Potere, politica e verità nella *Caritas in veritate*

di NICOLÒ BELLANCA

1. Un carisma al "cuore" della Chiesa

Le encicliche di Benedetto XVI *Deus caritas est* (2006) e *Caritas in veritate* (2009) rivelano entrambe, ai miei occhi di lettore esterno, una certa sintonia con il carisma spirituale e con l'elaborazione culturale del Movimento dei Focolari: basti osservare, al riguardo, che nell'enciclica ultima viene espressamente menzionata l'Economia di Comunione.
Non ho, personalmente, alcun adeguato elemento d'informazione per spiegare questa sintonia; mi limito, come osservatore, a constatare che molta strada è stata percorsa, dai tempi in cui il messaggio di Chiara Lubich era accolto con resistenze. Trovandosi, dunque, il Movimento dei Focolari, oggi, di fatto, nel "cuore" della riflessione più autorevole che la Chiesa svolge su se stessa e sul mondo, il suo compito è, con paradosso solo apparente, più difficile che nel passato.
Mentre, qualche decennio addietro, esso era impegnato a introdurre temi e problemi che si tendeva a trascurare, adesso gli eredi di Chiara debbono fare di più: essendo già sulla "frontiera" della riflessione, è loro compito - mi permetto di osservare - spingere ancora più avanti questa frontiera, o scoprirne altre.
Misurarsi con ulteriori temi e problemi, prendendo le mosse dall'orizzonte acquisito dal Movimento e corroborato dalle due encicliche, è dunque l'impegno che chi mi ospita ha davanti a se. Ovviamente, affrontare un simile compito richiede apertura intellettuale nei riguardi delle critiche costruttive, nonché il coraggio di ridiscutere i provvisori punti di approdo. Credo che stia in queste esigenze la ragione del dibattito di oggi, e in particolare dell'aver invitato anche un non credente, come io sono.
Inizio dal saggio che Luigino Bruni dedicò, ad un anno dalla sua pubblicazione, a *Deus caritas est*. Egli scriveva:

> «L'amore è amore erotico, amore amicale, amore agapico. […] Per la prima volta da un papa viene ribadita la non opposizione, bensì la potenziale armonia, tra le varie forme dell'amore. [Questa tesi] ha le potenzialità per diventare un evento epocale per il dialogo tra dottrina sociale della Chiesa e scienza economica»[1].

Condivido il commento e annoto che Bruni sta in questo saggio accostandosi all'enciclica del 2006 dal punto di vista dell'impatto che essa può avere sui dibattiti delle scienze sociali. Laicamente, desidero avvicinarmi all'enciclica del 2009 con il medesimo atteggiamento. *Caritas in veritate* è un'enciclica sociale che esplici-

1) L. Bruni, "*Deus caritas est.* Una rilettura ad un anno di distanza", *Nuova Umanità*, 2/2007, p.141.

tamente dialoga con, e interviene su, dibattiti interni alle attuali scienze sociali. Con grande rispetto, mi propongo qui di svolgere alcuni commenti *come se* fossi esclusivamente davanti a un'elaborazione di scienze sociali. Sono consapevole di quello che trascuro. Eppure ritengo che il mio atteggiamento, o quello di Bruni nel testo menzionato, siano parziali ma legittimi e utili.

2. Relazionalità "negativa" e economia "politica"

Toccherò rapidamente due punti tra loro connessi:
- l'esigenza di affiancare all'analisi della relazionalità nelle attività economiche, un'indagine della relazionalità "negativa": quella che implica il potere di qualcuno su qualcun altro;
- l'esigenza di affiancare all'importante analisi delle forme di economia civile, una rinnovata indagine delle forme della politica, così locale come globale.

A lungo, la scienza economica ha rimosso i nodi cruciali dei processi di socializzazione: per un verso ha eliminato la relazionalità, per l'altro verso ha finto che tutti gli "agenti economici" cooperino su un piede di parità, ovvero che non vi siano rapporti di potere tra loro.
La riflessione tipica del Movimento dei Focolari, e anche l'enciclica, si soffermano densamente sul nodo della relazionalità. Ciò è pregevole e prezioso. Non approfondiscono invece ancora il nodo del potere.
Qualcuno esercita un potere quando ha l'abilità di trasferire un suo costo su altri. Nelle nostre società le asimmetrie di potere sono gigantesche e negano a molti la possibilità di una vita dignitosa e di una propria ricerca della felicità. Da dove scaturiscono le maggiori asimmetrie di potere? Una risposta che a me sembra persuasiva è che esse nascono in larga misura nel seno delle attività economiche. *Caritas in veritate* esprime, al riguardo, una posizione appena abbozzata. Vediamo meglio.

2.1 Il ruolo del mercato

> «Il mercato non è […] di per sé il luogo della sopraffazione del forte sul debole. La società non deve proteggersi dal mercato, come se lo sviluppo di quest'ultimo comportasse *ipso facto* la morte dei rapporti autenticamente umani. È certamente vero che il mercato può essere orientato in modo negativo, non perché sia questa la sua natura, ma perché una certa ideologia [?] lo può indirizzare in tal senso»
> (n. 36, punto interrogativo aggiunto).

Ma il mercato esprime "naturalmente" asimmetrie di potere. Per esprimere il punto, confrontiamo la gara di mercato con la gara sportiva. In una gara sportiva, il più dotato o il più bravo vince il premio, ma ciò non gli dà la possibilità di partire da una posizione di vantaggio nella gara successiva. Tutti partono dalle stesse condizioni ad ogni stadio del gioco. Non così avviene, invece, nella gara di mercato, dove il vincitore del primo giro è posto nelle condizioni di modificare a proprio favore le regole del gioco. Possiamo chiederci: quali sono i mercati storicamente reali che si sono riprodotti al di fuori della dialettica forte-debole?

2.2 Il ruolo della razionalità strumentale

In molti luoghi, l'enciclica attacca l'angusto presupposto antropologico secondo cui l'uomo sarebbe grettamente egoista e mosso da una esclusiva razionalità strumentale, mentre piuttosto molto contano altre forme di razionalità. Ma un'interpretazione generosa/adeguata dei migliori scienziati sociali, porta a un'altra tesi: *poiché* sono diffusi i nessi di potere, i soggetti usano (dentro tali nessi) una razionalità strumentale. Dobbiamo capire sotto quali condizioni realistiche, i nessi di potere si attenuano e ai soggetti *diventa possibile* coltivare altri obiettivi e altre modalità di azione.

> «Nelle condizioni di interdipendenza contano le asimmetrie di potere e all'azione pertiene, necessariamente, un'ineliminabile dimensione strumentale (strategica). È vero in *tutte* queste situazioni ciò che vale per la politica: un attore politico può essere motivato da ideali o comunque da credenze non strumentali. Tuttavia, se vuole impegnarsi in politica *deve pensare strumentalmente*; deve cercare di stimare le probabili conseguenze del suo agire al fine di massimizzare il sostegno e minimizzare l'opposizione alle varie strategie politiche alternative»[2].

Sarebbe dunque forse opportuno rovesciare l'approccio: non già lamentare che l'analisi lascia fuori le forme non-strumentali di azione, bensì riconoscere che, in ogni contesto organizzato di scelte strategicamente interdipendenti, le azioni strumentali sono inevitabili. Da lì, dalla "durezza" dei nessi di potere, inizia l'analisi dei percorsi di apertura alla cooperazione e a più ampie motivazioni del fare.

2.3 Il ruolo del profitto

«Il profitto è utile se, in quanto mezzo, è orientato ad un fine che gli fornisca un senso *tanto sul come produrlo* quanto sul come utilizzarlo» (n. 21, corsivo aggiunto). Questo punto importante si perde nel seguito. In particolare, nel capitolo quarto si discorre, in sostanza, soltanto di modalità redistributive (degli utili e/o dei profitti) "socialmente responsabili", o "solidaristiche", o "di comunione". Ma trascurare la "produzione del profitto" significa non aprire la *black box* dell'impresa, e quindi non rispondere a domande come queste:

1. *Che potere hai?*
2. *Da chi lo hai avuto?*
3. *A favore di chi lo eserciti?*
4. *Davanti a chi ne sei responsabile?*
5. *Come possiamo liberarci di te?*

L'indagine da me condotta sul Polo Lionello mostra l'urgenza di questa prospettiva [3].

2) A. Panebianco, *L'automa e lo spirito. Azioni individuali, istituzioni, imprese collettive*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 95. Panebianco riporta anche il pensiero di H. Meadwell.
3) N. Bellanca - R. Libanora - E. Testi, *Il Polo Lionello come distretto dell'economia civile?*, in corso di pubblicazione in *Impresa sociale*, 2009. Una versione più ampia è *Un esperimento di distrettualizzazione dell'economia civile*, working paper 14/2009 del DSE di Firenze.

2.4 Il ruolo del bene comune

Un concetto-cardine è quello di "bene comune", distinto dalla somma di beni privati così come dal bene pubblico. Il "bene comune", come scrive Zamagni, si realizza quando «l'interesse di ognuno si realizza assieme a quello degli altri, non già *contro* (come accade con il bene privato), né *a prescindere* dall'interesse degli altri (come succede con il bene pubblico)»[4].
Ebbene, qual è una microfondazione realistica del bene comune? *Se assumiamo* che il mercato sia neutro in termini di nessi di potere, e *se trascuriamo* il modo di produzione del profitto, allora possiamo modellizzare in tante eleganti varianti la genesi del bene comune, senza che alcuna di tali varianti affronti la durezza della difficoltà: che gli incentivi dei singoli possono divergere da quelli del gruppo. Una difficoltà che sta al cuore della riflessione delle scienze sociali, lungo gli ultimi decenni, ma in effetti da secoli.

2.5 Dal politico al civile?

Eccoci al secondo punto: l'attenzione all'economia civile non rischia di trascurare, in senso alto, l'economia *politica*?

> «Il documento è soprattutto segnato da una forte sfiducia nei confronti delle istituzioni, della politica e dello Stato: il vero passaggio innovativo rispetto alla tradizione della *Rerum novarum* e della *Populorum progressio* è la tesi che l'attività redistributiva dello Stato non sarebbe più sufficiente per promuovere lo sviluppo e l'affrancamento dei più deboli (n. 39). […] La prospettiva è quella di partire dal basso "salvando" il mercato promuovendo il terzo settore, la responsabilità sociale delle imprese, forme cooperative e mutualistiche, associazioni di consumatori responsabili, mondo del *non profit*, finanza etica. […] Siamo davvero sicuri che la via proposta sia una soluzione alle contraddizioni del mercato e della globalizzazione?»[5].

Non rischia la Chiesa di autoemarginarsi in una sorta di dimensione post-politica, che è poi in effetti pre-politica? La politica non finisce con le odierne difficoltà degli Stati-nazione, dei sindacati e dei partiti di massa… Invocare il principio di sussidiarietà, quale strumento in grado di creare ponti tra microlivelli e macrointerventi, e quindi in grado di saldare il civile e il politico, non credo sia una risposta bastevole. Consideriamo ad esempio la versione economica del principio di sussidiarietà:

> «il principio della priorità al livello decentralizzato dovrebbe essere adottato da ogni società consapevole dell'insostenibilità dell'attuale economia globalizzata. Ogni produzione che può essere realizzata su scala locale e al fine di soddisfare bisogni locali dovrebbe essere realizzata localmente»[6].

4) S. Zamagni, *L'economia del bene comune*, Città Nuova Editrice, Roma 2007, p.12.
5) E. Barucci, *Caritas in veritate: le contraddizioni di un ritorno all'etica in economia*, in «Nel Merito», 31 luglio 2009.
6) S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano 2007, p.133.

L'ostacolo insormontabile che questa prospettiva incontra è costituito dai beni e "mali" pubblici globali[7]. L'accesso universale all'istruzione di base e alle cure mediche, la pace e la sicurezza mondiale, la gestione delle maggiori risorse naturali, la stabilità finanziaria, l'efficienza internazionale dei mercati, la disponibilità di arene per negoziazioni multilaterali tra Stati e tra attori privati, l'armonizzazione di regole e istituzioni, sono alcuni tra i più auspicabili beni pubblici globali. Come può la fornitura e il finanziamento di tali beni cadere sotto il principio di sussidiarietà? Come possono quei beni essere offerti da una qualche società civile, locale o transnazionale?

3. Verità assoluta e "ismi"

Nel n. 26 si afferma che il relativismo non aiuta il dialogo interculturale, «un dialogo che, per essere efficace, deve avere come punto di partenza l'intima consapevolezza della specifica identità dei vari interlocutori». Tuttavia, un dialogo è autentico se, mediante esso, ciascun partecipante *può cambiare*, ossia se ognuno è *alla ricerca* della verità. Quale dialogo può aversi se qualcuno inizia (e finisce) ritenendosi depositario della Verità assoluta? In una lettera a Marcello Pera, apparsa sul *Corriere della sera* del 23 novembre 2008, Benedetto XVI riconosce che «un dialogo interreligioso nel senso stretto della parola non è possibile, mentre urge […] il dialogo interculturale che approfondisce le conseguenze culturali della decisione religiosa di fondo». Pertanto, annota Maria Turchetto, un cattolico non può mettersi

> «a discutere con ebrei e musulmani [sulla natura delle rispettive posizioni dottrinarie]. Se invece si confronta sulle "conseguenze culturali" delle rispettive religioni in termini della posizione della donna nella società, ruolo della famiglia, valore del matrimonio, compiti della scuola e della sanità, limiti della ricerca scientifica, senso della vita e della morte, allora, come osserva il papa, "il dialogo e una mutua correzione e un arricchimento vicendevole sono possibili e necessari"»[8].

La domanda è: può realizzarsi un effettivo dialogo quando esso riguarda soltanto le implicazioni di dogmi a loro volta indiscutibili e non-dialoganti? Soprattutto, può un simile dialogo dimidiato aprire alla "ferita dell'altro"?[9]
Un esempio eloquente di questa difficoltà lo incontriamo nell'enciclica del 1998

7) «I beni pubblici globali sono beni pubblici i cui benefici - o costi, nel caso di "mali" quali il crimine e la violenza - si estendono su regioni e nazioni, su gruppi ricchi e poveri della popolazione, e anche sulle generazioni». I. Kaul - P. Conceicao - K. Le Goulvel - R. U. Mendoza, *Why do global public goods matter today?*, in I. Kaul, P. Conceicao, K. Le Goulvel, R. U. Mendoza, a cura di, *Providing Global Public Goods: Managing Globalization*, Oxford University Press, New York 2003, p.3.
8) M. Turchetto, "Editoriale", *L'ateo*, 5 (2009), p. 3.
9) «Solo un "corpo a corpo" con l'altro in carne e ossa e l'accettazione della ferita che questo combattimento può procurarci possono ristabilire un nuovo legame sociale, una nuova fraternità che ancora non sappiamo intravedere». L. Bruni, *La ferita dell'altro*, Il Margine, Trento 2007, p.198. Qui il nesso intersoggettivo è dialogico in quanto, radicalmente, chiama in causa le identità di ciascuno, non le mere "conseguenze culturali" di identità cristallizzate.

Fides et ratio di Giovanni Paolo II. Essa svolge un lungo attacco contro grande parte della filosofia del XX secolo. «Non è esagerato affermare che buona parte del pensiero filosofico moderno si è sviluppato allontanandosi progressivamente dalla Rivelazione cristiana, fino a raggiungere contrapposizioni esplicite» (n. 46). È una carrellata di "ismi", culminante negativamente nel "nichilismo" (= ateismo).
Ebbene, l'attacco al nichilismo/ateismo ritorna nel 2009. Il dibattito sui media intorno all'enciclica è stato oscurato da quello intorno alle parole con cui, durante l'*Angelus* di Castelgandolfo dello scorso 9 agosto, il Papa ha associato il nichilismo al nazismo. Roberta De Monticelli ha ben espresso la voce di quelli come me, scrivendo:

> «L'umanesimo ateo non implica necessariamente il nichilismo morale. L'argomento a difesa risale a Platone, a quel suo dialogo che libera l'etica dalla religione. Sostenere che ateismo implica nichilismo è sostenere che se Dio non c'è tutto è permesso. Ma questa tesi è vera solo se, nel dilemma di Eutifrone, è vero uno dei due corni dell'alternativa: il bene è bene perché Dio lo vuole. Solo in questo caso, evidentemente, se Dio non c'è, "tutto è permesso". Non c'è una differenza tra il bene e il male. Allora, "bene" è ciò che di volta in volta gli uomini decidono che sia - e chi ha il potere lo decide per gli altri, e a chi vi si oppone non resta che appellarsi a se stesso. […] Ma naturalmente può invece essere vera la tesi alternativa del dilemma: che, semmai, Dio vuole il bene perché è bene. In questo caso, anche se Dio non c'è, il bene resta bene, il male male. […] La tesi che l'ateismo è infine nichilismo morale non solo è, io credo, falsa, ma è una ferita profonda inferta a tutti gli uomini di buona volontà che hanno dedicato la vita intera alla ricerca del vero - nelle scienze o nelle cose umane - e non hanno trovato nulla degno del nome di Dio»[10].

4. Conclusione

Molte altre annotazioni meriterebbero spazio. Invece chiudo, riassumendo. *Caritas in veritate*, letta come un testo di scienze sociali, valorizza la dimensione relazionale e civile delle attività economiche. In ciò, come notato in apertura, si realizza un'elevata assonanza tra il pensiero del pontefice e quello del Movimento fondato da Chiara Lubich. D'altro canto l'enciclica trascura la parte "negativa" della relazionalità e quella "politica" dell'economia. (Ovviamente, è facile osservare che le due manchevolezze sono, in definitiva, una soltanto, poiché potere e politica si tengono a vicenda). A mio modesto avviso, il Movimento dei Focolari dovrebbe prendere sul serio questa "faccia nascosta (e scomoda) della luna", per spostare ancora in avanti la frontiera della riflessione.

NICOLÒ BELLANCA
Professore associato di Economia applicata presso l'Università di Firenze
nicolo.bellanca@unifi.it

10) R. De Monticelli, *I valori condivisi dell'umanesimo ateo*, Repubblica, 22 agosto 2009. Per un approfondimento, N. Bellanca, "I quattro scalini dell'ateismo", *L'ateo*, 1/2010.