

Marisa Prete

LA RAZIONALITÀ MODERNA  
E IL PROBLEMA DELLA GIUSTIZIA SOCIALE  
Appunti per un'etica della solidarietà

*Introduzione*

È quanto mai attuale il richiamo alla categoria di responsabilità in riferimento alla definizione di norma morale. Hans Jonas<sup>1</sup> ha dimostrato come il richiamo alla responsabilità esiga un ripensamento dei dualismi su cui si è fondata la modernità e in particolare del dualismo soggetto/oggetto, io/non-io. Questo studio parte proprio dal processo di frammentazione dell'unità organica della società e del sapere, avvenuta agli inizi dell'età moderna, e termina con il tentativo di affrontare il problema della giustizia sociale agganciandolo al principio di responsabilità. In questo itinerario cercheremo di riallacciarci a quel filone di pensiero che ha portato avanti la critica della *modernità* e dei suoi apparati di *ragione monologica e strumentale*, fondata sul calcolo e sull'astrattezza formale; di *individuo-monade* sempre più incapace di riconoscere e accogliere l'*altro*; di *società di mercato*, fatta di atomi integrati da meccanismi impersonali. A partire dall'opera hobbesiana, seppure con prospettive ed esiti diversi, la teoria dell'atomismo sociale ha fatto leva sull'individuo isolato, mosso esclusivamente da interessi personali, e tale teoria è stata posta a fondamento di una

---

<sup>1</sup> Cfr. JONAS H., *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1990.

concezione utilitaristica o contrattuale della società e dello Stato. In ambedue queste direzioni, la sfida accolta di coniugare e armonizzare l'interesse del singolo con quello della collettività in nome della giustizia, giunge a conclusioni poco soddisfacenti. Anche i più recenti tentativi di considerare il problema della giustizia sociale a partire da apparati categoriali che si rifanno ancora ad orizzonti individualistici e usano gli strumenti del contratto formale, come quello di J. Rawls, sono incapaci di prospettare soluzioni concrete alla luce dei processi sociali in atto.

Non pretendiamo di offrire una soluzione, ma semplicemente di proporre un'ipotesi di lavoro, peraltro non inedita, e cioè quella di pensare il problema della giustizia sociale in riferimento a una razionalità diversa da quella monologica, essendo quest'ultima imperniata su una soggettività avulsa dal rapporto dialettico con la realtà, e a un'antropologia diversa da quella liberale del XIX secolo, che s'incen-tri sulla categoria di *socialità* piuttosto che su quella di individuo-monade indifferente all'altrui sorte, che trovi fondamento su una nozione di persona che è tale in quanto riconosce il suo costituirsi essenzialmente come soggetto sociale e pertanto responsabile dei suoi simili, oltre che dell'intero mondo naturale; una persona che coniuga il principio della libertà con l'esigenza della giustizia, in risposta al nuovo imperativo proclamato dalla nuova etica: quello per cui l'io deve *dar conto dell'altro da sé*, sia egli uomo o essere vivente in generale.

L'affermazione di una razionalità dialogica e responsabile esige il ripensamento delle pretese di porsi come scienza chiusa da parte dell'economia, che, sulle orme delle scienze naturali, ha individuato nei caratteri di formalità e astrattezza le garanzie della sua scientificità, bandendo ogni richiamo ai valori e all'etica, e dunque ai bisogni reali dell'uomo e alle relazioni sociali. Per questo abbiamo ritenuto opportuno soffermarci sul processo mediante cui l'economia ha elaborato il suo apparato categoriale, dove il principio di razionalità economica esclude ogni riferimento a quello di razionalità etica.

In particolare, la nostra analisi dell'evoluzione del pensiero economico si è mossa nella direzione di capire come tale pensiero si è venuto man mano sganciando da quello che era il tratto fondamentale dell'economia, e cioè quello di discorso intorno alle possibilità di soddisfare i bisogni e di garantire il benessere delle persone, per approdare alla condizione, per dirla con Thomas Carlyle, di «triste scienza» dell'iniqua distribuzione di ricchezze, che si deve arrendere

di fronte all'inevitabilità delle curve di Lorenz che evidenziano l'ineguaglianza di risorse e di opportunità esistente tra i cittadini di uno Stato, per non parlare di quella, ben più grande, esistente tra i paesi ricchi e quelli poveri del mondo. L'economia moderna è dunque la "triste" scienza che si occupa solo di perseguire *l'efficienza*, senza curarsi dell'*equità*, ritenendo, anzi, decisamente incompatibili questi due obiettivi; il suo proporsi come discorso neutro di fronte a problemi etici include innanzitutto una fede incrollabile nell'esistenza di un ordine economico oggettivo, nel quale la spinta concorrenziale allo scambio e al profitto e l'istinto acquisitivo sono assunti come dati naturali e storici; in conseguenza di ciò postula un modello antropologico basato sull'individualismo e sull'identificazione della razionalità col calcolo teso al perseguimento dell'interesse personale. Già da alcuni anni, invece, sta emergendo tutta una riflessione che cerca di coniugare efficienza ed equità, e che comunque afferma la necessità di tenere insieme il discorso etico con quello economico. Ma questo non può essere un processo indolore; a tal fine si pone l'esigenza di ripensare, oltre la pretesa che il mercato costituisca il paradigma interpretativo del sociale, anche il modello antropologico sul quale quel paradigma si fonda e il concetto di razionalità che lo contraddistingue. Una tale revisione sarà condotta alla luce di un principio di responsabilità interpretato in chiave sociale.

Sulla traccia di Polanyi e della sua affermazione del primato del sociale, cercheremo di superare il punto morto a cui giunge la proposta liberal-democratica, prospettando una via alla giustizia sociale attraverso la coniugazione di quest'ultima con i principi di responsabilità e di solidarietà e attraverso la reincorporazione dell'economico nel tessuto sociale, rivalutando il ruolo dell'economia del dono (o informale) e di ciò che attualmente si definisce come Terzo settore. Questi luoghi di cooperazione solidale mettono in luce come il rapporto con l'Altro, non mediato dalle forme astratte del mercato e del contratto, viene a colmare una mancanza della società, proponendo un modello sociale (reale, perché calato nei processi reali) alternativo a quello centrato sull'efficienza economicista. Questo processo di reincorporazione (*embeddedment*, secondo la terminologia di Polanyi) può essere generato, prima che da un atteggiamento economico, essenzialmente da un agire etico, dall'accoglienza di un impegno morale.

### 1. *La ragione dei moderni*

Il sistema premoderno poggia su una concezione *oggettiva* della ragione, secondo la quale quest'ultima non è solo una facoltà soggettiva della mente umana, ma è un «principio immanente alla realtà»<sup>2</sup>, un principio in grado di regolare in maniera ordinata e armoniosa i rapporti fra gli esseri umani, le istituzioni sociali, le manifestazioni naturali. Sia per la tradizione classica che per quella cristiana, la società umana rappresenta l'immagine dell'ordine divino (*kósmos*), manifestantesi nella realtà oggettiva e inteso come totalità organica degli esseri nel loro rapporto di armonia e di mutua integrazione.

La ragionevolezza dei pensieri e delle azioni umane si misura sul grado di aderenza di questi alla struttura oggettiva della totalità. La conoscenza è una sorta di colloquio cosmico con l'universo, *incantata* contemplazione del creato e ricerca delle leggi che lo governano. Il pensiero riveste dunque un carattere *dialogico-dialettico* che salvaguarda la relazione io-mondo, soggetto-oggetto come orizzonte unitario e imprescindibile di senso: «Per la filosofia greca, la conoscenza viene concepita come procedimento "recettivo", nel quale la ragione riceve senso, in quanto "rispecchia" in sé la realtà»<sup>3</sup>.

L'avvento della modernità è segnato dal *disincanto* del mondo, per dirla con Weber, cioè dall'*eclisse* della ragione oggettiva, dall'esplosione della corrispondenza tra soggetto e ordine naturale. Questa rottura si esplica in due processi fondamentali: l'interiorizzazione del rapporto religioso uomo-Dio nella inviolabilità della coscienza individuale e la scomposizione del concetto di popolo-*universitas* in comunità di individui originari, presupposti come valori assoluti.

La Riforma protestante riveste un ruolo fondamentale nel primo di questi processi, operando l'irrimediabile distruzione degli apparati categoriali della tradizione medievale. Il rinnovamento di portata epocale operato da Lutero consiste in una nuova concezione dell'individuo: «La teologia di Lutero ha così un duplice significato: da una parte, l'infinità trascendente della grazia di Dio 'sfonda' ogni oggettività, ogni architettura razionale del mondo, e produce una nuova qualità dell'uomo che dalla immediata giustificazione divina è trasfi-

<sup>2</sup> HORKHEIMER M., *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1969, p. 13.

<sup>3</sup> PONSETTO A., *La modernità e la sua genesi. Razionalità, crisi e recupero del Logos*, Milella, Lecce 1992, p. 66.

gurato in una soggettività infinita, concentrata nella propria libera interiorità; dall'altra, questa potenza di soggettiva concentrazione interiore esce efficacemente da sé, a disciplinare un'esteriorità del tutto priva di autonoma consistenza, di ogni intrinseca razionalità: il Bene non sta dunque immediatamente nelle opere, non è una struttura oggettiva dell'ordinamento del mondo, ma è una qualità dell'uomo giustificato»<sup>4</sup>. Il momento religioso, dunque, non si pone più come elemento "informatore" di un ordine oggettivo (*kósmos*), che si identifica con il Bene, ma si ritrae nella sfera privata dell'uomo, la quale si viene man mano differenziando da quella pubblica.

La crisi determinata dal ritrarsi della trascendenza ha aperto al problema, che si muterà ben presto in "ossessione", dell'ordine da costruire *ex novo*. La negazione della sostanziale identità tra Bene e Oggettività ha provocato un vuoto d'ordine; è venuto meno, infatti, il disegno teologico per il quale ogni uomo veniva a trovarsi naturalmente inserito in una gerarchia orientata in senso finalistico. La carenza di un ordine divino o naturale lancia una sfida — la creazione di un ordine artificiale —, la quale richiede una "professione di fede" nei riguardi della capacità ordinativa dell'umana ragione.

Questa capacità investe tutto un modo nuovo di considerare il rapporto Io mondo, soggetto oggetto, a partire dalla "rivoluzione" metodologica operata da Cartesio, il cui *cogito* rompe la corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo, tra universo e uomo<sup>5</sup>: «È infatti palese che Cartesio muove a costituire il mondo, quale campo dell'esperienza metodicamente guidata del soggetto, proprio a partire dalla sfida radicale, dal venir meno della fede nell'intrinseca e oggettiva 'bontà' del mondo (il «dubbio»), e che il soggetto può essere fondamento dell'ordine razionale soltanto se immediatamente 'trasformato' in autoco-scienza, soltanto, cioè, se esiste come essenza conoscitiva e ordinativa; parallelamente a questa nuova 'invenzione' del soggetto [...] si trasforma anche la nozione di 'realtà esterna', che perde di fatto ogni esistenza primaria, trovando senso solo in quanto è conoscibile e rappresentabile attraverso le categorie della "geometria speculativa"»<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> GALLI C., *La «macchina» della modernità. Metafisica e contingenza nel moderno pensiero politico*, in GALLI C. (a cura di), *Logiche e crisi della modernità*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 94.

<sup>5</sup> Cfr. TOURAINE A., *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano 1993, p. 245.

<sup>6</sup> GALLI C., *op. cit.*, pp. 96-97.

La "ragione" non è più il principio ordinatore della totalità, ma si ritrae nell'individuo come facoltà soggettiva della mente, come funzionamento astratto del meccanismo del pensiero, indifferente ad ogni contenuto specifico. Soggettivizzandosi, ad un certo punto il pensiero è diventato addirittura incapace di concepire l'oggettività o ne ha dichiarato il carattere illusorio; in questo modo è venuto svuotandosi di ogni contenuto e i concetti hanno finito per essere solo involucri formali<sup>7</sup>.

Sancita la perdita del carattere dialogico della ragione classica, la ragione dei moderni si impone come ragione fondamentalmente *monologica*, attributo di una soggettività assoluta: «Nella logica della Modernità, l'autonomia della ragione sbocca inevitabilmente in un perenne stato di crisi, determinato dalla scissione tra un "io", alla continua ricerca della sua autoaffermazione nei confronti del mondo esistente, e un "mondo" concepito come realtà contrapposta all'io, il cui risultato è una crescente estraneità dell'io rispetto al mondo»<sup>8</sup> (si è parlato per questo di "nostalgia dell'essere").

Con la perdita della dimensione "relazionale", il pensiero si è venuto sottraendo a ogni responsabilità di fronte a qualsiasi altra realtà, che non fosse se stesso. La ragione monologica, dunque, è una ragione che non sa dar conto dell'*altro*, perché ha perduto ogni dialogo con la realtà esterna. Il carattere soggettivo della *ratio moderna* comporta un'estesa condizione di conflittualità individuale: «È infatti inevitabile che, una volta assunto l'*io* dell'uomo come forma assoluta di esistenza, questa si traduca in una permanente situazione di conflitto per il potere; poiché ogni individuo avanza per sé la pretesa di essere "il centro di tutto", e di avere perciò diritto a soddisfare tutte le sue esigenze, entrando così in contrasto con gli altri individui»<sup>9</sup>. La *ratio moderna* si risolve in questo modo in pura volontà di potenza, pensiero orientato alla manipolazione e al dominio tecnico del mondo, contrapposizione di esistenze chiuse in se stesse, agire orientato esclusivamente al soddisfacimento dei bisogni individuali. L'essere degli al-

<sup>7</sup> Cfr. HORKHEIMER M., *Eclisse della ragione*, cit., p. 14. Nel suo libro *Critica della modernità*, Alain TOURAINE afferma che la modernità «ha imposto la separazione tra un soggetto sceso dal cielo sulla terra, umanizzato, e il mondo degli oggetti, manipolati dalle *tecniche*. All'unità di un mondo creato dalla volontà divina, dalla ragione o dalla storia, ha sostituito la dualità di *razionalizzazione* e *soggettivazione*» (p. 15).

<sup>8</sup> PONSETTO A., *La modernità e la sua genesi*, cit., p. 25.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 251.

tri e delle cose si è trasformato in *essere disponibile per l'uso*, la libertà dell'uomo in libertà di disporre del mondo.

Questa razionalità monologica, chiusa in se stessa, è una razionalità puramente strumentale: il suo compito è di accordare i mezzi a fini dati, senza preoccuparsi di indagare sull'identità di questi ultimi<sup>10</sup>. Questa ragione calcolante, astratta e formale, indifferente ai contenuti e neutrale rispetto ai valori, principio costruttore e normatore, tramite un processo di razionalizzazione, del nuovo ordine oggettivo, sia naturale che sociale, sta a fondamento di una nozione altrettanto formale di giustizia sociale, che non mette in discussione gli squilibri sociali esistenti, ma si limita a regolare in modo asettico i rapporti di forza tra le singole volontà di potenza. Sono gli artifici dello stato di natura e del contratto sociale che costituiscono gli strumenti di questo processo di razionalizzazione.

## 2. La rottura del legame sociale

All'interno dei sistemi filosofici classici la comunità organica deteneva il ruolo di postulato inderivabile e indubitabile, mentre l'individuo costituiva un semplice "derivato". Con l'avvento del Giusnaturalismo, invece, la qualità di "membro di una collettività" esigeva spiegazione.

Il Giusnaturalismo europeo sei-settecentesco riporrà il valore e l'identità più profonda dell'uomo nella sua autonomia in quanto individuo, «ossia nella sua singolarità, assunta come non ulteriormente divisibile e valida perciò, in questa sua non divisibilità e riducibilità ad altro, a costituirsi come sostanza e principio del reale»<sup>11</sup>. L'organicismo e il corporativismo medievale è ormai venuto meno; nello stesso tempo i vincoli di dipendenza personali si vanno progressivamente dissolvendo in una serie di rapporti mediati da quel gran-

---

<sup>10</sup> Scrive Horkheimer: «Per la concezione soggettivistica, il pensiero non può essere di nessuna utilità per stabilire se un fine è desiderabile in sé. La validità degli ideali, i criteri delle nostre azioni e convinzioni, i principî basilari dell'etica e della politica, tutte le nostre decisioni fondamentali son fatti dipendere da fattori diversi dalla ragione: da una scelta, da una predilezione soggettive. Ed appare ormai privo di senso parlare di verità nel prendere decisioni pratiche, morali o estetiche» (*op. cit.*, pp. 14-15).

<sup>11</sup> FINELLI R., *Antropologie della politica*, in «Democrazia e Diritto», n. 2, aprile-giugno 1992, p. 3.

de meccanismo impersonale che è il mercato.

È chiaro che in una visione antropologica di questo tipo il legame sociale non ha immediato diritto di cittadinanza, in quanto non compare nella definizione del soggetto; la sfera pubblica rappresenta dunque un momento successivo, convenzionale rispetto al primato ontologico dell'individuo-monade, o meglio quell'ambito non può che collocarsi esteriormente rispetto all'individuo perché appunto non ne costituisce la natura sostanziale.

Per far fronte all'esigenza di ricomporre la sfera pubblica, la scuola del diritto naturale elabora gli strumenti teorici dello stato di natura e del contratto sociale.

Lo stato di natura indica una condizione priva di qualsiasi legame civile e di qualsiasi rapporto di obbedienza a forme di potere costituito. Esso rappresenta, pertanto, l'artificio logico che consente di descrivere l'origine della società e del potere politico. La condizione naturale non manifesta ordine, armonia, perfezione, ma solo disordine, conflitto e perenne insicurezza. L'istituzione dell'ordine si impone allora come esigenza impellente. Il contratto rappresenta l'atto mediante cui si esce dalla totale disgregazione per dar vita a una forma stabile di convivenza civile, regolata secondo giustizia e ragione. Per essere tale essa richiede di trarre origine da un atto volontario e consapevole, il contratto appunto, mediante il quale non si cerca «di illuminare l'atto di affidamento del potere a qualcuno (il principe) da parte di chi legittimamente lo possiede [...]»; ma piuttosto di comprendere come la società si formi dal nulla dell'isolamento degli uomini che si ha in natura e di come la sottomissione dei sudditi al sovrano si determini quale prodotto della ragione e della volontà di tutti<sup>12</sup>. Il contratto è un espediente logico che si propone di fornire legittimazione e razionalizzazione al momento associativo e a quello statutale; esso si contraddistingue per il suo «riferimento agli individui, soggetti dotati di razionalità, volontà e capacità di scelta, come fonti di partenza per la determinazione delle regole del gioco proprie dell'associazione politica, le quali, proprio in quanto prodotto di volontà e razionalità, sono determinabili e modificabili»<sup>13</sup>.

L'elemento rilevante che sta alla base di questa teoria è il processo

<sup>12</sup> DUSO G., *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 22.

<sup>13</sup> *Idem*, p. 9.



d'astrazione che fa della razionalità formale la procedura per la realizzazione dell'unità sociale, in quanto frutto di convenzione, e del soggetto astratto l'artefice di questa. Razionalità formale e soggetto astratto si richiamano l'un l'altro; mentre il contratto privato e il mercato sono rispettivamente lo strumento e il risultato sociale della razionalità formale.

Questo processo è stato messo in forma teorica in modo chiaro e conseguente da Hobbes. Innanzitutto Hobbes punta l'attenzione sul concetto di giustizia e ne ricerca l'esatto significato: «Quando volsi i miei pensieri all'esame della giustizia naturale, sono stato avvertito dallo stesso appellativo di giustizia, che significa la volontà costante di attribuire a ciascuno il suo diritto, che si dovesse prima ricercare da dove viene che qualcuno possa dire una cosa sua piuttosto che altrui. E poiché risultava chiaro che questo deriva dal consenso degli uomini, e non dalla natura (infatti, quello che la natura ha posto a disposizione di tutti, gli uomini in seguito se lo sono diviso), fui condotto di qui a un'altra questione, cioè, in vista di quale bene, e costretti da quale necessità, gli uomini abbiano preferito che fossero di proprietà di ciascuno le cose che prima erano di tutti. E poiché gli uomini avrebbero conteso a forza il loro uso, trovai che dalla comunità delle cose doveva seguire di necessità la guerra, e da questa ogni genere di calamità. Ho rinvenuto così due postulati certissimi della natura umana, uno del desiderio naturale, per cui ciascuno esige l'uso esclusivo delle cose comuni; e il secondo della ragione naturale, per cui ciascuno si sforza di fuggire alla morte violenta come al sommo dei mali naturali»<sup>14</sup>.

Il diritto di ognuno ad usufruire privatamente di ciò che è naturalmente in comune è il risultato della rinuncia di tutti gli altri ad avanzare pretese su ciò che il primo ha ridotto a sua proprietà. Ma a nulla servirebbe quest'atto se i patti e i contratti non fossero rispettati. L'obbligo di rispettare i patti (*pacta servanda sunt*) è appunto la principale legge di natura.

«In questa legge di natura risiede la fonte e l'origine della giustizia. Infatti, se non è stato concluso in precedenza nessun patto, nessun diritto è stato trasferito; e ogni uomo ha diritto ad ogni cosa, onde nessuna azione può essere ingiusta. Ma una volta che sia stato concluso un patto, infrangerlo è *ingiusto*: e la definizione di ingiusti-

---

<sup>14</sup> HOBBS T., *De Cive*, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 67.

zia non è altro che il non adempimento dei patti. *E tutto ciò che non è ingiusto è giusto*»<sup>15</sup>.

La lapidaria conclusione del brano esclude ogni discussione sulla giustizia e sul diritto che voglia argomentare al di là del libero consenso, base del contratto. La giustizia perde così ogni riferimento sostanziale e si riduce allo scambio equo mediante contratto e all'obbligo del rispetto di quest'ultimo.

Ciò che leggiamo in Hobbes è più che una costruzione teorica. Si tratta di un progetto immanente alla cultura occidentale e che il nostro tempo porta a conclusione. È la prima espressione compiuta della razionalizzazione affidata alla ragione formale.

Una volta ricondotto l'ordine sociale nell'orizzonte della ragione formale (o procedurale) che organizza "artificialmente" le soggettive volontà di potenza, si rende necessario stabilire l'unità di misura secondo cui i "diritti" (nell'accezione hobbesiana) si confrontano e si scambiano, un equivalente universale. Questa soluzione caratterizza le nostre società, in cui il libero mercato si propone sempre più come tessuto fondamentale della vita sociale. Si istituisce un meccanismo di integrazione dei soggetti che sopravanza gli stessi. Il contratto, forma giuridica dello scambio di equivalenti, diventa lo strumento mediante cui i rapporti di forza si conservano nella società.

Il lavoro teorico di Hobbes costituisce una lettura chiara, nonché una legittimazione, del processo di sostituzione delle originali relazioni tra gli uomini, «nelle quali si possono ancora vedere senza veli i rapporti umani»<sup>16</sup>, con relazioni razionalmente reificate, base fondamentale della moderna produzione capitalistica fondata sul mercato. L'antico "legame sociale", basato su vincoli di sangue, di ceto, di religione, è sostituito dal rapporto giuridico, dal contratto, dallo scambio di merci.

In Hobbes abbiamo visto come le leggi naturali, fondamento dell'ordine sociale legittimo, siano dettami della retta ragione e come quest'ultima altro non sia se non la facoltà soggettiva di calcolare. Questa facoltà, intesa come razionalità strumentale, diviene il principio dell'ordine sociale, quell'ordine che il venir meno degli antichi ordinamenti medievali, basati sui rapporti di dipendenza

---

<sup>15</sup> ID., *Leviatano*, Editori Riuniti, Roma, 1976, p. 63.

<sup>16</sup> MARX K., *Manifesto del partito comunista*, in *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 294-95.

personale, si imponeva come necessario. La formalizzazione del diritto, il suo divenire mera procedura, permette di far coesistere l'ordine e l'unità con la molteplicità e l'atomismo sociale, la sfera pubblica con quella privata.

Tramite il contratto e lo scambio questa ragione è riuscita a «costruire l'ordine astratto della convivenza fondata sull'uguaglianza giuridica degli uomini e sulla equivalenza economica delle merci»<sup>17</sup>. Tuttavia quest'uguaglianza giuridica, secondo la quale tutti i cittadini, artefici del contratto, sono uguali davanti alla legge, è solo un'uguaglianza formale, che mantiene inalterate ed anzi legittima le disuguaglianze sostanziali e i rapporti reali di forza. La salvaguardia del primato della forma sulla sostanza è la migliore garanzia della purezza della norma, che, per essere tale, deve essere indifferente ad ogni contenuto materiale. Qui perviene la razionalità occidentale moderna: il suo carattere formale ed astratto spazza via come non rilevante il problema della giustizia sostanziale, cioè della possibilità che situazioni diverse abbiano un trattamento diseguale in modo da permettere che tutti gli individui possano aver garantiti i loro bisogni<sup>18</sup>. Il progetto della modernità, cioè l'affermazione e il compimento dell'individuo come libera soggettività, si risolve in un'astrazione giuridica che consegna il soggetto al condizionamento dei rapporti economici concreti da cui quella prescinde.

### *3. Lo statuto autonomo dell'economia moderna*

Si è già detto che questa razionalità, intesa come calcolo, non si interroga sui fini. Questo compito viene riservato all'etica, sanzionando così una frattura non solo in ambito metafisico, ma anche in quello gnoseologico, la quale caratterizza l'età moderna come l'epoca in cui si realizza il processo di autonomizzazione delle diverse scienze dai vincoli della morale e della religione, «giacché la razionalità strumentale si esercita all'interno di un tipo di attività ed

---

<sup>17</sup> BARCELLONA P., *Lo spazio della politica*, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 44.

<sup>18</sup> Scrive Barcellona: «Il diritto statale moderno, infatti, dice che tutti i cittadini sono soggetti di diritto perché la legge è scritta in modo che astrattamente chiunque può farvi ricorso, ma lascia fuori della porta le condizioni materiali che rendono effettiva questa possibilità» (*Il ritorno del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 100).

esclude che uno qualunque di essi sia organizzato dall'esterno, cioè in funzione della sua integrazione in una visione generale, del contributo che esso può recare alla realizzazione di un progetto di società»<sup>19</sup>. Come la politica, il diritto, le scienze della natura, anche l'economia persegue l'obiettivo di darsi uno statuto autonomo, in grado di dare spiegazione dell'avvenuta trasformazione dei fenomeni economico-sociali.

Pilastro teorico di questa nuova scienza economica sarà, oltre all'assunto individualista, proprio l'ipotesi di "comportamento razionale", sviluppata nell'orizzonte del principio di "ragione monologico-strumentale", delineato nelle pagine precedenti. Nell'ansia di assurgere alla dignità di scienza esatta, in grado di contare su leggi universali e necessarie, e dunque predittive, l'economia ha affrontato il problema della predizione del comportamento effettivo facendo agire da intermediario il concetto di razionalità dell'individuo.

Per comportamento razionale, inoltre, la teoria economica moderna ha inteso un comportamento teso al calcolo e al perseguimento dell'interesse personale in maniera efficiente: «L'Economia pura assume, come è noto, l'ipotesi che *gli uomini nel produrre, consumare, distribuirsi e far circolare la ricchezza siano mossi esclusivamente dal desiderio di conseguire la maggior possibile soddisfazione dei loro bisogni mediante il minore possibile sacrificio individuale*. Alla costruzione deduttiva, che se ne ricava, dei teoremi economici, ossia delle leggi della condotta dell'*homo oeconomicus*, è indifferente la questione se il postulato edonistico esprima veramente una condizione di fatto; ossia se l'ipotesi — da cui si deduce ogni verità economica — coincida o diverga ed in quale misura dai motivi che effettivamente determinano le azioni umane; come è indifferente qualsiasi valutazione che e del postulato assunto, e della condotta dell'*uomo economico*, e degli effetti di questa condotta, si possa fare da un punto di vista morale»<sup>20</sup>.

Proprio tale concezione ha comportato un netto rifiuto della motivazione etica: vedere qualsiasi allontanamento dalla massimizzazione dell'interesse personale quale prova di irrazionalità significa negare all'etica un ruolo nell'effettiva presa di decisioni. O meglio, si potrebbe affermare che questa teoria include in sé un'etica propria, che fa dell'interesse individuale il principale criterio di valutazione e che,

---

<sup>19</sup> TOURAINE A., *op. cit.*, p. 21.

<sup>20</sup> JUVALTA E., *I limiti del razionalismo etico*, Einaudi, Torino 1991, p. 175.

proprio per questo, rifiuta l'ingerenza di etiche "esterne" basate su diversi giudizi di valore.

Occorre tuttavia riconoscere che la modernità ha comportato una specializzazione degli universi epistemologici delle singole discipline tale che ognuna di esse ha dovuto ricorrere a orizzonti paradigmatici e modelli euristici in grado di fornire le basi a teorie che, pur astraendo dalla realtà effettiva, potevano fornire una spiegazione dei fenomeni soddisfacente e neutrale rispetto a giudizi di valore. La teoria atemporale dell'*homo oeconomicus*, secondo la quale l'uomo è un essere razionale e individualista, teso a soddisfare l'interesse personale all'interno di un'economia di mercato, mentre la società non è altro che la somma di istanze singole e atomizzate, pertanto, sarebbe un modello astratto, ipotetico-deduttivo, che fornisce il paradigma all'interno del quale la scienza economica moderna riesce ad elaborare delle leggi valide in senso esplicativo e predittivo. Come le scienze della natura, anche l'economia ha subito in questo modo un processo di "chiusura" ad istanze che non fossero quelle nate esclusivamente sul suo terreno di scienza positiva. In altri termini, sono restati non indagati i presupposti non scientifici di una simile scienza poiché essa non ha più riflettuto sul suo essere strumento per la realizzazione di un determinato progetto "sociale".

Si è giustamente messo in evidenza come tale carattere di astrattezza della scienza economica finisca per privare quest'ultima della capacità di incidere sulla realtà concreta. Molto spesso gli economisti hanno dimenticato che i modelli di cui si servono sono solo «semplici strumenti o arnesi foggiate al fine di *produrre* risultati interessanti»<sup>21</sup>, dei contesti virtuali di sperimentazione e di verifica necessari per isolare alcune variabili e valutare le ipotesi avanzate. La realtà concreta, molto più complessa, difficilmente si lascia costringere all'interno di quelle astrazioni; il comportamento di un individuo segue criteri etici, religiosi, politici, non solo economici. Per questo negli ultimi anni si è posta l'esigenza che questa scienza si apra finalmente ad istanze diverse che non siano l'obiettivo della pura efficienza. Se, come ha affermato Joan Robinson, l'economia è solo una "cassetta di strumenti" teorici, di ipotesi esplicative per mezzo delle quali indagare la realtà, allora la questione del fine dell'economia non può essere risolto dalla stessa scienza, i criteri

---

<sup>21</sup> SCHUMPETER J. A., *Storia dell'analisi economica*, Boringhieri, Torino 1979, p. 18.

delle scelte economiche non possono basarsi su premesse anch'esse economiche. È qui che l'etica gioca il suo ruolo, ma per farlo deve essere un'etica esogena, esterna ai presupposti del libero mercato. Zamagni dimostra bene come i tentativi di elaborare etiche endogene, per esempio da parte di Schotter, portino a risultati contraddittori<sup>22</sup>.

\* \* \*

Il divorzio tra economia ed etica si consolida in una visione dualistica che vede contrapporsi due poli: l'io da una parte e il non-io, il mondo dall'altra. Da Cartesio in poi, questo dualismo di soggetto - oggetto, spirito - natura, sfera normativa (*Sollen*) - mondo fattuale (*Sein*), attraversa tutta la storia del pensiero fino ai nostri giorni. I grandi della modernità come Locke, Pufendorf, Leibniz, Kant, sulla scorta della Riforma protestante, hanno distinto tra una sfera interiore, soggettiva, ambito di valenza delle leggi morali, e il mondo esterno, in cui domina un ordine matematico che le scienze della natura prima e dell'uomo poi hanno cercato di svelare, a prescindere da considerazioni di valore che, in quanto pertinenti al soggetto, inficerebbero il carattere universale ed oggettivo delle leggi scientifiche.

Non solo il mondo della natura, ma anche l'agire umano viene assunto come oggetto di sapere scientifico rigoroso, un sapere non di tipo pratico-morale, in grado di orientare l'agire umano, ma un sapere di tipo descrittivo e oggettivo, neutrale rispetto a giudizi di valore: «esso non accompagna e guida l'agire, ma vede e prevede le azioni come il fisico vede e prevede i movimenti della natura»<sup>23</sup>. Si comincia, in questo modo, a parlare di scienze dello spirito o scienze sociali, sciolte da ogni riferimento a fini e valori che dovrebbero orientare l'agire e le scelte dell'uomo.

La scienza moderna, liberandosi dalla tutela teologica e da ogni preoccupazione per la salvezza dell'anima, si è posta come unico fine la conoscenza di quella porzione di realtà a cui via via si dedicava. In una società retta dal cieco funzionamento di un meccanismo autoregolantesi e impersonale (il mercato), l'individuo perde la nozione del senso del suo agire sociale, mentre la scienza rinuncia ad interrogarsi sul senso della sua attività conoscitiva.

<sup>22</sup> Cfr. ZAMAGNI S., *Economia e Etica. Saggi sul fondamento etico del discorso economico*, AVE, Roma 1994, pp. 72-76.

<sup>23</sup> *Id.*, p. 18.

I pensatori raccolti nel famoso "Circolo di Vienna" dichiaravano l'«osservabilità» come criterio di demarcazione della scienza dal discorso non scientifico e l'«avalutatività» come criterio di demarcazione della scienza dall'etica<sup>24</sup>. L'assunzione neopositivista dell'avalutatività quale criterio di demarcazione del sapere scientifico è connessa con l'identificazione di quest'ultimo col sapere strumentale e assiomaticizzato, suscettibile di applicazione del metodo matematico<sup>25</sup>.

Fini e valori sono dichiarati, entro i limiti della sola ragione, infondabili. Max Weber giudica quello dei valori un conflitto non razionalmente appianabile, essendo le considerazioni etiche di tipo decisionistico, pratico e soggettivo<sup>26</sup>. Egli ha colto con esattezza l'impotenza della scienza moderna a gestire questioni pratiche («che dobbiamo fare»; «come dobbiamo vivere»); da ciò ha concluso che i presupposti etici, benché possano essere analiticamente chiariti, non possono essere razionalmente decisi.

Ragione e decisione, *ragion pura* e *ragion pratica*, nonostante Kant avesse dato a quest'ultima una dimensione oggettiva e universale, sono dunque ritenute universi distinti e difficilmente conciliabili.

\* \* \*

---

<sup>24</sup> A questo proposito cfr. il saggio di Weber, dal titolo «Il significato della "avalutatività" delle scienze sociologiche e economiche (1917), contenuto nell'opera *Il metodo delle scienze storico sociali*, Einaudi, Torino 1958, pp. 309-375.

<sup>25</sup> Tuttavia, sia nel campo delle scienze naturali che, a maggior ragione, in quello delle scienze sociali, si è dimostrato quanto l'indagine teorica si basi su «modelli che contengono valutazioni implicite, camuffate da concetti descrittivi» (STREETEN P., *Introduzione a MYRDAL G., Il valore nella teoria sociale*, Einaudi, Torino 1966, p. XXII). La scienza, pertanto, non può essere assolutamente "avalutativa", perché "contaminata" da elementi soggettivi (valori, riferimenti ideologici, orizzonti paradigmatici) che orientano le scelte dell'osservatore: «Il problema è che concetti e proposizioni dell'investigazione anche più squisitamente empirica derivano il proprio senso e il proprio valore da una finalità, da un interesse, ed implicano una scelta e quindi una valutazione» (*Ibidem*).

<sup>26</sup> «L'impossibilità di presentare "scientificamente" un atteggiamento pratico - tranne il caso della discussione sui mezzi per uno scopo che si presuppone già dato - deriva da ragioni ben più profonde. Una simile impresa è sostanzialmente assurda in quanto tra i diversi valori che presiedono all'ordinamento del mondo il contrasto è inconciliabile. Il vecchio Mill, la cui filosofia non intendo peraltro lodare, ma che su questo punto ha ragione, dice in qualche luogo: partendo dalla pura esperienza si giunge al politeismo» (WEBER M., *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1948, p. 31).

I pensatori raccolti nel famoso "Circolo di Vienna" dichiaravano l'«osservabilità» come criterio di demarcazione della scienza dal discorso non scientifico e l'«avalutatività» come criterio di demarcazione della scienza dall'etica<sup>24</sup>. L'assunzione neopositivista dell'avalutatività quale criterio di demarcazione del sapere scientifico è connessa con l'identificazione di quest'ultimo col sapere strumentale e assiomaticizzato, suscettibile di applicazione del metodo matematico<sup>25</sup>.

Fini e valori sono dichiarati, entro i limiti della sola ragione, infondabili. Max Weber giudica quello dei valori un conflitto non razionalmente appianabile, essendo le considerazioni etiche di tipo decisionistico, pratico e soggettivo<sup>26</sup>. Egli ha colto con esattezza l'impotenza della scienza moderna a gestire questioni pratiche («che dobbiamo fare»; «come dobbiamo vivere»); da ciò ha concluso che i presupposti etici, benché possano essere analiticamente chiariti, non possono essere razionalmente decisi.

Ragione e decisione, *ragion pura* e *ragion pratica*, nonostante Kant avesse dato a quest'ultima una dimensione oggettiva e universale, sono dunque ritenute universi distinti e difficilmente conciliabili.

\* \* \*

---

<sup>24</sup> A questo proposito cfr. il saggio di Weber, dal titolo «Il significato della "avalutatività" delle scienze sociologiche e economiche (1917), contenuto nell'opera *Il metodo delle scienze storico sociali*, Einaudi, Torino 1958, pp. 309-375.

<sup>25</sup> Tuttavia, sia nel campo delle scienze naturali che, a maggior ragione, in quello delle scienze sociali, si è dimostrato quanto l'indagine teorica si basi su «modelli che contengono valutazioni implicite, camuffate da concetti descrittivi» (STREETEN P., *Introduzione a MYRDAL G., Il valore nella teoria sociale*, Einaudi, Torino 1966, p. XXII). La scienza, pertanto, non può essere assolutamente "avalutativa", perché "contaminata" da elementi soggettivi (valori, riferimenti ideologici, orizzonti paradigmatici) che orientano le scelte dell'osservatore: «Il problema è che concetti e proposizioni dell'investigazione anche più squisitamente empirica derivano il proprio senso e il proprio valore da una finalità, da un interesse, ed implicano una scelta e quindi una valutazione» (*Ibidem*).

<sup>26</sup> «L'impossibilità di presentare "scientificamente" un atteggiamento pratico - tranne il caso della discussione sui mezzi per uno scopo che si presuppone già dato - deriva da ragioni ben più profonde. Una simile impresa è sostanzialmente assurda in quanto tra i diversi valori che presiedono all'ordinamento del mondo il contrasto è inconciliabile. Il vecchio Mill, la cui filosofia non intendo peraltro lodare, ma che su questo punto ha ragione, dice in qualche luogo: partendo dalla pura esperienza si giunge al politeismo» (WEBER M., *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1948, p. 31).



L'ipotesi di comportamento razionale, in quanto mosso dall'interesse personale, che rappresenta il punto di partenza del processo di emancipazione dell'economia dall'etica, è già evidente nell'opera di uno dei padri dell'economia moderna, Adam Smith che nella sua *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle Nazioni* scrive: «Non è dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro desinare, ma dalla considerazione che questi hanno per il proprio interesse personale. Non ci rivolgiamo alla loro umanità ma al loro egoismo, e ad essi parliamo dei loro vantaggi e non delle nostre necessità». Bisogna tuttavia sottolineare che all'interno della teoria smithiana i presupposti etici giocavano ancora un ruolo essenziale. Non si dimentichi, infatti, che il modello dell'uomo economico era integrato, non solo in Smith, ma nella maggior parte degli autori dell'economia classica, da un corollario fondamentale, che esprimeva una preoccupazione altrettanto fondamentale di quei pensatori, secondo il quale è proprio il perseguimento dell'interesse personale (*self-interest*) che promuove automaticamente in maniera ottimale anche l'interesse generale.

L'economia classica "incorpora" preoccupazioni e finalità etiche, oltre che socio-politiche, ben visibili nella teoria della "mano invisibile" di Smith, la quale mira a dimostrare che gli individui servono l'interesse collettivo proprio in quanto sono egoisti. Nella sua *Teoria dei Sentimenti Morali* Smith afferma: «Gli uomini sono guidati da una mano invisibile a realizzare una distribuzione di quanto è necessario per vivere praticamente identica a quella che si sarebbe avuto se la terra fosse stata divisa in parti eguali tra i suoi abitanti». Non una sorta di teoria della giustizia, la quale ha senso solo se si parte da una constatazione di conflitto sociale di interessi, ma un principio teorico che considera e risolve un problema, quello della necessaria ed equa redistribuzione della ricchezza prodotta<sup>27</sup>.

La stessa conclusione tratta da Smith sulle caratteristiche del comportamento economico dell'individuo era già presente nell'opera di Mandeville *La favola delle api, ovvero Vizi privati, benefici pubblici*, pubblicata in due edizioni successive (1714, 1723), nella quale l'autore, facendo appello esclusivamente ai fatti, riconduceva all'egoismo tutti i motivi dell'azione umana e identificava l'egoismo con il vizio,

---

<sup>27</sup> Sull'argomento, cfr. CREMASCHI S., *Adam Smith, l'economia politica e la filosofia morale*, in AA.VV., *Genesi dello spazio economico*, Guida Editori, Napoli 1982, pp. 147-184.

promotore di prosperità e sviluppo sociale, e attribuiva alla virtù la causa di inattività, di povertà e di noia. Il pensatore francese L. Dumont inferisce da questa posizione le inevitabili conseguenze: «1) la pretesa della morale è falsa, in quanto non è per merito suo che in realtà viene raggiunto il bene pubblico; 2) in generale i precetti morali non hanno conseguenze sulla condotta, fintantoché prescrivono un'azione non egoistica; 3) il bene pubblico viene realizzato soltanto da un'azione che non sia (coscientemente) orientata verso di esso. Ergo, l'uomo non è sociale per natura perché è proprio quando non vuole che lavora per il bene pubblico; 4) sul piano dei fatti, invece, esiste un'armonia naturale degli interessi»<sup>28</sup>.

Il tratto cruciale consiste nel fatto di aver risolto la società concreta solo nel suo aspetto economico e di aver identificato il bene collettivo con la prosperità e lo sviluppo materiale, quasi una conclusione necessaria se oggetto di considerazione e di analisi sono esclusivamente gli *individui*, cioè uomini spogliati di tutte le loro caratteristiche sociali, atomi privati delle forme organiche di esistenza. È azzardato affermare che nel pensiero di Mandeville l'egoismo diventi la norma, ma è senz'altro vero che, operando un passaggio immediato dal fatto alla norma, l'autore abbia fatto risiedere quest'ultima nella prosperità pubblica, cioè essenzialmente nel rapporto tra uomini e cose, in contraddizione con la norma antica, che verteva sui rapporti tra uomini. Questo passaggio è l'aspetto decisivo, il mutamento di valori che distingue la civiltà moderna e che costituisce un fatto inedito nella storia dell'umanità: l'affermazione del primato dell'economico sul sociale e nel nostro orizzonte di pensiero. Lo stesso Locke pone la proprietà privata a fondamento e origine della società.

In questo modo viene negata la stessa "sostanza" sociale del soggetto, avendo subordinato la società alla presunta eternità e assolutezza delle leggi economiche. La teoria aristotelica dell'uomo come "animale politico" lascia il posto al modello dell'uomo economico, dall'indole acquisitiva e competitiva, sostanzialmente individualista e amorale, che opera in un meccanismo impersonale qual è mercato al fine di perseguire i propri interessi personali. Non la società *in primis*, ma è l'economia di mercato che costruisce la società di mercato<sup>29</sup>. I

---

<sup>28</sup> DUMONT L., *Homo aequalis. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Adelphi, Milano 1984, p. 124.

<sup>29</sup> Cfr. POLANYI K., *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino 1974.

pilastri del libero mercato, individualismo e principio di razionalità strumentale, postulano in sostanza un modello antropologico fondato sull'*indifferenza* reciproca, nel senso che ogni individuo esplica la propria razionalità nel valutare un assetto sociale dal punto di vista dell'allocazione di beni che riceverebbe senza porsi il problema delle conseguenze che tale assetto avrebbe per gli altri individui. Secondo questa impostazione nessuna autorità esterna, sia essa lo Stato o una morale esogena, hanno diritto di intervenire per correggere i risultati della libera contrattazione di individui razionali operanti in un libero mercato. La distribuzione ottimale delle risorse viene ottenuta semplicemente *lasciando fare* gli individui agenti indipendentemente, un metodo che fa della concorrenza il criterio di selezione al fine di ottenere l'efficienza, tramite il fallimento del meno efficiente. Per dirla con la celebre metafora keynesiana, «se lo scopo della vita è di cogliere le foglie dagli alberi fino alla massima altezza possibile, il modo migliore di raggiungere questo scopo è di lasciare che le giraffe dal collo più lungo facciano morir di fame quelle dal collo più corto»<sup>30</sup>.

Questa posizione, beninteso, non viene presentata come immorale. Al contrario il processo di emancipazione dell'economico dalla moralità si accompagna, come già affermato, al riconoscimento del carattere morale dello stesso sistema economico, in quanto il meccanismo automatico, la mano invisibile di Smith, realizza il bene pubblico senza bisogno di interventi da parte di autorità morali o politiche estranee al mercato. È l'automatismo di quest'ultimo che valorizza e coordina in senso sociale le passioni individuali, rendendo inutile qualsiasi slancio etico volto a sublimare l'egoismo umano verso fini superiori, quali possono essere gli ideali evangelici di amore e carità. All'istituzione mercantile appartiene, è vero, un codice morale, la cosiddetta *moralità mercantile*, che celebra i valori dell'onestà (mantenere gli impegni presi) e della fiducia (credere che gli altri siano onesti). Tuttavia, questi imperativi etici sono interni al mercato, non sono postulati per orientare le scelte e l'agire dell'uomo in quanto tale, ma solo quella sfera del comportamento umano che è l'agire economico.

L'importante questione del senso, e cioè delle finalità dell'economia, viene risolta dall'economia stessa quale scienza autonoma che cerca di darsi uno statuto epistemologico proprio, postulando l'esi-

---

<sup>30</sup> KEYNES J. M., *La fine del laissez-faire*, in *La fine del laissez-faire e altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 32.

stenza di un ordinamento economico-sociale che ha le proprie basi in se stesso, e segue proprie "leggi naturali". Si sviluppa in questo modo un tipo di considerazione che si suole indicare con il termine di *economicismo*, la quale tende a giudicare tutte le forme della vita sociale esclusivamente o perlomeno in maniera prevalente dal punto di vista dell'economia razionale e della produttività materiale. In quest'ottica la categoria dell'uomo economico viene messa al primo posto, rispetto ai valori, alle consuetudini, ai vincoli che regolavano, in precedenza, il comportamento sociale.

\* \* \*

Col diffondersi della convinzione secondo cui il soggetto economico è un essere egoista e competitivo, si fa strada anche l'idea che tutti i motivi dell'azione umana scaturiscono dal desiderio di conseguire il piacere e di evitare le pene. Tale credenza è il cuore dell'utilitarismo; la sua formulazione canonica si trova negli scritti di J. Bentham, in special modo nella sua *Introduzione ai Principi della Morale e della Legislazione* del 1870.

Il libro si apre con l'asserto secondo cui qualsiasi motivazione umana, in ogni tempo e luogo, può ricondursi ad un solo principio: il desiderio di massimizzare l'utilità. Secondo l'affermazione benthamiana, «per utilità si intende quella proprietà di un oggetto qualsiasi di produrre beneficio, vantaggio, piacere, bene o felicità (...) e impedire l'accadimento di pene, male o infelicità a colui del cui interesse si tratta». Riconducendo tutti i motivi umani a questo unico principio, Bentham pone le fondamenta per la costruzione di una scienza della felicità umana suscettibile di formulazione matematica, e quindi della stessa precisione numerica delle scienze naturali.

Identificando il bene e la moralità con le sensazioni di piacere e il male e l'immoralità con le sensazioni di dolore, Bentham dà vita a un sistema di etica sociale basato sulla possibilità di giudicare le varie azioni dell'individuo tramite una misurazione quantitativa dei piaceri e delle pene che esse provocano. L'uomo morale è per Bentham colui che razionalmente calcola gli effetti delle azioni sulle quantità di piacere che è possibile conseguire. Per questo si afferma che l'utilitarismo si fonda sul *conseguenzialismo*, cioè sulla tesi secondo cui il valore di un'azione è da rapportarsi alle sue conseguenze.

La teoria benthamiana suppone che le singole esperienze di piacere e di dolore non differiscano per qualità, ma solo per quantità e che

una determinata azione provochi, in tutti gli individui, identici effetti di soddisfazione o di privazione. Grazie a quest'assunzione, Bentham pensa sia possibile sommare tutti i piaceri confrontandoli con l'insieme delle pene per ottenere un bilancio globale del benessere collettivo. Da qui il suo richiamo a politiche e interventi pedagogici che avrebbero contribuito a massimizzare la sommatoria delle utilità individuali, realizzando la massima felicità per il maggior numero possibile di uomini. È stato giustamente detto che l'utilitarismo benthamiano non pecca di egoismo, in quanto egli fa riferimento ad un'utilità che non riguarda il singolo individuo, ma si volge a considerare l'utilità del maggior numero. Tuttavia, il suo puntare l'attenzione sulla massima utilità globale trascura completamente le esigenze di una distribuzione giusta del bene massimizzato. Il suo criterio di giudizio identifica l'azione etica con quella che provoca un incremento di benessere totale, anche se questo risultato si accompagna a una distribuzione iniqua di tale benessere e addirittura allarga la forbice tra individui che stanno bene e altri che stanno meno bene.

Le idee benthamiane saranno assimilate dalle successive teorie del valore-utilità. Smith aveva respinto la concezione secondo cui il valore di scambio di una merce è spiegato dall'utilità di essa. Si era servito del famoso esempio dell'acqua e dei diamanti (l'acqua, al contrario dei diamanti, possiede un elevato valore d'uso e un basso valore di scambio) per dimostrare come non ci sia un rapporto necessario tra utilità e valore. Gli economisti neoclassici (Jevons, Menger, Walras) spiegheranno in seguito che a determinare il valore di scambio di un bene non è la sua utilità totale, ma la sua utilità marginale, ossia l'incremento di utilità che deriva da un piccolo incremento di quantità di quel bene. L'adesione dei marginalisti all'utilitarismo è alla base del carattere rivoluzionario delle nuove teorie economiche, in quanto essa comportò il riconoscimento di validità universale alla tesi più importante di quella filosofia, quella per cui *l'agire umano è riducibile esclusivamente al calcolo razionale teso alla massimizzazione dell'utilità*.

L'altro importante contributo degli economisti neoclassici consiste nell'assimilazione dell'economia alle scienze naturali, e alla fisica in particolare. Le leggi economiche vengono ad assumere quel carattere assoluto ed obiettivo che generalmente si attribuisce alle leggi delle scienze naturali. L'eternità stessa del problema economico — l'allocazione di risorse scarse applicabili ad usi alternativi —, nella

definizione data da Robbins, giustifica la validità universale degli asseriti economici. Ma la possibilità di elaborare leggi necessarie e universali richiede l'espulsione dall'ambito di studio dell'economia delle relazioni sociali, in quanto momento prescientifico appartenente alla sfera normativa. È con la rivoluzione marginalista che si origina quel progetto riduzionista dell'indagine economica che caratterizza tutto il pensiero neoclassico successivo, un progetto in forza del quale all'economia non viene riconosciuto altro ambito di studio che quello delle sole relazioni tecniche, un ambito in cui lo stesso problema della distribuzione rappresenta, più che una questione sociale, un caso particolare della teoria del prezzo.

Il tentativo dei neoclassici di fondare una scienza economica universale si caratterizza per l'attenzione posta sugli aspetti formali dell'agire economico, rilevando gli elementi che fanno di qualunque comportamento, indipendentemente dai contenuti particolari che esso possa avere in un determinato momento, un "agire economico". La forma di quest'ultimo consiste, ripetiamolo, nel rapportare (nel senso di *calcolare*) i fini a mezzi scarsi applicabili ad usi alternativi, indipendentemente da ogni valutazione soggettiva e morale. È ciò che Weber definisce la "razionalità rispetto allo scopo", che viene a coincidere con lo stesso agire economico: «L'economico come orizzonte particolare scompare, ma solo in quanto esso si è talmente generalizzato e diffuso da costituire la forma stessa della *Ratio*. L'agire razionale si determina come calcolo dei mezzi, in rapporto a fini che risultano sempre dati. Se la razionalità è calcolo, ciò che è al di fuori del calcolabile è irrazionale, campo dell'indicibile. Questa *Ratio* è eterna, ma viene ad esprimere il massimo della sua pienezza di essenza e di manifestazione soltanto nella società capitalistica, in cui "calcolare" diventa la forma di ogni agire, da quello industriale a quello politico-amministrativo. [...] Egemonia dell'economico e egemonia della razionalità sembrano pertanto costituire l'identica cosa»<sup>31</sup>. Il problema dei fini resta fuori dalla scelta economica e, quindi, dalla definizione di agire razionale.

È altresì importante notare come la scienza economica neoclassica, nella sua impostazione puramente formale, si presenti come un ambito di pensiero che ha rinunciato a rispecchiare e a spiegare la

---

<sup>31</sup> RUGGIU L., *La ragione e il sociale. Osservazioni sui percorsi della ragione economica: da Smith a Sraffa*, in AA.VV., *Genesi dello spazio economico*, cit., p. 310.

concreta realtà dei fenomeni, che pure costituiva uno degli obiettivi della concezione classica, la quale faceva uso di nozioni come quella di valore-lavoro, prodotto netto e sovrappiù. L'economica neoclassica, come le scienze naturali, opera mediante astrazione e assunzioni convenzionali. «L'oggetto è sempre e solo costruito: si assumono certi comportamenti da indagare, se ne delimita il campo, si procede alla sua indagine alla ricerca non della verità né di alcuna essenza nascosta, ma di valori sempre più elevati di intervento pragmatico. Lo spazio è così posto come autosufficiente, dal momento che esso prescinde da tutto ciò che ad esso non è riconducibile. L'altro è l'inesprimibile e l'indicibile»<sup>32</sup>.

\* \* \*

Punto centrale della riflessione benthamiana è l'idea che l'utilità sia una grandezza misurabile in senso cardinale. Le utilità individuali possono allora essere sommate e la loro somma fornisce una misura del benessere sociale. Il criterio per giudicare tra situazioni o configurazioni economiche alternative è quello della massimizzazione della somma delle utilità individuali. La più nota espressione di questa linea di pensiero si trova nell'opera di Pigou *L'Economia del Benessere* del 1920. Qui si afferma: «oggetto dell'economia del benessere è l'indagine delle influenze predominanti attraverso le quali sia possibile aumentare il benessere economico del mondo o di un paese determinato. La pretesa di coloro che si dedicano a tale indagine è quella di suggerire forme di intervento — o di non intervento — da parte dello Stato o di privati, le quali possano favorire tali influenze». L'opera di Pigou segna il completo inserimento dell'utilitarismo nella scienza economica; con essa, inoltre, l'«economia del benessere» diventa una branca di studio vera e propria.

Ma il criterio di Bentham, secondo cui il benessere sociale è dato dalla somma delle utilità individuali, esige la possibilità che le utilità di individui differenti possano essere comparate e, in particolare, sommate nel «benessere generale» della società nel suo complesso (idea della «comparabilità interpersonale di utilità»). Quest'assunto presuppone necessariamente la nozione di utilità cardinale. Per Bentham, così come per i primi marginalisti, l'utilità era trattata alla stregua di una quantità osservabile e cardinalmente misurabile, in

---

<sup>32</sup> *Id.*, p. 351.

quanto identificata con la proprietà intrinseca degli oggetti di soddisfare bisogni e non semplicemente desideri. Già verso la fine del XIX secolo si fa strada un'altra concezione di utilità, quella appunto che l'identifica con l'espressione delle preferenze e dunque delle scelte dell'individuo (principio di utilità ordinale). È L. Robbins, nel 1932, a mettere definitivamente in crisi il principio di utilità cardinale nel suo *Saggio sulla natura e l'importanza della Scienza Economica*<sup>33</sup>. Dato che l'utilità non è altro che l'espressione delle preferenze individuali, essa non può essere osservata e tanto meno misurata. Pertanto, l'utilità intesa in questo modo non può costituire il fondamento di validità di qualsivoglia politica economica tendente a realizzare il benessere collettivo attraverso misure redistributive. I confronti interpersonali di utilità sono arbitrari, anzi impossibili sul piano positivo, perché le motivazioni sottostanti le scelte individuali possono essere le più diverse e disparate. Robbins osserva che non c'è alcun modo di confrontare la grandezza della soddisfazione di un soggetto con quella di un altro, e sostiene che la diffusa pratica di effettuare, nonostante ciò, dei confronti interpersonali, parte da valutazioni convenzionali ed è pertanto di tipo essenzialmente normativo. Tali confronti sono perciò solo espressione di valori più o meno ampiamente condivisi da una data comunità e in quanto tali possono essere giustificati solo facendo riferimento a standard di obbligo morale. In definitiva, essi non hanno alcun posto nella scienza pura e non possono essere giustificati facendo appello a nessun tipo di scienza positiva. Si impone allora l'adozione di un criterio che consenta di fare asserti sul benessere sociale senza tuttavia implicare confronti interpersonali di utilità. Con lo statuto ordinalista, dunque, il principio del *self-interest* viene definitivamente "depurato" da ogni riferimento alla categoria di giustizia, relegata, quest'ultima, nell'ambito delle problematiche etiche e, dunque, non scientifiche. L'obiettivo dell'efficienza viene messo al primo posto; di fronte ad esso ogni considerazione di valore appare non solo fuorviante, ma addirittura nociva al perseguimento dello scopo. La portata più deleteria dell'affermarsi del principio del *self-interest* così concepito — afferma Zamagni — «è stato ed è quello di farci credere che un comportamento che si ispiri a valori diversi da quello dell'interesse personale conduce necessariamente al disastro

---

<sup>33</sup> È il titolo della traduzione italiana nell'edizione Torino 1947.



economico. Il che non è»<sup>34</sup>.

Il criterio che permise di liberare definitivamente la "nuova" economia del benessere da ogni assunto etico è quello di Pareto: «una configurazione costituita da grandezze eterogenee, e perciò inconfontabili, è massima quando risulta impossibile aumentare una delle grandezze senza diminuire un'altra. Nel caso specifico del benessere sociale, il criterio paretiano assume la forma secondo cui una certa configurazione è ottimale quando è impossibile migliorare la posizione di benessere di qualcuno senza peggiorare quella di qualcun altro. Un criterio del genere consente di valutare stati sociali alternativi senza alcun bisogno di fare appello a confronti interpersonali di utilità o di benessere: determinare se ciascun individuo migliora o peggiora la sua condizione è tutto quanto viene in pratica richiesto»<sup>35</sup>. In altri termini, uno stato sociale è *Pareto-ottimale* se e solo se non esiste alcuno stato alternativo possibile in cui almeno un individuo sta meglio e nessun altro sta peggio. Una definizione, questa, sufficiente perché i sostenitori dell'economia del benessere e della teoria delle scelte sociali facessero di quello paretiano un criterio incontrovertibile.

L'ottimalità paretiana è stata anche definita "efficienza economica", nel senso che essa si occupa esclusivamente dell'efficienza in materia produttiva senza prestare alcuna attenzione, avendo abbracciato lo statuto ordinalista dell'impossibilità dei confronti interpersonali di benessere, alle considerazioni di carattere distributivo. Infatti, come fa osservare ancora A. Sen, «uno stato può essere ottimo in senso paretiano con alcune persone in estrema miseria e altri che nuotano nel lusso, fintantoché i poveri non possono essere fatti star meglio senza diminuire il lusso dei ricchi»<sup>36</sup>.

L'utilitarismo degli inizi, in particolare quello di Bentham, di J. S.

---

<sup>34</sup> ZAMAGNI S., *Economia e Etica*, cit., p. 57. Contro l'utilitarismo delle preferenze, affermatosi nelle opere di filosofi come J. Harsanyi, R. M. Hare, R. B. Brandt, si sono sollevate numerose critiche. In particolare l'economista indiano A. Sen ha fatto notare come un approccio etico che guarda esclusivamente alle preferenze individuali, e che non si interroga sulla corrispondenza di queste con i bisogni reali degli individui e con gli squilibri esistenti all'interno di una società, non fa altro che consolidare e addirittura legittimare le inique distribuzioni di beni già di fatto operanti (cfr. SEN A., *Scelta, benessere, equità*, Il Mulino, Bologna 1986).

<sup>35</sup> COZZI T., ZAMAGNI S., *Economia politica*, Il Mulino, Bologna 1989, p. 663.

<sup>36</sup> SEN A., *Etica ed Economia*, Laterza, Bari 1988, p. 44.

Mill, di Marshall, di Pigou, aveva dei risvolti riformisti: secondo questi autori «il benessere materiale aumenta se la distribuzione del dividendo sociale si sposta a favore dei poveri fino a che risultano livellate le utilità marginali di tutti i soggetti. La difesa di politiche economiche egualitarie poggiava dunque su considerazioni di efficienza: efficienza ed equità sono obiettivi tra loro complementari, non antagonisti. È a seguito dell'affermazione dello statuto ordinalista che l'utilitarismo finisce con il diventare un'apologia filosofica dello status quo. In particolare, è in conseguenza della rapida diffusione, a partire dagli anni '30, nell'economia del benessere del criterio paretiano che si rafforza il convincimento secondo cui giustizia distributiva ed efficienza siano antitetico, che tra le due ci sia cioè un irriducibile *trade-off*»<sup>37</sup>. Si afferma, infatti, che il mercato, mentre è in grado di assicurare l'efficienza, non ha strumenti per intervenire sulla giustizia, la quale, tra l'altro, avendo stabilito il carattere normativo dei confronti interpersonali, appartiene al dominio delle considerazioni etiche, cioè metascientifiche.

#### 4. La crisi dell'*homo oeconomicus*

La definizione di "uomo" elaborata dalla modernità è quella di «essere morale indipendente, autonomo, e di conseguenza essenzialmente non sociale»<sup>38</sup>. Questa condizione, che Bauman definisce «solitudine asociale»<sup>39</sup>, costituisce la base di teorie politiche ed economiche in cui le istituzioni sociali si presentano essenzialmente come degli artifici per proteggere e favorire il perseguimento dell'interesse personale da parte dei singoli individui, sradicati da ogni vincolo di appartenenza. Abbiamo visto come quest'autonomia dell'individuo, concepito come espressione di una illimitata volontà di acquisizione, è garantita da due fattori: l'autonomia dell'economico da una parte, cioè la visione dell'azione economica come calcolo indipendente da fini e bisogni sociali; dall'altra l'affermazione dell'uguaglianza di diritto che, fondata su regole formali che astraggono dai soggetti concreti e da ogni loro connotazione mate-

<sup>37</sup> ZAMAGNI S., *Economia e Etica*, cit., pp. 35-36.

<sup>38</sup> DUMONT L., *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano 1993, p. 41.

<sup>39</sup> BAUMAN Z., *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 88.

riale, ha come risultato pratico quello di lasciare inalterate le disuguaglianze e le disomogeneità presenti nel tessuto sociale.

Uno dei tratti fondamentali dell'individualismo antropologico è quello di esentare l'individuo da ogni obbligo nei confronti dei suoi simili. Tra l'individuo e l'Altro viene posta una distanza impercorribile dallo slancio etico, in quanto il compito di difendere e tutelare la coesistenza più o meno pacifica delle varie sfere monadiche è svolto esclusivamente dalle leggi e dallo stato: «La società moderna ha concentrato i propri sforzi nel rinnovamento dello spazio sociale: essa mirava alla creazione di uno spazio pubblico in cui non avrebbe dovuto esistere *alcuna prossimità morale*. La prossimità è la sfera dell'intimità e della morale; la distanza è la sfera dell'estraniamento e della Legge. Tra l'io e l'altro doveva esserci una distanza strutturata esclusivamente da regole giuridiche [...]. La speranza era che le regole giuridiche sarebbero state rispettate in quanto funzionali all'interesse *personale* di coloro che erano chiamati a rispettarle [...]. L'individuo definito in termini giuridici aveva interessi che non erano gli interessi degli altri. La separazione e il conflitto (sempre possibile) tra gli interessi individuali mantenevano la distanza tra l'io e l'altro tale da impedire il rischio di una collusione»<sup>40</sup>.

Abbiamo visto come questa prospettiva sia propria sia dell'*utilitarismo*, con i suoi apparati di utilità marginale decrescente e di razionalità *strategica* della massimizzazione dell'utile, sia del *contrattualismo*, fondato su una razionalità *procedurale*, che persevera ancora, tutto sommato, nella teoria di Rawls che, seppure non riconducibile completamente al contrattualismo classico, non riesce a superare completamente la barriera della "solitudine asociale", o meglio il suo tentativo di comporre l'atomismo sociale è marcato da quell'astrattezza che costituisce il limite reale di ogni impostazione solo "procedurale" del problema della giustizia.

Partendo da una tale concezione dell'uomo e dei rapporti interumani, sembra davvero difficile fondare un'autentica teoria della giustizia sociale: «Se è vero — afferma A. Sen — che gli individui, in realtà, perseguono incessantemente e senza compromessi solo il loro ristretto interesse personale, allora la ricerca della giustizia verrà intralciata a ogni passo dall'opposizione di tutti coloro che abbiano qualcosa da perdere dal cambiamento proposto. Se invece gli indivi-

---

<sup>40</sup> *Id.*, p. 89.

dui, come persone sociali, hanno valori e obiettivi di più vasta portata, che includono la comprensione per gli altri e un impegno verso norme etiche, allora la promozione della giustizia sociale non dovrà necessariamente fronteggiare un'incessante opposizione a ogni cambiamento»<sup>41</sup>.

La riduzione del comportamento razionale a quello teso al perseguimento dell'interesse personale non esaurisce tutte le forme di comportamento. L'agire economico, inoltre, non è identificabile con l'espressione totale dell'agire razionale, né i modelli e le leggi del mercato e dello scambio costituiscono una sorta di *struttura* che sottende la varietà delle espressioni umane, il paradigma interpretativo dei fenomeni sociali. Lo dimostra bene Polanyi, nella sua opera del 1944, *La grande trasformazione*, che mette in discussione l'*utopia liberale* e l'assunto, tanto caro soprattutto ai marginalisti, secondo cui l'economia rappresenta la scienza dell'agire razionale e il capitalismo rappresenta la massima espressione della razionalità, finalmente estesi a tutto il campo delle relazioni umane. La sua analisi ha come punto di partenza la grave crisi economica e politica che ha investito la società occidentale negli anni venti e trenta, quando il capitalismo organizzato cominciò a significare il tramonto definitivo dell'ideologia del *laissez faire* e il dominio incontrastato dell'economico sulla totalità sociale, quest'ultima sconvolta dalla crisi delle istituzioni democratiche e dall'avvento dei fascismi.

Smith era convinto che l'individuo ha una naturale tendenza «a trafficare, a barattare e a scambiare una cosa con un'altra». Polanyi, invece, studiando le società precapitalistiche, ci dimostra che questo è un assunto che va storicizzato; il modello dell'*homo œconomicus* non è un fatto naturale, ma una costruzione che appartiene solo ad una certa epoca e ad una particolare società. Nelle società antiche, infatti, non compare una forma di mercato inteso come meccanismo autoregolantesi, imperniato sul rapporto, regolato dai prezzi, di domanda-offerta. In quelle società non accade che tutte le relazioni umane siano riconducibili all'economia, piuttosto è vero il contrario, nel senso che «l'economia dell'uomo, di regola, è immersa nei suoi rapporti sociali. L'uomo non agisce in modo da salvaguardare il suo interesse individuale nel possesso di beni materiali, agisce in modo da salvaguardare

---

<sup>41</sup> SEN A., *La libertà individuale come impegno sociale*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 34-35.

la sua posizione sociale, le sue pretese sociali, i suoi vantaggi sociali. Egli valuta i beni materiali soltanto nella misura in cui essi servono a questo fine»<sup>42</sup>. Non esiste, in queste società, una valutazione espressamente economica dei rapporti con le persone e le cose, una valutazione che appartiene esclusivamente alle società di mercato. Nelle comunità precapitalistiche l'economia è una funzione subordinata all'unità sociale, costituita dalle istituzioni metaeconomiche della parentela, da quelle politiche e religiose. Non esistono istituzioni, distinte da queste, basate su motivi economici. La produzione e la distribuzione di beni non sono volte a fini esclusivamente economici e i meccanismi comportamentali che regolano queste attività sono di tipo sociale più che economico. Questi meccanismi sono la *reciprocità* e la *redistribuzione*, cioè degli schemi di integrazione sociale in base ai quali i beni circolano o secondo rapporti simmetrici, come quelli parentali, oppure vengono raccolti da un'istituzione centrale e da questa poi ripartiti tra i soggetti sottoposti. Questi movimenti di beni avvengono dunque non in base al loro valore economico, ma al loro valore sociale. Un ruolo centrale è comunque rivestito dal  *dono*, poiché la generosità e la «dimenticanza di sé» conferiscono enorme onorabilità e prestigio sociale «In una comunità di questo tipo — afferma ancora Polanyi — è esclusa l'idea del profitto, il contrattare è condannato, dare generosamente è acclamato come una virtù; la supposta propensione al baratto, al commercio e allo scambio non appare. Il sistema economico è in realtà una semplice funzione dell'organizzazione sociale»<sup>43</sup>.

Da questa situazione di "incastro" (*embeddedness*) del momento economico in quello sociale, il sorgere dell'economia di mercato, fondata sulla proprietà privata, sullo scambio regolato dal prezzo e sulla divisione del lavoro, opera il passaggio a una situazione di "disincastro" (*disembeddedness*), in cui vengono ricondotti a un'unità di forma tutti i fatti specificamente economici e l'economia diventa uno spazio specifico, un sistema autonomo e autoregolantesi, che ha in se stesso la fonte e le leggi del proprio funzionamento così come i criteri per decidere sui fini. Il fatto fondamentale messo in luce da Polanyi è che l'economia di mercato non è il necessario sbocco dello sviluppo storico (una pretesa che viene da una visione della storia intesa in senso unilineare e progressista), né ha il carattere dell'universalità

<sup>42</sup> POLANYI K., *op. cit.*, p. 61.

<sup>43</sup> *Id.*, p. 65.

(pretesa quest'ultima che viene dalla tendenza occidentale all'etnocentrismo), ma è un "evento eccezionale", che è potuto svilupparsi date certe condizioni storiche e sociali, e in particolar modo istituzionali<sup>44</sup>. Il mercato, in conclusione, non è un fatto naturale, ma una costruzione artificiale della società. «L'economia ha a che fare con lo spazio sociale, non con il dominio naturale. Costruire l'economia come espressione di leggi naturali significa, ancora una volta, identificare la naturalizzazione dell'economico che avviene nella società di mercato, i rapporti reificati che in essa e con essa si costituiscono, con il movimento e le leggi che sono proprie della natura. Il tentativo di Polanyi è quello di far venire alla luce la natura sociale dell'economia e quindi la possibilità di una sua costruzione e controllo in modo da riaffermare il primato del sociale»<sup>45</sup>. La scienza economica moderna ha elaborato le sue teorie per spiegare il mercato come se quella del mercato fosse l'unica forma possibile di economia e, in questo modo, ha innalzato il principio di razionalità strumentale alla nozione di razionalità *tout court*, l'agire economizzante all'espressione pressoché totale dell'agire razionale e le relazioni impersonali e la "solitudine asociale" a condizione universale ed eterna dell'essere umano. La conclusione fondamentale che trae Polanyi è invece un'altra: «l'immutabilità dell'uomo come essere sociale»<sup>46</sup>. L'individualismo borghese, venuto fuori dalla distruzione delle forme organiche di vita associata, non è un fatto naturale, non esaurisce la posizione dell'uomo nella società perché proprio il meccanismo economico non ha alcuna autonomia di esistenza e di funzionamento. In questo senso Polanyi dichiara il «primato» del sociale sull'economico. Scrive Ruggiu a questo proposito: «Laddove il soggetto sociale prende coscienza di essere il

---

<sup>44</sup> Nella sua analisi sul pensiero di Polanyi, Ruggiu scrive: «L'economia come spazio separato esiste, come avviene nella società di mercato, non come risultato di un processo necessario in quanto naturale, ma come "eccezione" non naturale, indotta attraverso un complesso di atti "artificiali" di natura politico-sociale. È cioè la stessa sostanza sociale che si nega, ponendo in essere quei provvedimenti che sembrano atti ad ampliare e consolidare l'essere sociale stesso, mediante l'espansione della ricchezza. Ma condizione di questo sviluppo sembra essere quella dello svincolamento della ricchezza medesima dalle leggi dell'essere sociale e infine della subordinazione della società stessa alla presunta assolutezza e necessità delle leggi economiche. Il modello di mercato costruisce la società di mercato» (*La ragione e il sociale*, cit., p. 308).

<sup>45</sup> RUGGIU L., *Società, economia, storia: K. Polanyi*, in AA.VV., *Genesi dello spazio economico*, cit., p. 260.

<sup>46</sup> POLANYI K., *op. cit.*, p. 60.

tessitore del discorso economico, quest'ultimo cessa nella sua presunzione di autonomia. Perde così l'aureola della compiutezza e della oggettività, per proporsi come tela sempre e continuamente da costruire. In questo senso, lo spazio economico non cessa di avere, di continuo e sempre di nuovo, una genesi»<sup>47</sup>.

### 5. *La persona come soggetto responsabile*

Abbiamo visto nel primo capitolo come la scienza moderna si affermi come ambito di pensiero volto all'oggetto e perciò tendente all'obiettività e all'accertabilità. In quanto tale la conoscenza scientifica si dichiara indipendente dalla soggettività che ricerca, dai suoi valori e dai suoi criteri di giudizio. L'indagine teoretica si basa sull'alternativa vero-falso, e non già su quella bene-male; essa, pertanto, si distingue da ogni altro ambito del pensiero per il suo carattere "avalutativo". D'altra parte viene dichiarato il carattere non scientificamente fondabile e pertanto marginale dell'etica, essendo questa pertinente solo alla sfera interna, e perciò inafferrabile, del soggetto, soprattutto dopo che il problema della convivenza comincia ad essere appannaggio esclusivo di scienze quali la sociologia e l'antropologia. Inoltre la tendenza dominante sembra quella tesa a vanificare il comportamento etico a favore di una pianificazione razionale data dall'applicazione pratica dei risultati scientifici, sia tramite la manipolazione tecnologica che attraverso i meccanismi economici. Tuttavia, soprattutto in questo secolo, si è visto come la scienza sia incapace di risolvere i problemi più urgenti del nostro tempo, perché essa ci dice quali devono essere i mezzi da adoperarsi per conseguire un certo risultato, ma non ci dice niente sulla bontà o meno di quest'ultimo. Per citare le parole di Tolstoj, riprese da Weber nel suo libro *Il lavoro intellettuale come professione*, la scienza non può dare risposte alla sola domanda importante per gli uomini: che dobbiamo fare? Come dobbiamo vivere?<sup>48</sup> Perciò da più parti si invoca oggi un ritorno all'etica e ai valori.

Tornando allo specifico del nostro discorso abbiamo, dal punto di vista teoretico, una scienza economica che rifiuta ogni aggancio

<sup>47</sup> RUGGIU L., *La ragione e il sociale*, cit., p. 391.

<sup>48</sup> WEBER M., *Il lavoro intellettuale come professione*, cit., p. 25.

tessitore del discorso economico, quest'ultimo cessa nella sua presunzione di autonomia. Perde così l'aureola della compiutezza e della oggettività, per proporsi come tela sempre e continuamente da costruire. In questo senso, lo spazio economico non cessa di avere, di continuo e sempre di nuovo, una genesi»<sup>47</sup>.

### 5. *La persona come soggetto responsabile*

Abbiamo visto nel primo capitolo come la scienza moderna si affermi come ambito di pensiero volto all'oggetto e perciò tendente all'obiettività e all'accertabilità. In quanto tale la conoscenza scientifica si dichiara indipendente dalla soggettività che ricerca, dai suoi valori e dai suoi criteri di giudizio. L'indagine teoretica si basa sull'alternativa vero-falso, e non già su quella bene-male; essa, pertanto, si distingue da ogni altro ambito del pensiero per il suo carattere "avalutativo". D'altra parte viene dichiarato il carattere non scientificamente fondabile e pertanto marginale dell'etica, essendo questa pertinente solo alla sfera interna, e perciò inafferrabile, del soggetto, soprattutto dopo che il problema della convivenza comincia ad essere appannaggio esclusivo di scienze quali la sociologia e l'antropologia. Inoltre la tendenza dominante sembra quella tesa a vanificare il comportamento etico a favore di una pianificazione razionale data dall'applicazione pratica dei risultati scientifici, sia tramite la manipolazione tecnologica che attraverso i meccanismi economici. Tuttavia, soprattutto in questo secolo, si è visto come la scienza sia incapace di risolvere i problemi più urgenti del nostro tempo, perché essa ci dice quali devono essere i mezzi da adoperarsi per conseguire un certo risultato, ma non ci dice niente sulla bontà o meno di quest'ultimo. Per citare le parole di Tolstoj, riprese da Weber nel suo libro *Il lavoro intellettuale come professione*, la scienza non può dare risposte alla sola domanda importante per gli uomini: che dobbiamo fare? Come dobbiamo vivere?<sup>48</sup> Perciò da più parti si invoca oggi un ritorno all'etica e ai valori.

Tornando allo specifico del nostro discorso abbiamo, dal punto di vista teoretico, una scienza economica che rifiuta ogni aggancio

<sup>47</sup> RUGGIU L., *La ragione e il sociale*, cit., p. 391.

<sup>48</sup> WEBER M., *Il lavoro intellettuale come professione*, cit., p. 25.



all'etica o che, addirittura, afferma di avere in sé principi etici endogeni come fondamento di autogiustificazione; dal punto di vista pratico abbiamo la manipolazione tecnologica e i meccanismi impersonali del mercato che, presentandosi come strumenti autonomi e autoregolantisi, non coinvolgono la volontà, la libertà e dunque la responsabilità personale. Si pone, in questo caso, il problema della fondazione di un'etica *esogena* per l'agire economico. Ci sembra importante, a tal fine, il richiamo alla categoria testé introdotta, quella di responsabilità, intesa non nella sua accezione giuridica, cioè come il *respondere* delle conseguenze delle proprie azioni, ma come il dar conto dell'Altro da sé in quanto alterità.

È noto come l'etica tradizionale, di tipo umanistico-individuale, fosse un'etica dell'intenzione, cioè un'etica della coscienza e in quanto tale centrata sul rapporto del singolo con se stesso. L'etica della responsabilità è invece un'etica relazionale, centrata cioè sul rapporto reciproco con gli altri. La sua massima, secondo Weber, consiste nel dover «rispondere delle conseguenze (prevedibili) delle proprie azioni»<sup>49</sup>. Nel pensiero weberiano, dunque, questo *assumersi la propria responsabilità nei confronti degli altri* non ha il significato della *cura degli altri*, ma solo quello di dar conto degli esiti del proprio agire<sup>50</sup>. Gli altri significati di questo concetto, il "rendere conto" dell'Altro e la "cura" nei suoi confronti, fanno parte delle opere di altri autori. Ricordiamo, fra gli altri, Friedrich Gogarten, Martin Buber, Hans Jonas, Emmanuel Levinas, pur nella diversità di impostazione e di sviluppo che caratterizza il loro pensiero. Non ci soffermeremo a illustrare le varie definizioni di responsabilità che hanno dato questi autori, dal concetto di "reciprocità simmetrica" di Buber, a quello di "asimmetria an-archica e diacronica" di Levinas, a quello di "responsabilità orientata verso il futuro" di Jonas. Ai fini di questo studio, il fatto da rilevare è che il principio di responsabilità costituisce il concetto fondamentale di un'etica adeguata al nostro tempo poiché, fondandosi sulla relazione, sul dialogo e sulla corrispondenza tra soggetto e oggetto e tra l'Io e il Tu, esso rompe l'impero della ragione monologico-strumentale.

Il sistema sociale e politico ha istituzionalizzato, e perciò sperso-

---

<sup>49</sup> *Id.*, p. 109.

<sup>50</sup> Cfr. SCHULZ W., *Le nuove vie della filosofia contemporanea. Responsabilità*, vol. V, Marietti, Genova 1988, pp. 124-129.

nalizzato, le procedure di decisione, facendo valere "incontestabili" criteri di razionalità. In questo modo, fondandosi le istituzioni del mercato e della società civile sulla *distanza* dei rapporti mediati dal denaro e dalla legge e sull'annullamento di ogni *prossimità morale*, l'agire individuale è stato esonerato da ogni responsabilità. In poche parole la razionalità "scientifica" del mercato (sia essa espressa nella teoria della "mano invisibile" di Smith o in quella walrasiana dell'equilibrio economico generale) e del contratto sociale ha "liberato" l'individuo dalla necessità di rispondere dell'Altro e da quella di prender posizione sul processo di produzione e di riproduzione della vita e dunque sul problema della giustizia pubblica. La razionalità moderna, in quanto meccanismo di calcolo formale e inoppugnabile, giunta al culmine nelle attuali teorie sistemiche, è tale da neutralizzare il potenziale etico della persona.

Il pensiero moderno, cercando di ricreare l'ordine e di ricondurre ad unità l'universo frammentario scaturito dal processo di "esplosione" della gerarchia feudale, ha elaborato gli strumenti del mercato e del contratto sociale nelle sue varie forme, espressioni della forma della razionalità. Bauman, riprendendo la lezione kantiana, ha chiarito bene come l'azione che il pensiero moderno occidentale definisce razionale, cioè l'azione che segue criteri di calcolo mezzi-fini, è un'azione impersonale, e dunque non morale. Egli fa l'esempio dei comportamenti di reciprocità, come le transazioni d'affari, e delle relazioni contrattuali, che seguono effettivamente criteri di razionalità strumentale, ma che non possono definirsi "moralì". Ai partner di un contratto, infatti, si richiede soltanto «di assolvere i loro rispettivi "obblighi contrattuali". L'attenzione di ciascuno dei partner deve concentrarsi sul *compito da svolgere* [...] non sull'*altro partner*. Il loro interesse reciproco non deve andare oltre, né viene incoraggiato a farlo, lo svolgimento del compito definito in termini contrattuali». I contraenti agiscono in base ai ruoli che ricoprono e nella difesa dei propri interessi: «Nella loro capacità impersonale, contrattuale, i partner non hanno bisogno di essere, e normalmente non sono, interessati al bene reciproco; nessuno è chiamato a curare l'interesse del partner nel contratto. I contratti vengono stipulati allo scopo di salvaguardare o accrescere il proprio benessere. La stipula ha uno scopo palese; ed è uno scopo chiaramente egoistico»<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> BAUMAN Z., *op. cit.*, p. 64.

La riduzione di ogni mediazione sociale alla forma dello scambio monetario riduce l'individuo a mero erogatore di forza lavoro e consumatore di merci. Lavoro e consumo assorbe, in poche parole, tutto il suo tempo. Imbrigliato in questi ingranaggi, il suo fare smarrisce ogni *sensu*. La pianificazione razionale rende superflua la necessità di appropriarsi di criteri di scelta adeguati; quest'ultima trova esplicazione solo nel mercato, come scelta della merce che rientra nel paniere di beni di cui posso disporre.

L'affermazione del principio responsabilità costringe il soggetto a riappropriarsi del senso del suo fare, in quanto lo coinvolge in prima persona nella drammaticità del processo di decisione. Questo principio presuppone così un nuovo modello antropologico, che sopperisce all'impotenza determinata dall'assumere come fondamento la nozione di individui come universali astratti, le cui differenze qualitative sono indifferenti alle pretese generali e formali delle Leggi. Il principio di responsabilità, infatti, coinvolge la "persona", *quella* persona, nella sua unicità e insostituibilità («l'unicità dell'insostituibile», per dirla con Lévinas<sup>52</sup>). Riappropriatasi della drammaticità della decisione, questa persona sa anche che, dati la strutturale socialità dell'individuo e il carattere interpersonale del fare, ogni sua scelta non è *indifferente*, perché coinvolge necessariamente l'Altro.

In conclusione, il principio di responsabilità coinvolge un concetto di ragione che travalica gli stretti confini della ragione tecnologica. La ragione come calcolo di mezzi adeguati non può essere a fondamento di un agire responsabile dove l'Altro costituisce sempre e solo un fine e mai un mezzo.

\* \* \*

Studi di antropologia e di sociologia, come quello di Polanyi, hanno messo in discussione la naturalità dell'*homo oeconomicus* e hanno evidenziato che l'uomo è prima di tutto un essere sociale. Alcuni pensatori sono andati al di là della semplice ammissione del postulato classico, secondo cui l'uomo è un animale *politico*, e hanno affermato che il soggetto può cogliere se stesso soltanto nel rapporto con l'Altro: «Solo quando l'altro-soggetto si rivolge a me affinché io sia soggetto per lui — scrive Touraine —, solo allora io sono effetti-

---

<sup>52</sup> LEVINAS E., *Senza identità*, in *Umanesimo dell'altro uomo*, Il melangolo, Genova 1985, p. 134.

vamente soggetto [...] Nessuna esperienza è più centrale di questa relazione con l'altro, mediante la quale l'uno e l'altro si costituiscono come soggetti»<sup>53</sup>. E Levinas ribadisce che «l'umanità dell'uomo, la soggettività, è responsabilità per gli altri, estrema vulnerabilità»<sup>54</sup>.

Bauman definisce "postmoderna" questa etica fondata sulla *prossimità*, per distinguerla da quella moderna, basata sul soggetto e sulla sua interiorità: «[...] un'etica postmoderna dovrebbe essere un'etica che riammette l'Altro come prossimo, come ciò che è a stretto-contatto-fisico-e-mentale, nel profondo dell'io morale, strappandolo al deserto degli interessi calcolati, dove era stato esiliato; un'etica che riafferma l'importanza morale autonoma della prossimità; un'etica che reinserisce l'Altro come personaggio decisivo nel processo con cui l'io morale ottiene il dovuto riconoscimento»<sup>55</sup>. È la rottura dell'*immanenza monadologica* dell'umanesimo classico; è, per dirla con Lévinas, un *umanesimo dell'Altro uomo*.

Ma l'incontro con l'Altro non è né statico né semplice perché, come scrive ancora Lévinas, la responsabilità è innanzitutto «ferita che brucia di crudeltà e infelicità che altri patisce».<sup>56</sup> Essere responsabili dell'Altro significa essere responsabili delle sue condizioni. Se essere-per-l'Altro significa agire per il suo bene, allora «occorre soprattutto che il riconoscimento dell'altro come soggetto spinga a partecipare agli sforzi dell'altro per liberarsi dalle costrizioni che gli impediscono di viverci come soggetto»<sup>57</sup>. Questi ostacoli sono quasi sempre sociali, il più delle volte di natura politica ed economica. Come esplicazione di un agire responsabile, il rapporto etico deve dunque trasformarsi in slancio volto a modificare le strutture sociali e politiche che generano sofferenza ed oppressione.

## 6. La giustizia sociale come autoimpegno etico

L'intento di questo studio non è quello di propugnare una teoria antimodernista o di auspicare il ritorno alla comunità tradizionale, fondata su vincoli di dipendenza personale, verso i quali non è il ca-

<sup>53</sup> TOURAINE A., *op. cit.*, p. 323.

<sup>54</sup> LÉVINAS E., *op. cit.*, p. 133.

<sup>55</sup> BAUMAN Z., *op. cit.*, p. 90.

<sup>56</sup> LÉVINAS E., *op. cit.*, p. 137.

<sup>57</sup> TOURAINE A., *op. cit.*, p. 324.

so di provare alcuna nostalgia. Tuttavia occorre riconoscere che la modernità non ha mantenuto la sua promessa originale, quella cioè di abolire la società tradizionale per realizzare una comunità di eguali. Gli strumenti che ha utilizzato sono stati quelli del mercato e dell'uguaglianza formale dei diritti, che hanno effettivamente abolito la comunità tradizionale, fondata sulla gerarchia dei poteri feudali, ma al suo posto hanno dato vita a una società caratterizzata da una forte disuguaglianza economica e da un pressoché generale disimpegno verso le responsabilità collettive, nella quale l'individuo vive una condizione di solitudine, omologazione, indifferenza. Gli sviluppi storici, inoltre, hanno dimostrato come quello di capitalismo e giustizia sia un binomio impossibile, perché irriducibilmente opposti sono la spinta al profitto e alla mercificazione e il rispetto dell'uomo e del suo ambiente vitale.

L'economia capitalistica, in quanto produzione finalizzata al profitto, è intrinsecamente sganciata dai bisogni reali dei soggetti. La merce, per definizione, è solo valore di scambio; essa viene prodotta e commerciata soltanto perché in grado di realizzare un profitto. Secondo l'espressione di Lunghini, all'interno della produzione capitalistica «la produzione di valori d'uso è un incidente». Per questo l'economista, studioso di Keynes, parla di «irrazionalità del mercato», poiché esso «rileva e soddisfa soltanto i bisogni dotati di potere d'acquisto [...] La soddisfazione dei bisogni, nel processo capitalistico, è soltanto un momento del processo stesso, non il suo fine»<sup>58</sup>. Questo obiettivo sta dunque fuori dalla sfera mercantile, fuori dal puro agire economico, fuori dalla razionalità monologico-strumentale.

Questo fine millennio sta assistendo, inoltre, alla crisi del paradigma keynesiano e al venir meno di quell'equilibrio tra Stato e Mercato che ha caratterizzato buona parte del Novecento, nella forma del *Welfare State*. Come scrive Revelli nel suo ultimo libro, riferendosi a quanto sta accadendo negli Stati Uniti dove l'assistenza pubblica sta divenendo sempre più un *business* gestito da privati nella forma di impresa orientata al profitto, «lo Stato rinuncia a gestire il proprio ambito di "comportamento economico" — quello, per usare le categorie di Polanyi, orientato alla logica della "redistribuzione" e assoggettato al principio di autorità —, e ne conferisce i contenuti relazio-

---

<sup>58</sup> LUNGHINI G., *L'età dello spreco. Disoccupazione e bisogni sociali*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 72-73.

nali all'altra sfera, con cui aveva instaurato un equilibrio dinamico: la sfera dei comportamenti economici di mercato, orientata al principio dello scambio mercantile istantaneo e non reciproco, e guidata dal criterio dell'utilità»<sup>59</sup>. Ma, continua Revelli, questa assolutizzazione dell'economico non è l'unica alternativa possibile alla crisi del "politico" nella gestione dei processi sociali. L'autore auspica a tal fine la riattivazione di «quel terzo circuito classificato da Polanyi — e indubbiamente isterilitosi ed essiccatosi nel corso del Novecento — che è quello della "reciprocità" e della "solidarietà": facendo riconfluire nell'ambito più specificamente e essenzialmente "sociale" dei rapporti "simmetrici" e "personalizzati" (ben simbolizzati dalla forma relazionale del "dono") il repertorio di atti, comportamenti, interazioni giudicato "indisponibile" ai meccanismi impersonali del mercato»<sup>60</sup>.

Il modello della reciprocità (da intendersi non nel senso di scambio, ma di riconoscimento della reciproca alterità) e della solidarietà si pone in grado di sopperire all'indebolirsi del modello della "redistribuzione centrale" attraverso la produzione collettiva di valore d'uso sociale. Gli elementi costitutivi di questa economia solidale sono, secondo Revelli, la *dimensione volontaria e consapevole*, e dunque personale, del raggruppamento (che la distingue dall'impersonalità dell'economia di mercato); in secondo luogo si tratta di un agire che ha come scopo immediato la trasformazione dell'esistenza collettiva, (che la distingue dalla *redistribuzione* statale che consiste nella ripartizione, secondo leggi, di ciò che è stato prodotto altrove); infine questa forma di economia si basa sulla strutturazione di *spazi pubblici di prossimità*, cioè basati sulla reciprocità e non mediati dal denaro o dall'amministrazione burocratica e, inoltre, non confinati nella stretta dimensione dello scambio privato<sup>61</sup>.

Secondo l'Autore questa forma di economia solidale non è inedita in epoca moderna; egli la riconosce nei corpi intermedi, nelle società di lavoro, nelle organizzazioni cooperative e mutualistiche che strutturavano le classi lavoratrici, prima che il Novecento venisse monopolizzato dalla coppia «solo apparentemente oppositiva» costituita da Stato e Mercato. Ma non si tratta di esperienze totalmente scomparse, piuttosto di *sentieri interrotti*, il cui recupero permetterebbe di reincorporare

<sup>59</sup> REVELLI M., *La sinistra sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, p. 161.

<sup>60</sup> *Id.*, p. 162.

<sup>61</sup> Cfr. *id.*, p. 163.

l'economia nella società (ricreare quello che Polanyi chiamava *embeddedness*). Secondo Revelli, che riprende delle espressioni di Alain Caillé, la pratica di questa forma di economia solidale richiede la sospensione della motivazione all'agire costituita dall'interesse personale, in modo che possa operare «il circuito della reciprocità e la pratica del "riconoscimento" simmetrico dei soggetti concreti impegnati in un progetto consapevole di "società giusta"»<sup>62</sup>. In questo caso non il *self-interest*, ma il "bene comune" costituisce lo scopo dell'agire.

Ai tradizionali circuiti di scambio costituiti dal mercato e dalla redistribuzione statale, si affianca questo *terzo settore* basato sulla solidarietà, «nessuno dei quali autorizzato all'assolutizzazione ma, tutti, combinabili secondo rapporti che possono essere, di volta in volta, di esclusione o di complementarietà, di conflitto o d'integrazione»<sup>63</sup>. Questa rete di attività solidale, scrive ancora Revelli, «costituisce uno straordinario terreno di sperimentazione di rapporti sociali e umani "altri", liberati (almeno parzialmente) dal dominio della forma-merce e dal dispotismo dell'utilitarismo acquisitivo proprio della logica d'impresa e di mercato»<sup>64</sup>.

All'interno di questi "spazi liberati di socialità" opera una nozione di agire razionale con connotazioni diverse da quelle che caratterizzano il puro agire economizzante, in quanto questo nuovo "fare" accoglie in sé i valori della solidarietà e della gratuità. Fuori dall'impersonalità e dalla distanza imposta dai meccanismi automatici del mercato e dalla pura forma della legge, parlare di ricomposizione tra ragione e mondo, tra soggetto e oggetto, tra l'Io e l'Altro, vuol dire parlare di una teoria e di una prassi, di un pensiero e di un comportamento fondati sul principio di responsabilità, che a livello concreto significa riappropriazione del senso del proprio fare, riconoscimento della reciproca dipendenza e dunque dei reciproci obblighi dei soggetti, esplicazione della propria libertà come solidarietà e impegno sociale<sup>65</sup>. Non un mero ritorno dei buoni sentimenti o l'appello ad "anime belle", ma un impegno e un coinvolgimento serio nel progetto di rifondazione di una sfera sociale di rapporti interpersonali e di solidarietà, che oggi trova espressione in

---

<sup>62</sup> *Id.*, p. 166.

<sup>63</sup> *Id.*, p. 167.

<sup>64</sup> *Id.*, p. 178.

<sup>65</sup> Ci sembra doveroso precisare che questa nozione di responsabilità intesa come relazione reciproca e simmetrica non può essere confusa con quella data da Lévinas, che intende la responsabilità come totale asimmetria.

una notevole varietà tipologica: dalle forme di organizzazione economica, come le associazioni volontarie, le imprese *non profit*, le banche etiche, le organizzazioni mutualistiche, le forme di commercio *equo e solidale* con i paesi del terzo mondo, ecc. alle forme di auto-organizzazione antagonista, come i movimenti ambientalisti, i centri sociali, ecc., a quelle di accoglienza. Una sorta di ricostituzione di quei "corpi intermedi" necessari al funzionamento di una democrazia sostanziale, di quei soggetti collettivi che l'istanza di modernizzazione aveva distrutto in nome della liberazione della vera essenza dell'uomo.

Lo stesso Revelli, tuttavia, rileva la posizione di *sussidiarietà subalterna* che spesso riveste il Terzo settore, quando si esplica come «area di compensazione (soprattutto contabile) dell'offerta pubblica in progressiva contrazione, e come struttura integrativa delle finalità pubbliche che lo Stato-apparato non può — o non intende più — compiere in forma diretta»<sup>66</sup>. Spesso, cioè, il Terzo settore viene visto come strumento in grado di offrire servizi efficienti a basso costo, potendo contare su lavori flessibili e precari. Si tratta, afferma ancora l'Autore, di una variante più morbida del modello americano, perché finisce col sottomettere i contenuti di reciprocità e di solidarietà dell'azione collettiva ai parametri di economicità propri dell'impresa privata. Un'altra concezione vede invece nel Terzo settore un luogo di formazione di soggetti collettivi e di realtà di cooperazione sociale totalmente diverse sia da quelle mercificate generate dal mercato, sia da quelle impersonali e non-partecipative dell'amministrazione statale. Revelli parla a questo proposito di *ambiguità* del Terzo settore, poiché esso racchiude sia la tendenza a generare relazioni umane e rapporti di lavoro più partecipati, più responsabilizzati, e meno alienati e desocializzati rispetto a quelli dell'impresa, sia quella a diventare luogo di legittimazione del lavoro precario e decontrattualizzato, tipico dell'epoca del postfordismo, privo di quelle tutele e garanzie che la logica negoziale e conflittuale dell'epoca fordista aveva assicurato. Dall'esito della «lotta» tra queste due alternative. «dipenderà il prevalere dell'attuale tendenza a fare di esso una funzione subalterna di supporto alla ritirata dello Stato sociale e alla inedita pervasività del mercato; o, al contrario, la possibilità d'innervare dei suoi processi di lavoro gli anticorpi al dispotismo dell'economia generalizzata. La sua trasformazione in acceleratore delle derive capitalistiche postfordiste (accumulazione senza conflitto,

---

<sup>66</sup> REVELLI M., *op. cit.*, p. 169.



massimizzazione del plusvalore senza costituzione del soggetto antagonistico); o la sua costituzione in alternativa concreta e radicale ai suoi processi di fondo: in contestazione permanente delle sue tendenze»<sup>67</sup>.

Il Terzo settore non deve costituire l'avallo alla crisi dello stato sociale e la legittimazione del suo smantellamento. Tuttavia, se è vero che la giustizia sociale consiste nella soddisfazione dei bisogni essenziali di tutti, è anche vero che tali bisogni non sempre sono un mero problema di redistribuzione. Detto altrimenti, non sempre è sufficiente rimandare allo Stato il compito di assicurare la giustizia sociale e l'assistenza ai più bisognosi, attraverso la mediazione di strutture burocratiche e ruoli sociali. Lo stesso Barcellona riconosce che lo Stato sociale, questo meccanismo elaborato per risolvere l'antinomia tra libertà e solidarietà, «contribuisce potentemente alla giuridicizzazione della vita sociale e all'affermazione del primato dell'economico, giacché tende in ogni caso a ridurre la conflittualità alla "sfera distributiva" e costringe i bisogni sociali ad assumere sempre la forma economica della pretesa a una quota di risorse»<sup>68</sup>. Un altro studioso, Ignatieff, scrivendo a proposito del *welfare state*, afferma che esso è in grado di soddisfare i bisogni di libertà, poiché «il passaggio burocratizzato di reddito tra sconosciuti ha liberato ciascuno di noi dalla schiavitù di rapporti basati sul dono», ma non è in grado di soddisfare i bisogni di solidarietà, perché si tratta di un sistema impersonale in cui «coloro che possiedono i mezzi e coloro che hanno i bisogni rimangono estranei tra loro»<sup>69</sup>. Non si tratta di mettere in discussione il ruolo del *politico*, ma semmai la richiesta di un di più, di un surplus di impegno, in cui quello della giustizia sociale diventa un problema condiviso, perché lo stesso agire ha subito una metamorfosi e ha cambiato orizzonte: da agire individuale, monadico, volto a se stessi è diventato agire collettivo e solidale volto all'Altro.

È dunque vero che il rimedio all'ingiustizia non va cercato nella radicalizzazione dell'alternativa Stato-mercato, che esclude il ruolo attivo del soggetto. Occorre riconoscere ancora una volta, però, che l'impegno della società civile non è sufficiente a porre freno al mercato e a portare avanti l'istanza di giustizia sociale. L'azione pubbli-

---

<sup>67</sup> *Id.*, p. 172.

<sup>68</sup> BARCELLONA P., *Dallo Stato sociale allo Stato immaginario*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 180.

<sup>69</sup> IGNATIEFF M., *I bisogni degli altri*, Il Mulino, Bologna 1986 p. 14.

ca è ancora fondamentale e necessaria perché la stessa società civile si trovi nelle condizioni adeguate a svolgere il proprio impegno.

Oltre che in forme di organizzazione economica, i corpi sociali dovrebbero esplicitare la propria azione anche in sostegno di *politiche* eque e solidali. Una giusta distribuzione di ricchezza, sia a livello di Stato nazionale, sia a livello planetario, non può seguire il teorema paretiano, ma comporta sicuramente che chi ha di più debba rinunciare a qualcosa a favore di chi ha di meno. Politiche volte a questo fine potrebbero sembrare forme di intervento autoritario, violazione della libertà negativa, se la società civile non ha maturato quel salto di responsabilità che le consente di accettarle o, meglio, di auspicarle con consapevolezza, attraverso un coinvolgimento etico e un impegno personale nell'esercizio della propria libertà positiva. Queste forme di partecipazione e di democrazia "sostanziale" dovrebbero anzi "esaltare" la funzione redistributiva del potere pubblico che, attraverso leggi condivise e interventi specifici, metta un argine alla naturale tendenza dei processi di mercato a imporre la logica del profitto come logica dominante. Si vedano, ad esempio, gli attuali processi di globalizzazione finanziaria e i danni che l'assoluta mobilità di capitali può portare a intere zone del pianeta, visto che spesso questi capitali prediligono, per i loro investimenti, quei paesi dove minore è l'incidenza della legislazione sociale e dove minori sono, quindi, le protezioni sociali del lavoro. Di sicuro lo Stato nazionale non è più sufficiente a creare una legislazione adeguata per il controllo del movimento dei capitali e quindi altro deve essere il livello dell'elaborazione legislativa; ciò significa che bisogna procedere ad una democratizzazione delle istituzioni internazionali che attualmente si costituiscono al di là di ogni controllo democratico (esempio evidente è il Fondo Monetario Internazionale).

Ma una politica democratica necessita una società democratica, costruita su vincoli comunitari. Non il ritorno alla comunità "olistica", ma l'apertura di spazi sociali, in cui gli individui si riconoscono reciprocamente e cooperano insieme; dove «libertà e comunità non possono più essere coniugati come termini antagonisti»<sup>70</sup>, dove la giustizia non è un problema di calcolo razionale, ma un obiettivo comune, perché l'Io è consapevole di condividere con l'Altro il medesimo destino.

---

<sup>70</sup> BARCELONA P., *Il ritorno del legame sociale*, cit., p. 140.