

L'ANGELO E L'ALTRO

RIFLESSIONI SU COMUNITÀ E ECONOMIA

Luigino Bruni¹



Durante quella notte egli [Giacobbe] si alzò, prese le due mogli, le due schiave, i suoi undici figli e passò il guado dello Iabbok. Li prese, fece loro passare il torrente e fece passare anche tutti i suoi averi. Giacobbe rimase solo e un uomo lottò con lui fino allo spuntare dell'aurora. Vedendo che non riusciva a vincerlo, lo colpì all'articolazione del femore e l'articolazione del femore di Giacobbe si slogò, mentre continuava a lottare con lui. Quegli disse: "Lasciami andare, perché è spuntata l'aurora". Giacobbe rispose: "Non ti lascerò, se non mi avrai benedetto!". Gli domandò: "Come ti chiami?". Rispose: "Giacobbe". Riprese: "Non ti chiamerai più Giacobbe, ma Israele, perché hai combattuto con Dio e con gli uomini e hai vinto!". Giacobbe allora gli chiese: "Dimmi il tuo nome". Gli rispose: "Perché mi chiedi il nome?". E qui lo benedisse (Genesi 32,23-31).

Introduzione

Ogni relazione profonda con l'altro è ferita e benedizione. L'altra faccia della felicità che la relazione interumana mi porta è occupata dalla sofferenza. Le esperienze umane fioriscono quando

¹ Università di Milano-Bicocca e Istituto Superiore di Cultura "Sophia" (Loppiano, Firenze). Il testo sviluppa il cap. I del libro *La ferita dell'altro* (Ed. Il Margine, Trento, 2007).

si riesce a convivere con questa tensione, diventano invece luoghi alla lunga invivibili quando si vuole prendere la benedizione senza la ferita.

La scienza economica con la sua promessa di una convivenza senza sacrificio, rappresenta nella modernità una grande via di fuga dalla “ferita dell’altro”, e proprio per questo l’umanesimo dell’economia di mercato è tra i grandi responsabili (sebbene non l’unico) della deriva triste e solitaria del nostro tempo, una condizione umana senza gioia anche per aver creduto alla grande illusione che il mercato, o l’impresa burocratica e gerarchica, ci potesse regalare una buona convivenza senza dolore, ci facesse incontrare *un altro* innocuo e disarmato che scambiasse, invece di combattere, con noi. Il trucco, però, è che questo innocuo incontro con l’altro senza ferita è anche un incontro senza gioia, che non porta ad una vita pienamente umana, per la persona e per la società. Questa grande illusione della modernità, la promessa di una vita buona senza gratuità, oggi la stiamo pagando con la moneta della felicità², ed è ora che qualcuno chiami il bluff.

Al tempo stesso, la strada di una ritirata dai mercati non è percorribile, se è vero che la storia umana ci mostra che dove non arriva il mercato non è normalmente l’amore scambievole a prendere il suo posto; soprattutto nelle grandi comunità, il vuoto del contratto è riempito da varie forme di feudalesimo, dove il più forte sfrutta il più debole. Un mondo senza mercati non è una società decente; una società con soli mercati lo è ancor meno. Il mercato, questa terra di mezzo dove possiamo incontrarci senza sacrificio in modo civile e pacifico, è una conquista della civiltà e uno strumento di civiltà che, qualche volta, può anche allearsi con la gratuità, e diventare mezzo per una convivenza umana più libera e addirittura fraterna.

Comunità e mercati possono essere coniugati in modo fecondo, e molte esperienze di economia sociale e civile, dell’Economia di Comunione (di cui si parla in questo numero), sono importanti fatti (non teorie) che ci dicono che l’alchimia del contratto in dono può realizzarsi. Vediamo però a quali condizioni.

1. L’ambivalenza della vita in comune

“Studiando le grandi correnti del pensiero filosofico europeo riguardo la definizione di ciò che è umano, si giunge ad una conclusione inaspettata: la dimensione sociale, l’elemento della vita in comune, non è generalmente considerato necessario per l’uomo. Tuttavia questa tesi non si presenta come tale, è piuttosto un presupposto che non viene formulato”³.

Nella tradizione filosofica moderna, infatti, da Montaigne a Kant, da Larochefocauld a Pascal, da Hobbes a Hegel c’è un comun denominatore nel pensare il rapporto inter-umano: l’altro è sostanzialmente una ferita da evitare, se possibile. La vita in comune è il dato *reale*, ma l’*ideale* è la solitudine.

In queste pagine cercheremo di comprendere alcune delle ragioni che hanno portato con la modernità all’affermazione di questa visione individualista e a-sociale dell’essere umano. Vedremo che la nascita della scienza economica moderna rappresenta una tappa importante nell’umanesimo individualistico della modernità.

Nella società tradizionale medievale, fortemente modellata attorno ad una certa comprensione del cristianesimo, la possibilità della vita in comune era profondamente legata all’idea del sacrificio e della sofferenza.

La radice di questa visione la troviamo nel pensiero greco, soprattutto nell’etica di Aristotele. Questo grande pensatore aveva colto un paradosso che si pone al cuore dell’intero Occidente: la vita buona, la vita felice, è *al tempo stesso civile e vulnerabile*. Siccome, come ci ricorda nella sua *Etica Nicomachea*, “l’uomo felice ha bisogno di amici” (cap. IX), e che per questa ragione “non si può essere felici da soli”, non è allora possibile raggiungere la felicità nella solitudine e nella fuga dalla vita civile e dal rapporto con l’altro. Però, se la felicità richiede rapporti

² Noto è ormai il cosiddetto “paradosso della felicità”, che ci riferisce all’evidenza empirica di società opulente che si stanno intristendo: cf. Bruni (2004) e Scitovsky (2007).

³ Todorov (1998, p. 15).

sociali, richiede cioè amicizia e reciprocità, e se l'amicizia e la reciprocità sono sempre faccende di libertà non controllabili pienamente da noi, allora la nostra felicità dipende da *quanto* e *se* gli altri rispondono e ricambiano il nostro amore, la nostra amicizia e la reciprocità. Se per essere felice ho bisogno di amici e di reciprocità, allora la vita felice ha una natura ambivalente: l'altro è per me gioia e dolore, l'unica possibilità per una vera felicità ma è anche colui o colei da cui dipende la mia infelicità. La "vita buona", la benedizione, dipende allora dagli altri che mi possono ferire. D'altra parte, se per evitare questa vulnerabilità mi rifugio nella solitudine e nella contemplazione al riparo dagli altri (la grande alternativa neo-platonica), la vita non fiorisce in pienezza. Ecco allora la tradizione di pensiero aristotelica, più che Aristotele stesso, ha associato la vita felice alla tragedia. Così si esprime a riguardo la filosofa contemporanea Martha Nussbaum: "queste componenti della vita buona sono destinate a non essere per nulla autosufficienti. Esse saranno invece vulnerabili in maniera particolarmente profonda e pericolosa" (Nussbaum 1996 [1986], p. 624).

In questo senso, la vita in comune, la *communitas*, porta iscritta nelle sue carni il segno della sofferenza. Il mondo giudaico ci ricorda, con alcuni grandi simboli e miti contenuti soprattutto nel Genesi⁴, che l'altro è al tempo stesso *benedizione* (perché senza di lui non posso essere felice) ma anche colui che mi *ferisce*.

Il pensiero pre-moderno e antico aveva intuito la natura *ambivalente* della "vita buona": non si può essere felici senza *communitas*, ma proprio per il bisogno essenziale del rapporto con l'altro e della sua presenza, la vita buona si intreccia, in vari modi, con la morte – si pensi, ad esempio, che la prima città (Enoch) nella Bibbia viene fondata dal fratricida Caino, e che anche la fondazione di Roma è associata (in diversi miti) all'assassinio di Remo da parte di Romolo. Il Cristo crocefisso, come fondatore della nuova *koinonia* (l'*ekklesia*), è l'icona più forte di questa intuizione antica (anche se profondamente rinnovata), che ha modellato tutto l'Occidente, almeno fino alla modernità. Sui rapporti umani si ritrova l'effigie del sacrificio e della sofferenza, e se non si accettano questo rischio e questa sofferenza, la vita non è pienamente umana.

Ecco perché l'idea di bene comune nell'Occidente pre-moderno, non era associata ad una somma di interessi privati; era piuttosto una sottrazione: solo rinunciando e rischiando qualcosa del "proprio" (del bene privato) si poteva costruire il "nostro" (il bene comune), che quindi era comune perché non apparteneva a nessuno.

2. La relazione interumana mediata dall'Assoluto

Va però subito notato che la visione del mondo pre-moderno, *Christianitas* inclusa, rimane sostanzialmente olistica: si vede la comunità, non si vede l'individuo. L'Assoluto assorbe tutto, e l'individualità non emerge. Ciò è eminentemente vero nella cultura neo-platonica, ma è dominante in tutto il pensiero pre-moderno.

In particolare l'uomo antico non si vede il rapporto IO-TU, l'intersoggettività orizzontale, tra uguali. L'ambivalenza della vita in comune, vissuta, sperimentata, intuita nella carne non era diventata nel mondo antico, né nell'Occidente pre-moderno, una cultura.

In realtà, anche le geniali intuizioni di Aristotele cui ho appena fatto cenno circa il bisogno di "amici" per una vita buona, vanno lette in un contesto sociale e culturale in cui l'amico non è realmente un tu ma è un alter-ego, un altro sé, come lo stesso Aristotele in più occasioni afferma. E', infatti, soprattutto la lettura di autori contemporanei come Martha Nussbaum a caricare di tragicità il pensiero di Aristotele sulla vita civile, ma nel pensiero originario del grande filosofo greco l'amico è scelto in modo accurato e altamente selettivo proprio per ridurre al minimo la possibilità del negativo. Gli amici sono pochissimi, perché se sono molti si aumenta il rischio del

⁴ Anche il primo racconto di Adamo ed Eva nell'eden incorpora già questa tensione: l'altro (la donna) è il solo essere che rende felice Adamo (neanche il rapporto con Dio gli bastava per essere felice), perché possono guardarsi "occhi negli occhi", tra uguali; al tempo stesso l'altro diventa causa e complice della rottura dell'armonia originaria (il peccato). In generale tutte le volte che la Bibbia ci parla di rapporti tra fratelli, è normalmente l'elemento conflittuale e di morte che prevale (Esau e Giacobbe, Giuseppe e i suoi fratelli).

negativo. Ecco perché la *philia* di Aristotele è elettiva, è anche la vita della polis, fondata anch'essa su una forma di *philia*, è una *philia* tra eguali, e tra pochi (maschi, adulti, liberi, vengono esclusi i meticci, i meccanici, i contadini, i mercanti, come Aristotele ben specifica nel primo libro della *Politica*), accomunati normalmente dalla stessa etnia. Gli altri sono portatori di una *certa* diversità, si dialoga con loro per trovare insieme la verità, ma è una diversità "positiva", tra simili, si ricerca la misura comune, non c'è il "non" che separa e ferisce.

Nel mondo antico, Grecia compresa, il rapporto interumano era sempre mediato dall'Assoluto. La comunità è corpo, un organismo, al cui bene tutte le componenti sono preordinate ("nessuno tra i cittadini deve ritenere di appartenere a se stesso, ma tutti allo stato", ib, 29). A tale proposito è interessante notare, nel racconto del combattimento di Giacobbe del Genesi, che l'autore sacro vede Dio stesso, o un angelo, in quell'"essere misterioso" che combatte,, non *l'altro uomo*.

Nel rapporto con l'Assoluto, il dolore il limite il peccato sono orientati al trascendente: tutto acquista senso in questa prospettiva verticale, tradotta nella vita civile dal sistema feudale e gerarchico, che rispecchiava un ordine benevolo (o così inteso) impresso dal Bene nelle dinamiche umane.

Il tu, l'altro, del mondo classico è dunque il Tu trascendente, simboleggiato, soprattutto nel mondo cattolico (e in tutta l'Europa prima della riforma), dalla mediazione della Chiesa e dei sacramenti, e dalle strutture sociali (dalla famiglia al re). Io non debbo entrare in rapporto profondo con te per essere felice: la mia felicità nasce dal rapporto con il Tu assoluto, con Dio. La struttura relazionale fondamentale della pre-modernità è dunque triadica e ineguale⁵ (ma non trinitaria, dove, per definizione, i tre sono uguali).

Tutto il Medioevo è stato, quindi, una lenta emersione della categoria dell'individualità.⁶ Un processo che si è svolto in modo armonioso fino all'umanesimo civile toscano nella prima parte del *Quattrocento*, ma che poi è esploso in un processo veloce e irreversibile con il Rinascimento, la Riforma, il Seicento e l'Illuminismo.⁷ In questo processo culturale va collocata la nascita dell'economia politica moderna.

3. La scoperta del "tu": l'angelo diventa l'altro.

La modernità ha tra le sue caratteristiche fondamentali proprio la scoperta dell'altro come un tu, come una soggettività che mi si pone di fronte come diverso da me ma su un piano di uguaglianza. L'angelo diventa l'altro.

Una volta eliminato l'Assoluto dal proprio orizzonte, una volta tramontato il Sole, nel crepuscolo degli dei l'uomo moderno ha abbassato lo sguardo, si è girato, e si è accorto dell'esistenza dell'altro, di un *altro-che-non-è-lui*, e che dunque rappresenta un "non".

Eccoci così arrivati al momento cruciale del nostro discorso: la scoperta dell'altro fatta dalla modernità è stata la scoperta del negativo e della "ferita" che l'alterità porta necessariamente con sé. L'uomo moderno ha visto soprattutto la ferita, non la benedizione dell'altro. La realtà dell'io e dell'altro-che-non-sono-io, non è stata associata al positivo e alla felicità che l'altro può darmi, ma al negativo, al non-essere, al "non". L'entusiasmo per la scoperta della mia esistenza come soggetto

⁵ Potremmo rappresentare questa struttura relazionale con un triangolo dove nei due vertici della base ci sono IO e TU e nel vertice alto DIO: io non incontro te, ma incontro Dio che mi media il rapporto con te.

⁶ Un discorso a parte andrebbe fatto per i grandi movimenti carismatici del Medioevo, dal monachesimo al francescanesimo, che hanno vissuto e trasmesso esperienze di fraternità, di relazionalità orizzontale, fraterna. Tali carismi, però, sono stati letti e interpretati all'interno dei sistemi filosofici e culturali dell'antichità (dell'Uno), non riuscendo così a sviluppare in istituzioni e dottrina il potenziale di nuova relazionalità in essi contenuto (anche se restano esperienze profetiche che hanno svolto la funzione del seme che è rimasto sepolto nel terreno della storia, per poi germogliare a suo tempo – il ruolo dei carismi nella pre e post modernità è stato più importante di quanto normalmente si racconti nei libri di storia: cf. Bruni 2006).

⁷ In un precedente saggio (Bruni 2004) ho ricostruito questa evoluzione storica, che ha portato alla nascita dell'economia moderna individualistica. Per approfondimenti rimando a questo lavoro.

(e in effetti di entusiasmo si è trattato) è stata accompagnata nella modernità dalla paura dell'esistenza anche dell'altro. Nello stesso istante in cui l'uomo moderno dice "io", pronuncia il "tu" con paura, e quindi fa di tutto per non pronunciarlo, per non riconoscerlo come uguale e diverso da sé, né tantomeno come fonte indispensabile di felicità. La scoperta dell'altro non diventa una via di mutuo riconoscimento, ma apre una stagione – ancora in pieno sviluppo – di ricerca di vie di fuga per non incrociare gli occhi dell'altro.

Hobbes e Smith rappresentano due grandi momenti in questo processo epocale nelle scienze sociali. In sintesi, Hobbes con il Leviatano e Smith con la "mano invisibile" del mercato, hanno cercato un sostituto all'Assoluto come mediatore del rapporto IO-TU. Davanti al "non" che la scoperta dell'altro portava con sé, il pensiero sociale moderno non ha voluto affrontare e attraversare quel negativo e quella ferita, ma ha riportato, di fatto, la struttura relazionale alla situazione della pre-modernità: IO–MEDIATORE–TU, dove il mediatore da Dio diventa il Leviatano o il mercato, che svolgono, occorre notarlo, la stessa funzione di impedire l'attraversamento di quel "buio" che è l'altro con un volto.

Ma solo quando l'altro mi chiede il nome mi benedice: "Dimmi il tuo nome". E qui lo benedisse" (Gn 32,31).

Nella politica di Hobbes e nell'economia di Smith non c'è dunque una intersoggettività diretta, ma una relazionalità mediata e anonima, per paura del negativo e della sofferenza (la "ferita") che quel "tu" personale incorpora. Il contratto – privato, in Smith, sociale in Hobbes – diventa così lo strumento principale di questa operazione, dove il "contratto è innanzitutto ciò che *non* è dono, assenza di *munus*" (Esposito 1998, p. xxv).

Le scienze sociali moderne nascono dall'invenzione di una terzietà; ma non il terzo che apre e universalizza il rapporto io-tu, il terzo che è un "egli" o "lui", ma un terzo che è immune dal nostro rapporto, e che ci immunizza reciprocamente, e assicura una terra franca nella quale incontrarsi senza ferirsi.⁸ La modernità al "tu" ha preferito questo "lui".

Il pericolo del "non" della *communitas* viene eliminato dalla scienza economica moderna eliminando il rapporto stesso grazie all'invenzione di una nuova forma di rapporto interumano, il contratto all'interno del mercato, che si presenta come una promessa di relazioni mediate senza sofferenza.⁹

Il contratto diventa così una nuova forma di reciprocità radicalmente alternativa a quella fondata sul dono: il dono-munus ci accomuna poiché ci mette nella condizione di insistere su una terra comune, che, per definizione, non è *propria* a nessuno di noi, laddove il contratto ci rende reciprocamente immuni perché ciò che è mio *non* è tuo, e viceversa.¹⁰ La terra comune è anche terra di conflitto e di dolore, un conflitto e un dolore che la modernità non ha voluto accettare rinunciando – e qui sta il punto – anche ai frutti di vita di quella terra comune. E' il destino della comunità: realtà imprescindibile per l'animale sociale persona, ma anche luogo di morte e di sofferenza. La modernità ha voluto spezzare l'ineluttabilità di questo connubio – senza esservi riuscita, se non pagando un costo che si sta rivelando troppo alto.

La nascita dell'economia nel *Settecento*, l'Opera di Smith in particolare, è un momento fondamentale nel progetto "immunitario" della modernità.

Dalla prospettiva dell'economia politica moderna, infatti, il bene comune non è affidato ad una rinuncia o ad un sacrificio del "proprio": esso arriva, quasi provvidenzialmente, come effetto *non* intenzionale di azioni intenzionalmente orientate agli interessi individuali. Non una rinuncia al proprio per il nostro (che non è di nessuno), ma il bene comune – "la ricchezza delle nazioni" – non richiede che i soggetti lo cerchino direttamente nella loro azione; anzi, il bene comune viene raggiunto proprio quando le persone non lo cercano direttamente. Nasce da "positivi" che si

⁸ Sul significato del "terzo" nella relazionalità umana, è ottimo il lavoro filosofico di Luigi Alici (2004).

⁹ "Lo Stato-Lievatano coincide con la dissoluzione di ogni legame comunitario. Con l'abolizione di qualsiasi relazione sociale estranea allo scambio verticale protezione-obbedienza. Nudo rapporto di irrelazione" (Esposito 1998, p. xxvi).

¹⁰ Esposito fa infatti notare che la contraddizione più radicale non è tra comunità e società ma tra *communitas* e *immunitas*.

incontrano. Il mercato è il luogo dove ciascuno cerca e coglie le opportunità di mutuo vantaggio: è un luogo di solo positivo. Per questo il bene comune arriva come risultato quasi naturale della ricerca del proprio interesse privato.¹¹ Un concetto, questo, che è espresso chiaramente dal seguente passaggio “Non ho mai visto fare qualcosa di buono da chi pretendeva di commerciare per il bene comune” (Smith 1976[1776], p. 456).

Non c'è bisogno di nessun rischio (se non quello che comporta l'alea del contratto), né di attraversare alcun “non” legato al “tu” che ho di fronte.

Per questa nuova relazionalità basata sul contratto, sono il desiderio, i bisogni e gli interessi, un “più”, che producono il bene comune. Lo scopo di chi realizza un contratto per effettuare uno scambio di mercato non è il bene comune o il bene dell'altro contraente, ma l'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 *la ragione* per cui B fa un contratto con A, come l'interesse di B non è la ragione che muove A; l'uno rappresenta per l'altro un vincolo e un mezzo per raggiungere obiettivi e interessi personali. Se, però, il sistema sociale ed istituzionale è ben congegnato (diritti di proprietà, leggi, giudici non corrotti ...), gli interessi privati dovrebbero portare indirettamente al bene comune.

E' questa la ragione per cui nell'economia moderna il bene comune è raggiunto senza alcuna forma di sacrificio legata al rapporto personale e tragico con l'altro: è una somma di interessi privati (A+B) – come svilupperà, in continuità con questa tradizione, l'utilitarismo classico di Bentham solo pochi anni dopo Smith.

Se il mercato fosse un ambito limitato e ben distinto della vita – come lo sport o l'opera classica – potremmo senza troppe preoccupazioni, e magari con un certo entusiasmo, accettare l'esistenza di questa zona franca dove incontrarci senza ferita e senza sofferenza. Ma se il mercato diventa la forma principale per organizzare la vita in comune, se entra in tutta la vita civile, allora una relazione civile affidata al solo contratto di mercato è insufficiente e pericolosa.

4. Dall'economia erotica all'economia agapica

Esiste una forte analogia tra le tre forme dell'amore classico, eros philia (l'amore condizionale dell'amicizia) e agape (l'amore incondizionale, perché totalmente donato), e il discorso economico. Importante è l'analogia tra eros e contratto. Platone (Simposio), fa nascere *eros* dall'unione di indigenza (*Penia*) e espediente (*Poros*).¹² 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 (inteso come idealtipo) è un amore che non richiede 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.

¹¹ E' questa la nota teoria nota con l'espressione metaforica “mano invisibile” o *eterogenesi dei fini*.

¹² 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 Hermes oppure da Hermes 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.

Ma siamo sicuri che questa “mutua indifferenza” sia *la* forma dell’amore erotico, o che questa interpretazione dell’eros ci aiuta a capire la natura e la funzione civilizzante e umana dell’amore e della relazione interumana?

Innanzitutto occorre fare una prima considerazione. Se il corpo non diventa dono per l’altro/a (come accade nella relazione di *philia*¹³ e ancor più di *agape*), se non nasce una relazione “terza” dove ci incontriamo uscendo ciascuno da noi stessi (la relazione è sempre un terzo rispetto ai due o più, sebbene non sussista indipendentemente dalle persone che la generano¹⁴), non c’è il terreno comune dove uscendo ci incontriamo, contaminandoci perché ci riconosciamo come persone diverse. Da questo punto di vista, allora, la relazione erotica può essere assimilata per analogia alla relazione contrattuale, senza gratuità, auto-centrata, immune e mediata.

Occorre però procedere oltre.

Il modo appena esposto di leggere la relazione contrattuale non è infatti l’unico possibile, ma è quello che è prevalso nella tradizione economica, succintamente esposta nelle pagine precedenti: A interagisce con B e B con A, le due relazioni restano indipendenti e equivalenti, e il bene dei due contraenti, l’interesse, sono totalmente indipendenti l’uno dall’altro. Sandro, ad esempio, quando ripara la lavatrice a Francesca è esclusivamente interessato ad ottenere il denaro di Francesca, e non inserisce affatto tra le sue variabile l’interesse o il bene di Francesca. Analogamente Francesca: non le interessa l’obiettivo di Sandro, vuole solo riparare la sua lavatrice e sa che se non paga Sandro non raggiunge il suo scopo. Le loro azioni sono due azioni individuali, che si incrociano senza toccarsi.

Quale eros può essere comparato con una tale struttura relazionale? Se due persone concepiscono il rapporto erotico secondo una tale struttura relazionale, verrebbe da chiamare un tale rapporto una forma di narcisismo più che un rapporto (tantomeno un rapporto d’amore). In questo tipo di eros non c’è ferita perché in realtà non c’è né un “tu” né un “noi”, c’è solo una somma di “io” separati e reciprocamente immuni. E qui sta il punto del nostro discorso: un mercato che si riduce alla struttura relazionale che abbiamo appena esposta (che, nota bene, è proprio l’idea che è prevalsa nella scienza economica moderna e contemporanea), non genera rapporti (anche sono contrattuali), ma è narcisismo economico, analogamente a quanto accade in certi “incontri” virtuali in rete, che solo uno sprovveduto potrebbe chiamare “amore” o “amicizia”. Come ci indica Hannah Arendt (1994[1958]), gli “interessi costituiscono, nel senso più letterale del termine, qualcosa che inter-est, che sta tra le persone e perciò può metterle in relazione e unirle” (p. 133).

Come l’eros diventa pienamente se stesso, amore che unisce e lega, quando va oltre il narcisismo donandosi all’altro, facendosi cioè contaminare dalla *philia* e dall’*agape*, così il contratto di mercato è forma di relazionalità civile e civilizzante se si apre alla *philia* e – perché no? – all’*agape*, perché 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 nelle società tradizionali il confine tra pubblico e privato.

Conclusione: comunità oltre il comunitarismo

Un mercato post-narcisista è un mercato che si apre alla ferita e alla benedizione dell’altro.

¹³ 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.

¹⁴ Interessante a tale riguardo è tutto il dibattito filosofico e teologico sulla natura della relazione, se essa è sostanza o, come riteneva ad esempio Aristotele, accidente. Tommaso d’Aquino si spinse a considerare sussistenti le relazioni intrinseche, mentre per quelle inter-umane nessuno (a quanto mi risulta) le ha considerate sussistenti indipendentemente dalle persone (cf. Bruni 2004).

Il comunitarismo sente il bisogno di superare la sola dimensione erotica del sociale ma si ferma alla *philia*, e spesso si chiude nel limite dell'elettività e dell'esclusività che, come ci ricordava già Aristotele, caratterizza la *philia*, facendola assomigliare ad un io gigante, ad un narcisismo di gruppo o ad un mero contratto (Boltansky 2006). L'agape rompe il particolarismo della *philia*, aprendo il "noi" all'"egli" che non è amico, che non è dentro, ma è fuori e chiama la *philia* a trascendersi.

E' a questa elettività della *philia*, e del comunitarismo, che autori come Marion o Boltansky oggi reagiscono, e propongono l'agape come una forma di relazione senza reciprocità, per esorcizzare la chiusura della *philia*. La mia prospettiva è invece diversa, poiché anche l'agape resta una forma di reciprocità, sebbene non condizionale (come la *philia*). Vita buona è sempre esperienza di reciprocità, una reciprocità che però va letta su più registri, dal contratto all'agape.

L'umanesimo del mercato ha avuto anche degli importanti meriti nella modernità: ha consentito l'affermazione di due dei principi fondativi del Settecento, la libertà e l'uguaglianza, la libertà individuale soprattutto. C'è però un terzo principio dimenticato: la *fraternità* (Baggio 2007). Quella libertà e uguaglianza promesse dal mercato hanno richiesto il sacrificio della fraternità, perché la loro affermazione è avvenuta sul sacrificio della relazione di fraternità. La moneta con cui l'economia di mercato ha pagato le sue libertà e i suoi diritti di eguaglianza (conquiste certamente importanti) è stata proprio la fraternità. Ma senza fraternità la vita non fiorisce, non c'è felicità, né umanità piena. Certo, la vita non è felice né pienamente umana anche quando mancano libertà ed eguaglianza. La sfida della post-modernità sarà quella di tenere assieme questi tre principi, poiché l'umanesimo occidentale funziona davvero solo se tridimensionale. Invece, la grande illusione dell'umanesimo del mercato è stato pensare che si potesse salvare qualcosa di autenticamente umano una volta rimossa la relazione di fraternità, con tutto il suo carico tragico di dolore e di sofferenza. Il "paradosso della felicità" ci dice sostanzialmente a quale caro prezzo stiamo pagando oggi quel sacrificio della fraternità.

E qui dobbiamo tornare a quella splendida icona del combattimento di Giacobbe, con cui abbiamo aperto il nostro discorso.

Quel racconto biblico è inquadrato all'interno del ritorno di Giacobbe nella terra dei padri dopo l'esilio presso lo zio Labano per sfuggire al fratello ingannato Esau. Per comprendere pienamente quella benedizione che l'angelo – o l'essere misterioso – dà a Giacobbe, occorre partire da una fraternità ferita, quella tra Giacobbe e suo fratello gemello Esau. Il Genesi ci racconta (cap. 27) una precedente benedizione che Giacobbe strappò dal vecchio Isacco con l'inganno, togliendola illegittimamente a Esau.¹⁵

La ferita che Giacobbe ricevette dall'angelo è anche un ferita che ristabilisce una fraternità spezzata, che risana una ferita più radicale, quella della fraternità.

Anche la società di mercato contemporanea ha ferito la fraternità, e anche qui con un inganno, quello di prometterci una buona convivenza senza gratuità. Questo inganno deve essere espiato se vogliamo riappropriarci dell'umano, e solo un "corpo a corpo" con l'altro in carne e ossa, e l'accettazione della ferita che questo combattimento può procurarci, può ristabilire oggi un nuovo legame sociale, una nuova fraternità, che ancora non sappiamo intravedere.

Il comunitarismo non può essere il punto di approdo, poiché solo una fraternità universale, non elettiva e chiusa, può soddisfare l'esigenza di *communitas* dell'uomo post-moderno. La sfida, la lotta, è impegnativa, ma assolutamente vitale per la qualità dell'umano del terzo millennio.

¹⁵ Giacobbe – con la complicità della madre Rebecca – si travesti da Esau, e ottenne dal padre la benedizione ("preparami un piatto di mio gusto e portami da mangiare, perché io ti benedica prima di morire", Gn 27, 5).

Bibliografia

- Alici L. (2004), *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- Aristotele, *Politica*, Laterza, Bari, 1993.
- Baggio A. (2007), *Il principio dimenticato*, a cura di, Città Nuova, Roma.
- Boltansky J. (2006), *Stati di pace*, Via e pensiero, Milano.
- Bruni L. (2004), *L'economia la felicità e gli altri*, Città Nuova, Roma.
- Bruni L. (2006), *Il prezzo della gratuità*, Città Nuova, Roma.
- Bruni L. (2007), *La ferita dell'altro. Per una economia dell'umano*, Il Margine, Trento.
- Esposito R. (1998), *Communitas*, Einaudi, Torino.
- Arendt H. Hannah (1994)[1958], *Vita activa*, Bompiani, Milano.
- Nussbaum M. (1996), *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna.
- Scitovsky T. (2007), *L'economia senza gioia*, Città Nuova, Roma.
- Smith A. (1976)[1776], *The wealth of Nations*, OUP, Oxford.
- Todorov T. (1998), *La vita in comune*, Pratiche editrice, Milano.