di relazioni sociali governate da virtù quali solidarietà, fraternità e giustizia.²³

La tradizione di “economia civile” ed il suo sviluppo contemporaneo ripudiano la moderna separazione liberale tra beni privati e beni pubblici in favore di “beni relazionali” condivisi da più

¹⁸ Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (London: Random Century, 1910) I, x, 2, p. 117

¹⁹ Vedi Adrian Pabst, “From Civil to Political Economy: Adam Smith’s Theological Debt” in Paul Oslington (ed), *Adam Smith as Theologian* (London: Routledge, 2011) pp. 106-124.

²⁰ Stefano Zamagni, “Europe and the Idea of a Civil Economy” in Luk Bopuckaert e Jochanan Eynikel (ed), *Imagine Europe. The Search for European Identity and Spirituality* (Antwerpen-Albendoorn: Garant, 2009) pp. 13-24

²¹ Luigino Bruno e Stefano Zamagni, *Civil Economy: Efficiency, Equity, Public Happiness* (Bern. Peter Lang, 2007)

²² Papa Benedetto XVI, *Lettera Enciclica Caritas in Veritate*, 29 giugno 2009, consultabile sul sito <http://www.vatican.va>

²³ Per economie politiche alternative vedi Adrian Pabst e Robert Scazzieri, “The Political Economy of Civil Society”, *Constitutional Political Economy*, Vol. 23, no. 4 (Ottobre 2012): 337-356

persone, come la partecipazione ad attività comuni che dipendono da una interazione continua, non da un'unica transazione.²⁴ Legata a quanto sopra è la rinnovata enfasi riservata alla nozione di bene comune – non utilità o felicità: queste due denotano solamente la felicità di persone prese una per una o di un aggregato astratto, mentre “bene comune” cattura l'essenza di relazioni reali ed il bene di ciascuno e di tutti in termini di specifica appartenenza a reti complesse di fiducia e reciprocità.²⁵ Il bene comune è più grande della somma di tutti i beni e servizi individuali *precisamente* perché comprende relazioni che si accrescono reciprocamente e la cui realtà è più grande della somma delle sue singole parti.

Chiave di un'economia etica è il legare la logica del contratto a quella della gratuità o dono. A questo proposito è istruttivo far riferimento a recenti studi nel campo dell'antropologia, in particolare al lavoro dell'antropologo francese Marcel Mauss sul dono. Mauss e i suoi allievi, inclusi Jacques Godbout e Alain Caillé, hanno sviluppato una teoria economica anti-utilitarista di dono-scambio che dimostra come contratto commerciale e mercato possano funzionare in modo efficiente ed equo soltanto nel quadro di una più ampia economia del dono.²⁶ Questo approccio rifiuta utilitarismo e mercificazione in favore di un valore reale che fonde valore materiale e significato simbolico – senza il quale individui, gruppi e società non possono prosperare.

In pratica ciò significa combinare profitto individuale e beneficio sociale, cioè investire in attività produttive che producono valore reale, quindi beni e servizi che soddisfano necessità umane e investono in capitale umano e sociale. Al contrario il capitalismo si preoccupa per lo più soltanto di guadagno finanziario a breve, che va a beneficio dei pochi e mina l'economia reale su cui i molti dipendono.

Infine, perché il solidarismo possa aiutare a produrre una economia etica è importante collegare non solo contratto con dono ma anche diritti con doveri. Diritti individuali sempre più estesi e contratto economico non possono da soli produrre sicurezza, prosperità e benessere per i molti. E' per questo che c'è bisogno di inventare o riscoprire modi più partecipativi di autocontrollo e senso di responsabilità, e di giustizia economica e benessere condiviso. *Caritas in veritate* lo dice bene:

La relazione sta nel fatto che i diritti individuali, svincolati da un quadro di doveri che conferisca loro un senso compiuto, impazziscono e alimentano una spirale di richieste praticamente illimitata e priva di criteri. L'exasperazione dei diritti sfocia nella dimenticanza dei doveri. I doveri delimitano i diritti perché rimandano al quadro antropologico ed etico entro la cui verità anche questi ultimi si inseriscono e così non diventano arbitrio. Per questo motivo i doveri rafforzano i diritti e propongono la loro difesa e promozione come un impegno da assumere a servizio del bene. CV, 43)

²⁴ Vedi per esempio Luigino Bruni, *The Wound and the Blessing: Economics, Relationships and Happiness*, trad. N. Michael Brennan (New York: New City Press, 2007)

²⁵ Stefano Zmagni, “Catholic Social Teaching, Civil Economy and the Spirit of Capitalism”, in Daniel K. Finn *The True Wealth of Nations. Catholic Social Thought and Economic Life* (Oxford: Oxford University Press, 2010) pp. 63-93

²⁶ Jacques T. Godbout (con Alain Caillé), *The World of the Gift*, trad. D. Winkler (Montreal: McGill University Press, 2000); Jacques T. Godbout, *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre* (Paris: Seuil 2007)

3. Mutualizzare il mercato e creare un'economia etica

Nella sua Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, Papa Francesco sottolinea che il sistema economico dominante è economicamente insostenibile ed eticamente indifendibile dicendo:

Si considera l'essere umano in se stesso come un bene di consumo, che si può usare e poi gettare. Abbiamo dato inizio alla cultura dello "scarto" che, addirittura, viene promossa. Non si tratta più semplicemente del fenomeno dello sfruttamento e dell'oppressione, ma di qualcosa di nuovo: con l'esclusione resta colpita, nella sua stessa radice, l'appartenenza alla società in cui si vive, dal momento che in essa non si sta nei bassifondi, nella periferia, o senza potere, bensì si sta fuori. Gli esclusi non sono "sfruttati" ma rifiuti, "avanzi".²⁷

Di fronte a questa evoluzione, la solidarietà economica tende a prendere una di queste due forme: redistribuzione e dipendenza dal settore pubblico (come per la politica di sinistra) oppure effetto "trickle down" della ricchezza e iniziative del settore privato (come per la destra). Ma tutte e due queste forme di solidarietà dipendono da un tassa-e-spendi centralizzato, controllo burocratico dello stato e mercificazione del mercato. Inoltre danno per scontato che diritti individuali sempre più estesi e contratto economico possano garantire sicurezza, prosperità e benessere ai molti.

Al contrario, l'alternativa "solidaristica" che difendo qui rifiuta queste premesse e propone reciprocità e mutualità come principi guida che possono integrare in modo nuovo l'economia nella società. Prima di tutto ciò implica rifiutare la logica del debito che caratterizza l'approccio monetarista e Keynesiano, che differiscono solo per la proporzione tra debito privato e debito pubblico. Il fenomeno di "Keynesianismo privatizzato" che è diventato politica dominante negli anni '90 e 2000 ha segnato il trasferimento del debito dal settore pubblico alle famiglie.²⁸

Questo, insieme alla nuova espansione del credito finanziata dallo stato, ha prodotto la bolla finanziaria senza precedenti che è esplosa in modo così spettacolare nel 2008-9, caricando le famiglie di debiti insostenibili. Durante il boom della fine degli anni '90 e subito dopo il settore pubblico ha spostato il peso del debito sulle famiglie mantenendo stagnanti i salari e obbligando i lavoratori a contrarre sempre più debiti per arrivare alla fine del mese. In molte economie avanzate e mercati emergenti, il costo reale della vita ha costantemente superato l'indice ufficiale di inflazione, gettando sempre più persone nella povertà e mettendo in difficoltà i lavoratori a basso o medio reddito.

²⁷ Papa Francesco, *Evangelii Gaudium*, Cap. 2

²⁸ Colin Crouch, "Privatised Keynesianism. An Unacknowledged Policy Regime", *The British Journal of Politics & International Relations*, Vol. 11, no. 3 (Agosto 2009): 382-399

L'austerità può ridurre il deficit ma mina l'economia produttiva tagliando fortemente gli investimenti e fallendo nel tentativo di limitare l'eccessivo impatto della finanza – con il risultato di deprimere la crescita e far aumentare sul lungo tempo il debito sia pubblico che delle famiglie. Fondamentalmente significa dare al debito importanza assoluta e in un certo senso primaria rispetto agli attivi patrimoniali e privilegia l'interesse dei creditori rispetto a quello dei debitori. In questo modo la logica dell'austerità va di pari passo con la separazione di profitto e rischio tra investitori istituzionali e responsabili di gestione da una parte, e clienti e dipendenti dall'altra – una logica che considera la solidarietà decisione puramente privata basata su volontà soggettiva e calcolo.

Al contrario del Keynesianismo e monetarismo, il "solidarismo" guarda al debito in termini più relazionali. Propone modelli in cui il debito insostenibile viene trasformato in azioni (per esempio bail-in delle banche "troppo grandi per fallire" invece di un bail-out finanziato dalla fiscalità generale). Analogamente profitto e rischio sono divisi più equamente tra tutti i portatori di interessi: chi concede prestito e chi lo ottiene, investitori e proprietari, azionisti e dirigenti nonché datori di lavoro e lavoratori, produttori e consumatori, fornitori e venditori. Ciò comporta la creazione di una vera catena di valori con un circolo virtuoso di competizione teso sia a eccellenza che efficienza.

Tutto questo richiede banche regionali e una radicale trasformazione della struttura di governo societario. Per quanto riguarda quest'ultima, la trasformazione dovrebbe includere consultazione e partecipazione di tutti i portatori di interessi alle decisioni chiave: rappresentanti dei lavoratori, fornitori, consumatori, comunità locale. E dovrebbe cercare nuovi modi di difendere gli interessi della società e dell'ambiente naturale. Una rappresentazione più ampia e partecipativa dei portatori di interessi rifletterebbe un approccio 'solidaristico' che può aiutare a liberare l'economia dall'ossessione dei risultati a breve riorientandola verso la ricerca di interessi di lungo termine.

In secondo luogo l'alternativa 'solidaristica' affronterebbe il problema della domanda insufficiente non semplicemente stampando denaro (per mettere qualche soldo in tasca alla popolazione) o finanziando massicci progetti statali di infrastrutture. L'opzione economicamente più sostenibile ed eticamente più valida è di promuovere salari equi e prezzi giusti (dirò di più in seguito). Questo implicherebbe non solo la creazione di città e regioni con salari sufficienti per vivere ma anche un legame tra aumenti di salario e crescita della produttività. In teoria e nella pratica la solidarietà combina contributo con giusta ricompensa, che è il motivo per cui prezzi e salari non riflettono solo la legge ferrea di domanda e offerta. In realtà riflettono già, sempre, alcune valutazioni che vanno al di là dei semplici standards procedurali e formali di equità.

A sua volta, legare produttività e salari richiede alcune condizioni: (1) promuovere l'investimento in scuole professionali creando una serie di istituzioni ibride che combinino insegnamento teorico e formazione tecnica; (2) incoraggiare l'apprendistato (specialmente per i giovani e per chi è disoccupato da molto tempo) con una combinazione di deduzioni fiscali e minori contributi

previdenziali a carico dei datori di lavoro; (3) promuovere innovazione creando dei consorzi per mettere in comune conoscenze tecniche, a sostituzione del sistema attuale di brevetti che favorisce le grandi aziende e penalizza le piccole e medie imprese e le imprese sociali.

Il principio di un consorzio tecnologico è di mettere in comune il rischio e condividere il guadagno, il che riflette la logica della solidarietà. I consorzi tecnologici potrebbero essere creati a livello nazionale e internazionale, cioè EU, NAFTA, ASEAN, MERCOSUR, ecc. Qui la tesi che la globalizzazione renda obbligatorio il massimo contenimento dei costi è economicamente ed eticamente un nonsenso poiché le economie avanzate non saranno mai in grado di competere con paesi a basso costo del lavoro quali il Vietnam e la Cambogia. Nemmeno la Cina può farlo, motivo per cui sposta la produzione in quei paesi. Al contrario la sola via per una crescita sostenuta e sostenibile è di competere sia in eccellenza (qualità) che eticamente.

Come l'economista 'civile' Italiano Antonio Genovesi ha dimostrato nelle sue fondamentali "Lezioni di Economia Civile", ciò che importa non è il costo assoluto del lavoro o la relazione tra produzione di beni domestica e straniera.²⁹ Piuttosto ciò che importa è con chi si condivide il mercato del lavoro. Pagare salari più alti per beni prodotti localmente incoraggia la manifattura nazionale, l'industria ed una maggiore divisione del lavoro all'interno di un paese. E poiché i commerci sono interconnessi, fa crescere i salari reali in tutti i settori dall'agricoltura e dal manifatturiero in su, promuovendo produttività e giustizia. In questo modo possiamo riallineare salari equi con giusti prezzi e difendere l'interesse di tutti i soggetti economici coinvolti inclusi dipendenti, fornitori e consumatori (non solo dirigenti, azionisti e creditori) come ha sostenuto per primo il sacerdote cattolico John Ryan che ha coniato il termine 'living wage' (*salario sufficiente per vivere*).³⁰

In terzo luogo il solidarismo porrebbe fine alla eccessiva dipendenza dalla finanza improduttiva collegando una rete nazionale di banche di investimento (obbligate ad erogare prestiti entro determinate città, regioni e settori, come ha suggerito Maurice Glasman) a una corrispondente struttura di associazioni professionali che possano offrire formazione professionale e garantire minimi standard etici e di qualità. Condizione necessaria per ottenere una licenza sarebbe l'appartenenza a una "meta-corporazione" di settore, ma datori di lavoro e dipendenti sarebbero liberi di scegliere tra le varie associazioni che compongono la corporazione. La scelta tra associazioni diverse servirebbe ad evitare una situazione di monopolio.

Ciò permetterebbe anche di diversificare i vari tipi di associazioni padronali e sindacati. Attualmente ambedue le categorie sono in sofferenza a causa di dirigenti interessati solo a se stessi e baroni che non tengono conto delle opinioni e interessi della base. Per collegare consigli locali, banche regionali o di settore e associazioni professionali l'istituzione naturale è la "guild

²⁹ Antonio Genovesi, *Lezioni di economia civile*, intro. Luigino Bruni e Stefano Zamagni, ed. Francesca Dal Degan (Milan: Vita e Pensiero, 2013)

³⁰ John A. Ryan, *A Living Wage: Its Ethical and Economic Aspects*, ed. riv. (New York: MacMillan, 1914 [orig. pubb. 1906]), e *Distributive Justice: The Right and Wrong of Our Present Distribution of Wealth*, ed. riv. (New York: Macmillan, 1927 [orig. pubb. 1916])

hall” (e l’equivalente in altri paesi, p. es. le camere di commercio). Una rinnovata “guild hall”/camera di commercio creerebbe democrazia professionale a livello locale in ogni città e ogni contea o regione – proprio come le assemblee municipali e regionali darebbero risposte locali alla richiesta di democrazia.

In quarto luogo, l’alternativa solidaristica favorisce la creazione di aziende virtuose modificando la legislazione in modo da rendere obiettivi sociali e compartecipazione agli utili condizioni indispensabili all’ottenimento di una licenza, come John Milbank ha suggerito.³¹ Questo includerebbe anche la sostituzione della attuale struttura di incentivi con un nuovo sistema di premi e ricompense. Attualmente abbiamo un sistema che incentiva la privatizzazione del profitto, la nazionalizzazione delle perdite e la socializzazione del rischio. Un’economia “virtuosa” può mutualizzare profitto, perdite e rischio spostando l’accento su interessi condivisi, valori e beni relazionali ed anche assicurando una giusta ricompensa ai comportamenti virtuosi. Ci sono modi in cui la solidarietà può rendere una economia allo stesso tempo più efficiente e più etica.

Più in dettaglio, il modello attuale è basato su due elementi. Il primo riguarda gli incentivi individuali che influenzano la motivazione *ex ante*. Possono prendere la forma di salari e bonus legati al rendimento (settore privato) o di politiche intese a “spingere” il nostro comportamento verso maggiore efficienza e felicità (settore pubblico). Questo secondo elemento consiste in premi pubblici e onorificenze attribuiti in riconoscimento di uno specifico contributo sociale (incluse medaglie militari e premi civili per conquiste realizzate nelle arti, scienze, sport e affari pubblici).

La logica che regge questo modello presenta cinque problemi: (1) separa le motivazioni *ex ante* dai risultati *ex post*, con la perversa conseguenza di ricompensare il fallimento (bonus e buonuscite favolose anche in caso di bancarotta); (2) privilegia l’interesse privato e considera il beneficio sociale puramente in termini di risultati indiretti e non intenzionali; (3) disegna gli incentivi in modo puramente estrinseco e riduce la questione della ricompensa a un rapporto capo/dipendente; (4) separa le ricompense monetarie da quelle non monetarie, divorziando il valore materiale da quello simbolico; (5) dà priorità ad individuo e collettività rispetto alle associazioni, perpetuando il primato di stati e mercati sulle istituzioni intermedie.

Per ricompensare i comportamenti virtuosi e promuovere un’economia basata su onore e stima³² abbiamo bisogno di un sistema che si allontani dalla logica di profitto privato, perdite nazionalizzate e rischio socializzato, come ho già suggerito. In tale sistema il punto cruciale è che la virtù viene perseguita per un motivo intrinseco e non per ottenere una ricompensa personale. Eppure i comportamenti virtuosi, mentre contribuiscono al bene comune, possono anche produrre piacere e perfino guadagno. Quindi ci sono buone ragioni etiche **ed** economiche per praticare le virtù. Ciò vuol pure dire che la virtù – perseguire eccellenza e valori etici – è fattore integrale di

³¹ John Milbank, “Ethical economy beyond shared value” in *Ethical Economy* – un rapporto ResPublica, ed. Phillip Blond e Adrian Pabst (London: ResPublica, 2014) *in uscita*

³² Vedi Avner Offer, “Between the Gift and the Market: the Economy of Regard”, *Economic History Review* Vol. 50, no 3 (1997): 450-476; Geoffrey Brennan e Philip Pettit, *The Economy of Esteem* (Oxford: Oxford University Press, 2004)

una economica di mercato efficiente, che produce prosperità per tutti. Dobbiamo modificare leggi e contratti per promuovere comportamenti virtuosi tramite sia premi che ricompense.

I premi rappresentano un pubblico riconoscimento a pratiche virtuose, cioè un riconoscimento per attività intrinsecamente buone NON previste (semmai solo sperate) da uno scambio contrattuale che fissa precise ricompense per determinati risultati.

Invece le ricompense sono un riconoscimento pubblico a comportamenti virtuosi che combinano interesse privato e beneficio sociale e includono la possibilità di un compenso monetario (per es. agevolazioni fiscali, trattamento preferenziale nella valutazione di offerte per forniture o lavori pubblici, ecc.). Importante: alle imprese virtuose potrebbe venire riconosciuto il diritto di diventare membri di determinate associazioni professionali che adottano standard più severi, con possibili vantaggi di lungo termine – incoraggiando in tal modo un diritto di associazione basato sulla competizione in termini di qualità, eccellenza ed etica. Con l'andar del tempo ciò potrebbe portare a forme di certificazione etica riconosciuta pubblicamente in modo da promuovere una “corsa globale verso l'alto”.

Questa forma di riconoscimento combina premi immateriali e ricompense materiali e supera la falsa separazione tra contratto e dono che è stata la prima causa della economia predatrice tipica del capitalismo moderno. Centrale al ricollegamento tra contratto e dono è l'idea di solidarietà e fraternità in termini di reciprocità. Un'economia governata da accordi reciproci sarebbe quasi certamente più produttiva, socialmente ed ecologicamente più sostenibile ed eticamente più difendibile dell'attuale sistema dominante.

4. Pluralizzare politica e stato

In termini di politica e stato, la solidarietà ha tradizionalmente preso una di queste due forme: redistribuzione grazie a un sistema di welfare statale basato sul tassa-e-spendi, oppure ricchezza che si trasmette lentamente verso il basso grazie alla concorrenza sul mercato. Ambedue queste forme sono impersonali e tendono a lasciare la società frammentata, atomizzata ed anonima. Dopo il collasso del comunismo di stato e in presenza della attuale crisi del capitalismo del “libero mercato”, sia la ricerca accademica che la politica stanno cercando modelli economici alternativi e trasformazioni del “welfare state”, che lo allontanino dal paternalismo di stato o dal sistema di convenzioni con aziende private e lo spingano nella direzione di partecipazione civica e coinvolgimento della comunità, come sostengo in questa sezione.

Sebbene abbia assicurato degli standards minimi di cui c'era estremo bisogno, la previdenza statale o manageriale aiuta le classi medie benestanti e mina le tradizionali o nuove reti di

assistenza e aiuto reciproco tra lavoratori all'interno di economie locali.³³ Uno dei motivi è che la previdenza statale centralizzata riduce i poveri a una condizione di dipendenza mentre allo stesso tempo redistribuisce reddito alle classi medie. Inoltre le "riforme strutturali" neoliberali degli anni '80 e '90 che razionalizzano l'assistenza compensano i fallimenti del capitalismo favorendo individui che scelgono liberamente, riflessivi e portati al rischio in quanto non soggetti alle costrizioni relazionali di natura, famiglia e tradizione.³⁴

Oggi assistiamo invece a una valorizzazione dei principi di reciprocità e mutualità che si traducono in politiche che incentivano la creazione di banche mutualizzate, unioni locali di credito e fondi di investimento comunitari. Oltre a politiche redistributive, le alternative allo stato burocratico centralizzato e al "libero mercato" selvaggio includono welfare basato sul patrimonio e modelli decentralizzati favorevoli a relazioni umane di cura e aiuto reciproco – invece che paternalismo di stato o convenzioni con privati.

Per esempio molto si può dire a favore di un sistema che combina diritti universali con offerta di servizi localizzata e personalizzata, p. es. favorendo ed espandendo iniziative che partono dalla base come "Get Together" o "Southwark Circle" a Londra e mescolano azioni individuali, di gruppo e dello stato. Queste due iniziative rifiutano vecchi schemi quale "fare amicizia" o benefici uguali per tutti, a favore di iniziative dei cittadini e della comunità supportate dal governo locale – ma non determinate da obiettivi fissati dallo stato e da standards predefiniti.

Il modello solidaristico differisce dal "welfare" sia statale che del libero mercato in quanto è fondato su relazioni umane di mutualità e reciprocità (invece che diritti formali e rapporti di mercato monetarizzati). I cittadini aderiscono a piani di assistenza come membri attivi che danno forma al servizio di cui diventano parte invece che essere ridotti a beneficiari passivi di un modello "taglia unica" calato dall'alto. Per esempio a Londra Southwark Circle funziona in base al principio che la conoscenza da parte della gente del proprio quartiere, comunità e località è essenziale per programmare l'offerta di servizi di assistenza. I servizi sono poi forniti grazie a partecipazione civica, imprese sociali (per es. l'organizzazione "Participle") e municipio. Questo tipo di soluzione può essere collegato a "banche del tempo" in modo che il lavoro volontario di membri della comunità possa tradursi in alcuni diritti che ricompensano il loro contributo (per es. riduzione delle tasse locali).

Una nuova dimensione della fraternità ha fatto la sua comparsa nella emergente società digitale. Forme di cooperazione disinteressata, legate alla pratica del dono-scambio fraterno, sono fondamentali per il funzionamento di nuove comunità quali Wikipedia e strumenti largamente usati come i programmi di software "open source", solo per citarne qualcuno. Invece il paternalismo di stato o la fornitura di servizi tramite convenzione con privati costano di più e offrono un peggior livello di servizi; inoltre imprigionano la gente in una demoralizzante

³³ David T. Beito, *From Mutual Aid to the Welfare State. Fraternal Societies, 1890-1967*, (Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 2000)

³⁴ Lena Lavinias, "21st century welfare", *New Left Review* no. 84 (Nov-Dic 2013): 5-40

dipendenza dallo stato o in una dipendenza finanziariamente insostenibile dalle aziende convenzionate. Il motivo per cui la partecipazione da parte dei cittadini e il mutualismo costano meno e danno di più è che eliminano passaggi – i tanti strati di controllori, direttori, assistenti sociali e burocrati, che valutano l’eligibilità del cittadino e impongono standards e obiettivi predeterminati invece di offrire servizi che vengano incontro a genuini bisogni individuali e favoriscano le relazioni umane.

La nozione di partecipazione civica e mutualismo è legata inestricabilmente alla decentralizzazione dello stato in applicazione dei due principi cattolici cristiani di solidarietà e sussidiarietà (azione al livello più appropriato per proteggere e promuovere la dignità e il benessere dell’uomo). Una vera alternativa alle opzioni attualmente in essere rifiuta sia il paternalismo conservatore che il *laissez-faire* liberale a favore di qualcosa come un pluralismo organico e una rinnovata etica della virtù che fonde gerarchia di valori con uguale partecipazione in economia e politica.

Più in dettaglio, una riforma solidaristica del welfare può combinare vera equità e giustizia con maggiore assistenza ai poveri. Certamente l’intento di porre fine alla “dipendenza dal welfare” e facilitare il ritorno al lavoro (o trovare una prima occupazione) ha un senso sia dal punto di vista etico che economico³⁵. Contrariamente alle intenzioni originali che hanno portato all’introduzione di un welfare universale all’inizio del 20° secolo, molti sistemi di assistenza nelle economie avanzate sono diventate un tetto invece che una rete di sostegno. Ciò ha contribuito (insieme al collasso dell’economia in alcune regioni) a un’abietta dipendenza a volte estesa su tre generazioni, imprigionando nella povertà le persone che non possono competere con immigranti più qualificati che accettano salari inferiori al salario minimo, o che non avendo famiglia a carico accettano di lavorare sporadicamente e per pochissimo. In tal modo il modello attuale ha indebolito etica del lavoro, risparmio empatia ed onestà.

Ma è soprattutto l’atteggiamento morale verso disoccupazione, esclusione e povertà che è in questione. Per la destra neolibérale i poveri rappresentano un inevitabile sacrificio alla logica del mercato, oppure un mucchio di pigri disadattati che devono darsi una mossa (o tutte e due le cose contemporaneamente). Per la sinistra sono vittime passive di una sistematica ingiustizia economica a cui dare un aiuto spesso accompagnato da sensi di colpa. In ambedue i casi i poveri non sono mai considerati primariamente attori sociali e parte della comunità.

In realtà i “poveri” sono soggetti ad alternanze di fortuna e insuccesso (loro o di altri) esattamente come tutti gli esseri umani – soltanto che nel loro caso ne soffrono in modo esagerato. La fortuna è sempre il prodotto di circostanze strutturale, doti ereditate di ricchezza e talento ed esercizio di fatica e virtù. Chi è sfortunato rimane uno di noi: è il nostro prossimo e quindi deve continuare a far parte della società locale. Il che vuol dire aiutarlo in ogni modo possibile sia a soddisfare i suoi bisogni che a sviluppare la capacità di aiutarsi da solo. Di converso dalle persone più povere ci si

³⁵ Vedi John Milbank e Adrian Pabst, “Post-liberal politics and the alternative of mutualising social security” in *The Future of Welfare*, ed. Nick Spencer (London: Theos, 2014) pp. 90-99, <http://theosthinktank.co.uk>

può aspettare che contribuiscano come possono alla comunità, perché chiedere questo vuol dire proprio rispettare la loro dignità di esseri umani.

Alla luce di questi principi di mutualità e reciprocità come giudicare politiche come il “workfare”, cioè passaggio assistito da welfare a lavoro? La risposta è nel migliore dei casi ambivalente. Perché insistere sull’obbligo di impegno in qualche tipo di lavoro o di formazione come condizione per ricevere sussidi (grosso modo ciò che propone il governo di coalizione) potrebbe significare inserire i poveri in strutture locali di reciprocità anziché emarginarli come vittime o presunti parassiti sociali. Oppure potrebbe significare che i disoccupati e le loro comunità si sforzano insieme di individuare dei compiti a cui i disoccupati potrebbero partecipare – per esempio di assistenza sociale, nelle scuole o per la protezione dell’ambiente. Questa partecipazione aiuterebbe i disoccupati a riabituarsi al lavoro e ad acquistare nuove capacità, oltre a dar loro un senso di appartenenza e di aver valore per la società che spesso non si accompagna nemmeno al lavoro pagato.

Qui è importante notare un aspetto di queste nuove proposte che non è stato discusso sufficientemente: il loro intento è di accrescere il fattore interpersonale e il ruolo pro-attivo degli operatori in prima linea. Il problema del “workfare” è praticamente lo stesso del “credito universale” (un’ erogazione unica invece di una miriade di sussidi diversi): tutto passa attraverso lo stretto portale centralizzato e tutto è visto attraverso la lente paternalistica del servizio di assistenza sociale.

Né la semplificazione dei sussidi né il far buon uso di milioni di cittadini disoccupati sono di per sé cattive idee, ma il quadro entro cui queste idee sono messe in atto è disperatamente inadeguato. I bisogni di chi riceve aiuto sono molto diversi per tipo e entità: molti ricevono assistenza di cui non hanno bisogno e molti più non ricevono il tipo di assistenza di cui hanno bisogno. Il sussidio omnicomprensivo non risolve questi problemi, e tuttavia il gran numero di sussidi diversi crea confusione e frode e intrappola la gente in una ragnatela di pratiche burocratiche. Ma esiste una terza via: il governo centrale dovrebbe concedere un credito omnicomprensivo ma sarebbe compito del governo locale distribuirlo e aggiungere degli extra a seconda delle necessità (consultandosi con le associazioni di volontariato).

I critici del “workfare” hanno ragione di dire che questa soluzione non può produrre più occupazione e far diminuire la dipendenza se il lavoro manca – dato che la ripresa che comincia a intravedersi genera ancora meno occupazione (o genera solo pseudo occupazione) di quanto avvenisse in passati cicli di crescita. Ma dobbiamo lo stesso superare sia l’approccio palliativo, reattivo, pseudo radicale sia l’idea neo-liberale che la soluzione è compito degli individui e della loro scelta personale. Dobbiamo invece promuovere l’idea che la cooperazione locale può portare alla creazione di nuove imprese, e che le politiche dei governi e le strutture legali e finanziarie devono favorire questi processi. Dobbiamo mettere in grado le autorità locali e gli attori – cioè chi conosce e lavora con le persone che si vogliono aiutare – di prendere decisioni a questo cruciale livello interpersonale. Il “workfare” potrà funzionare al meglio solo se si dà alle persone sul posto

l'incarico di rispondere alle necessità locali, spingendo chi è in situazione di bisogno a creare e migliorare cose da cui avrà beneficio e che potrà perfino possedere – invece che consegnarlo a una forma di schiavitù.

Attualmente il “workfare” è ancora troppo una continuazione del tentativo centralizzato di disciplinare i poveri e chiuderli in un recinto come se fossero lebbrosi sociali. In Gran Bretagna questo processo ha raggiunto l'apice con gli ospizi dell'era Vittoriana, ma è esistito fin da quando Enrico VIII – di fronte a un aumento massiccio del vagabondaggio determinato dalla recintazione per uso agricolo privato di terreni precedentemente in uso alla comunità – ha sottratto il controllo delle strutture parrocchiali alle autorità locali e alle confraternite. Il compito che deriva da questa lunga storia di centralizzazione è tanto imponente quanto urgente: da una parte, come ristabilire il primato di località e reciprocità e dall'altra come interagire in modo equo con persone che sono temporaneamente senza ancoraggi in un mondo sempre più fluido e con i molti che sono probabilmente destinati a rimanere a lungo in questa situazione.

L'alternativa ai modelli statalistici e neo-liberisti è un Fondo Mutuo per l'Occupazione – gestito da un trust finanziato in parte dal governo centrale e in parte dalle imprese locali (che provvedano apprendistato e formazione) e coordinato da giunte locali. Dopo sei mesi a chi riceve il sussidio di disoccupazione verrebbe offerta la scelta di accettare un lavoro o di subire un taglio del sussidio. Un rapporto pubblicato dall' *UK Department of Work and Pensions* su questi Fondi Mutui per l'Occupazione (creati nel 2009 per aiutare chi è disoccupato da lungo tempo a reinserirsi nel mondo del lavoro) vede possibili chiari benefici individuali e sociali che vanno dalla migliore probabilità di trovare un lavoro non sovvenzionato a enormi risparmi per la fiscalità generale.³⁶ Comunità, associazioni professionali e imprese sociali dovrebbero partecipare alla governance e gestione di questi fondi. In questo modo offrire a ciascuno un lavoro retribuito sostituirebbe il welfare e garantirebbe che le persone siano trattate con rispetto e dignità.

Un'ultima e cruciale considerazione: a volte si chiede ai poveri di dare qualcosa in cambio del denaro che ricevono. Ma se è così, la regola deve valere anche per il resto di noi. Perché se i poveri sono anche “noi”, anche noi siamo poveri, in ultima analisi completamente alla mercè della generosità della natura e della generosità di altri esseri umani. Ne segue che anche chi è più ricco dovrebbe ricevere come ricompensa – in termini di salari, bonus e servizi statali – solo quanto è giustificabile in vista delle loro necessità e del loro contributo alla società. Se il “workfare” chiede reciproca equità, questo principio dovrebbe essere applicato all'intera scala sociale.

Conclusione: riassunto e proposte

In questa mia presentazione ho caldeggiato un nuovo approccio fondato sulla mutualizzazione – un modello reciprocale in cui rischio e beneficio sono sempre condivisi e in cui la ricompensa è legata a un reale contributo sociale e all'assunzione di responsabilità. Fondamentale a questo

³⁶ Vedi Department for Work and Pensions, “*Impacts and Costs and Benefits of the Future Jobs Fund*”, Nov. 2012, <http://www.gov.uk/government>

scopo è la promozione della virtù e della formazione professionale in tutti i settori dell'economia, della politica e della società. Tra queste due dimensioni la virtù viene al primo posto. La ragione è duplice. In primo luogo per una questione di democrazia – la pratica della virtù è aperta a tutti, specialmente per le virtù supreme – amore, fiducia, speranza, misericordia e riconciliazione – che le civiltà e società umane – che siano cristiane o no – hanno ereditato dagli insegnamenti del Vangelo e dalla filosofia greco-romana. L'ellenizzazione della rivelazione biblica è al cuore anche dell'umanesimo rinascimentale e delle migliori tradizioni dell'Illuminismo, incluso l'Illuminismo napoletano da cui è scaturita la tradizione dell'economia civile.

Ma, in secondo luogo, la virtù è anche benignamente non democratica perché l'esercizio delle virtù ha bisogno della guida costante di chi è già virtuoso, preparato, generoso e saggio. Aggravati come sono da elite corrotte e nichiliste, che perseguono solo i propri interessi, la maggior parte dei paesi ha bisogno di elite rette e provenienti da più vasti settori della società, che possano guidare con l'esempio a tutti i livelli. Assolvendo questo compito rifletterebbero le migliori tradizioni dei loro paesi e il comune senso di decenza della grande maggioranza delle persone qualunque.

Quindi un nuovo modello "solidaristico" ha bisogno di una combinazione di elite rette e virtuose, maggiore partecipazione popolare, maggior senso del dovere sociale e gerarchia dei valori, il tutto accompagnato da reale eguaglianza e vera libertà creativa nel campo della politica e dell'economia. Idealmente una lunga tradizione cristiana deve incoraggiare in noi la convinzione che virtù e onore possono essere democratizzati, che tutti possono arrivare a condividere l'eccellenza umana, in molti modi e in grado sempre maggiore. La visione della solidarietà e della fraternità che ho abbozzato in questa presentazione non implica inventare un modello nuovo per questo o quel paese e non si rifà a un passato inesorabilmente svanito. Si tratta piuttosto di restaurare, rinforzare e ripensare antiche tradizioni di solidarietà che sono state messe da parte ed erose e tuttavia non sono mai completamente scomparse. Il compito che ci aspetta è di fondere buone tradizioni quasi dimenticate con un approccio moderno di idee, istituzioni e politiche.

Lungi dall'essere reazionario o nostalgico, il solidarismo che caldeggio cerca di fondere la lotta per una maggior giustizia economica con una rinnovata enfasi su quelle relazioni sociali e accomodamenti reciproci che danno alla gente il senso che la vita è degna di essere vissuta e può dare felicità. Si tratta di allineare la ricerca di ricchezza e potere con il perseguimento di beneficio reciproco e bontà morale.

Le principali proposte che vorrei sottoporre a discussione sono:

I. Riforme costituzionali

1. Assicurare maggiore riconoscimento costituzionale a comunità, gruppi e associazioni che siano compatibili con l'ordine costituzionale nel suo complesso e siano governate democraticamente, cioè rappresentino gli interessi dei loro membri e a loro rendano conto.

2. Far partecipare comunità, gruppi e associazioni al dibattito politico pubblico e, in alcuni casi, alle scelte di strategie e di politiche tramite consultazioni o dando loro rappresentanza nelle assemblee (per es. camere alte che rappresentino non solo regioni ma anche città, professioni e fedi religiose).
3. Collegare diritti e benefici con obblighi e doveri, per es. in materia di leggi riguardanti la libertà di parola o, in un differente contesto, assistenza pubblica (*vedi punto #16 qui di seguito*).

II. Riforma del mercato

4. Combinare condono parziale dei debiti e ristrutturazione (scadenza lunga e tassi di interesse equi) e convertire alcuni debiti in azioni al fine di ridurre i bail-outs (*salvataggi a carico della fiscalità generale*) promuovendo i bail-ins (*salvataggi a carico degli investitori*).
5. Promuovere accordi di compartecipazione a rischi e profitti, per es. mettendo in gioco la ricchezza personale dei dirigenti; ciò dovrebbe essere collegato ad una maggiore diversificazione in termini di struttura societaria (più partenariati e partecipazione dei dipendenti alla proprietà).
6. Trasformare la “corporate governance” includendo rappresentanti di dipendenti, fornitori, consumatori e comunità locali nei consigli di amministrazione e comitati di controllo.
7. Promuovere investimenti in scuole professionali creando una serie di istituzioni ibride che combinino insegnamento teorico e formazione pratica.
8. Incoraggiare l’offerta di apprendistati (specialmente per i giovani e per chi è disoccupato da molto tempo) con una combinazione di agevolazioni fiscali e minori contributi previdenziali a carico dei datori di lavoro.
9. Promuovere innovazione creando consorzi pubblici che mettano in comune la conoscenza tecnica e sostituiscano l’attuale sistema di brevetti (a livello nazionale e internazionale, p. es. EU, NAFTA, ASEAN, MERCOSUR, ecc.).
10. Legare la remunerazione alla crescita della produttività e promuovere sia salari equi che prezzi giusti.
11. Collegare reti nazionali di banche di investimento (obbligate ad erogare prestiti all’interno di città, regioni e settori) a una struttura corrispondente di associazioni professionali che possano offrire formazione professionale e assicurare standard minimi etici e di qualità.
12. Riscrivere le disposizioni di diritto societario rendendo obiettivi sociali e compartecipazione all’utile condizioni indispensabili per ottenere una licenza.
13. Sostituire i sistemi attuali di incentivi e ricompense con modelli che combinino onorificenze pubbliche con forme di compenso monetario (per es. agevolazioni fiscali, trattamento preferenziale nella valutazione di offerte per forniture o lavori pubblici, ecc.).
14. Nuove forme di certificazione etica per incoraggiare la competizione in termini di qualità e etica.

15. Promuovere la creazione di banche mutualizzate, unioni di credito locali e fondi comuni di investimento locali al fine di diversificare il settore finanziario e riequilibrare l'economia.

III. Riforma dello stato

16. Introdurre un principio retributivo nel sistema previdenziale che si traduca in benefici migliori per chi ha versato contributi rispetto a chi non ne ha versati (seppur assicurando standard minimi a chiunque si trovi in condizioni di bisogno).
17. Combinare la copertura universale con provvedimenti locali e personalizzati promuovendo e sostenendo iniziative che partono dalla base e mettono insieme iniziative individuali, di gruppo e dello stato (per es. iniziative di cittadini o della comunità approvate dal governo locale).
18. Eliminare i passaggi intermedi, cioè i tanti controllori, direttori, assistenti sociali e burocrati, che valutano l'eligibilità del cittadino e impongono standard e obiettivi predeterminati invece di offrire servizi che vengano incontro a genuini bisogni individuali e favoriscano le relazioni umane.
19. Riconfigurare il welfare inserendo tra le condizioni per aver diritto a sussidi e servizi, accanto all'obbligo di accettare un lavoro o un corso di formazione, anche i contributi dati alla società, (per esempio servizio alla comunità, nelle scuole o per la protezione dell'ambiente). Ciò aiuterebbe i disoccupati a riabituarsi al lavoro e ad acquistare nuove capacità, oltre a dar loro un senso di appartenenza e di valore per la società che spesso non si accompagna nemmeno al lavoro pagato.
20. Creare un Fondo Mutuo per l'Occupazione gestito da un consorzio (formato da tutte le parti interessate) finanziato in parte dal governo centrale e in parte da imprese locali (che offrano apprendistato e formazione) e coordinato da giunte locali; dopo sei mesi a chi riceve il sussidio di disoccupazione verrebbe offerta la scelta di accettare un lavoro o di subire un taglio del sussidio.