

Il Margine, n.3-4/1996

Soggetti e processi per una progettualità nuova in Italia

STEFANO ZAMAGNI

Introduzione

Il tema significato dal titolo è straordinariamente ampio. È come trovarsi di fronte ad una grande montagna che può essere scalata da più versanti. Ne ho scelto uno, fra i tanti disponibili: quello che mi pare compatibile con le categorie di pensiero della disciplina che professo, cioè l'economia politica. D'altro canto spinge con forza verso l'adozione di un simile approccio l'urgenza di una progettualità capace di leggere i problemi dell'assetto economico-istituzionale italiano alla luce delle istanze morali che emergono dalle profonde trasformazioni in atto in una società ormai post-industriale.

Il saggio si articola in tre parti. Nella prima cerco di tratteggiare l'orizzonte di senso entro il quale calare il discorso successivo. L'argomento è qui quello della felicità, un argomento legato a doppio filo a quello della speranza. Infatti, la felicità sta nella "tensione verso", non in ciò che già si è ottenuto, proprio come la speranza che si rivolge a ciò che ancora non è. La seconda parte si occuperà di discutere la plausibilità di alcune ipotesi per un nuovo disegno economico-istituzionale in Italia. Infine, nella terza parte affronto la *vexata quaestio* della forma e del significato della presenza dei cristiani nella *polis*.

I. L'orizzonte di senso

1. Prendo le mosse da una constatazione. La nostra epoca è caratterizzata da un paradosso, ignoto alle epoche passate: il paradosso della scelta. Si tratta in breve di questo.

Ovunque ci sia una decisione da prendere nasce un *dubbio* e il dubbio può "pietrificare". Ciò è adombrato nel mito della testa di medusa, che occorre tagliare ("decidere") perché non ci paralizzi. L'intelligenza può risultare paralizzata da più possibilità equivalenti secondo l'apologo dell'asino di Buridano.

Ora, finché l'indecisione riguarda i mezzi, l'intelligenza è di per sé sufficiente a persuadere dell'opposto: a indurre, con l'esercizio, cioè con l'ascesi o con il calcolo razionale, a sbloccare la paralisi. Altro, però, il caso quando l'intelligenza generalizza le domande e le porta, di là dei mezzi, sui fini stessi e sul perché uno se li proponga. In questo caso un aumento d'intelligenza, non solo non è più un rimedio sicuro alla paralisi, ma può contribuire ad aggravarla.

Caso emblematico, la tragedia di Amleto. Amleto non sarebbe in imbarazzo sui *mezzi*, se non si ponesse, in realtà, il problema del *fine*. Non c'è dubbio che l'incertezza di Amleto - perché uccidere lo zio - si radichi nella tendenza a vedere ogni problema alla luce di problemi via via più generali, fino al più generale di tutti: a quello che si esprime nel celebre "essere o non essere". Su questo piano, l'intelligenza, lungi dal permetterci di paragonare e scegliere, tra varie soluzioni, la migliore, risulta paralizzante. Invero, essa ci fa capire che *non abbiamo* una ragione ultima per decidere e che, se pretendiamo di darci una ragione anche delle ragioni, retrocediamo all'infinito.

I nostri antenati non dovevano scegliere continuamente e le grandi scelte avvenivano una volta nella vita e spesso erano addirittura predeterminate. Oggi la scelta professionale, i rapporti affettivi, gli orientamenti educativi per i figli, la politica, l'economia, sono tutti ambiti della nostra vita nei quali dobbiamo prendere decisioni. Tale situazione crea un nuovo paradosso. Infatti quando parliamo di scelta sembriamo riferirci ad una dimensione di libertà, ma il paradosso sta nel fatto che siamo sempre più *costretti* a scegliere. La scelta, comportamento che implica libertà, diventa una sorta di necessità.

Il paradosso della scelta produce molte conseguenze in termini etici. I nostri antenati avevano pochi margini di scelta, sperimentavano la necessità come costrizione della natura o come pressione dell'ambiente e delle tradizioni. Così hanno lottato per acquisire libertà e maggiori margini di scelta. Oggi l'esperienza di dover scegliere crea una nuova necessità, una costrizione di tipo diverso: non possiamo non scegliere, perché anche non scegliere, come sappiamo, è una scelta. Nei termini della teoria economica, ciò significa che il problema non è tanto quello della scelta dei mezzi più idonei per conseguire un determinato o prefissato fine, quanto piuttosto quello della scelta del fine stesso.

La responsabilità ha a che fare con la capacità di non chiudersi le strade, di tenere aperto il campo delle scelte, ma anche con la possibilità di distaccarsi, di non tenere tutto infinitamente aperto. C'è un modo di stare nelle scelte che consiste nell'essere sempre in una sorta di sospensione, un limbo in cui si sa che non si fa sul serio, ma si fa per prova. C'è invece un modo di scegliere che consiste nel vivere davvero l'esperienza, anche sapendo che potrà non essere per sempre, che forse dovremo decidere ancora.

2. Occorre allora avere un criterio per interrompere la catena delle domande ad un certo punto. La necessità di disporre di un tale criterio esprime un

particolare bisogno di salvezza: la salvezza del pericolo che l'esistenza intera sia senza scopo e senza significato. È questo il pericolo che tutti gli uomini sentono in quanto uomini, il pericolo che tutto divenga indifferente. Il pericolo, cioè, della conclusione sartriana "dell'indifferenza di tutte le possibilità".

A questo bisogno di proteggere la vita dalla totale indifferenza, risponde da sempre la religione. Per quella cristiana, la salvezza che ci è promessa su questa terra e la salvezza che ci è promessa dalla rivelazione non sono identiche, ma rinviano l'una all'altra. E ciò nel senso che la promessa della salvezza nell'altra vita è così strettamente legata a ciò che avviene *qui*, su questa terra, che la stessa salvezza eterna non può prescindere. Il Cristianesimo si disinteressa così poco del temporale, da presumere che *nel tempo* si decida addirittura il destino per l'eternità.

Vi sono, in realtà, due concetti di salvezza, diversi e complementari. La salvezza finale è opera della Grazia e discende da un'iniziativa divina; ma questa iniziativa salva un uomo libero di accettarla o no: non salva un oggetto puramente passivo.

Occorre, dunque, che l'uomo si costituisca come libero, esista e operi come tale, sia un soggetto attivo e non solo un oggetto passivo. Il costituirsi dell'uomo come libero è ciò che può dirsi la "salvezza naturale" dell'uomo. Salvezza mai assoluta, mai perfetta, mai sufficiente, e tuttavia indispensabile al realizzarsi della stessa salvezza sovranaturale. Non riducibile ad essa, ma non trascurabile: perché se non ci fosse un uomo libero, la salvezza sovranaturale non avrebbe a chi rivolgersi. Ciò che avviene in questa vita ci interessa dunque in positivo, non semplicemente come qualcosa da negare.

L'evangelo è, per definizione, un messaggio di speranza, ma non esclude, anzi esige che ve ne siano altri, su un piano diverso. Nello svolgere il suo compito, infatti, la Chiesa cerca e incontra la risposta di un uomo soggetto alle onde della storia. Come viva quest'uomo, quali siano le sue possibilità di realizzarsi, di esplicitare la sua libertà, non sono fatti estranei e indifferenti all'evangelizzazione, poiché da essi dipende la risposta che l'uomo darà. È ovvio quindi che la Chiesa si interessi fortemente alla sorte dell'uomo in questo mondo e allo sviluppo della sua esistenza naturale. Sorte e sviluppo che, d'altra parte, hanno un interesse anche per chi non abbia, come compito specifico, la diffusione dell'evangelo. Di qui, il bisogno di un nuovo messaggio di speranza. Le certezze che ci offre il progresso non ci bastano.

Il fenomeno storico che si dice progresso tecnico-scientifico consiste in una capacità accresciuta di trovare mezzi atti a raggiungere scopi di ogni genere. Ma se il problema dei mezzi si presenta oggi ben più favorevolmente di un tempo, non è detto che lo stesso avvenga anche per il problema dei fini.

Questo problema può formularsi così: "Che cosa è bene che io voglia?" e non semplicemente "Che cosa devo fare per ottenere ciò che voglio?". Invero l'uomo è afflitto dalla necessità di scegliersi i fini e non soltanto i mezzi. Di qui

l'esigenza di una nuova speranza: di fronte al potenziarsi della catena dei mezzi, l'uomo non sembra trovare altra via che, o lasciarsene asservire, o ribellarsi. Non era così quando la catena dei mezzi era meno potente. Allora si poteva supporre che ci mancassero, appunto, i mezzi per ciò che desideravamo, e la speranza era di poterli ottenere: una speranza diretta, appunto, sui mezzi. È comprensibile che la speranza di chi non ha sia diretta sull'averne: è questa la vecchia speranza.

Continuare a crederlo oggi sarebbe un errore. Se, da un lato, lasciar credere la ricerca dei mezzi più efficienti sarebbe stolto - e l'economista questo ben lo sa -, anche continuare a dirigere la speranza su di essi mostrerebbe che non si è imparata la lezione. La nuova speranza va diretta sui fini: su ciò che è fine in se stesso. "Avere speranza", oggi, significa precisamente questo: non considerarsi né come il mero risultato di processi che cadono fuori del nostro controllo (sarebbe questa la deriva deterministica), né come una realtà autosufficiente senza bisogno né possibilità di rapporti con l'altro (è questa l'insidia del relativismo). In entrambi i casi vi sarebbe posto solo per una certezza, quella del nihilismo.

II. Fondamenti per un nuovo disegno istituzionale in campo economico e sociale

3. Quali conseguenze derivano da una prospettiva di discorso quale quella sopra abbozzata? Parecchie e su piani diversi. Mi limito ad indicarne tre: il piano delle relazioni politico-istituzionali; il piano del rapporto tra teoria della giustizia e teoria del bene; il piano delle relazioni socio-economiche.

Un primo piano concerne la democrazia per una società globale.

Potrebbe sembrare che la funzione della politica sia sempre stata quella di negoziare le differenze, ma non va dimenticato che la politica moderna, anche quella democratica, ha mantenuto sempre una riserva. La guerra è sempre stata il proseguimento della politica con altri mezzi nei rapporti internazionali e la repressione violenta lo strumento di controllo nei rapporti interni. La possibilità di ricorrere a questa ultima *ratio* è stata sempre parte del gioco politico. Ebbene, il fatto che questa possibilità non sia più praticabile, almeno per quanto concerne la repressione violenta, cambia la logica con cui il processo decisionale può essere gestito.

Ci obbliga a metterci d'accordo su un limite che è la condizione stessa perché incominciamo a decidere. Non spingere le differenze fino alla catastrofe e rispettare le differenze perché la loro negazione non produca la catastrofe; ecco i due imperativi della politica democratica in una società globale, che accomunano tutti gli esseri umani e che fondano un nuovo patto. È oggi evidente che la democrazia non consiste più semplicemente nei meccanismi della rap-

presentanza o nella possibilità di esprimere interessi. A questi compiti si aggiunge una nuova responsabilità.

La svolta cruciale che cambia il senso della democrazia sta nel fatto che senza riconoscimento delle differenze e senza un accordo sui limiti entro cui mantenerle, non ci sarà più spazio né per le differenze né per la decisione, ma solo la catastrofe o l'anarchia. Le conseguenze di questo cambiamento sono di due ordini. La prima è una profonda laicizzazione dei processi politici, il riconoscimento cioè che essi non sono la garanzia della felicità, della libertà, della società perfetta. Sono solo il punto temporaneo d'accordo che, nei nostri limiti, riusciamo a raggiungere. L'altro aspetto di questi limiti è che ciò che passa attraverso la politica è soltanto una parte della ricchezza della vita sociale e culturale.

Non bisogna lasciarsi abbagliare dal primato di ciò che accade sulla scena politica. Non bisogna perpetuare il vizio tutto italiano di buttarla comunque in politica, sottovalutando o ignorando la ricchezza dei fenomeni sociali che stanno dietro a certe scelte di voto. La società civile, malgrado il rischio crescente di decomposizione e di degrado, è molto più ricca, molto più variegata, molto più capace di esprimere la propria vitalità di quanto la tradizione politica - e tanto più quella elettorale - riesca ad esprimere.

In sostanza, la vita democratica non riguarda solo le procedure ma la definizione di uno spazio aperto di garanzie e di diritti perché quello che non passa dalla politica non sia ridotto al rango di residuo o di patologia. La democrazia riguarda sempre più le condizioni che permettono alle persone e ai gruppi di riconoscersi e di essere riconosciuti nelle loro differenze e nella loro identità. La società può assumere come suoi i dilemmi della complessità sottoponendoli al negoziato e trasformandoli in regole temporanee della convivenza. Senza con questo annullare la specificità e l'autonomia dei soggetti coinvolti.

Una democrazia così intesa permette di nominare, e perciò fa oggetto possibile di decisione collettiva, quei dilemmi che altrimenti rimangono sempre taciuti e continuamente neutralizzati dentro le procedure stesse dei sistemi politici democratici.

4. La seconda applicazione riguarda la tesi della priorità del giusto sul bene. Un esito - forse inatteso - dell'enorme successo riscosso nell'ultimo ventennio dalla teoria della giustizia di J. Rawls è stato quello di contribuire alla rapida diffusione del convincimento, tipico del versante contrattualista del pensiero liberale, secondo cui la società giusta non persegue né cerca di imporre una specifica concezione del bene, ma fornisce piuttosto una struttura neutrale di diritti e libertà fondamentali che permette agli individui di perseguire liberamente i propri fini e progetti di vita e di rispettare la libertà di scelta di tutti gli altri. La società giusta deve essere pertanto basata su principi che non presuppongono una particolare concezione del bene. Questi principi vengono giu-

stificati in base alla loro conformità al concetto di giusto, concetto che è prioritario e indipendente dal concetto di bene.

In tale ottica, il giusto ha priorità sul bene in due sensi in quanto: a) i diritti individuali non possono essere sacrificati a vantaggio del bene comune; b) i principi di giustizia che specificano questi diritti non possono essere basati su una particolare concezione del bene, ma devono essere giustificati indipendentemente e in conformità al concetto di giusto.

Cosa dire di questa priorità del giusto sul bene? Quanto robusta e soprattutto quanto plausibile è una tesi del genere?

Secondo Aristotele, le virtù morali, come appunto la giustizia, derivano il loro significato dal contesto teleologico di pensiero che le collega al bene, così come esso viene inteso dagli esseri umani. È del pari noto che Kant rovescia, invece, l'ordine delle priorità, attribuendo il primo posto a ciò che è giusto ed il secondo a ciò che è buono (Si pensi alla sua approvazione del principio "fiat iustitia, pereat mundus"). Nella prospettiva kantiana, virtù come la giustizia acquistano il loro significato solamente in un quadro deontologico di riferimento.

Rawls appartiene, senza ombra di dubbio, alla tradizione di Kant e non certo a quella di Aristotele. Tuttavia, mentre la concezione kantiana di giustizia è forgiata con riferimento specifico alle relazioni tra individui, l'elaborazione rawlsiana è pensata per trovare immediata applicazione al livello delle istituzioni socio-politiche. Si pone allora la domanda: come è possibile adottare a livello istituzionale un approccio deontologico alla moralità che - notoriamente - presuppone il riferimento a comportamenti individuali? Il pezzo di bravura di Rawls è quello di aver saputo coniugare un approccio risolutamente deontologico alle questioni morali ad un approccio contrattualista alle questioni istituzionali per mezzo della finzione del contratto sociale.

Ma che tipo di connessione può esistere tra un punto di vista deontologico e una procedura contrattualista allorché si tratti di applicare una virtù come la giustizia ai rapporti istituzionali anziché a quelli tra individui? La connessione non può essere certo contingente, dal momento che scopo essenziale di una procedura contrattualista è quello di assicurare il primato del giusto sul bene, sostituendo la procedura al posto dell'impegno nei confronti di una qualche definita nozione di bene. È la procedura contrattuale, liberamente accolta dalle parti in causa, a generare i principi di giustizia, quanto a dire che l'accordo, liberamente espresso, non semplicemente è fonte di obbligazione tra le parti, ma è addirittura creatore di diritti.

Se questo è il punto centrale, allora la questione di fornire una spiegazione plausibile dell'idea di giustizia urta contro la difficoltà di stabilire se una teoria contrattualista può sostituire, per mezzo di una procedura, il tentativo di fondare la giustizia sulla nozione di bene, di quel "bene" capace di autorizzare l'agire dell'uomo, di offrirgli cioè una buona causa, per la quale meriti di spendere la vita senza pentimenti.

È a tale questione che Rawls fornisce la migliore risposta dei tempi recenti, cercando appunto di risolvere il problema lasciato insoluto da Kant: come procedere dai principi primi della moralità - autonomia in senso etimologico - al contratto sociale per mezzo del quale gli individui rinunciano alla loro libertà esterna al fine di riappropriarsene come membri di una *politeia*. Ora, se l'operazione concettuale di Rawls potesse avere successo, si dovrebbe concludere a favore della sufficienza di una concezione che è in grado di liberare il giusto dalla tutela del bene a livello, prima, istituzionale e poi, per implicazione, anche a quello dei rapporti tra individui. Detto in altro modo, si dovrebbe concludere che il mutuo accordo tra le parti - vera e propria essenza di qualsivoglia teoria contrattualista - può dispensare dalla ricerca del fondamento della giustizia. Il contenuto dei principi di giustizia risulterebbe così da una procedura equa senza alcun riferimento a criteri oggettivi di ciò che è giusto: l'approccio fondazionale alle questioni di giustizia verrebbe in tal modo sostituito, senza scarto, da un approccio procedurale. (Si rammenti che la teoria di Rawls è bensì una teoria deontologica, in quanto si oppone, per esempio, all'approccio teleologico dell'utilitarismo, ma questo tipo di deontologia non ha fondamento trascendentale, come in Kant).

Questo spiega, fra l'altro la forma costruttivista che accomuna l'opera rawlsiana a tutta la tradizione di pensiero contrattualista. Quando il giusto è subordinato al bene, esso deve essere scoperto; quando il giusto è generato da procedure esso deve essere costruito a partire da decisioni prese in condizioni di completa equità.

5. Tuttavia, le cose non stanno proprio in questi termini. Duplice è la debolezza dell'impianto teorico neo-contrattualista quale è magistralmente semplificato dall'opera di Rawls. La prima debolezza è che all'origine della dimostrazione procedurale dei principi rawlsiani di giustizia c'è già un senso morale di giustizia, quello basato sulla celebre regola aurea. Certo, questo non significa affatto che la teoria di Rawls debba essere respinta. Al contrario, questa constatazione equivale piuttosto all'affermazione del primato di questo senso morale e ciò nella misura in cui la costruzione di Rawls mutua la sua forza proprio dal principio stesso che egli afferma di generare mediante la sua procedura contrattualista. In altri termini, la circolarità dell'argomento di Rawls rappresenta un'autorevole sollecitazione, sia pure indiretta, a ricercare una fondazione etica del concetto di giustizia che resta comunque un presupposto. Esso non può rimpiazzare le convinzioni a priori degli individui mediante un'ipotetica situazione deliberativa, tutt'al più può servire a gettare una luce critica su quelle convinzioni a priori. Ciò è tanto vero che una volta rimossa dal contesto della regola aurea, la stessa regola del *maximin* rimane un puro argomento prudenziale, tipico di qualsiasi processo di contrattazione.

La seconda debolezza della teoria contrattualista deriva dal suo limitato

ambito di applicabilità. Si tratta di questo. Gran parte della forza persuasiva del contrattualismo in campo morale deriva, a ben considerare, dall'analogia col contratto nel campo del diritto positivo. In tale campo, l'accordo consensuale tra le parti, in quanto evidenza esplicita di quello che i contraenti considerano essere nel loro interesse, è ciò che definisce il giusto e addirittura - qualora si sia disposti ad accogliere una qualche versione del principio della sovranità delle preferenze individuali - il bene.

Non si può certo negare che tale argomento presenti elementi di indubbio interesse ed eserciti un grande richiamo intellettuale. Ma ad un attento esame esso si rivela alquanto sottile. Innanzitutto, il contratto governa, tipicamente relazioni di scambio e queste presentano, nella loro generalità, una struttura strategica del tipo dilemma del prigioniero. Ora, se nessuno potrà mai dubitare della rilevanza delle relazioni di scambio, soprattutto nelle nostre società ad economia di mercato, è del pari vero che esse non esauriscono certo la vasta gamma delle relazioni tra soggetti. Penso, in particolare, alle relazioni di puro conflitto, come sono quelle afferenti le questioni di giustizia, e alle relazioni di coordinamento, come sono quelle da cui evolvono le cosiddette convenzioni. È perché il dilemma del prigioniero combina elementi di conflitto e di coordinamento che esso si presenta tanto interessante da esaurire tutto ciò di cui si deve occupare una teoria morale.

Restringere dunque la portata della teoria morale nell'ambito delle sole interazioni del tipo dilemma del prigioniero appare una operazione tutt'altro che indolore. Il contratto se è lo strumento adeguato a regolare le relazioni di scambio non lo è certo per le relazioni di coordinamento, relazioni in cui i problemi di informazione e di comunicazione rendono spesso impossibile il conseguimento di un accordo. Eppure, una teoria morale deve poter dire qualcosa di significativo anche su relazioni del genere. Se l'accordo tra le parti dovesse essere il criterio fondamentale di ciò che è giusto o, peggio, di ciò che è bene, non poche situazioni sfuggirebbero ad ogni controllo morale. Né il contratto è lo strumento adeguato a regolare interazioni di puro conflitto, come pare del tutto ovvio. (Si pensi a questioni di giustizia distributiva o a questioni di beneficenza).

In definitiva, la teoria contrattualista non può sfuggire al seguente dilemma: o escludere dal proprio dominio parecchie situazioni importanti e quindi rinunciare alle generalità della sua portata, oppure pretendere di trattare ogni tipo di relazione umana sotto le specie delle relazioni di scambio - come appunto fa Rawls con l'accorgimento della posizione originaria e del velo di ignoranza. Ma seguendo questo secondo corno del dilemma non si sfugge alla conclusione per cui l'accordo tra le parti diventa, di per sé, una scatola vuota che può essere riempita di contenuti buoni o malvagi. Proprio come indica la celebre storia del dilemma del prigioniero, ciò su cui possiamo trovare l'accordo può ben essere un qualcosa che è considerato male da qualsiasi teoria morale

che non sia proprio quella che *definisce* il giusto (o il bene) nei termini di ciò che è passibile d'accordo. Né varrebbe sostenere, a questo punto dell'argomentazione, che l'assolvimento degli obblighi derivanti dal contratto meriti comunque considerazione e protezione morale e ciò per la semplice ragione che il mantenere le promesse di *per sé* non vale come fondamento, né del giusto né tantomeno del bene. Al solo scopo di mostrare la rilevanza pratico-orientativa di un argomento del genere si consideri che è l'idea stessa, tipica della concezione liberista del mercato, di fondare ogni tipo di transazione sulla "cultura del contratto" a pregiudicare la possibilità di una società solidale. Quando questa cultura si afferma, la responsabilità individuale viene a coincidere con ciò che si è contrattualmente pattuito. Ciascuno farà sempre e soltanto ciò che è di "sua competenza", con conseguenze grottescamente intuibili. In realtà, non è vero che il mercato sappia e possa prescindere dalle qualità umane di chi vi opera. Se la cultura del contratto non si integra con quelle della solidarietà, è l'*efficienza* stessa a risentirne tragicamente.

6. Passo, da ultimo, al terzo piano di applicazioni, quello dell'*ampliamento della frontiera della libertà* in campo specificamente economico.

Insieme diversi di istituzioni economiche esprimono più o meno adeguatamente le nostre caratteristiche di specie. Il nostro bene, il bene comune, deriva in gran parte dalla distribuzione nella società di una pluralità di capacità, economiche e non. Il bene non è semplicemente disponibilità di merci, ma anche capacità effettiva di averne l'uso. Ci sono certe attività, e certi beni che vogliamo avere, che per noi acquistano un valore particolare e che abbiamo buone ragioni per apprezzare. Esse riguardano in maniera profonda il nostro essere, cioè il tipo di persone che noi siamo. Procurarsi utilità è solo una di queste funzioni o attività e non può pretendere di esaurire l'intera sfera di ciò che pensiamo debba essere il bene comune.

Le istituzioni economiche non sono qualcosa che preesiste alle decisioni degli agenti economici, quasi che fossero un dato di natura. Al contrario, il compito di "ridisegnare" le istituzioni economiche di una data società non è meno importante e meno impegnativo del compito di studiare le proprietà di efficienza di date strutture economiche. Ciò in quanto il nostro bene dipende soprattutto dalle istituzioni che riusciamo a darci e non tanto dalla nostra capacità di adattamento a istituzioni date. Troppo a lungo i cristiani impegnati nella *polis* hanno ritenuto che loro unico compito fosse quello di ben oliare i meccanismi esistenti, di assicurare cioè il miglior "aggiustamento" possibile ad un determinato assetto istituzionale.

Come si comprende, questioni del genere ben poco hanno a che vedere con il problema dell'efficienza e con quello della giustizia distributiva. Esse riguardano piuttosto la scelta fra fini alternativi e non già le scelte dei mezzi migliori per conseguire un dato fine. Questo indica che la natura del problema economi-

co di oggi è qualitativamente diversa da quella del problema economico di ieri. E dunque che è necessario dilatare l'orizzonte di senso per arrivare a proporre soluzioni economicamente efficaci e credibili. Il rinvio alla categoria dei valori diviene perciò ineludibile, proprio perché né il criterio dell'efficienza, né quello della giustizia distributiva sono sufficientemente potenti da assicurare la completezza dell'ordinamento dei possibili assetti istituzionali.

La questione affatto nuova che oggi intriga la coscienza morale è: quanto grande deve essere la sfera del mercato inteso quale istituzione socio-economica? Vale a dire, quali categorie di beni vogliamo che siano prodotti e distribuiti secondo le regole del mercato e quali esigono invece un altro modo di distribuzione e, in questo caso, quale? Come è possibile arrivare a delimitare la sfera del mercato in tutti quei casi in cui il mercato sarebbe tecnicamente in grado di intervenire?

7. Per abbozzare una risposta, conviene partire dall'idea che le nostre società, in quanto reti di distribuzione, sono costituite da un vasto sistema di distribuzione di ogni sorta di beni: beni mercantili, certamente, ma anche beni quali la salute, l'istruzione, la sicurezza, l'identità nazionale o cittadinanza, e così via. Allora, il problema che si pone è quello di sapere quali tra questi beni siano suscettibili di essere distribuiti secondo le regole del mercato e quali esigono invece un altro modo di distribuzione; e, in questo caso, quale.

Si tenga presente, infatti, che il mercato, al pari di ogni altra istituzione sociale, incorpora norme che regolano la produzione, lo scambio e il consumo dei beni, norme che, mentre sono ricettive di certi valori, sono insensibili ad altri. A loro volta, queste stesse norme favoriscono e supportano certi modi condizionali di interpretare le relazioni tra gli individui e, per questa via, promuovono l'affermazione di un particolare ideale di persona e di società.

Ne deriva che vi sono "beni" - pensiamo ai diritti, ad esempio - che non possono essere distribuiti attraverso il mercato, e ciò per la ovvia ragione che certi valori possono venire realizzati solo se lo scambio di quei "beni" viola, in tutto o in parte, le norme che fondano le relazioni di mercato.

Si badi che non si vuole qui affermare che il meccanismo di mercato non sarebbe in grado di distribuire anche quei "beni"; anzi, in non pochi casi il mercato assicurerebbe un risultato addirittura efficiente - si pensi alla proposta di "dividere i commons", i beni cioè a proprietà comune, o a quella di realizzare un mercato degli organi umani. Il punto è che operando in tal modo, si finirebbe col mutare la *qualità* dei beni in questione, ciò che inciderebbe sull'esser bene (*well-being* e non *welfare*) dei soggetti.

Eccoci allora al punto centrale. Dalle considerazioni sopra svolte in merito alle lacune del contrattualismo discende che sarebbe vano attenersi a mere procedure, non importa quanto elaborate, a regole formali di ripartizione che varrebbero indipendentemente dalla natura dei beni da distribuire. Non si di-

stribuiscono infatti allo stesso modo beni relativi alla salute o all'istruzione e beni mercantili e ancor più beni relativi alla cittadinanza, come il diritto di associazione, il diritto di espressione, il diritto alla sicurezza e così via. In tal modo si sfugge all'aporia che ci aspetta inesorabilmente al varco quando si pretende o che tutti i beni siano di tipo mercantile o che, per principio, alcuni siano totalmente estranei al mercato. Non si è più, dunque, all'interno di una rappresentazione della società polarizzata dai soli beni mercantili oppure dalla loro critica.

Consegue da ciò che quanto occorre intraprendere, e senza ritardi, è la critica del capitalismo come sistema di distribuzione che identifica la totalità dei beni con i beni mercantili - la critica cioè di un sistema quando pretende di diventare totalitario e totalizzante. Non quindi la critica del capitalismo come sistema di produzione di merci e di distribuzione dei redditi - una critica cara alla tradizione di pensiero marxista. Se è vero - come è vero - che non c'è alternativa alla democrazia, è urgente non contentarsi di una opposizione tra un discorso morale e una logica economica abbandonata a se stessa, con il primo che interviene come contrappunto alla seconda.

Una volta acquisita l'idea di una pluralità degli ordini e dei beni, l'idea cioè che sta a mezzo tra quella di un bene unico al quale tutti gli individui parteciperebbero in modo indistinto e l'idea cara all'individualismo liberale che respinge ogni rappresentazione di un bene comune, si pone la questione: come organizzare una gerarchia di tali beni se non possiamo realizzarli tutti in una volta? In altri termini, tra l'idea di un bene unico, così cara agli antichi, e l'individualismo etico che frammenta all'infinito la concezione del bene, noi ci rappresentiamo dei tipi di "bene" di cui bisogna organizzare il più giustamente possibile la distribuzione.

La questione è allora: quali sono i valori suscettibili di emergere al di là delle regole semplicemente procedurali dello scambio e che devono presiedere alla scelta della priorità nel processo di distribuzione dei "beni"?

Dopo quanto si è detto, dovrebbe subito essere chiaro che questi valori non possono emergere dalle procedure di discussione. Invero, la democrazia esige al tempo stesso delle regole, delle procedure per l'arbitraggio dei conflitti ma anche delle convinzioni, dei valori per sostenere e orientare le mediazioni, gli ordini di priorità di cui sopra si è detto. Ma qual è il "luogo" in cui le convinzioni si dispiegano, e i valori vengono forgiati? Non certo lo Stato, né a maggior ragione il mercato. Questo "luogo" non può che essere la società civile che può avvenire il confronto aperto tra convinzioni diverse, esse stesse nutrite dalle diversità dei nostri retaggi culturali. Occorre dunque evitare di proiettare sulla società civile la concezione della laicità che giustamente abbiamo attribuito allo Stato. La società civile non può essere un focolaio di totale neutralizzazione delle convinzioni. Una società senza convinzioni è una società senza un proprio dinamismo.

III. Unità nella diversità: l'approccio del "punto di vista"

8. Un ordine sociale ben integrato, capace di sostenere un'economia efficiente può essere ereditato dalla tradizione o costruito per via politica, o tutte e due le cose insieme. Proprio perché l'economia è radicata nella società, una saggia politica economica piuttosto che offrire solamente incentivi al comportamento razionale degli individui deve offrire il proprio contributo alla creazione di obblighi sociali, oltre che di opportunità individuali, e alla costruzione di istituzioni apposite, oltre che di nuovi mercati.

Alla luce di ciò, è possibile trarre due conclusioni generali circa le relazioni fra il politico e l'economico. In primo luogo, poiché la razionalità economica è incapace di informare, da sola, il disegno di un ordine sociale ben integrato; poiché inoltre le conseguenze economiche delle istituzioni sociali sono spesso imprevedibili; e poiché alcune delle istituzioni sociali sono spesso imprevedibili; e poiché alcune delle istituzioni più funzionali all'economia (come la famiglia) sono sorrette da principi di organizzazione che sono indiscutibilmente non economici in senso proprio, si ha che la razionalità economica, da sola, non può definire le istituzioni sociali; al contrario, ha bisogno essa stessa di essere definita da queste ultime.

Una buona società può essere costruita solo per il suo stesso bene, i benefici economici possono o non possono seguire; ma non possono comunque essere lo scopo esclusivo. La politica deve pensare alla ricostruzione di un ordine sociale ben integrato, proteggendo gli impegni sociali dall'erosione per "eccessiva razionalità" e salvaguardando uno spazio in cui gli uomini possono aspettarsi di trattarsi vicendevolmente come fini e non come mezzi. Una tale politica sarà spesso, inintenzionalmente, una buona politica economica. Ad esempio, il perseguimento della giustizia sociale *come fine in se stesso* può sostenere l'azione economica nella misura in cui stabilisce con sicurezza i limiti entro i quali questa può aver luogo. E precludendo certe strategie di massimizzazione razionale degli interessi, le norme di giustizia sociale possono stimolare una ricerca creativa di strategie alternative più vantaggiose. Laddove, tuttavia, la giustizia sociale è perseguita solo in quanto asseconda fini economici, sarà molto probabile che non riesca a generare la legittimità e la fiducia che servono a un'economia avanzata per funzionare bene.

In secondo luogo, se le istituzioni sociali possono generare conseguenze economiche benefiche ponendo dei vincoli all'azione economica razionale, la politica economica non può ridursi alle politiche in negativo di liberazione delle "forze di mercato". Né può consistere in un mero sovvenzionamento dei partecipanti al mercato consistente nell'aiutarli a raggiungere gli obiettivi che si sono dati autonomamente. Una guida politica implica che la società, tramite la cultura, deve mantenere il potere di rivedere gli obiettivi scelti individualmente dagli attori economici razionali in ossequio a criteri diversi da quelli econo-

mico-razionali. L'attività di governo, cioè, deve consistere in qualcosa di diverso dalla fornitura di servizi, per quanto tecnicamente intelligente.

Ebbene, è in questo contesto che va calcolato il discorso sulle forme della presenza dei cristiani nella *polis*. C'è un antico dilemma che intriga da tempo la coscienza del cristiano: i cristiani nella *polis* devono avere una presenza "molecolare" o una presenza "comunitaria"? È una questione dibattuta che determina in molti casi orientamenti contrapposti. Ma in linea di principio non pare ci possa essere dilemma: ambedue le forme di presenza nella società sono non solo legittime ma anche doverose. L'una non può affermarsi senza l'altra, come sottolinea con forza il card. G. Biffi.

Sul piano pratico, la prevalenza dell'una o dell'altra forma sarà determinata dall'opportunità storica, dai carismi personali, dai diversi orientamenti pastorali. Chi si fa paladino della scelta "molecolare" si appella all'immagine evangelica del sale, che per essere attivo deve essere disciolto e quasi perdersi nel cibo. È chiaro, si dice, che i cristiani non possono costituire una aggregazione "a parte", ma devono piuttosto essere una presenza dinamica e diffusa.

Ma non penso sia questo il senso dell'immagine evangelica, che è piuttosto quella di affermare la necessità di conservare la propria identità, se non si vuole diventare inutili all'umanità. Comunque è vero che ci viene detto di essere il lievito nella farina. Ma ci viene anche detto che dobbiamo essere "la città collocata sopra un monte". Dunque la presenza molecolare deve essere affermata, ma non in senso esclusivo. Il cristiano non può offrirsi all'arango sociale e politico soltanto come un isolato, sorretto solo dalla sua personale religiosità e dalle sue personali convinzioni. Deve piuttosto mirare alla convergenza con i suoi fratelli nella ricerca delle finalità cui tendere e dei mezzi più confacenti.

9. Sono dell'idea che una cultura politica "dal punto di vista" possa essere in grado di sciogliere quell'antico dilemma. Invero, la situazione attuale dell'Italia sorprende per la contraddizione esistente tra i legami economici supportati dai sempre più serrati legami mediali e le barriere socio-politiche, ancora vistose. Mentre trattiamo e finiamo necessariamente per convenire nella sfera delle relazioni di mercato - perché la potenza dei meccanismi di mercato ha forme di costrizione che sovrastano i nostri progetti di vita - crediamo di poterci arrendere senza danni alla confusione del senso delle grandi questioni e delle grandi intese che riguardano il nostro futuro spirituale. Se non ci affrettiamo a coltivare un disegno di contenimento delle forze centrifughe e se non riusciamo a progettare intese comuni per il prossimo futuro, i rischi di una deriva pericolosa diventeranno seri. Ma come oltrepassare la barriera di radicate diffidenze?

Niente può dispensare da uno sforzo straordinario di coltivazione dell'intesa, ma ciò è praticamente realizzabile se cade anzitutto una antica convinzione dogmatica: che presso qualcuno e da qualche parte stia "il vero punto di vi-

sta" - l'ideologia totalizzante - intorno alle questioni politiche in gioco, quel punto di vista intorno a cui tutti gli altri dovrebbero convenire. In secondo luogo deve cadere un'altra convinzione, più recente, e nondimeno datata: che si possano indicare delle "evidenze comuni" di natura teorica, cioè "valori" etico-politici da tutti riconosciuti in modo *previo*. Né il futuro - l'ideologia come progetto storico globale - né il passato - le radici come evidenze comuni indiscutibili - riescono a reggere il peso della nostra convivenza. E allora?

Allora bisogna forse partire da un luogo, per così dire, più arretrato, cioè bisogna prendere atto della esistenza di molteplici "punti di vista", rispetto ai quali non si intravede, almeno per ora, un minimo comun denominatore che sia estensibile sul piano delle persuasioni di principio. Partire da un punto più arretrato, cioè prendere atto dell'esistenza di molteplici punti di vista può aiutarci a trovare una realistica via d'uscita.

In effetti, nelle questioni pratico-politiche è sempre in gioco una progettualità complessa, che costringe a lasciare indecise una certa quantità di variabili. Questo rilievo elementare basta a dimostrare che qualsiasi prospettiva politica non può che valere come un semplice punto di vista. E un punto di vista ha questo di suo, che permette, anzi richiede, molteplici integrazioni. È innegabile, d'altra parte, che la stessa integrazione dei punti di vista finisce di nuovo per rimandare ad un luogo comune, se deve produrre un qualche convenire.

Ebbene, se si deve convivere, se è inevitabile convenire in qualcosa di comune, questo qualcosa di comune non necessariamente è da pensare come costituito da "principi" più o meno teorici o da prospettive ideologicamente totalizzanti. Occorre invece abituarsi a convenire su *realtà* comuni, rispetto alle quali ogni interlocutore deve essere consapevole di possedere, appunto, solo un punto di vista.

Vuol questo significare che si deve rinunciare alla convinzione di poter avere a che fare, in ultima istanza, con la verità e il bene? Nient'affatto. È necessario piuttosto rinunciare alla presunzione che noi siamo i soli depositari della verità e del bene, ossia alla convinzione che l'altro sia, quasi per principio, colui che ha torto e che deve essere ricondotto ai nostri modi di vedere.

Il pluralismo culturale e politico su cui l'Italia rischia di naufragare, è in realtà un patrimonio che può e deve essere considerato come una ricchezza. Si tratta solo di imparare a distinguere le *cose* dai nostri *punti di vista* e di scontentare l'inevitabile astrazione cui ogni punto di vista è legato. Non abbiamo altra scelta, del resto. Se la cultura del tardo Novecento ha frantumato la pretesa di assolutezza delle ideologie, si deve pur toccar terra da qualche parte. Ora, nelle cose politiche e in generale nelle cose pratiche, il toccar terra è la buona vita di tutti e di ognuno.

Ma la buona vita esige la mediazione ed il superamento delle conflittualità insorgenti. Ciò che richiede, indubbiamente, delle regole di comportamento. Ma quale valore assegnare loro? Un valore non semplicemente strumenta-

le, certamente, ma anche un valore non semplicemente assoluto, certamente. Piuttosto è da assegnare loro un valore "provvisorio", un valore, cioè, che ci consenta di accedere volta a volta alla cosa buona comune, un valore che serva a condurre i molti punti di vista dinanzi alla loro fonte di legittimità.

10. Gli uomini, come i popoli, non possono vivere senza l'amore per la propria radice, e questa è la cura per il passato; parimenti, essi non possono vivere senza la speranza del bene e questa è la cura per il futuro. Ma passato e futuro ci sono disponibili per *frammenti*, così come per frammenti ci è disponibile la cosa comune del presente. I frammenti sono i nostri punti di vista.

Una cultura politica del "punto di vista" non deve essere scambiata con una politica di natura solo contrattuale e, in fondo, relativistica. Qui non si dice che la verità e il bene sono un oggetto per noi impossibile, né si dice che la base dei valori è l'accordo imparziale di individui razionali e che solo da tale accordo imparziale può discendere il riconoscimento di diritti universali e di assetti istituzionali - come vorrebbe la posizione più tipicamente liberal-libertaria.

Si dice solo che la verità e il bene che ci accomunano, nonostante i nostri tradimenti di parte, sono il *risultato e non la premessa* dell'agire politico e quindi la nostra azione deve professarsi povera e cauta quando è per via, lasciando che altri ci accompagni, e anche ci aiuti e sorregga nel cammino. Evitando, soprattutto, di cadere nella trappola tipica di ogni forma di scetticismo, che consiste nel fissare standard di riuscita così alti da risultare impossibili, per poi gridare al fallimento catastrofico quando non vengano raggiunti.

Siamo, politicamente parlando, senza assicurazioni aprioristiche, ma non siamo privi di indicazioni, perché le cose buone comuni non sono tutte da venire: ve ne sono di passate e ve ne sono di presenti. E su quelle dobbiamo cominciare a raccoglierci per ricevere la forza necessaria a intraprendere un cammino nuovo. A ben considerare, ciò nulla ha a che vedere con la "vecchia" unità politica dei cattolici, oggi non più proponibile. La vecchia unità politica era a priori: *in quanto* cattolici si convergeva su una proposta politica. La "nuova" unità politica è a posteriori: *da* cattolici si converge su un programma politico per realizzare e affermare una precisa identità. La vecchia unità veniva invocata "contro" l'esistenza di definiti pericoli. La nuova unità deve servire ad andare "oltre" le incongruenze e di limiti delle prospettive politiche oggi presenti nel nostro panorama. Invero, una società autenticamente liberale e aperta deve riconoscere e favorire non solo il pluralismo *nelle* istituzioni - a ciò è servita la vecchia unità politica - ma anche il pluralismo *delle* istituzioni - a ciò serve essenzialmente la nuova unità politica dei cattolici.

Mi piace terminare con un epigramma di Goethe, in cui il grande poeta mette sulle labbra degli Angeli, quando strappano l'anima di Faust morente alle grinfie del demonio, le seguenti parole: "Quegli che costantemente si sforza di avanzare, quegli è colui che poi possiamo salvare". ■