

ECONOMIA E PACE: LA “PACEM IN TERRIS” 50 ANNI DOPO

Stefano Zamagni

Università di Bologna

Presidente Commissione Scientifica di AICCON

AICCON - Associazione Italiana per la Promozione della Cultura della Cooperazione e del Non Profit è il Centro Studi promosso dall'Università di Bologna, dall'Alleanza delle Cooperative Italiane e da numerose realtà, pubbliche e private, operanti nell'ambito dell'Economia Sociale, con sede presso la Scuola di Economia, Management e Statistica di Forlì.

L'Associazione ha l'obiettivo di incoraggiare, supportare e organizzare iniziative per promuovere la cultura della solidarietà, con particolare attenzione alle idealità, prospettive e attività delle Cooperative e delle Organizzazioni Non Profit.

www.aiccon.it

“L'onestà viene lodata, ma la si lascia morire di freddo”.
(Probitas laudatur et alget)

1. Il cinquantesimo anniversario della pubblicazione della lettera enciclica *Pacem in Terris* di papa Giovanni XXIII rappresenta una occasione quanto mai opportuna per ripensare il nesso profondo tra economia e pace. Sulla scorta di alcune intuizioni in precedenza avanzate dal filosofo francese Jacques Maritain, la *Pacem in Terris* avanza una serie di proposte, originali ed innovative ad un tempo, sul tema qui in discussione. In questa sede, mi soffermo su una suggestione specificamente estraibile dall'importante documento, una suggestione che posso articolare in tre tesi distinte, tra loro strettamente collegate. La prima tesi afferma che la pace è possibile, dato che la guerra è un evento e non già uno stato di cose. Ciò implica che la guerra è un'emergenza transitoria, per quanto lunga essa possa essere, non una condizione permanente della società umana. La seconda tesi statuisce, però, che la pace va costruita e dunque che essa non è qualcosa di spontaneo che accade a prescindere dalla volontà degli uomini. In quanto tale, la pace è frutto di opere tese a creare istituzioni di pace. Infine, la terza tesi precisa che, nell'attuale situazione storica, le istituzioni che vanno con più urgenza create e/o rimodellate sono quelle che attengono alla problematica dello sviluppo umano integrale. Con grande acume e capacità di lettura dei "segni dei tempi", Paolo VI nella sua *Populorum Progressio* aveva scritto: "Lo sviluppo è il nuovo nome della pace". (S. Zamagni, "Una via per la costruzione della pace", in Ferrari (a cura di) 2006").

Prima di entrare nel merito delle tre tesi, ritengo opportuno un chiarimento preliminare. Fino ad anni recenti, tra studiosi e opinionisti era diffuso il convincimento in base al quale la globalizzazione, pur con tutti i suoi limiti, sarebbe stata in grado di servire la causa della pace. Si veda, fra i tanti, l'influente saggio di Robert Cooper (*The postmodern state and the world order*, Londra, 2000) nel quale viene difeso l'argomento che la società post-moderna, il cui inizio viene fatto coincidere all'incirca con l'avvento del processo di globalizzazione, è una società inerentemente pacifica, dal momento che gli scambi internazionali di beni e servizi e, soprattutto, la libertà di movimento di capitali e lavoro non possono avere pieno corso in presenza di situazioni di guerra.

Eppure, una recente pubblicazione delle Nazioni Unite ci informa che negli ultimi quarant'anni circa hanno avuto luogo nel mondo ben 48 guerre civili, gran parte delle quali ha avuto come causa scatenante l'aumento delle disuguaglianze socio-economiche. Invero, fino all'11 settembre 2001 mai si era pensato seriamente alla globalizzazione in situazioni di guerra. Il riferimento più comune era al celebre brano di I. Kant nel suo saggio *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), nel quale si legge: "E' lo spirito del commercio che non può convivere con la guerra e che presto o tardi si impadronisce di ogni popolo... Gli Stati si vedono costretti (certamente non proprio per motivi morali) a promuovere la nobile pace e, ovunque la guerra minacci di scoppiare nel mondo, ad impedirla con trattative, come se stessero perciò in una lega [dei popoli] permanente".

Duplici l'ingenuità racchiusa nelle pieghe di un tale argomento. La prima è quella di chi pensava che la globalizzazione avrebbe scongiurato la guerra perché essa tende ad eliminare la povertà. Invece, si sarebbe dovuto capire che la globalizzazione è bensì un gioco a somma positiva che accresce reddito e ricchezza complessivi, ma è anche un gioco che tende ad

aumentare le distanze economico-sociali sia tra paesi sia tra strati diversi della popolazione all'interno degli stessi paesi ricchi. Per dirla in altro modo, la globalizzazione diminuisce la povertà assoluta – quella di chi ottiene meno di due dollari al giorno, in media – ma accresce considerevolmente la povertà relativa, cioè le disuguaglianze. (E' considerato povero in senso relativo chi riceve meno della metà del reddito medio del gruppo di persone cui appartiene). Ebbene, sono le povertà relative, non quelle assolute, la causa principale dello scatenamento delle guerre. Come spesso accade, è la penna di un filosofo a capire prima e meglio degli altri il punto in questione. Nel celebre saggio *Sulla violenza* Hanna Arendt scrive: "La rabbia non è affatto una reazione automatica alla miseria e alla sofferenza in quanto tali. Nessuno reagisce con rabbia a una malattia incurabile o a un terremoto o alle condizioni sociali che paiono immutabili. Soltanto dove c'è ragione di sospettare che le condizioni potrebbero cambiare e non cambiano che scatta la rabbia". (*Sulla violenza*, Parma, Guanda, 1996 [1969], p.67). Il fatto è che non sono mai gli ultimi o i poveri assoluti – quelli che introitano nell'organismo meno di 1200 calorie al giorno – a fare la guerra o ad organizzare attività terroristiche.

La seconda ingenuità ha a che vedere con quanto già gli economisti americani Thomas Schelling (*The strategy of conflict*, Chicago, 1960) e Jack Hirshleifer ("The analytics of continuing conflict", *Synthese*, 76, 1988) avevano bene posto in chiara luce. E cioè che la scelta dell'opzione guerra è sempre la risultante della presenza simultanea di due elementi: una motivazione specifica – nella forma ad esempio di malcontento dovuto ad una generale frustrazione, oppure di una forte spinta identitaria di tipo religioso o etnico – e la percezione di una opportunità favorevole – la percezione cioè che l'uso della violenza è in grado di modificare a proprio favore la situazione di rabbia o di oppressione. Se dunque si vuole mirare alla pace occorre intervenire d'urgenza sul secondo elemento, facendo comprendere che con la guerra tutte le parti in causa perdono – come ebbe ad affermare Pio XII all'epoca del secondo conflitto mondiale. E' evidente che occorre intervenire anche sul primo elemento, ma ciò richiede sempre tanto tempo, perché si tratta di modificare le mappe cognitive delle persone. Ciò premesso, passo ora a elucidare le tesi sopra enunciate, cominciando dalla prima.

2. Sostenere che la pace è possibile significa prendere le distanze dal modello del "realismo politico" basato sulla nozione di balance of power (equilibrio di potenza). Si tratta di un modello che, a partire dal Leviatano di Thomas Hobbes (1651) in poi, attraversa tutta la modernità fino alle versioni recenti del pensiero neo-realista. Come noto, per il realismo politico tutto ciò che è possibile fare è contenere i danni della guerra, dal momento che essa è comunque inevitabile, essendo inscritta nello status naturae originario. Ritengo invece che più di una siano le ragioni per respingere un modo di pensare del genere. E' bensì vero, infatti che la guerra è una presenza forte e frequente nella storia umana, ma non una presenza costante, cioè permanente. Maritain ci offre una spiegazione plausibile del perché l'apparenza sovrasta la realtà quando, dal suo esilio-osservatorio americano negli anni bui della seconda guerra mondiale, scrive che "nella storia umana

lo spirito è sempre in ritardo sulla materia e sugli eventi” (La voix de la paix, in Oeuvres complètes, IX, p.152). Vuol questo significare che lo scontro di poteri e di potenze ci accompagnerà sempre e la pace non sarà che una parentesi per consentire alle potenze statuali di predisporre al meglio agli scontri futuri? La risposta di Maritain è netta: nonostante il “ritardo dello spirito”, è possibile superare le varie situazioni belligere e mirare ad un “ordine internazionale” fondato sulla giustizia, mediante la rinuncia all’idolo della sovranità statale, inventata, dopo la pace di Westphalia (1649) per formare una coesione popolare attorno alla figura del sovrano. Gli Stati esistono per fare la volontà dei popoli e sono i loro vicari, non già i loro padroni.

Una prova, per così dire empirica, della validità della tesi in discussione ci viene dall’interessante Human Security Report, pubblicato dal Canadian Research Center nell’ottobre 2005, che ci dà un resoconto esauriente delle guerre scoppiate nel mondo tra il 1946 e il 2004. Esso ci informa che la diffusione della democrazia (nel 1946 i regimi democratici erano 20; nel 2005 erano diventati 88), gli interventi di peace-keeping e l’estensione delle relazioni economiche internazionali hanno determinato una considerevole diminuzione del numero delle guerre internazionali e delle guerre civili. Più nello specifico: nonostante i casi del Ruanda e di Srebrenica, il numero di genocidi è calato dell’80% tra il 1980 e il 2002; nello stesso periodo, le crisi internazionali sono diminuite del 70% e il numero dei rifugiati è diminuito del 45%. Invece, sul fronte del terrorismo la situazione si è pesantemente deteriorata a partire dalla rivoluzione islamica in Iran. (V. Curi, “La tempesta della guerra”, in V. Mathieu (a cura di), *Conflitto e Narrazione*, Bologna, Il Mulino, 2006).

Questi (e altri) dati sembrano confermare la tesi, per primo avanzata da Q. Wright nel suo *A Study of War* (Chicago, 1942), secondo cui “mai due democrazie si sono fatte la guerra”, un’idea che già Kant aveva anticipato quando osservava che i regimi democratici erano meno proni alla guerra dei regimi autoritari. Se pensiamo all’Europa, ad esempio, è bensì vero che vi sono ancora Leviatani non particolarmente buoni, ma il processo di democratizzazione li ha almeno addomesticati, “obbligandoli” a cooperare. Sta di fatto che da ben oltre sessant’anni, l’Europa democratica è un continente senza guerre, un’area vasta che ha bandito la pena di morte, che vede la presenza di un organo politico come il Consiglio d’Europa e uno straordinario organo giudiziario, la Corte d’Europa dei diritti dell’uomo, a tutela dei diritti umani. Sempre gli stessi dati di cui sopra valgono a dar credito alla posizione di coloro che vedono nell’estensione degli scambi internazionali un efficace fattore di scoraggiamento della guerra. Si tratta di una idea antica che già Erasmo da Rotterdam, nel suo *Enchiridion Militis Christiani* del 1503, aveva chiaramente illustrato e che verrà ripresa, tra gli altri, da Montesquieu nel suo *Lo spirito delle leggi* (1750): “la pace è l’effetto naturale del commercio perché due nazioni che commerciano diventano reciprocamente dipendenti”; da Rousseau (1756) e da altri ancora. Si tratta del principio della mutua dipendenza che, rendendo più oneroso il conflitto, incentiva i paesi a cooperare tra loro e dunque a preservare la pace. (Per una trattazione in chiave analitica, rinvio a P. Vanderschraaf, “War or Peace? A Dynamical Analysis of Anarchy”, *Economics and Philosophy*, 22, 2006). Il conflitto, infatti, riduce la possibilità di scambio, e poiché i prezzi internazionali sono più vantaggiosi dei prezzi di autarchia, il conflitto

peggiora la situazione per entrambi i contendenti, sia pure in proporzioni diverse.

Già J.M. Keynes nel suo capolavoro letterario per il talento narrativo, *The economic consequences of the peace* (1920) aveva ribadito il medesimo concetto. Keynes aveva trascorso i primi mesi del 1919 a Parigi come rappresentante del governo inglese alla Conferenza di Pace. A Parigi gli Alleati stavano preparando per la Germania una pace cartaginese: la prosecuzione dell'embargo; l'occupazione del territorio tedesco; la proibizione di commercializzare oro, titoli esteri o altre disponibilità liquide; la requisizione della flotta mercantile. Nel saggio, Keynes aveva anticipato ciò che puntualmente sarebbe successo e cioè la vendetta dei vinti. Generalizzando l'argomento si può dire che, qualora i guadagni del commercio internazionale (gains from trade) vengano distribuiti in maniera ritenuta iniqua dai partecipanti, ciò può costituire causa specifica di conflitto. In altro modo, se un paese (o una regione) ottiene bensì guadagni dal commercio internazionale ma non tanti quanti esso si aspettava di ottenere, l'opportunità di impiegare la violenza per forzare una redistribuzione dei guadagni diventa un potente fattore belligeno. Se dunque si vuole sradicare il conflitto distruttivo – cioè la guerra - occorre, per un verso, sapere come avviene che sorgano guadagni iniqui dal commercio internazionale e, per l'altro verso, intervenire sull'assetto istituzionale al fine di correggere i cosiddetti pains from trade. (Cfr. S. Polachek e C. Seiglie, "Trade, peace and democracy: an analysis of dyadic dispute", IZA, 2170, June 2006). In buona sostanza, il commercio internazionale è, un pò, come il conflitto "eracliteo". Come si sa, la fecondità del conflitto di cui parla Eraclito sta in ciò che esso implica la tensione e la tensione genera il movimento, ma il movimento cui la tensione dà luogo può essere mortifero se non viene adeguatamente regolato.

3. La seconda tesi che troviamo al centro della *Pacem in Terris* afferma che la pace è bensì possibile, ma va costruita. Quanto a dire che non è sufficiente – pur essendo necessario – il cosiddetto pacifismo etico o di testimonianza. Si è soliti indicare quale data "ufficiale" di inizio del movimento non violento, quella dell'11 settembre 1906, quando a Johannesburg Gandhi si dichiara pronto ad accettare la morte pur di non sottostare alla legge ingiusta. Altro fondamentale punto di riferimento del pacifismo etico è il celebre discorso "La sicurezza è l'antitesi della pace" che Dietrich Bonhoeffer pronuncia nell'agosto 1934 a Fano (Svezia). L'idea centrale del teologo protestante è che per ottenere la pace occorre rischiarla. Scrive il nostro: "Come arriveremo alla pace? Attraverso un sistema di conferenze politiche? Attraverso l'investimento di grandi capitali nei diversi paesi? O piuttosto attraverso un universale pacifico riarmo allo scopo della sicurezza e della pace? No, niente di tutto questo perché così sono frantese la pace e la sicurezza. Non c'è pace se si pensa alla sicurezza. Perciò la pace deve essere rischiarata; essa è il più grosso dei rischi e non può mai essere sicura... La pace significa affidarsi completamente alla preghiera, non volere nessuna sicurezza ma al contrario lasciare nelle mani di Dio la storia dei popoli". (Resistenza e Resa, a cura di E. Bethge, 1951). Sappiamo bene come Bonhoeffer modificherà

successivamente questa sua posizione partecipando attivamente alla lotta di resistenza contro il nazismo, arrivando a dichiararsi disponibile a compiere un attentato contro Hitler. Diceva che se avesse fatto – lui Gandhiano e non violento – poi sarebbe uscito dalla chiesa: si assumeva cioè una colpa per difendere gli altri. Verrà alla fine impiccato il 9 aprile 1945 con sentenza voluta dallo stesso Hitler.

Perché il pacifismo del XX secolo oggi non basta, da solo, a far avanzare la causa della pace, pur continuando ad essere un'opzione della coscienza individuale degna non solamente della più ampia considerazione sociale ma anche della massima tutela giuridica? Per due ragioni principali. La prima è esterna al pacifismo: sono mutate sia le cause sia la natura della guerra, come sopra si è accennato. Giovanni Paolo II ha guidato la piccola schiera di coloro che, per primi, hanno compreso questo fatto. Con la perspicacia che lo contraddistingueva, nell'Angelus del 1° gennaio 2002, aveva dichiarato: "Forze negative, guidate da interessi perversi, mirano a fare del mondo un teatro di guerra"(corsivo aggiunto). Parole inquietanti che fanno non solo di profezia, ma soprattutto di atto d'accusa politica e che chiamano in causa la nozione di "strutture di peccato" che era stata bene elucidata da Papa Paolo VI. La nozione di "strutture di peccato" corrisponde, all'incirca, alla nozione di "conseguenze inattese dell'azione intenzionale" (unintended consequences of intentional action) elaborata dagli illuministi scozzesi del XVIII secolo e ripresa poi da F. von Hayek ai giorni nostri: vi sono situazioni, nella sfera economica, i cui tanti individui, pur animati ciascuno da nobili intenzioni e sentimenti, pongono in essere azioni che, intrecciandosi tra loro nell'arena del mercato, generano, a livello aggregato, risultati perversi che nessuno dei singoli agenti aveva previsto e tanto meno desiderato. Se dunque la pace è frutto della giustizia, si tratta di capire se è più forte la questione della pace o quella della giustizia. La guerra è un peccato gravissimo, ma anche la perpetuazione dell'ingiustizia lo è. Il destino economico e sociale dei singoli paesi e popoli non può essere più ignorato e trattato strumentalmente, come è accaduto finora. In un saggio recente, il filosofo israeliano A. Margalit (Sporchi compromessi, Bologna, Il Mulino, 2012) si chiede: fino a che punto si può cercare la pace rinunciando alla giustizia? Oppure, fino a che punto si dovrebbero preferire guerre giuste a condizioni di pace estremamente ingiuste? Come argomenterò più avanti, nonostante le apparenze, si tratta di falsi dilemmi.

La seconda ragione riguarda, invece, lo stesso pacifismo tradizionale, il quale pare oggi afflitto da una sorta di paradosso: da una parte, ha bisogno della guerra per rivendicare la pace; dall'altra, reagisce molto tiepidamente (fino ad ignorarle), a quella miriade di conflitti che coinvolgono popoli "marginali", ma che sono poi quelli che preparano la via alla guerra guerreggiata. La guerra in sé non viene chiamata in causa, ma vengono denunciate le singole guerre, di cui si va alla ricerca delle cause "locali". Come ha scritto M. Albertini, il pacifismo di testimonianza coltiva "il sogno di eliminare la guerra senza distruggere il mondo della guerra" ("Cultura della pace e cultura della guerra", Il federalista, 26, 1984, p.17). Ecco perché è urgente muovere passi veloci verso un nuovo pacifismo, quello che è stato chiamato istituzionale ed il cui slogan potrebbe essere: se vuoi la pace, prepara istituzioni di pace. E' interessante ricordare come già Kant nel suo *La pace perpetua* (1795) aveva chiaramente intuito l'importanza di modificare opportunamente l'assetto istituzionale per favorire la causa della

pace. Ad esempio, richiamando l'attenzione sulla facilità di finanziare la guerra connessa ad un particolare sistema dei pagamenti internazionali, scrive: "Un sistema di credito nel cui ambito i debiti crescono indefinitamente ... è un pericoloso potere monetario. Questo tipo di organizzazione.... costituisce in realtà un tesoro destinato alla guerra. Queste risorse per pagare la guerra, combinate con l'inclinazione verso di essa di coloro che governano – è di conseguenza un grande ostacolo alla pace perpetua". (cit. in R. Triffin, "How the world entered inflation", in R.S. Maserà e R. Triffin, *Europe's Money*, Oxford, OUP, 1984).

4. Passo ora alla terza tesi: quali istituzioni di pace nell'attuale contesto internazionale segnato dai fenomeni della globalizzazione e della terza rivoluzione industriale meritano priorità assoluta rispetto al fine di spegnere i numerosi focolai di guerra? Non esito a rispondere: quelle istituzioni che si dimostrano in grado di fermare l'aumento scandaloso delle disuguaglianze sociali.

Negli ultimi tre anni, hanno visto la luce sei libri importanti di autori autorevoli sul tema della giustizia sociale. Si tratta dei saggi di A. Sen (*L'idea di giustizia*, Mondadori, 2010); M. Sandel (*Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, 2010); R. Dworkin (*Giustizia per porcospini*, 2011), P. van Parijs (*Democrazia giusta: il programma Rawls-Machiavelli*, 2012); J. Stiglitz, *The price of inequality*, Norton, 2012); R. Skidelsky, *How much is enough?* New York, 2012). Come darsi conto di una tale concentrazione di interesse su un tema tanto antico quanto di estrema attualità? La risposta che do è che è l'aumento preoccupante, anno dopo anno, delle disuguaglianze sociali sia nei paesi dell'Occidente avanzato sia a livello mondiale ad aver riacutizzato l'interesse di filosofi, economisti e scienziati sociali su una duplice questione: perché le disuguaglianze vanno aumentando più velocemente dell'aumento del reddito nazionale e perché così scarsa è l'attenzione dell'opinione pubblica nei confronti di un fenomeno così devastante? Il recentissimo saggio del noto statistico-economico Branko Milanovic, *Chi ha e chi non ha* (Il Mulino, Bologna, 2012) ci aiuta a darne la spiegazione.

Tesi centrale di questo autore è che la disuguaglianza non è un destino e neppure una costante temporale o spaziale. Non è un destino, perché essa ha a che vedere con le regole del gioco economico, cioè con l'assetto istituzionale che un paese decide di darsi. Si pensi ad istituzioni economiche come il mercato del lavoro, il sistema bancario, il modello di welfare, il sistema fiscale etc. A seconda di come queste vengono disegnate, si hanno conseguenze diverse circa il modo in cui reddito e ricchezza si ripartiscono tra coloro che hanno concorso a produrli. Le disuguaglianze non sono neppure una costante temporale, perché vi sono fasi storiche in cui esse aumentano ed altre in cui diminuiscono; né sono una costante spaziale, perché vi sono paesi in cui l'indice di Gini – che misura il divario tra ricchi e poveri – è più alto che in altri.

Ad esempio, in Italia, il coefficiente di Gini è pari 0,36 mentre quello dei paesi scandinavi è all'incirca 0,24 e quello dell'Argentina è 0,51. Il nostro paese, pur destinando alla spesa sociale – la spesa per il welfare globalmente considerata – una percentuale del proprio PIL in linea con

quella scandinava registra un livello di disuguaglianza sensibilmente maggiore. D'altro canto, pur spendendo tanto, in rapporto al PIL, per il welfare l'Italia ha un indice di Gini che è solamente di poco inferiore a quello degli USA (0,40). Quanto a dire che il nostro welfare non protegge i più vulnerabili, né facilita la mobilità sociale dei ceti poveri. Bel paradosso davvero, perché ciò significa che le disuguaglianze non sono il prodotto della miseria di un paese o della sua arretratezza; ma della presenza di istituzioni economiche che prelevano il sovrappiù generato dal sistema incanalandolo verso i percettori di rendita. Ecco perché è inutile invocare più crescita per diminuire le disuguaglianze. Se non si mutano le regole del gioco economico, una maggiore crescita implica di certo un aumento dell'indice di Gini – un punto questo che già Tocqueville aveva anticipato nel suo celebre *Democrazia in America* del 1835, quando scriveva che “l'uguaglianza si incontra soltanto ai due limiti estremi della civiltà”.

Il sopra citato saggio di Milanovic ci informa anche che l'aumento delle disuguaglianze è fenomeno che non riguarda solamente quel che avviene nei singoli paesi. L'aumento della disuguaglianza globale è efficacemente reso dal seguente confronto: nel 1820 la distanza che separava i paesi ricchi da quelli poveri era di 3 a 1; oggi è di 100 ad 1. Ovvero, i più indigenti, poniamo, degli americani usufruiscono di un livello di benessere più elevato dei più abbienti dei due terzi della popolazione mondiale. Anziché restringere questo divario, la globalizzazione, da un lato, e la terza rivoluzione industriale (quella delle nuove tecnologie) dall'altro, sono i due principali fattori causali del fenomeno in questione; perché ad essi si deve sia il mutamento radicale del modo di produzione sia la destrutturazione dell'organizzazione sociale delle nostre società.

Si pone la domanda: se la disuguaglianza aumenta non a causa della mancanza di risorse, né per la deficienza di know-how tecnologico, né a causa di particolari avversità che colpiscono certe categorie di persone, a cosa essa ultimamente si deve e soprattutto perché essa non suscita moti di ripulsa nei confronti di tale stato di cose? La risposta che considero più plausibile è che ciò è dovuto alla continua credenza nelle nostre società nei dogmi dell'ingiustizia. (Pareto vedeva nella disuguaglianza addirittura una sorta di legge ferrea cui il genere umano mai si sarebbe potuto sottrarre). Due sono basicamente i dogmi in questione. Il primo afferma che la società nel suo insieme viene avvantaggiata se ciascun individuo agisce per perseguire il proprio beneficio personale. Il che è doppiamente falso. In primo luogo, perché l'argomento smithiano della mano invisibile postula, per la sua validità, che i mercati siano vicini all'ideale della libera concorrenza, in cui non vi sono né monopoli né oligopoli, né asimmetrie informative. Ma tutti sanno che le condizioni per avere mercati di concorrenza perfetta mai sono soddisfatte nella realtà. E' per questo che la famosa economista di Cambridge, Joan Robinson scrisse che la “mano invisibile potrebbe funzionare per strangolamento”. (“The pure theory of international trade”, RES, 1946, p.99). In secondo luogo, perché le persone hanno talenti e abilità diverse. Ne consegue che se le regole del gioco vengono forgiate in modo da esaltare, poniamo, i comportamenti opportunistici, disonesti, immorali ecc., accadrà che quei soggetti la cui costituzione dispozionale è caratterizzata da tali tendenze finiranno con lo schiacciare gli altri. Del pari, l'avidità intesa come passione dell'avere è un tratto caratteristico della natura umana. Se allora nei luoghi di lavoro si introducono forti sistemi di

incentivi – si badi, non sistemi premianti – è evidente che i più avidi tenderanno a sottomettere i meno avidi. In questo senso, si può affermare che non esistono poveri per natura, ma per condizioni sociali; per il modo cioè in cui vengono disegnate le istituzioni economiche.

L'altro dogma dell'ingiustizia cui sopra alludevo è la credenza che l'elitarismo vada incoraggiato perché efficiente e ciò nel senso che il benessere dei più cresce maggiormente con la promozione delle abilità dei pochi. E dunque risorse, attenzioni, incentivi, premi devono andare ai più dotati, perché all'impegno di costoro che si deve il progresso della società. Ne deriva che l'esclusione dall'attività economica – nella forma, ad esempio, di precariato e/o disoccupazione – dei meno dotati è qualcosa non solamente di normale, ma anche di necessario se si vuole accrescere il tasso al quale aumenta il PIL. Giungono opportune, a tale riguardo, le parole profetiche pronunciate da Giovanni Paolo II nel suo ultimo discorso in pubblico del 29 novembre 2004 in Sala Nervi in Vaticano: "Una società che discrimina in base all'efficienza non è meno disumana di una società che discrimina in base al sesso, alla religione, all'etnia. Una società di umani che dia spazio solo ai sani, ai perfettamente autonomi e funzionali, non è una società degna di tale nome".

5. Che fare? Di fronte all'aumento endemico e crescente delle disuguaglianze nelle nostre società, da dove cominciare per impostare su basi nuove un discorso, filosoficamente fondato, sulla giustizia? Come noto, le teorie della giustizia ancor'oggi dominanti, sia quelle centrate sul velo dell'ignoranza di impianto neocontrattualista (J. Rawls), sia quelle di matrice neo-utilitarista (J. Harsanyi), sia ancora quelle di derivazione deontologica, escludono paradossalmente la benevolenza dalla lista dei comportamenti umani da cui fanno discendere le norme di giustizia. E' come se di motivazioni benevolenti dell'agire non si potesse o non si dovesse parlare nel momento in cui si comincia a discutere di giustizia. Questa a dir poco strana dimenticanza è dovuta al fatto che queste teorie sono costruite sull'assunto antropologico dell'individualismo autointeressato e cioè sull'assunto che *tutti* gli individui siano degli *homines oeconomici*. Ne consegue che l'ipotesi di partenza del discorso contempla unicamente le preferenze *ipotetiche* degli agenti e non già le loro preferenze *effettive*. Lo schema di ragionamento è del seguente tipo: *posto che* tutti gli individui sono *homines oeconomici*, le loro preferenze non potranno che esibire certe proprietà e soddisfare certi criteri di coerenza (di monotonicità; di transitività e altri ancora).

Non v'è chi non veda l'implausibilità di una simile divisa metodologica. Nei sistemi democratici, le norme di giustizia che devono trovare applicazione sono derivate dalle preferenze *effettive*, e non già ipotetiche, di coloro che occupano la *civitas*. Se si seguisse un approccio del genere, si verrebbe a scoprire che solo una minoranza di cittadini si comporta secondo i canoni dell'*homo oeconomicus*. Ad esempio, uno studio recente della ricercatrice tedesca H. Engel – la quale ha posto a confronto i risultati di 328 diversi esperimenti nel 2010, per un totale di oltre 20.000 osservazioni in vari paesi del mondo – mostra che solamente un terzo degli individui si comporta da *homo oeconomicus*. Gli altri due terzi seguono linee di comportamento,

dettate da motivazioni intrinseche e addirittura da motivazioni trascendenti, le quali attribuiscono alla virtù della benevolenza un ruolo a volte decisivo nel forgiare il corso di azione. A che vale, dunque, sforzarsi di arrivare ad una teoria *generale* della giustizia a partire da un assunto che ormai si sa essere fattualmente falso? E dire che già A. Smith nella sua *Teoria dei Sentimenti Morali* (1759) aveva scritto: “L’uomo che agisce in base alle regole della perfetta prudenza, della giustizia e della benevolenza in senso proprio, si può dire che è perfettamente virtuoso”. (Parte VI, Sez.III).

Cosa implica concretamente l’introduzione della categoria di benevolenza in un discorso sulla giustizia? Il passaggio da una “teoria trascendentale della giustizia” ad una “teoria comparativa della giustizia”, per usare le parole di A. Sen (2010). Nella sua critica radicale a J. Rawls, Sen spiega – a mio giudizio convincentemente – perché è giunto il tempo di parlare di *iustitium* – il giudizio pratico su situazioni concrete – piuttosto che di *iustitia*, la quale presuppone la ricerca della teoria perfetta, universalmente valida. Nel linguaggio dell’economista è preferibile porsi alla ricerca di miglioramenti paretiani (*iustitium*) che non di ottimi paretiani (*iustitia*).

Un aneddoto, semplice ed efficace ad un tempo, ci consente di afferrare la portata della nozione di giustizia benevolente. Esso riprende una antica storiella di origine araba. Un padre di tre figli, di professione cammelliere, prossimo alla morte decide di fare testamento. Al primo figlio lascia, dopo lunga ponderazione, la metà dei suoi averi; al secondo un quarto; al terzo un sesto. E muore. I tre fratelli aprono il testamento e scoprono che l’asse ereditario consisteva in undici cammelli, tutto quello che il padre era riuscito ad accumulare nel corso della sua vita. Inizia il litigio, perché undici non è numero divisibile per due. Al primo figlio, che avrebbe dovuto ricevere cinque cammelli e mezzo e che pretendeva di ottenere l’arrotondamento a sei, gli altri due fratelli gli oppongono che, essendo stato privilegiato dal padre, avrebbe dovuto accontentarsi di ricevere cinque cammelli. Analoga la diatriba per quanto concerne l’attribuzione di eredità agli altri due. I tre fratelli, dopo un aspro conflitto, sarebbero arrivati alle mani e certamente alle armi se un mercante, in sella al proprio cammello, non fosse transitato da quelle parti. Incuriosito per quanto stava accadendo, il cammelliere mercante si fa raccontare la causa di tanto pericoloso contendere e a quel punto decide con un gesto di pura gratuità di donare il proprio cammello. L’asse ereditario diviene ora di dodici cammelli; il primo figlio se ne prende sei; il secondo tre; il terzo due. Totale: undici. A questo punto, il mercante riprende il suo cammello e prosegue per il suo cammino.

Duplici il messaggio che l’apologo ci consegna. Primo, non sempre le regole della giustizia – qui rappresentata dalla volontà del testatore – bastano ad assicurare la pace. Sappiamo bene dalla storia quante guerre sono state combattute in nome della “giustizia trascendentale”. Ma quando le norme di giustizia si uniscono al dono come gratuità, il risultato desiderato è garantito. Si badi – perché il punto è di grande rilevanza – che non dico qui che il principio del dono può surrogare le regole della giustizia; piuttosto deve completarle, complementarizzarle. Nella divisione finale dei beni del vecchio padre, infatti, le norme di giustizia sono state rispettate, ma a ciò si è arrivati, senza spargimento di sangue, grazie ad un atto di gratuità. Il secondo messaggio è che la pratica del dono non impoverisce mai; al contrario arricchisce chi se ne rende artefice. Il mercante non solamente può riprendere il suo cammello, ma “guadagna” la riconoscenza e

la gratitudine dei tre fratelli, oltre che la gioia intrinseca di aver scongiurato un conflitto serio. Si badi che il dono gratuito – a differenza del dono come regalo (*munus*) – è di un “altro”. Il mercante viene da fuori, non è parte della *civitas* dei tre fratelli. Il salto necessario per risolvere il conflitto è, dunque, l’ingresso di un altro. E’ questo il senso dello “straniero perfetto”.

La specificità della nozione di giustizia benevolente sta in ciò che essa fa derivare le norme di giustizia dalle preferenze effettive dei soggetti, che sono il precipitato di plurimi sistemi motivazionali che includono sempre, tanto o poco, virtù come quella della benevolenza. (Si veda J.M. Ythier, “Distributive justice and benevolence”, *Ermes*, Paris, Jan.2012). E’ veramente paradossale che le teorie della giustizia che vanno oggi per la maggiore escludano per principio ogni ruolo, nello spazio pubblico, al dono, intendendolo, al più, come sinonimo di *eros*, caratteristico dei rapporti di coppia, o a corto raggio, associandolo all’emozionalità. Sia lo “spettatore imparziale” di Harsanyi, sia “il velo dell’ignoranza” di Rawls rinunciano immotivatamente a conoscere, e perciò a tenere conto, non solamente gli *interessi* personali di coloro che, nella “posizione originaria”, sono chiamati a sottoscrivere il contratto sociale, ma anche i loro *sentimenti* morali. E questo è francamente troppo riduttivo. Non comprendo proprio perché si debba andare alla ricerca di regole di giustizia *etsi donum non daretur*, per parafrasare la celebre espressione di Ugo Grozio (1625).

Già William Godwin nel suo *Political Justice* (1793), riprendendo la posizione di Cicerone esposta nel suo *De Officiis*, aveva distinto tra *duties of justice* (doveri di giustizia) e *duties of beneficence* (doveri di gratuità) per significare che possono esserci situazioni in cui il bene e il giusto sono in tensione e che quando ciò accade non è affatto detto che debba essere il *bonus* a dover cedere il passo allo *iustum*. Una posizione del genere è stata ripresa, in tempi recenti, da Luc Boltanski che ha elaborato la nozione di “agire agapico”. Nel suo *Stati di pace. Una sociologia dell’amore* (Milano, Vita e Pensiero, 2005), il sociologo francese individua due “regimi di azione”, che si basano, rispettivamente, l’uno su un agire fondato sulla giustizia, l’altro su un agire fondato sull’amore–agape. L’intersezione delle due forme di agire costituisce ciò che qui chiamo giustizia benevolente.

La dilatazione di orizzonte concettuale, associata alla introduzione della nozione di giustizia benevolente, consente di recuperare al discorso sulla giustizia la dimensione della giustizia contributiva. Sappiamo, infatti, che tre sono le dimensioni racchiuse nel concetto di giustizia: la commutativa, la distributiva, e appunto la contributiva. (La giustizia correttiva o riparativa, quella, per intenderci, attuata dal giudice, è a sé). E’ un fatto, però, che nel dibattito corrente si parla solo delle prime due – una lacuna questa di non poco conto. Per fare memoria, la giustizia commutativa postula la messa in equivalenza: una transazione è giusta quando l’una parte impone o trasferisce all’altra un egual peso. Nelle economie di mercato, la giustizia commutativa è soddisfatta quando il principio dello scambio di equivalenti di valore riesce a trovare concreta applicazione – il che è raramente il caso. La giustizia distributiva postula invece l’equità e pertanto essa si oppone tanto alla discriminazione (non riconoscere a ciascuno quel che si merita) quanto alla esclusione (non consentire a tutti l’accesso a risorse e/o uffici). Infine, la giustizia contributiva fissa le obbligazioni di ciascuno nei confronti della comunità di cui è parte. In altro modo, dalla appartenenza ad una determinata comunità discende l’*ob-ligatio* in capo a ciascuno di contribuire

al perseguimento del bene comune umano. E' perché il mio destino è "legato" a quello del mio prossimo che devo sentirmi impegnato a contribuire alla realizzazione del bene della *civitas* e ciò a prescindere dal mio interesse o dal comando che discende dalla legge. (Si badi che la prossimità non è qui da intendersi nel senso della vicinanza, etnica o geografica, ma nel senso della fraternità, come nell'apologo di cui sopra il mercante cammelliere dimostra di aver compreso perfettamente). A ben considerare, è soprattutto della giustizia contributiva che le nostre società odierne hanno immenso bisogno se vogliono continuare a progredire. L'estraneità morale degli uni verso gli altri e quindi la scarsa applicazione della giustizia contributiva, che oggi percepiamo ovunque, non è forse dovuta all'affievolimento di quel principio di fraternità, in nome anche del quale è stata combattuta la rivoluzione francese?

6. Vado a concludere. Non mi nascondo certamente le difficoltà insite nella attuazione pratica di una via come quella qui suggerita. Opportunamente osserva Antonio Cassese (*L'esperienza del male*, Bologna, Il Mulino, 2011) che la guerra è sempre associata all'esplosione dell'aggressività umana e che, in quanto tale, costituisce una minaccia permanente. Tuttavia, non bisogna concedere troppo al pessimismo, pur ragionevole, in tale ambito, perché gli esseri umani, quando educati, sono in grado di comprendere che la mancanza di fiducia nella possibilità della pace milita contro il loro stesso interesse proprio. Ce ne dà conferma un filosofo autorevole, David Hume, padre dell'empirismo inglese, che ben conosceva la dinamica dell'auto-interesse. Nel suo celebre apologo nel *Trattato sulla natura umana*, nel quale un contadino parla con il suo vicino, si legge: "Il tuo grano è maturo, oggi, il mio lo sarà domani. Sarebbe utile per entrambi se oggi io lavorassi per te e tu domani dessi una mano a me. Ma io non provo alcun particolare sentimento di benevolenza nei tuoi confronti, e so che neppure tu lo provi per me. Perciò io oggi non lavorerò per te perché non ho alcuna garanzia che domani tu mostrerai gratitudine nei miei confronti. Così ti lascio lavorare da solo oggi e tu ti comporterai allo stesso modo domani. Ma il maltempo sopravviene e così entrambi finiamo per perdere i nostri raccolti per mancanza di fiducia reciproca e di una garanzia". (1740, libro III).

Da dove cominciare, allora, per riannodare le corde spezzate della fiducia? (In latino, *fides*, da cui fiducia, significava la corda del liuto, che doveva essere ben tesa per poter suonare). Una risposta credibile ci viene da Jean Bodin, filosofo del XVII secolo autore del noto saggio *Colloquio dei sette*. In questo scritto viene narrato il dibattito, piuttosto acceso e a volte aspro, tra sette personaggi: un cattolico, un luterano, un calvinista, un ebreo, un musulmano, un naturalista, un celtico. Dopo un lungo contendere, i sette si abbracciano con amore reciproco per l'armonia ritrovata. Ma l'armonia non è dovuta – annota Bodin – alla capacità argomentativa dei sette disputanti, ma all'impegno che ciascuno pone nel dare conto "delle opere della santità suprema della propria vita". Dopo tutto, non è forse questo il principale messaggio della *Pacem in Terris: si vis pacem para civitatem?* E la *civitas* si edifica con le opere di santità.

E questo implica che è giunto il tempo di piangere di meno sugli orrori di cui siamo quotidianamente testimoni e di pensare di più sui modi di ridisegnare quell'insieme di istituzioni economiche e finanziarie internazionali che sono le vere generatrici delle ingiustizie e delle tante forme di occasioni di guerra. Si pensi solo – non ho spazio per altri esempi importanti – al modo di funzionamento dell'apparato bancario-finanziario attuale: si finanziano i progetti di alcuni con i risparmi dei tanti, pur sapendo che non è moralmente accettabile che si trasferisca il rischio finanziario associato ai progetti dei pochi sulle spalle di quei soggetti che avevano affidato le loro risorse alle banche, con la convinzione che tale rischio fosse scongiurato. E' perfettamente inutile che si argomenti che la creazione di istituti come le cartolarizzazioni – per finanziare progetti a lungo termine con risorse a breve termine – o che i vari tentativi, in gran parte riusciti, di trasformare gli stessi depositanti in investitori-speculatori, sulla base delle "garanzie" offerte dal mainstream economico, sono serviti ad accrescere l'efficienza generale del sistema. E' inutile, perché il punto sollevato non è di natura tecnica – anche se parecchi sono stati anche gli errori tecnici commessi – ma di natura etica. Non tutto ciò che è tecnicamente possibile è eticamente lecito, a meno di accogliere la tesi nietzschiana del nichilismo morale. Ma allora bisogna avere il coraggio di dichiararlo nella sfera pubblica, il che non è mai accaduto. (Si badi di non confondere la liceità morale con la legittimità giuridica: i governi dell'Occidente hanno fatto a gara nel legittimare nei loro paesi quanto fatto dal governo Clinton con l'abolizione nel 1999 della ben nota legge Glass-steagall, provvedimento che diede la stura alla crisi del 2007).

Ho attribuito il nichilismo morale a Nietzsche, ma in verità esso va fatto risalire a Giuda. Gli evangelisti Marco, Matteo, Giovanni fanno derivare l'inizio del tradimento giudaico all'episodio dell'unzione di Gesù da parte di Maria nella casa di Lazzaro. Il preziosissimo olio profumato viene sparso sul corpo di Gesù, con il suo tacito consenso. I discepoli presenti sono così testimoni del fatto che Gesù è stato proclamato Messia di fronte a loro da una donna! ("Messiah" significa infatti "unto"). Tutti restano in qualche modo scandalizzati, ma solo Giuda ha il coraggio di prendere la parola. "Perché questo olio profumato non si è venduto per trecento denari per poi darli ai poveri?" (Gv. 12,5). Ecco dove sta il vero pericolo della finanziarizzazione. Sollevando il "velo del denaro" di fronte ai discepoli, Giuda ottiene che questi "non vadano" più Gesù – che è la ricchezza reale – ma solo i trecento denari. E al pari di ogni intelligente speculatore finanziario – di ieri come di oggi – Giuda dichiara che il fine che lo muove è quello di aiutare i poveri. I quali – oltre che sfruttati – vengono anche strumentalizzati per coprire la perversità dei disegni dell'apostolo indefele. L'avidità, la passione dell'avere ha questa capacità mimetica: spostare l'attenzione dalla vera ricchezza – la presenza di Gesù – alla illusoria prospettiva costituita dalle "altre alternative". E' questo il nucleo duro del neo-machiavellismo, oggi.

La sfida che la *Pacem in Terris* ci invita a raccogliere è quella di contrastare l'avanzata della nuova "legge di Gresham": l'etica cattiva scaccia dalle nostre società di mercato l'etica buona, perché i "cattivi", pur non riuscendo a vincere sul lungo periodo, prosperano invece nel breve termine. Bisogna allora agire affinché durante la traversa dal breve

al lungo periodo non accada che troppo alti siano i costi sociali che si vengono a determinare. Non basta affatto – come taluno continua a credere, anche in ambito cattolico – contare sul comportamento virtuoso delle persone singole; oggi sappiamo, per via scientifica, perché ciò non basta più. Anche le istituzioni possono essere virtuose; non è vero infatti che esse siano assiologicamente neutre. Si tratta dunque di operare perché questo avvenga, e in fretta. L'appello accorato che viene dalla *Pacem in Terris* è come quella “voce” che costringe a sciogliere le cime e avventurarsi in mare aperto: solo così si può vincere la violenza conservatrice dell'esistente.