

BENE COMUNE ED ECONOMIA

Per una economia agapica

Luigino Bruni

Università di Milano-Bicocca e Istituto superiore di cultura "Sophia", Loppiano (FI)

“La pietra scartata dai costruttori è divenuta testata d’angolo” (At 4,11)

Introduzione: l’assenza del bene comune nella riflessione della scienza economica

Riguardo il tema del bene comune la scienza economica si confronta con un paradosso. Da una parte, infatti, la scienza economica moderna nasce, nel Settecento, con un forte legame con l’idea di bene comune. Sia la tradizione scozzese di Adam Smith, centrata sulla *Wealth of Nations*, sia quella italiana di Genovesi incentrata invece sulla “pubblica felicità”, concepivano l’economia in vista del bene comune. La tradizione scozzese, che poi diventerà ben presto quella ufficiale, si proponeva di contribuire al bene comune attraverso la crescita della “ricchezza delle nazioni”¹, quella italiana, dal canto suo, si proponeva lo stesso fine ma puntando direttamente al fine (la pubblica felicità), e per questo più interessata alle virtù civili che non alla divisione del lavoro per aumentare la ricchezza. Resta comunque il fatto che il bene comune è il grande tema associato alla nascita dell’economia politica moderna, da Napoli a Glasgow.

Al tempo stesso, nessun concetto come quello di “bene comune” è assente dalla teoria economica moderna e contemporanea che lo ha sostituito con i concetti di “bene pubblico” o di “commons”² che però, a guardar bene, sono esattamente l’opposto di quanto la tradizione classica e cristiana chiama “bene comune”, poiché sia i “beni pubblici” che i “commons” restano una faccenda individualistica, senza che tra le persone coinvolte nell’atto di consumo sia implicato nessun tipo di rapporto. Il bene pubblico o il commons è un rapporto *diretto* tra gli individui e il bene consumato, mentre il rapporto tra le persone è quanto meno *indiretto*; il bene comune, invece, è esattamente il contrario: un rapporto diretto tra persone, mediato indirettamente dall’uso dei beni in comune³. In questo senso il bene comune è una categoria *personalista*, mentre il concetto economico di bene “comune” è materialista (centrato sulle cose e non sulla persona).

Nella dottrina sociale della chiesa il bene comune viene infatti inteso come “la dimensione sociale e comunitaria del bene morale” che è “il bene di tutto e di ciascuno”, e per questo “indivisibile

¹ Anche la scelta, da parte di Smith, del termine “wealth” invece di “riches” per indicare la ricchezza, è di per sé eloquente segno del legame originario tra ricchezza e bene comune (*wealth* infatti deriva da *weal*, che significa “bene”, cosa buona, *bonum*).

² Il bene pubblico è un bene caratterizzato essenzialmente dall’essere consumato da più persone in modo non-rivale: nel consumare un bene pubblico (ipotizziamo l’illuminazione di una strada pubblica) il tuo consumo non è rivale con il mio. Il “common”, invece, è un bene sempre consumato da più persone, ma il mio consumo è rivale con il tuo (ex. la pesca in un lago comune o il pascolo in un prato comune).

³ Un tipico esempio di teoria del bene comune è la visione cristiana dei beni e della proprietà: il centro del discorso sono i principi di giustizia e di reciprocità (rapporti tra persone), e i beni (messi in comune o usati per il bene di tutti e di ciascuno) sono il modo per concretizzare la ricerca del bene comune. L’attenzione non è sul bene, ma sulle persone.

perché soltanto insieme è possibile raggiungerlo” (*Compendio della DSC*, 164). L’economia, invece, ha affermato l’impossibilità logica e poi concreta che un soggetto si prefigga nella sua azione il raggiungimento del bene comune: l’unico modo per raggiungere il bene comune è puntare al bene privato, al *self-interest* – vedremo tra breve il pensiero di Smith a riguardo. Nel Novecento, poi, la scuola austriaca (von Hayek in particolare) dirà che il problema principale nella ricerca del bene comune da parte dell’individuo è un problema di informazione e di conoscenza: anche se un soggetto volesse intenzionalmente puntare al bene comune *non saprebbe* semplicemente come fare, data la complessità del legame che unisce l’azione ai suoi effetti (molti dei quali non intenzionale). Da Smith in poi l’economia ha dunque affermato, nei confronti del bene comune, una sorta di “teorema di impossibilità”, che ne ha decretata la scomparsa tra i temi di cui l’economista può e deve occuparsi.

In quanto segue, prendendo ispirazione dalla lettera enciclica di Benedetto XVI, *Deus Caritas Est*, cercherò di proporre alcune prospettive sul rapporto tra economia e bene comune.

1. Eros, philia e agape

Diversamente da quanto generalmente si è sostenuto nel commentare la *Deus Caritas Est*, la parte del documento che trovo più rilevante e carica di suggestioni per l’agire e per il pensiero economico è, a mio avviso, la prima, dove cioè Benedetto XVI riprende e sviluppa in modo originale, almeno per l’orizzonte metodologico delle scienze sociali, la classica tripartizione dell’amore in *eros*, *philia* e *agape*.

Una tesi centrale dei primi paragrafi dell’enciclica è la forte unitarietà dell’amore umano: l’amore è, al tempo stesso, uno e molti. L’amore è amore erotico, amore amicale, amore agapico. E’ questa una antica teoria (in tempi recenti ripresa e sviluppata da Anders Nygren, sebbene in una linea sostanzialmente diversa da quella di Benedetto XVI⁴), ma che per la prima volta entra in modo sistematico e centrale in una enciclica papale, e, soprattutto, per la prima volta da un Papa viene ribadita la non opposizione ma la potenziale armonia tra le varie forme dell’amore. Opporre *eros* a *philia* o ad *agape* significherebbe non solo non essere in linea con il significato profondo dell’insegnamento di Gesù, ma anche avviare l’esistenza umano in un sentiero senza felicità.

L’amore dell’*eros* è amore di desiderio, amore “ascendente”. L’amicizia è una forma di amore che ama se riamato, anche se più gratuita dell’*eros* che potrebbe anche essere definito un *amore senza gratuità*. L’*agape* è invece una forma di amore che fa la sua comparsa nella storia proprio con il cristianesimo: la stessa parola *agape*, anche se più antica, viene ri-semanticizzata dal cristianesimo per poter dire l’amore tipico di Gesù, il cui archetipo è il crocifisso che dà la vita anche per i non amici. La *philia* perdona fino a sette volte, l’*agape* fino a “settanta volte sette”. La parola del vocabolario contemporaneo che più mi viene da accostare ad *agape* è *gratuità*, perché come l’*agape*, essa non è un “fare” ma un “essere” (spesso l’*agape* comporta ascolto e silenzio, non fare o dare qualcosa, come nel caso dell’altruismo). Amori diversi, dunque, ma sempre amore, sebbene l’*eros* e la *philia* siano sempre soggetti alla tentazione della chiusura, se non toccati e purificati dall’amore agapico; al tempo stesso, il dono dell’*agape* è amore sostenibile e pienamente umano se ha la passione e il desiderio dell’*eros*, e la libertà della *philia*. Solo un amore a più dimensioni è davvero amore cristiano, e quindi pienamente umano.

Che cosa ha a che fare questo discorso sull’amore con l’economia? Che cosa di più dell’economia è oggi distante dall’amore, se pensiamo che l’ambito economico si presenta come un luogo che funziona senza amore? In realtà sono convinto che il legame sia profondo e molto rilevante, come cercherò di mostrare nelle pagine che seguono.

⁴ A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Dehoniane, Bologna, 1990 (prima ed. 1930).

Se, infatti, guardiamo in profondità ci accorgiamo che esiste una forte analogia tra le tre forme dell'amore richiamate e analizzate nell'Enciclica e il discorso economico.

La più rilevante, proprio perché meno ovvia, è l'analogia tra eros e contratto, il principale strumento (e l'immagine stessa) del mercato. Platone (Simposio), fa nascere – e non a caso – *eros* dall'unione di indigenza (*Penia*) e espediente (*Poros*).⁵ L'amore erotico nasce da una povertà, da una indigenza, che si vuole colmare attraverso l'altro; e il corteggiamento ricorre ad espedienti per raggiungere lo scopo, per soddisfare il desiderio. Analogamente per il contratto: la relazione contrattuale nasce quando ho una povertà, mi manca qualcosa che cerco in te (e tu in me), e il processo di contrattazione (basato sulla seduzione-persuasione, come ben affermava Adam Smith) è molto vicino al corteggiamento amoroso, come è evidente nei mercati non anonimi e personalizzati di tutto il mondo. Come l'eros è un amore che non richiede di per sé gratuità, ma è relazione “mutuamente vantaggiosa” senza che ciascuno sia mosso dal bene dell'altro ma dalla ricerca del proprio bisogno o piacere, così neanche il contratto ha nel suo repertorio la gratuità ma nasce dal desiderio e dai bisogni. Nondimeno, come l'eros, esso è forza fondamentale per la vita individuale e sociale.

L'economia conosce anche la relazionalità della *philia*, soprattutto come *mutualità*: l'intero movimento cooperativo e l'associazionismo, di ieri e di oggi, si è concepito attorno ai principi fondativi della mutualità e dell'amicizia; ma anche le imprese più normali (o “capitalistiche”) non potrebbero crescere e durare se in certi contesti e momenti della dinamica organizzativa i componenti dei gruppi di lavoro, degli uffici o dei dipartimenti non sperimentassero forme di amicizia che li spinge ad andare oltre ciò che prevede il contratto, a perdonare o a dire grazie.

2. Eros, philia e bene comune

Ognuna di queste due forme di relazionalità (contratto e *philia*) ha la sua tipica concezione di bene comune. Per la relazionalità basata sul contratto, sono il desiderio, i bisogni e le passioni che, se ben ordinati, producono *anche* una forma di bene comune. Il bene comune, però, è un *risultato non-intenzionale dell'azione dei singoli individui*: lo scopo di chi realizza un contratto per effettuare uno scambio non è il bene comune o il bene dell'altro contraente, ma il bene-interesse proprio. Il bene comune – o quello dell'altro che interagisce con me – non è parte dei miei obiettivi, ma è lasciato alla struttura del contratto: l'interesse di A non è lo scopo del contratto di B, come l'interesse di B non è lo scopo di A; l'uno rappresenta per l'altro un vincolo e un mezzo. Se, però, il sistema sociale ed istituzionale è ben congegnato (diritti di proprietà, leggi, giudici non corrotti ...), in certi contesti può davvero verificarsi l'alchimia degli interessi privati in bene comune, secondo un noto teorema intuito già dall'economia politica classica, espresso metaforicamente dall'immagine, usata da Adam Smith, della “mano invisibile”, che è la versione economica della teoria dell'*eterogenesi dei fini*. Guardiamo allora più da vicino questa logica di bene comune presente nel pensiero dell'autore considerato il “padre” dell'economia moderna, il filosofo morale scozzese Adam Smith.

Per Smith l'emulazione del ricco e del potente da parte degli altri cittadini che si trovano al di sotto di loro, è il principale meccanismo, *indiretto e inintenzionale*, che porta al bene comune. (*Teoria dei Sentimenti Morali*, p. 181)⁶. Per essa il ragazzo, figlio del contadino povero (il “poor man's son”) si

⁵ In realtà, la mitologia è molto abbondante riguardo la genealogia di Eros: “Vi sono diverse versioni della sua genealogia. A volte viene considerato figlio di Afrodite generato con Zeus o con Ares o con Ermete oppure da Ermete e Artemide. Una tarda leggenda di origine poetica lo definiva figlio di Iride l'arcobaleno e del vento dell'Ovest. Più spesso è detto figlio di Afrodite e Ares o divinità primordiale. Per personificare le diverse forme che può assumere, gli vengono attribuiti a volte dei fratelli, come Anteros, che personifica l'amore corrisposto. Un tardo racconto lo indica come lo sposo che Psiche non avrebbe mai dovuto vedere in volto” ([http://it.wikipedia.org/wiki/Eros_\(mitologia\)](http://it.wikipedia.org/wiki/Eros_(mitologia))). La lettura dell'eros da parte di Platone è stata, comunque, quella che più ha influenzato la tradizione filosofica.

⁶ A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Fund, Indianapolis, 1984 (prima ed. 1759).

sottopone a grandi fatiche, “lavora notte e giorno per acquisire talenti superiori ai suoi concorrenti” (*Ibid.*). E’ questa, per Smith, la principale passione che muove i popoli verso l’opulenza e il benessere, che poggia, però, su di un auto-inganno, una *deception*, della quale gli individui sono vittime inconsce: l’idea che il ricco sia più felice o che egli possieda “maggiori mezzi per la felicità” (*Ib.*, p. 182), e che quindi diventare più ricco e potente significhi diventare più felice. Una idea, per Smith, completamente falsa. Smith porta molti argomenti a sostegno di questa tesi. Innanzitutto egli ricorre ad un antico proverbio: “the eye is larger than the belly” (l’occhio è più grande della pancia), la capacità di godere dei beni ha dei limiti fisiologici, e l’uomo ricco può consumare “poco più del povero” (*Ib.*, p. 184). Parla poi della solitudine e della delusione del ricco quando diventa vecchio, o l’ansia e la preoccupazione per i suoi beni, l’invidia dei suoi concittadini, ecc., tutti malesseri invece risparmiati al povero che “prende il solo sul lato della strada” (*Ibid.*), la cui minor quantità di beni è compensata dalle minori preoccupazioni. Per tutte queste ragioni, la felicità dei ricchi non è, per il filosofo scozzese, in realtà molto diversa da quella dei poveri.

E’ a questo punto del discorso che appare nel discorso la “mano invisibile”⁷: la spinta ad essere felici ci porta ad impegnarci per guadagnare e arricchirci, illudendoci che la ricchezza ci farà più felici; grazie a questa *deception*, cioè questo auto-inganno, le persone cooperano inconsapevolmente al bene comune, perché si crea sviluppo economico nonostante “il naturale egoismo e rapacità” di chi si impegna per arricchirsi. E su questa base Smith può affermare: “Per quanto concerne la vera felicità della vita umana, i poveri non sono affatto inferiori a coloro che sembrano tanto sopra di loro” (*Ib.*, p. 185).

L’apparente e visibile iniquità nella distribuzione dei mezzi nasconde una realtà, invisibile ai più ma nota al filosofo Smith: la sostanziale uguaglianza in termini di felicità individuale. Il ricco, che consuma e compra prodotti solo per il suo interesse personale, senza volerlo, però, contribuisce anche al bene comune, coopera cioè ad una equa distribuzione di felicità tra tutti. C’è, dietro questa teoria dell’eterogenesi dei fini, una fiducia in una ragione buona (a volte chiamata, dallo stesso Smith, “provvidenza”, *Ib.*, p. 185), che ha congegnato il mondo in modo tale che gli individui, pur agendo intenzionalmente per il bene privato, contribuiscono, senza volerlo né saperlo, al bene comune. Questa tesi la ritroviamo sviluppata anche nell’opera economica di Smith, *The Wealth of Nations*.⁸ Qui troviamo la celebre frase dove fa di nuovo la sua comparsa la “invisible hand”: “Ognuno si sforza continuamente di trovare l’impiego più vantaggioso per qualsiasi capitale di cui possa disporre. In verità egli mira al suo proprio vantaggio e non a quello della società. Ma la ricerca del proprio vantaggio lo porta naturalmente, o piuttosto necessariamente, a preferire l’impiego più vantaggioso alla società. ... Invero, generalmente egli né intende promuovere l’interesse pubblico né sa quanto lo promuova ... egli mira soltanto al proprio guadagno e in questo, come in tanti altri casi, egli è condotto da una mano invisibile a promuovere un fine che non entrava nelle sue intenzioni. Né per la società è sempre un male che questo fine non entrasse nelle sue intenzioni. Perseguendo il proprio interesse, egli spesso promuove quello della società in modo più efficace di quanto intenda realmente promuoverlo. Non ho mai visto che sia stato raggiunto molto da coloro che intendono di trafficare per il bene pubblico” (Libro quarto, parte seconda). Nel discorso di Smith, inoltre, è implicito che questa magia di interessi privati che diventano bene comune (o, come diceva Mandeville⁹, di “vizi privati in pubbliche virtù”), richiede la presenza di istituzioni (il Mercato) e di leggi (in particolare i diritti di proprietà) e di virtù civili (la giustizia e la prudenza su tutte).

⁷ In realtà la prima apparizione della metafora della mano (“la suprema mano”) per esprimere il meccanismo dell’eterogenesi dei fini nel mercato la troviamo nell’economista napoletano F. Galiani (*Della Moneta*, Stamperia Reale, Napoli, 1751, p. 91).

⁸ A. Smith, *The Wealth of the Nations*, Oxford University Press, Oxford, 1976 (prima ed. 1776).

⁹ B. de Mandeville, *La favola delle api*, Laterza, Bari (prima ed. 1704).

E' forte è chiara l'analogia tra questo meccanismo di creazione di bene comune incentrato sul contratto con il funzionamento dell'eros. Lo scopo di chi agisce mosso dall'eros è il desiderio e la felicità individuale; nondimeno un tale amore contribuisce – quando ben ordinato e regolato – anche al bene comune, non fosse altro creando legami forti tra le persone (famiglia), e assicurando la moltiplicazione della specie.

Nell'umanesimo della *philia*, d'altro canto, l'amore amicale che dà luogo alla mutualità porta al bene comune attraverso la creazione di "oasi", di palestre e scuole di partecipazione e di solidarietà che poi "contaminano" l'intera vita civile. Chi sperimenta uguaglianza e partecipazione in una cooperativa o in una associazione può facilmente diventare costruttore di civiltà anche negli altri ambiti della vita della polis, sulla base di una sorta di transitività della *philia* quando la persona passa da un ambito all'altro. La *philia* che non è, analogamente al contratto, universalistica (ma è, come ricordava Aristotele nella sua *Etica Nicomachea, elettiva*), resta però potenzialmente, anche se non necessariamente (si pensi alle varie forme di *philia* deviate e settarie), una *buona* relazionalità, civile e civilizzante. E' questa l'idea sviluppata attraverso l'espressione "bridging social capital": i rapporti di mutualità costruiti all'interno di una associazione in una società civile diventano rete sociale; in scenari meno civili, invece, la dinamica che prevale è quella del "bonding social capital", quando cioè la *philia* tende a chiudersi e ad escludere i non-amici.

3. E l'agape?

Anche l'agape ha una sua dimensione pubblica e civile, certamente in Occidente, il cui umanesimo è stato così profondamente irrorato e modellato dall'evento cristiano, e quindi dalla dimensione dell'agape, sebbene tra le luci e le ombre della storia. Nella scienza economica, però, l'agape è stata, ed è ancora, la grande assente. Infatti l'economia moderna si caratterizza per una forte tendenza a vedere esclusivamente le prime due forme dell'amore in azione nell'ambito economico (contratto e amicizia). Infatti, l'agape è stata relegata da una parte nella sfera privata (in particolare nei rapporti familiari, o nell'ambito spirituale o strettamente intimo). Sul versante pubblico, la dimensione dell'amore incondizionale è stata affidata, nella tradizione Europea, primariamente allo Stato (il cosiddetto *welfare State*), e in via sussidiaria alla società civile (chiese, associazioni, ecc.).

Nella cultura anglosassone (negli USA in particolare) è stata principalmente la filantropia ad assumere alcune delle dimensioni dell'agape, una filantropia che ha svolto e svolge molte delle funzioni sociali che in Europa sono state assegnate allo Stato. Si intuisce subito, però, che queste due forme pubbliche dell'agape, frutto senz'altro della maturazione storica dell'evento cristiano, hanno raccolto solo una parte della ricchezza della dimensione dell'amore agapico. Affidare la realtà dell'agape al filantropo o allo Stato non può essere considerata una soluzione soddisfacente, perché in una tale soluzione sono normalmente assenti due ingredienti fondamentali dell'agape cristiano (senza con questo voler negare i tanti valori positivi che sia il welfare state che la filantropia presentano).

La prima assenza è la dimensione della *prossimità* (di cui la parabola del "samaritano" resta icona insuperata); la seconda è quella della *reciprocità*, che caratterizza l'agape in quanto fondata sul comando dell'amore scambievole (l'agape potrebbe anche essere definito una "reciprocità incondizionale").

Sono convinto che la sfida dell'oggi, cui invita l'Enciclica, sia riporre la forma dell'amore agapico al centro della vita della *polis*: l'umanesimo cristiano non può accettare che la dimensione agapica dell'amore – la sua forma originale dell'amore – resti confinata nella sola sfera privata o che svolga un ruolo residuale e sussidiario. Una società post-moderna, tra l'altro, che perdesse il contatto con l'agape nella sfera pubblica lo perderebbe presto anche nella sfera privata, poiché nelle società globalizzate un velo separatore che si sta squarciando è proprio quello che delimitava il confine tra pubblico e privato.

Vedo quattro principali strade per tentare di ridare (o dare?) all'agape un suo posto importante nella dinamica civile: non è forse la sua assenza che rende così povere e tristi le nostre società opulente?

Una prima via è mostrare, con esperienze concrete credibili e significative, che è esistita ed esiste un'economia agapica che è rilevante almeno quanto l'economia del contratto e dell'amicizia. Qui c'è un ruolo specifico della cultura e degli studiosi, per scrivere una storia dell'*economia agapica*, dove si mostri la differenza specifica di esperienze economiche e civili originate dall'agape, distinguendole da esperienze simili con le quali normalmente le si confonde (una cooperativa nata per costruire una funicolare in montagna, e una cassa rurale nata perché il fondatore amava i poveri della sua città, sono esperienze, entrambe civili, ma ben diverse). La storia e l'oggi dell'economia non è solo storia di contratti (interesse), né solo storia di mutualità, di intervento pubblico e di azioni filantropiche: la storia che va dai Monti di Pietà dei francescani del medioevo all'Economia di comunione oggi non si può comprendere se non si prende in considerazione l'amore agapico che è alla base della loro nascita e sviluppo. Ovviamente una tale storia non può arrestarsi di fronte ai confini visibili della Chiesa, se è vero che lo spirito di Dio, che è spirito di agape, irroria e alimenta tutta la terra.

Quindi dare dignità teorica all'agape in economia, mostrando che c'è una razionalità, diversa ma altrettanto "ragionevole" di quella del contratto e della *philia* nell'impostare la vita civile ed economica sull'agape.

In secondo luogo è sempre più urgente denunciare oggi i due monofisismi che si stanno delineando chiaramente, nella cultura contemporanea. Da una parte aver il coraggio di condannare il monofisismo del contratto, mostrando, con i fatti e con le idee, le deviazioni cui conducono una vita economica e civile declinata sul solo principio del contratto. Volerlo fare diventare l'*unico* strumento di regolazione del civile è oggi uno dei grandi rischi della cultura occidentale (e non solo: penso al Giappone). A questo riguardo sono perfettamente applicabili al fondamentalismo del contratto le parole che nella *Deus Caritas Est* Benedetto XVI utilizza parlando dell'*eros*: la Chiesa "non ha per nulla rifiutato l'*eros* come tale, ma ha dichiarato guerra al suo stravolgimento distruttore, poiché la falsa divinizzazione dell'*eros*, che qui avviene, lo priva della sua dignità, lo disumanizza" (*Deus Caritas Est*, 4). Non è, dunque, il contratto o il mercato che disumanizza e distrugge il legame sociale, ma il voler pretendere di costruire la vita economica e civile sul "solo" contratto. D'altra parte, non può essere accettato neanche il monofisismo della *philia*, come accade nel cosiddetto "comunitarismo", dove la comunità – senza la profezia e la forza centrifuga dell'agape – può trasformarsi (e spesso di fatto si trasforma) in una sorta di "io gigante", dove all'individualismo del singolo si sostituisce semplicemente l'egoismo del gruppo.

Una terza sfida importante chiama in causa direttamente la necessità di un approfondimento e una nuova declinazione del "principio di sussidiarietà", un principio che è nato nell'ambito della tradizione cristiana, e che ultimamente è spesso invocato per un'architettura istituzionale che rispetti la "prossimità". Fino ad ora tale principio è stato tradotto nella sua versione "verticale" (nel rapporto tra i diversi livelli della pubblica amministrazione: Stato, regioni, comuni, ...) e, più recentemente, in quella orizzontale (nel rapporto società civile e pubblica amministrazione). La *Deus Caritas Est* contiene le premesse per una nuova, e più fondativa, declinazione di questo principio fondamentale della nostra vita civile, che potrebbe essere così formulata: "Non faccia il contratto ciò che può fare l'agape". Il contratto resta potenzialmente una relazionalità positiva e civilizzante, ma va ribadito che esso è sempre sussidiario all'agape (e non il contrario, come la cultura liberal-radical tende ad affermare oggi in maniera di diritti individuali). In certi contesti, soprattutto quelli nei quali sono in gioco la protezione di soggetti svantaggiati e dove c'è asimmetria strutturale tra le parti, il contratto può rivelarsi un valido strumento che serve l'agape. Ben vengano contratti e *philia* ma se aiutano ad aumentare la fraternità universale! Va poi notato che questa declinazione della sussidiarietà è esattamente l'opposto di quanto dice la teoria (e la prassi) economica moderna prevalente, e cioè: "non faccia l'amore ciò che può fare

il mercato". Questa tesi si basa su un fondamentale assunto filosofico e antropologico (sebbene i suoi fautori non ne siano normalmente consapevoli), e cioè che l'amore sia un bene scarso, come i normali beni economici, che non va quindi "sprecato" nelle interazioni di mercato nelle quali basta il contratto, che ci consente quindi di risparmiare l'amore che poi possiamo usare nell'ambito privato dove non ha buoni sostituti.

Il principio di sussidiarietà, invece, poggia su una diversa antropologia dove l'agape non è un bene economico che si deteriora usandolo, ma, al contrario, aumenta il proprio valore con l'uso. Se è così, allora occorre riconoscere che tutte le volte che ricorriamo ad un contratto quando è disponibile l'agape "impoveriamo" il valore delle persone, delle relazioni e della società, svendiamo il valore della vita in comune in una sorta di "dumping relazionale". Ridare allora diritto di cittadinanza all'agape, per non impoverire la nostra vita in comune, significa, come comunità civile, saper riconoscere e premiare l'agape, poiché è il vero bene-virtù scarso ma non deteriorabile delle nostre società, oggi più di ieri. Ma come è possibile premiare e incoraggiare la relazionalità agapica, soprattutto quando abbiamo a che fare con la sfera economica dove si utilizzano prezzi e incentivi?

Giacinto Dragonetti, un giurista napoletano erede dell'umanesimo civile e cristiano, ad un anno dalla pubblicazione del libro di Cesare Beccaria *Dei delitti e delle pene*, pubblicò a Napoli un volume dal titolo *Delle virtù e dei premi* (1765)¹⁰. Nell'introduzione si legge: "Gli uomini hanno fatto milioni di leggi per punire i delitti, e non ne hanno stabilita pur una per premiare le virtù"; e qualche pagina dopo: "Essendo la virtù un prodotto non del comando della legge, ma della libera nostra volontà, non ha su di essa la società diritto veruno. La virtù per verun conto non entra nel contratto sociale; e se si lascia senza premio, la società commette un'ingiustizia simile a quella di chi defrauda l'altrui sudore". L'agape, dunque, non si incentiva, ma la si può e deve premiare. Il contratto e la *philia* sono alla base dei patti e dei contratti sociali, e quindi possono essere incoraggiati con i tipici strumenti economici (sanzioni e incentivi). L'agape può invece solo essere scelta per motivazione intrinseca, per "vocazione interiore", come risposta d'amore, e non può essere "incentivata" con gli strumenti del mercato. La società, però, se vuole essere davvero civile deve "premiare" (non "pagare") l'agape, innanzitutto con il *riconoscimento*: far sentire, chi agisce nella società mosso da autentica gratuità, non un'eccezione o un elemento residuale facilmente sostituibile dal mercato o dallo stato, ma come la "pietra angolare" della *civitas* (la battaglia di civiltà che oggi si sta conducendo in Italia per riunificare il libro I e V del codice civile, o per l'introduzione nell'ordinamento dell'impresa *civile*, e non solo sociale, va in questa direzione).

Una conclusione

L'invito che la *Deus Caritas Est* rivolge oggi al mondo dell'economia è quello di andare decisamente oltre una visione dicotomica: da una parte, l'economia, alla quale bastano i contratti e, magari, l'amicizia, e dall'altra, la vita privata, dove l'agape ha il suo posto. Invita l'intera società a non creare ambiti ad una sola dimensione. Che triste sarebbe la vita civile – e il mestiere dell'economista! – se dovessimo accettare l'idea di un ambito irrimediabilmente destinato a perdere contatto con l'agape, con la gratuità! Sarebbe come immaginare una vita dove le sole due forme di amore fossero l'*eros* e la *philia*: chi darebbe loro quella leggerezza e bellezza che fa dell'amore l'esperienza umana più alta e quasi divina? La presenza dell'agape apre e eleva l'amore-eros e l'amore *philia*; così la presenza dell'agape-gratuità nella sfera economica e civile consente al contratto di divenire strumento di libertà e uguaglianza, e alla amicizia di fiorire in fraternità universale. L'agape è come il lievito o il sale: se è assente, tutto perde sapore.

¹⁰ Citazioni dall'edizione della Stamperia Reale, Modena, 1767.

L'alchimia del contratto in dono può dunque funzionare. Per questa ragione il messaggio contenuto nella *Deus Caritas Est* ci spinge a non vedere il mercato in endemico conflitto con il dono, ma a considerarli come possibili alleati per una civiltà dell'amore a più dimensioni: "Eros e agape non si lasciano mai separare completamente l'uno dall'altro. Quanto più ambedue, pur in dimensioni diverse, trovano la giusta unità nell'unica realtà dell'amore, tanto più si realizza la vera natura dell'amore" (*Deus Caritas Est*, 7).