

NUOVA
RIVISTA
DI TEOLOGIA
MORALE

a cura della Associazione Teologica Italiana
per lo Studio della Morale (ATISM)

ANNO I (2024) N. 1

ELENA BECCALLI. *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones* e *The economy of Francesco* • ANDREA BOITANI. Individualismo, egoismo, etica ed economia • EDOARDO LOZZA. Psicologia e denaro • ORESTE AIME. Quale interdisciplinarietà tra scienze economiche, scienze umane, filosofia e teologia? • FRANCESCO COMPAGNONI. La chiesa e il denaro • RENZO BEGHINI. La scuola francescana del XII secolo fra teologia ed economia • STEFANO CUCCHETTI. Tracce per una nuova teologia del lavoro nella “Quarta era” • BRUNO BIGNAMI. Da uno a quattro: i numeri dell’etica economica per la comunità cristiana • FABRIZIO CASAZZA. Povertà e carestie secondo il premio Nobel Amartya Sen • ANDREA VIOLA. *The economy of Francesco*

NUOVA
RIVISTA
DI TEOLOGIA
MORALE

a cura della Associazione Teologica Italiana
per lo Studio della Morale (ATISM)

ANNO I (2024) N. 1

Nuova Rivista di Teologia morale

a cura della Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale (ATISM)

Direttore Responsabile

Gianni Dal Bello

Direttore Scientifico

Pier Davide Guenzi

Segretario di redazione

Alessandro Picchiarelli

Comitato editoriale

Salvino Leone, Alessandro Rovello, Simone Morandini, Michele Mazzeo, Pietro Cognato, Gaia De Vecchi

Comitato scientifico internazionale

Alfonso Amarante (Pontificia Università Lateranense – Città del Vaticano) – Antonio Autiero (Università di Münster – Germania) – Philippe Bordeyne (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II – Città del Vaticano) – Roberto Dell’Oro (Loyola Marymount University Los Angeles California – USA) – Catherine Fino (Institut catholique de Paris – Francia) – Julio L. Martinez (Università Pontificia Comillas Madrid – Spagna) – René Micallef (Pontificia Università Gregoriana Roma – Italia) – Sigrid Müller (Università di Vienna – Austria) – Massimo Reichlin (Università Vita e Salute Milano – Italia) – Giovanni Salmeri (Università di Roma Tor Vergata – Italia) – Stefano Zamboni (Accademia Alfonsiana Roma – Italia)

Proprietà

Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale (ATISM)

Sede legale: Largo Angelicum 1 – 00184 Roma (RM)

Per ogni comunicazione e invio di manoscritti:

nuovarivistaditeologiamorale@gmail.com

Indicazioni redazionali e Codice etico della Rivista: www.atism.it

I contributi pubblicati sono stati sottoposti a double blind peer review da parte di due revisori

Editore

Edizioni Studium S.r.l. – via Giuseppe Gioachino Belli, 86 – 00193 Roma (RM)

Autorizzazione del Tribunale di Novara in corso di acquisizione

Rivista on-line a libero accesso.

La stampa delle copie cartacee è sostenuta direttamente da ATISM e finanziata con libere elargizioni all’associazione.

Pubblicazione semestrale

© 2024, Edizioni Studium, Roma

ISBN: 978-88-382-5438-3

ISSN: 3035-1529

INDICE

Editoriale	5
Introduzione, <i>Pier Davide Guenzi</i>	9
<i>Oeconomicae et pecuniariae quaestiones e The economy of Francesco: nuove prospettive di riflessione etica e di impegno culturale in ambito economico-finanziario, Elena Beccalli</i>	13
Individualismo, egoismo, etica ed economia, <i>Andrea Boitani</i>	32
Psicologia e denaro: questioni di fatto e questioni (interdisciplinari) di metodo, <i>Edoardo Lozza</i>	67
Quale interdisciplinarietà tra scienze economiche, scienze umane, filosofia e teologia? La prospettiva filosofica, <i>Oreste Aime</i>	84
La chiesa e il denaro: rivisitazione teologica di un “disagio” permanente, <i>Francesco Compagnoni</i>	96
La scuola francescana del XII secolo fra teologia ed economia: un percorso interdisciplinare, <i>Renzo Beghini</i>	118
Tracce per una nuova teologia del lavoro nella “Quarta Era”, <i>Stefano Cucchetti</i>	141
Da uno a quattro: i numeri dell’etica economica per la comunità cristiana. Esercizi di accompagnamento, discernimento e integrazione <i>Bruno Bignami</i>	165
Povertà e carestie secondo il premio Nobel Amartya Sen <i>Fabrizio Casazza</i>	185
<i>The economy of Francesco. Per una nuova generazione di economisti, Andrea Viola</i>	206

Editoriale

Nell'aprile 1966 per iniziativa di Tullo Goffi e Dalmazio Mongillo iniziava il cammino dell'Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale e tre anni dopo, nel 1969, raccogliendo gli auspici dei soci che si erano espressi in tal senso, avviava le sue pubblicazioni la «Rivista di teologia morale» sotto la guida di Luigi Lorenzetti. L'impresa editoriale, pensata come «strumento, mediazione e promozione del pensiero teologico morale che era in evoluzione», secondo le parole dello stesso Lorenzetti, sostenuta dai Dehoniani di Bologna, ha rappresentato sino al 2014, anno della sua sospensione, un ideale “palcoscenico” per la teologia morale italiana, accompagnandone le stagioni, le questioni emergenti e introducendo nel corso dei decenni nuovi cultori della disciplina. La Rivista ha sempre mantenuto un fecondo rapporto di collaborazione con l'ATISM, pur nella reciproca autonomia e indipendenza, e ha contribuito non solo ad arricchire il dibattito interno allo scenario italiano, ma ha offerto una produzione intellettuale creativa e originale rivolta anche a un pubblico internazionale di teologi e teologhe.

A dieci anni esatti dall'ultimo fascicolo pubblicato, la «Nuova Rivista di Teologia morale» che qui presentiamo e inauguriamo ne raccoglie l'eredità. Assume una nuova forma, quella di una pubblicazione *on line free access*, in modo da assicurare una più vasta diffusione, anche oltre i confini italiani, delle ricerche e pubblicazioni in questo settore disciplinare e seguire puntualmente i temi di ricerca promossi dall'ATISM che se ne è assunta la proprietà.

Una “nuova rivista”, non solo sotto il profilo della sua collocazione nel settore di competenza, ma anche una “rivista nuova”, cioè in grado di rilanciare, pur con il necessario tempo di sedimentazione proprio di una produzione scientifica, una riflessione ad ampio spettro sull’identità della teologia morale e sul suo contributo a comprendere i nuovi temi che, talvolta in modo prepotente, guadagnano visibilità nel nostro contesto socio-culturale.

Una riflessione più precisa sulla *mission* della nostra Rivista andrà chiarendosi negli *Editoriali* dei prossimi fascicoli, ma risulta già evidente da queste premesse. La scelta di avere una regolare e cadenzata pubblicazione è stata perseguita e ripresa più volte durante le assemblee associative, con il sostegno, ma anche l’attento discernimento, dei consigli di presidenza che si sono succeduti in questo ultimo decennio, orientando verso questa tipologia editoriale anche le pubblicazioni di atti congressuali e seminariali che l’ATISM promuove a coronamento delle sue iniziative di formazione e aggiornamento.

La «Nuova Rivista di Teologia morale» avrà una cadenza semestrale e, durante questa fase iniziale di “svezzamento”, acquisirà un profilo maggiormente definito, anche per quanto concerne eventuali “rubriche fisse” o recensioni. Il primo dei due fascicoli annuali presenterà un profilo spiccatamente monografico, ospitando gli atti, ma anche altri contributi preordinati inerenti al tema dei congressi o seminari organizzati dall’ATISM. Il secondo fascicolo in forma miscellanea sarà dedicato alla pubblicazione di studi scientifici nel settore della teologia morale pervenuti alla Redazione in seguito a periodiche pubbliche *call for papers* e sottoposti alla valutazione *double blind review*.

La Rivista sarà liberamente accessibile dal sito dell’editore Studium e dal sito associativo ATISM. Qui saranno inseriti anche gli *abstract* in lingua inglese in vista della sua indicizzazione nei repertori bibliografici internazionali. Le indicazioni per la composizione dei contributi in vista della pubblicazione e il “codice etico della Rivista” saranno ugualmente accessibili *on line*.

Accanto al comitato di redazione, che in questa fase iniziale è composto dai membri della presidenza ATISM, è stato costituito un comitato scientifico internazionale. Si esprime un sentito ringraziamento ai colleghi e alle colleghe che hanno dato la loro disponibilità a farne parte per offrire una competente valutazione della qualità delle pubblicazioni.

Non senza ragione è stata utilizzata l'espressione "svezzamento" per questi primi passi della «Nuova Rivista di Teologia morale», la cui avvenuta maturità, lo speriamo fortemente, sarà costituita dalla sua collocazione ufficiale quale "rivista scientifica". La pubblicazione del primo fascicolo costituisce un "rito di passaggio" come quello dalla gestazione, con tutte le attese e i desideri che si addensano in questa fase, al travaglio del parto. Come ogni neonato, anche la nostra Rivista, ha bisogno ora di cura e responsabilità da parte di tutta l'ATISM e di quanti vorranno amichevolmente seguirne gli sviluppi non solo per l'immediato presente, ma nel prossimo futuro.

Il Direttore e il Comitato editoriale

Pier Davide Guenzi, Alessandro Picchiarelli, Salvino Leone, Alessandro Rovello, Simone Morandini, Michele Mazzeo, Pietro Cognato, Gaia De Vecchi

Introduzione

Pier Davide Guenzi

Il fascicolo che inaugura la «Nuova Rivista di Teologia morale» raccoglie la pubblicazione di alcuni contributi presentati in occasione del XXIX Congresso nazionale dell'ATISM dedicato a *Il fascino (in)discreto del denaro. Itinerari interdisciplinari per un'etica economico-finanziaria* (Napoli, 4-7 luglio 2022). Con questo evento l'Associazione ha inteso rivisitare un capitolo centrale dell'etica sociale cristiana, particolarmente ricco di implicazioni anche alla luce del recente magistero ecclesiale. Basti pensare all'enciclica di Benedetto XVI *Caritas in veritate* e ai reiterati interventi di Francesco in *Evangelii gaudium* e *Laudato si'*, ulteriormente ripresi nella *Fratelli tutti* e, più recentemente, in *Laudate Deum*, per un serio discernimento dei processi economici in atto, cui si unisce l'importante iniziativa *The economy of Francesco* per la formazione di una nuova generazione di economisti attenti all'umanizzazione dell'impresa e della finanza.

L'ipotesi che unisce i differenti studi qui ospitati è chiaramente espressa dal titolo dell'evento congressuale per cui sono stati inizialmente pensati. L'aggettivazione che accompagna il “fascino del denaro” suggerisce, accanto a un *cliché* abbastanza comune, innestato sulla dinamica di un desiderio umano, l'immersione nel vivo della questione. *In-discreto* e *discreto* fa riferimento, più che a una superficiale seduzione e all'effettivo potere del denaro, alla necessità di un intervento di “discernimento”, o secondo l'antico lemma di *discretio*, che si impone sulla questione.

Lo sviluppo dell'economia e della finanza certamente non è privo di una "discrezione", sempre più oggetto di riflessioni sia interne ad essa, sia esterne da parte di altri saperi umanistici, teologia e filosofia non esclusi. In questo senso, ciascuno degli interventi qui ospitati è attraversato dall'attenzione a far emergere tracce, in taluni casi consistenti, di un possibile percorso dialogico interdisciplinare per la definizione e chiarificazione di alcune problematiche attuali. Questa operazione è ritenuta di fondamentale importanza anche per dare maggiore qualità nella proposta dei temi economici all'interno della trattazione istituzionale della teologia morale sociale, offrendo così, almeno nelle intenzioni, un contributo supplementare di pensiero critico e costruttivo.

L'ipotesi di lavoro che conferisce unità di fondo, pur nella declinazione di differenti sensibilità e ambiti disciplinari, è, pertanto, quella di rendere ragione di una progressiva crescita all'interno delle scienze economiche, anche in seguito alle reiterate crisi di questi primi decenni del XXI secolo, sotto il profilo dei mercati finanziari, delle produzioni industriali, ma anche dei più complessivi assetti geo-politici, di una sensibilità e attenzione per i temi afferenti alla condizione umana e alla qualità dei legami sociali.

Sono emersi nuovi e importanti paradigmi che hanno contribuito a stemperare, o almeno a mettere criticamente in discussione, oltre il più superficiale disagio e gli *slogan* a forte impatto emotivo, l'immagine del dominante capitalismo finanziario, come della stilizzazione dell'*homo oeconomicus*. Tali proposte, elaborate in aderenza allo specifico orizzonte epistemologico delle discipline economiche, domandano un'attenta considerazione da parte dei cultori della teologia. Un rilevante contributo in questa direzione è offerto dagli ampi e documentati studi, qui ospitati, di Elena Beccalli e Andrea Boitani professori della facoltà di Scienze bancarie, finanziarie e assicurative dell'Università Cattolica del S. Cuore di Milano.

Questa ricognizione interna alla scienza economica si arricchisce in chiave interdisciplinare con i contributi di Edoardo Lozza

(Università Cattolica del S. Cuore di Milano), che esplora in modo illuminante il rapporto tra psicologia e denaro, e di Oreste Aime (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Sezione di Torino) dedicato alla riflessione filosofica sul denaro e al suo rapporto con la religione, tema imprescindibile per introdurre una ricerca che ponga in dialogo scienze economiche e scienze umane.

Una migliore conoscenza dei nuovi scenari problematici e dei correlati paradigmi economici emergenti si impone, oltre i ricorrenti genericismi di contenuti e argomentazioni, all'interno del sapere teologico e del magistero sociale. In questo senso risulta importante acquisire uno *status quaestionis* sul rapporto tra teologia (morale) ed economia, cogliendo – a fronte della percezione di un supposto “disagio permanente” tra chiesa e denaro – gli importanti e promettenti sviluppi di una esplicita riflessione all'interno dell'etica sociale cristiana dalla seconda metà del secolo XX. A questo provvede Francesco Compagnoni (Pontificia Università San Tommaso d'Aquino *Angelicum*, Roma) con una puntuale rassegna di autori e temi che, nel recente passato, hanno contribuito, soprattutto in Italia, a un progresso significativo nell'etica teologica economico-finanziaria.

I successivi studi danno ragione di una vivacità, forse insospettata, nell'attuale produzione teologico morale italiana. Sono espressione di una generazione successiva di ricercatori e docenti rispetto a quelli esaminati da Compagnoni (i compianti Enrico Chiavacci e Giannino Piana), ma attestano una continuità riflessiva arricchita da nuove competenze e aperture prospettive originali. Renzo Beghini (Facoltà Teologica del Triveneto, Verona) offre un documentato saggio dedicato a un momento *statu nascenti* della riflessione teologica sulle realtà economiche impostata in una chiave originalmente interdisciplinare: la scuola francescana del XII secolo, ampiamente ripresa nel contesto attuale nella prospettiva dell'economia civile. Stefano Cucchetti (Facoltà Teologia dell'Italia Settentrionale – Sezione di Venegono) riapre il capitolo della teologia del lavoro umano nello scenario dell'attuale “quarta era” dominata dalla tecnologia, dal digitale

e dall'intelligenza artificiale. Fabrizio Casazza (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Sezione di Torino) studia la questione della povertà e dell'accesso ai beni di sussistenza nella prospettiva offerta da Amartya Sen. Bruno Bignami (CEI, Ufficio nazionale per i problemi sociali e il lavoro) suggerisce, alla luce di una puntuale attenzione pastorale, preziose indicazioni per il rinnovamento della riflessione etica in ambito economico nel segno di un più evidente ancoramento alla realtà dei processi in atto.

A chiusura del fascicolo si propone una testimonianza retrospettiva di Andrea Viola (Università Cattolica del S. Cuore di Milano) sull'iniziativa *The economy of Francesco* che intende sostenere la formazione di una nuova generazione di economisti attenti alle questioni antropologico-sociali nello sviluppo delle proprie specifiche competenze.

Il programma scientifico del Congresso di Napoli prevedeva anche altri interventi non pervenuti in forma definitiva per la pubblicazione o qui non ospitati per mancanza di spazio. Sarà cura della Redazione prevedere una successiva presentazione di alcuni testi prodotti in prossimi fascicoli della rivista.

Nonostante i reiterati dubbi e le prudenti valutazioni, è parso importante al consiglio di presidenza dell'ATISM dare finalmente corso al progetto editoriale e di ricerca rappresentato dalla «Nuova Rivista di Teologia morale». La scelta di partire con i saggi ospitati nel presente fascicolo, oltre che per la qualità dei loro estensori, è indicativo di un impegno che non può essere disatteso e andrà onorato con la stessa passione e competenza qui sicuramente apprezzabile.

Oeconomicae et pecuniariae quaestiones e *The economy of Francesco*: nuove prospettive di riflessione etica e di impegno culturale in ambito economico-finanziario

Elena Beccalli

Sommario: 1. Introduzione. – 2. Il paradigma economico a lungo dominante. – 3. Il ripensamento del concetto di impresa. – 4. Una finestra sulla finanza. – 5. Brevi considerazioni sull'impegno dell'Università Cattolica. – Riferimenti bibliografici.

***Oeconomicae et pecuniariae quaestiones* and *The Economy of Francis*: New Perspectives on Ethical Reflection and Cultural Engagement in Economic and Financial Affairs**

ABSTRACT

*Starting from the ethical dimension proper to economics and finance understood as human activities, the essay aims to focus, firstly, on the main errors to which the utilitarian economic model that for decades has dominated economic theory and, consequently, operational practice, leads. It also underlines the positive value of economic biodiversity and analyses the potential of social enterprise models in its various possible forms. Finally, it delves into the new role of finance at the intersection with sustainability, and positive forms such as microcredit and community banks. The reflection is guided by some of the ideas proposed in the Vatican document *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones* and the movement *The Economy of Francis*.*

Partendo dall'imprescindibile dimensione etica propria dell'economia e della finanza intese come attività umane, il saggio si propone di mettere a fuoco, in primo luogo, i principali errori ai quali induce il modello economico utilitaristico che per decenni ha dominato la teoria economica e, conseguentemente, la prassi operativa. Inoltre propone il valore positivo della biodiversità economica e analizza le potenzialità dei modelli di impresa sociale nelle sue varie possibili forme. Infine approfondisce il nuovo ruolo della finanza nell'intersezione con la sostenibilità e forme positive come il microcredito e le banche di comunità. La riflessione è guidata da alcuni spunti proposti nel documento vaticano *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones* e dall'iniziativa *The Economy of Francesco*.

1. Introduzione

L'economia e la finanza, al pari di ogni attività umana, presuppongono sempre una concezione di carattere etico, anche se

spesso essa resta sottintesa. Qualsiasi scelta economica comporta, infatti, una risposta alla domanda sul “perché” della decisione e, quindi, l’affermazione di un “bene” che l’azione vuole perseguire. Le molteplici crisi che si sono susseguite in questi anni – dalla crisi finanziaria globale, alla pandemia fino ai conflitti in essere – hanno messo in luce i molti limiti e pericoli dell’impostazione tradizionale dell’economia e della finanza, imponendo un ripensamento, tanto che da subito occorre mettere in evidenza che tra le scienze sociali è proprio quella economica ad aver sperimentato i principali cambiamenti negli ultimi due decenni.

Nelle pagine che seguono, muovendo dal documento vaticano *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones* e da alcuni spunti emersi in *The Economy of Francesco*,¹ cerco dapprima di mettere a fuoco i principali errori ai quali induce il modello economico utilitaristico che per decenni ha dominato la teoria economica e, conseguentemente, la prassi operativa. Successivamente approfondirò il valore positivo della biodiversità economica, analizzando le potenzialità dei modelli di impresa sociale nelle sue varie possibili forme. Infine, aprirò una finestra sulla finanza, anche per gettare luce sugli aspetti legati alla sostenibilità e su due esperienze positive quali il microcredito e il credito cooperativo.

2. Il paradigma economico a lungo dominante

Tradizionalmente, in ambito economico e finanziario la riflessione teorica utilizza una concezione di carattere utilitaristico: le scelte economiche migliori sono quelle che massimizzano l’uti-

¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, DICASTERO PER IL SERVIZIO DELLO SVILUPPO UMANO INTEGRALE, *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones. Considerazioni per un discernimento etico circa alcuni aspetti dell’attuale sistema economico-finanziario* (6 gennaio 2018), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018. *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones* e *The Economy of Francesco* sono due tessere di un mosaico espressione dello sguardo della Chiesa nel leggere il “cambiamento d’epoca” che interessa anche il sistema economico-finanziario, in termini sia di proposta di nuove prospettive di riflessione etica, sia di impegno sociale e culturale in particolar modo dei giovani.

lità del singolo, considerato come soggetto isolato, razionale e unicamente motivato dalla massimizzazione della propria utilità individuale. Di regola la dimensione etica è data per implicita, non se ne parla, anche se la concezione utilitaristica non è moralmente neutra (anzi sottende proprio l'etica utilitaristica).

Nella teoria economica, una questione centrale riguarda il convenzionale soggetto economico, tratteggiato come unidimensionale. Nella realtà invece esso trae espressione in una persona vera multidimensionale, animata sia da spinte egoistiche sia da slanci altruistici. La pandemia, e già prima la crisi finanziaria globale, ha, tuttavia, messo in luce i molti limiti di questa impostazione, che per la verità ha sollecitato ampia riflessione scientifica. Basti pensare ad alcuni Nobel per l'economia assegnati negli ultimi anni: nel 2019 Kremer, Banerjee e Duflo per l'approccio sperimentale per la lotta alla povertà globale; nel 2017 Thaler per l'economia comportamentale; nel 2015 Deaton per gli studi sulle disuguaglianze; nel 1998 Sen per gli studi su povertà e benessere, senza dimenticare il premio Nobel per la pace assegnato a Yunus nel 2006 per la creazione del microcredito quale meccanismo di sviluppo economico e sociale. Tanti studiosi si sono, cioè, adoperati nell'affrontare gli interrogativi del paradigma convenzionale:

- Davvero il perseguimento egoistico della massimizzazione dell'utilità individuale conduce a scelte economiche ottimali?
- Nel mondo reale le singole persone si comportano davvero così?
- E, più radicalmente, a fronte della crescente disuguaglianza tra diversi paesi e soprattutto al loro interno, il modello tradizionale è davvero il migliore?

L'incremento prepotente delle disuguaglianze nella distribuzione dei redditi, della ricchezza e del potere economico è uno dei tratti caratterizzanti il cambiamento d'epoca che stiamo vivendo. Secondo le Nazioni Unite la disuguaglianza che si rileva all'interno di ciascun paese è oggi la «fonte principale della disuguaglianza globale». Alcune evidenze a riguardo sono utili per comprendere

la portata del problema.² In primo luogo, le disuguaglianze economiche all'interno dei paesi sono cresciute, soprattutto post pandemia. Inoltre, la povertà e la disuguaglianza non riguardano solo la dimensione del reddito o quella della ricchezza. Amartya Sen, già trent'anni fa³, suggeriva di non limitarsi a considerare il reddito, guardando alla lunghezza della vita, alla salute, alla libertà, alla casa e all'istruzione ed oggi aggiungeremmo alla sicurezza ambientale. Disuguaglianza e povertà influenzano, cioè, un insieme di diritti umani e sociali fondamentali. Come affermato da Papa Francesco nell'udienza generale del 26 agosto 2020: «Questi sintomi di disuguaglianza rivelano una malattia sociale». In secondo luogo, l'Europa emerge come l'area del pianeta con la disuguaglianza interna più contenuta, sebbene in moderata crescita; gli Stati Uniti come il paese sviluppato che al suo interno è più disuguale, al livello dell'India e più della Cina. Nello specifico, il differenziale tra i redditi dell'1% dei più ricchi e quelli del 50% dei più poveri rivela che mediamente, in Europa, le persone nel "top 1%" hanno un reddito 25 volte più alto di chi sta nel 50% più basso; 46 volte in Cina e addirittura 80 volte negli Stati Uniti. In terzo luogo, i paesi dove l'incidenza della povertà assoluta è maggiore sono anche quelli all'interno dei quali la distribuzione del reddito è più disuguale, rivelando un legame chiarissimo tra disuguaglianza e povertà. Se definiamo la povertà estrema come un reddito inferiore ai 5,5 dollari al giorno, ci sono ancora oggi quasi 3,4 miliardi di persone in questa condizione. Infine, la pandemia ha determinato un aumento della povertà assoluta anche in Italia, dove ha riguardato 5,6 milioni di persone al 2020 secondo dati ISTAT.

Disuguaglianze e povertà che non possono essere considerate come un'eternità negativa, in altre parole un costo, di un modello che ben funziona. Come scrive Muhammad Yunus, fame e povertà hanno reso «sempre più indigeste le eleganti teorie della

² Per un maggior dettaglio si rimanda a A. BOTTANI, *L'illusione liberista. Critica dell'ideologia di mercato*. Laterza, Roma-Bari 2021.

³ Cfr. A. SEN, *Inequality Reexamined*, Clarendon Press, Oxford 1992.

scienza economica convenzionale che continuavo a insegnare ai miei studenti. Di colpo quei rassicuranti principi scientifici cominciarono ad apparirmi privi di senso».⁴

Servono, dunque, nuovi modelli che implicano, innanzi tutto, un ripensamento della questione antropologica per evitare due errori comuni ben messi in evidenza nel documento *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones* (OPQ). Il primo: l'«inversione di ordine tra mezzi e fini» (OPQ, 15). Pensiamo al rapporto tra economia reale e finanza. La riflessione interessante credo non sia tanto sull'uso della finanza, ma sulla natura stessa della finanza. Più un mezzo è potente più tende ad essere percepito come il fine. In un contesto in cui la finanza è pervasiva, potremmo dire dominante, da “mezzo” diventa il “fine”. Pensiamo alla crisi finanziaria globale del 2008, strumenti derivati per la cartolarizzazione dei mutui *subprime* sono diventati talmente “potenti” (pervasivi) da divenire spesso essi stessi il fine e non più lo strumento. La prevalenza della finanza sull'economia reale e, quindi, della rendita di capitale sul reddito da lavoro, con una «inversione di ordine tra mezzi e fini» per la quale «il lavoro da bene diviene ‘strumento’ e il denaro da mezzo diviene ‘fine’». Come efficacemente affermato da Papa Francesco nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*: «Il denaro deve servire e non governare!».⁵ Come del resto insegniamo ai nostri studenti, la finalità dell'attività bancaria è finanziare progetti imprenditoriali e di vita, selezionando prenditori del sistema economico reale in *deficit* di risorse per sostenerne progetti meritevoli, raccogliendo risorse dalle unità in *surplus*. Il nuovo paradigma richiede innanzitutto di evitare l'errore dell'inversione tra mezzi e fini. Tema questo che riprenderò nell'ultima parte e che credo meriti attenzione particolare perché lo stesso pericolo di inversione riguarda un altro ambito fondamentale che oggi ci interroga, ossia quello delle questioni etiche legate all'intelligenza artificiale.

⁴ M. YUNUS, *Si può fare*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 8.

⁵ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, 58.

Secondo errore comune, la tendenza a ritenere che tutto si limiti agli scambi di beni materiali, dimenticando che questi sono il veicolo di beni immateriali, tra i quali fiducia, equità e cooperazione (OPQ, 9). Del resto, già nella *Caritas in veritate* ben si esplicitava questo aspetto: «Il mercato, lasciato al solo principio dell'equivalenza di valore dei beni scambiati, non riesce a produrre quella coesione sociale di cui pure ha bisogno per ben funzionare. Senza forme interne di solidarietà e di fiducia reciproca, il mercato non può pienamente espletare la propria funzione economica».⁶

Tra i beni immateriali che determinano la qualità delle stesse relazioni economiche e sociali, vorrei soffermarmi in particolare sulla fiducia. Credo infatti che il problema di fondo si riferisca proprio alla fiducia. Quando si parla di intermediazione bancaria e finanziaria si fa riferimento a un'attività basata sulla fiducia. Del resto, è la stessa etimologia del termine "credito" a ricordare che "fare credito a qualcuno" significa "fidarsi di lui". In questa prospettiva vorrei sottolineare il richiamo di Nien-hê Hsieh della Harvard Business School che ci invita a distinguere tra due modi di intendere il concetto di fiducia.⁷ Un modo comune è concepirlo in termini di affidabilità. Cioè, ti fidi di me perché faccio quello che dico; sono affidabile in modo da salvaguardare la mia reputazione o rispettare norme e regolamenti. Ma quando le istituzioni sono deboli o quando le norme sono incerte, questo tipo di fiducia è fragile. In questo contesto è utile guardare a una seconda concezione della fiducia intesa in termini di tutela. Cioè, ti fidi di me perché credi che quando agisco promuovo anche i tuoi interessi e il tuo benessere. A tal proposito, la domanda che i *manager* dovrebbero porsi è: «Dovrebbe esistere?». Chiedersi se una tecnologia, un prodotto o un servizio debba esistere per il bene della società è il punto di partenza per il modello della tutela sociale.

⁶ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in Veritate*, 29 giugno 2009, 35.

⁷ Cfr. N.H. HSIEH, «Si può fare impresa tutelando la società?», in *Quali responsabilità per la finanza?*, a cura di E. Beccalli, Vita e Pensiero, Milano 2020.

E allora come impostare il nuovo paradigma? Come ha ben messo in evidenza il documento *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones*, la nuova prospettiva di riflessione etica poggia su una «visione dell'uomo» centrata sulla fondamentale indole relazionale della persona (OPQ, 9), vale a dire il valore della relazione, relazioni tra le persone, relazioni tra le istituzioni e relazioni tra le nazioni.

L'indicazione di fondo è che, per funzionare adeguatamente, economia e finanza necessitano di un'etica incentrata sulla persona e sulla sua natura relazionale. Ciò significa superare alcuni altri errori concettuali comuni quali vincolare l'impresa entro i confini della massimizzazione del profitto, così da escludere la dimensione della responsabilità ambientale e sociale; oppure ridurre il benessere all'accumulo di denaro, dimenticando la qualità della vita in termini di relazioni umane.

Tutto questo chiama in causa la responsabilità di chi insegna. L'intersezione con la ricerca e l'insegnamento nelle *business school* e nelle università è molto evidente. Diventa responsabilità degli accademici non ignorare le concezioni – o meglio matrici – etiche sottostanti (dall'etica utilitaristica, all'etica contrattuale o all'etica delle virtù), considerando ed esplicitando le loro conseguenze con riguardo allo scopo dell'impresa e più in generale dell'economia e della finanza, intervenendo sui *curricula* di studi e sui libri di testo in maniera fondativa e non ancillare. Si tratta di un aspetto di primaria importanza, se già nel 2005 un lavoro postumo di Sumantra Ghoshal s'intitolava «Bad management theories are destroying good management practices».⁸

⁸ Cfr. S. GHOSHAL, «Bad management theories are destroying good management practices», in *Academy of Management. Learning & Education*, vol. 4(1), 2005.

3. Il ripensamento del concetto di impresa

La pandemia prima, le guerre oggi: negli ultimi anni l'economia mondiale si è trovata – tuttora si trova – a dover fronteggiare *shock* multipli, acuiti da un sistema finanziario fortemente interconnesso, più di quanto non fosse prima della crisi finanziaria globale. Certo, al primo *shock* pandemico i governi hanno risposto con un aumento del debito pubblico (in Europa anche in chiave comune). Sono state adottate politiche che in tempi di pace per decenni l'Unione europea non è stata in grado di realizzare, mostrando una capacità di coesione apprezzata anche dai mercati. Ora, però, sono necessarie misure inedite e ingenti – e di nuovo comuni – per fronteggiare ulteriori *shock* che comprendono anche la crisi climatica, la crisi energetica e l'emergenza alimentare dei paesi più poveri.

In questo quadro comprendiamo che l'azione pubblica da sola non basta e ci interroghiamo sul ruolo dell'impresa nelle sue varie possibili configurazioni. Pare opportuno muovere da quanto scritto già nel 1932, all'alba della configurazione del New Deal americano, da Merrick Dodd: «Le attività di impresa sono permesse e incoraggiate dalla legge perché sono un servizio alla società piuttosto che fonte di profitto per i suoi proprietari».⁹ Ecco dunque il delinearci di un orizzonte più ampio dell'attività d'impresa, dalla sola massimizzazione del profitto per i proprietari verso altre forme. Tra queste diverse forme di impresa, rileva quella con finalità sociali (*social business*), nell'accezione di Muhammad Yunus, ossia un'impresa che non produce perdite, non distribuisce dividendi e che opera esclusivamente per raggiungere un determinato obiettivo sociale. Tale forma, nello specifico, si colloca fuori dall'universo della ricerca del profitto poiché, usando i metodi dell'impresa, persegue l'obiettivo di contribuire alla risoluzione di un problema sociale. Dall'angolo

⁹ E.M. DODD, «For Whom Are Corporate Managers Trustees?», in *Harvard Law Review*, vol. 45(7), 1932.

visuale microeconomico, si tratta di forme di impresa con funzioni obiettivo diverse – e possiamo dire più articolate – di quelle descritte nei libri di testo.

In effetti, si sono sviluppate nel mondo e nel nostro paese diverse varianti di impresa: dalle “imprese sociali” (disciplinate in Italia dal 2005 con successive revisioni contenute nel decreto legislativo 112 del 2017, ossia enti del terzo settore che possono prevedere una moderata remunerazione del capitale – entro i limiti di quanto previsto per le cooperative a mutualità prevalente – e godono di agevolazioni fiscali) alle “società benefit” (introdotte in Italia nel 2016, primo paese in Europa, che sono a tutti gli effetti enti *for profit*, senza limiti nella distribuzione degli utili e sprovviste di agevolazioni fiscali) fino alle “imprese socialmente responsabili”.

Tutte queste forme di impresa danno luogo alla biodiversità economica, espressione della coesistenza di diverse e alternative forme di impresa. Potremmo dire: un ecosistema che si compone di tante specie per rendere possibile la sopravvivenza stessa dell’ecosistema. La biodiversità economica proprio in una fase come questa mostra il suo ruolo essenziale. Di fronte alla pandemia prima e ai conflitti oggi – e in termini più radicali alle disuguaglianze economiche e sociali e alle crescenti povertà – il valore di imprese con una identità e una missione differenti appare del tutto evidente.

Traslando quanto ben chiarisce Stefano Zamagni con riguardo all’Università Cattolica oggi,¹⁰ l’attività d’impresa è definibile in base a tre profili: fine (che cosa l’impresa fa, la sua ragion d’essere), missione (il modo in cui l’impresa persegue il fine che ha dichiarato) e identità (caratteristiche che rendono un’impresa unica, tra cui le regole che governano la sua vita interna). Il fine

¹⁰ S. ZAMAGNI, *Laudata economia*, ViTrend-Fondazione Don Lorenzo Guetti, Vita Trentina, Trento 2020.

è la creazione di valore ed è un fine comune alle varie tipologie di impresa. Ma l'aspetto che le distingue è: per chi? per quali portatori di interesse? Cambiano cioè identità e missione: perché fai questo? Da una creazione di valore orientata ai soli *shareholder* (impresa orientata al profitto), agli *stakeholder* (impresa socialmente responsabile o società *benefit*) o alla società (*social business*).

Di fronte alle crisi e fratture del nostro tempo comprendiamo che, sebbene i profitti siano ancora da considerare importanti, la «norma del primato degli azionisti» – teorizzata da Milton Friedman¹¹ – è messa in discussione. In effetti nella letteratura accademica non mancano modelli teorici e euristici alternativi alla teoria dell'azionista *mainstream*. Basta fare riferimento all'idea di impresa sociale (“fare bene e fare del bene”); al triplice approccio che tiene conto di persone, profitti e ambiente del noto modello di Michael Porter per la creazione di valore condiviso; alla teoria degli *stakeholder*; alla responsabilità sociale d'Impresa e alla recente «proposta di valore sociale» di Nien-hê Hsieh.

Chiara è l'intersezione tra impresa sociale (usando l'espressione come categoria che inglobi tutte le forme di impresa più articolate rispetto all'impresa da libro di testo) e sostenibilità, non solo ambientale ma anche sociale, nell'ottica dell'ecologia integrale dell'enciclica *Laudato si'* di papa Francesco, in una logica integrale.¹² Nel *social business*, infatti, la sostenibilità sociale è intrinseca all'attività in quanto ne connota identità e missione, mentre nelle imprese convenzionali potremmo dire che la sostenibilità entra spesso più come un *add-on*. È bene ricordare che la sostenibilità esprime uno sviluppo nel presente non realizzato a scapito dello sviluppo futuro, un tema cioè di etica intergenerazionale. Il concetto è stato introdotto da Hans Carl von Carlowitz,

¹¹ Cfr. M. FRIEDMAN, *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, Chicago 1962.

¹² FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'*, 24 maggio 2015.

sovrintendente minerario e amministratore contabile forestale in Sassonia, nella sua opera *Sylvicultura Oeconomica* pubblicata nel 1713. Von Carlowitz raccomandò, ai fini della salvaguardia futura dell’approvvigionamento di legname, un «uso continuo, durevole e rigenerabile» delle depredate foreste sassoni.¹³ A fronte del fatto che la ricrescita del patrimonio boschivo richiedeva decenni, in un’ottica che travalicava le generazioni, si sarebbero dovute prelevare solamente le quantità di legname che potevano ricrescere.

In termini più generali, ciò sottende la messa in discussione del modello di *welfare state*, incapace di affrontare le nuove e molteplici disuguaglianze, aprendo ad un modello di *welfare society* (o “civile”), all’interno del quale il terzo settore – agente fondamentale del rinnovato modello di *welfare* – subisce anch’esso una metamorfosi, passando dall’essere redistributivo a produttivo.

L’impresa sociale contribuisce a colmare la mancanza di adeguate istituzioni economiche per affrontare le crisi, povertà e disuguaglianze del nostro tempo, colma cioè una cosiddetta *institutional failure*. In ciò trova attuazione il principio di sussidiarietà – un cardine della Dottrina Sociale della Chiesa – secondo il quale la libera attività imprenditoriale (e in termini più generali, la società civile) integra e sostiene l’azione pubblica per il conseguimento del bene comune. Utile la metafora della produttoria, piuttosto che della sommatoria, per qualificare il bene comune: non si può sacrificare il bene di qualcuno per migliorare il bene di qualcun altro e, in altre parole, il bene di ognuno non può essere fruito se non lo è anche dagli altri (l’interesse di ognuno si realizza assieme a quello degli altri, né contro né a prescindere).

¹³ H.C. VON CARLOWITZ, *Sylvicultura Oeconomica*, Braun, Leipzig 1713.

4. Una finestra sulla finanza

Nel quadro attuale di crisi ambientale e sociale ma anche di conflitto siamo di nuovo in questi ultimi mesi ad interrogarci sul ruolo della finanza. Se la sua finalità, a volte tradita, è quella di mezzo per sostenere lo sviluppo economico attraverso progetti imprenditoriali e di vita, diverso è l'uso che ne è stato fatto nel conflitto russo-ucraino: la finanza per così dire come "arma" per fermare le armi. Diversi sono, infatti, i pacchetti di sanzioni economiche o le azioni di isolamento del sistema finanziario russo. Vi è dunque un uso della finanza come leva politica per arginare un conflitto. Ovvero come strumento per fare pressioni e dissuadere da azioni inumane.

La finalità originaria e fondativa della finanza, come del resto ben sottolinea il documento *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones*, risiede nel servizio all'economia reale. Sono pertanto da favorire scelte che assicurino la buona funzionalità del sistema finanziario (a beneficio della dignità degli uomini e del bene comune) e da contrastare gli strumenti potenzialmente capaci di "intossicare" il sistema (OPQ, 19). Numerosi esempi sono, infatti, forniti nel documento *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones* di una finanza che perde la sua vocazione primaria di servizio all'economia reale (OPQ, 16): prodotti finanziari complessi di per sé leciti ma che per via di una situazione di asimmetria informativa violano la correttezza relazionale; cattiva finanziarizzazione dell'economia che, concentrandosi in transazioni dal mero intento speculativo, si sottrae ai circuiti virtuosi dell'economia reale; pratiche in materia di tassi di interesse poste in essere da intermediari finanziari che allontanano dal perseguimento della funzione sociale del credito.

Tornando alla vocazione originaria della finanza di servizio all'economia reale, è interessante porre l'accento sulla banca come istituzione feconda e generativa, con un'assonanza all'e-

conomia capace di “prendersi cura” proposta da Mauro Magatti nel contesto di *The Economy of Francesco*. Tale prospettiva ci riporta, nell’ottica della tecnica bancaria, all’essenza stessa dell’attività della banca, che risiede nella raccolta di risorse da destinare all’economia reale, cioè nel sostegno a famiglie e imprese per lo sviluppo di loro progetti di vita e di investimento. Serve cioè tornare all’essenza della funzione bancaria che si sostanzia nell’insostituibile attività di erogazione del credito. Evidente è il parallelismo con l’idea della banca come istituzione economica capace di «mettere al mondo, prendersi cura, accompagnare e lasciar andare» gli attori del sistema economico.¹⁴

L’attività bancaria, attraverso la sua qualificante funzione di erogazione del credito, è da intendersi a servizio, oltre che del sistema economico, anche del tessuto sociale. Tale connaturato ruolo sociale, che spesso è rimasto in secondo piano, non solo non va dimenticato ma nel contesto attuale necessita di essere valorizzato. Consapevoli che questa concezione è stata spesso sottointesa o compressa dalla spinta verso l’enfasi sull’attività di speculazione finanziaria e su una finanza autoreferenziale, serve comprendere in che modo far sì che l’erogazione responsabile del credito – che continua a rappresentare il perché dell’esistenza della banca e la sua primaria e qualificante funzione economica e sociale – sia realizzata in maniera sostenibile per l’intero sistema.

Tutto ciò si innesta in un percorso che negli ultimi anni ha visto la finanza giocare apparentemente un ruolo sempre maggiore nei processi orientati alla sostenibilità. Basti pensare alle masse investite in finanza sostenibile. Il Fondo Monetario Internazionale nel recente *Global Financial Stability Report (2021)*¹⁵ ha parlato di “boom” in relazione ai titoli ESG (acronimo di *environmental, social and governance*) e *green bond*. La finanza pare stia diven-

¹⁴ P. CAFARO, E. BECCALLI, «Socialità e credito: radici per un’economia differente», in *Credito e responsabilità sociale*, a cura di E. Beccalli, Vita e Pensiero, Milano 2021.

¹⁵ Cfr. FONDO MONETARIO INTERNAZIONALE, *Global Financial Stability Report*, ottobre 2021.

tando un mezzo per affrontare i problemi ambientali ponendosi come finanziatore della transizione ecologica e della sostenibilità ambientale. Affinché ciò avvenga nel concreto è peraltro essenziale che tali ingenti risorse siano impiegate per riorientare decisioni e comportamenti delle imprese e che si evitino utilizzi opportunistici.

È però necessario comprendere l'importanza di tutti gli aspetti della sostenibilità (non solo ambientali ma anche sociali), nella logica della «ecologia integrale» di papa Francesco. In effetti l'idea di sostenibilità vede oggi un ruolo prevalente degli obiettivi ambientali. Altrettanto importante è la lotta al degrado sociale (la S, appunto) per il contrasto a iniquità, polarizzazione e sfruttamento del lavoro. Pertanto, è fondamentale che accademia e analisti chiariscano cosa sia “sostenibile” e come sia possibile tradurre in metriche questo articolato concetto. Come detto è un tema di etica intergenerazionale non facile da sintetizzare in *rating* ESG, tanto che oggi esiste una grande variabilità nei punteggi assegnati alla stessa impresa da diversi *provider*. Servono metriche confrontabili e affidabili.

Ancora, è necessario uno sforzo nella raccolta dei dati da utilizzare nelle metriche ESG, anche a livello di microimprese e piccole e medie imprese, finanche in logica di filiera, particolarmente rilevanti nel tessuto produttivo italiano. Sotto questo profilo l'*industry* nazionale dei *data provider* dovrà prestare particolare attenzione anche a questi operatori, di norma non censiti dalle agenzie internazionali e che rischiamo quindi di essere ai margini del processo di transizione.

Da sottolineare che la questione di fondo riguarda l'intersezione tra sostenibilità ambientale e sociale. La transizione ecologica porta con sé inevitabilmente costi, anche ingenti. Le istituzioni e le autorità di governo sono chiamate a individuare le politiche da adottare affinché la transizione ecologica non vada ad alimentare ulteriori disuguaglianze a danno proprio della sostenibilità sociale.

In conclusione, credo sia interessante soffermarsi su due espressioni della finanza, definite «assai positive» nel documento *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones*: il microcredito e il credito cooperativo (OPQ, 16). A muovere la straordinaria intrapresa di Yunus nel microcredito è stato proprio l'essere diventato “testimone” della lotta quotidiana per procurarsi minime somme di denaro, che condannavano tanta gente alla miseria (nota come una “trappola di disuguaglianza”). Di fronte al rifiuto del direttore della filiale della banca interna al *campus* universitario a concedere prestiti ai poveri poiché non rientravano nel *target* visto che non potevano dare garanzie sufficienti, Yunus decise di garantire personalmente e si trasformò nel «banchiere del villaggio». Di questa straordinaria intrapresa, da sempre mi ha affascinato la parola “villaggio”: è fondamentale, è l'idea di una banca della “comunità”. Attenzione, una banca non del territorio – come spesso si usa dire nel nostro Paese – ma appunto del “villaggio” per sottolineare che poggia su una comune matrice culturale. Una matrice basata su forti relazioni comunitarie e su una forte responsabilità delle donne verso i figli.

L'attività si basa sulla fornitura di microcredito – senza richiesta di garanzie – ai poveri esclusi dall'orbita bancaria ordinaria. Interessante precisarne alcuni aspetti caratteristici: a dicembre 2020, prestiti erogati per 1,83 miliardi di dollari a 9,3 milioni di prenditori, rappresentati da donne nel 97% dei casi e con un tasso di restituzione estremamente elevato (98%). Si tratta di un'attività creditizia con un significativo impatto positivo sui suoi mutuatari poveri ed ex poveri come documentato in molti studi indipendenti (tra cui Banca Mondiale, International Food Research Policy Institute e Bangladesh Institute of Development Studies).

Oggi l'idea di piccoli prestiti senza garanzie per le donne povere si è diffusa con il nome di microcredito in ogni parte del mondo, perfino in uno dei paesi più ricchi come gli Stati Uniti. Con riguardo al microcredito in Italia, la diffusione è piuttosto contenuta. Secondo i dati del *XV Rapporto sul microcredito in*

Italia,¹⁶ le erogazioni di microcredito sono state nel 2020 in linea con quelle del 2019: si tratta di 227 milioni di euro spalmati su 17.600 interventi, con una media di 12.900 euro. Un ambito in cui rivestono un ruolo centrale le banche di credito cooperativo, così come le organizzazioni religiose, *Caritas in primis*. Anche in Italia il microcredito esercita una funzione sociale di contrasto all'esclusione finanziaria consentendo da un lato di ampliare la platea di coloro che possono intraprendere un'attività imprenditoriale e dall'altro di contrastare situazioni di povertà. Tale misura si è rivelata ancor più necessaria per effetto della pandemia che ha determinato un aumento della povertà assoluta che ha interessato 5,6 milioni di individui nel 2020, secondo dati ISTAT.

Una considerazione finale merita l'entità del microcredito in Italia. Non possiamo non rilevare la limitata estensione del fenomeno, basti il raffronto coi volumi della sola Grameen Bank. Le ragioni sono riconducibili primariamente a un'evidente differenza nel contesto economico. Non va peraltro sottovalutato il ruolo centrale che la matrice culturale riveste nella "banca del villaggio" di Yunus. La società in Italia e Occidente assume infatti un orientamento più individualista (con la tendenza a far prevalere le esigenze del singolo contro quelle della collettività) che la differenzia dalle comunità del Bangladesh più improntate a valori di solidarietà e sostegno tra generazioni. Senza dimenticare che la cultura occidentale, che si fonda sui consumi, non aiuta ad un uso responsabile del denaro, esponendo a forme di sovraindebitamento.

L'altra esperienza positiva citata nel documento *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones* è quella del credito cooperativo, che trova le sue radici in una matrice cattolica; basti ricordare sul finire dell'Ottocento le origini delle prime casse rurali ispirate dall'enciclica *Rerum Novarum* di Papa Leone XIII (1891) e rafforzate dall'in-

¹⁶ CBORGOMEO&CO (a cura di), *XV Rapporto sul microcredito in Italia. Microcredito sociale ed imprenditoriale: dati ed analisi dell'evoluzione in Italia*, Ecra, Roma 2022.

terpretazione di economisti come Giuseppe Toniolo.¹⁷ Nel credito cooperativo, la funzione sociale è spiccatamente evidente, poiché la distribuzione del valore avviene anch'essa in modo generativo. Il principio della funzione sociale della cooperazione racchiude un sistema valoriale che impone di non limitare la funzione sociale al solo soddisfacimento dei bisogni degli associati. Anzi, chiama a diffondere il benessere raggiunto dagli associati con la distribuzione dei risultati economici al territorio di appartenenza. Quindi la funzione generativa si estende alle comunità di riferimento, così da poter intendere la banca cooperativa come una banca mutualistica di comunità che svolge un ruolo attivo nel prendersi cura di famiglie, imprese e comunità. Ben si comprende pertanto il valore, oltre al positivo contributo all'intero sistema economico e al tessuto sociale, della cosiddetta biodiversità finanziaria, come evidenziato anche nel documento *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones* e confermato da recenti studi scientifici.¹⁸

Le banche mutualistiche di comunità, oltre ad essere generative, lo sono in maniera distintiva ed efficiente in rapporto anche alle banche ordinarie e alle grandi banche operanti su scala globale. In assonanza con la “solidarietà efficiente” di Pietro Cafaro,¹⁹ potremmo parlare di una «generatività efficiente» delle banche mutualistiche originata dalla capacità di coniugare coordinamento e operatività nell'ambito locale. La banca mutualistica fornisce il sostegno di fondo agli attori della comunità e socializza molti di quei costi che nell'ambito delle grandi banche sono l'oggetto della ricerca di economie di scala. Allo stesso tempo l'ambito locale permette quel costante interscambio di informazioni – basato sulla fiducia reciproca – che riduce a sua volta i costi soprattutto legati al rischio di credito.

¹⁷ Cfr. G. TONIOLO, «L'avvenire della cooperazione cristiana», in *Cooperazione popolare*, n. 19 del settembre 1900; n. 20 dell'ottobre 1900 e n. 3 del febbraio 1901.

¹⁸ Cfr. V. ERRUNZA, M. BASMA, T. MAXWEL, *Learning from Biodiversity: Is Diversity in the Financial Ecosystem Important for Economic Growth and Stability?*, Working paper, 2022.

¹⁹ P. CAFARO, *La solidarietà efficiente. Storia e prospettive del credito cooperativo in Italia*, Laterza, Roma-Bari 2001.

5. Brevi considerazioni conclusive sull'impegno dell'Università Cattolica

Le nuove prospettive di riflessione etica e di impegno culturale in ambito economico-finanziario discusse sono oggetto di approfondimento in Università Cattolica del Sacro Cuore. In particolare, l'Ateneo ha raccolto le tante sollecitazioni del documento *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones* e dell'iniziativa *The Economy of Francesco* con progetti di varia natura. Tra le iniziative rivolte agli studenti, oltre alla partecipazione di alcuni studenti e docenti a *The Economy of Francesco*, nell'ottobre del 2019 è stato avviato – su invito dell'arcivescovo di Milano, monsignor Mario Delpini – un percorso educativo e interdisciplinare per far dialogare comunità accademica, comunità ecclesiale e comunità finanziaria attorno ai temi di una “nuova economia”. Un'«economia a servizio dell'uomo», come la definiva Francesco Vito, storico rettore dell'Ateneo negli anni Sessanta. Un itinerario contrassegnato dal *boom* di studenti iscritti (700 giovani delle 12 Facoltà dell'Ateneo) che hanno scelto di partecipare ai 10 laboratori dedicati ai temi del documento *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones*. Tra le iniziative di ricerca, oltre alle linee di rilevante interesse di Ateneo (dedicate al tema delle disuguaglianze economiche e sociali) e ai numerosi lavori di ricerca di singoli docenti che approfondiscono tali tematiche, è stato istituito nel marzo di quest'anno un nuovo “Centro di ricerca sul credito cooperativo” su impulso della facoltà di Scienze bancarie, finanziarie e assicurative, in collaborazione con Federcasse e Federazione Lombarda delle Bcc. L'intento è valorizzare il modello del credito cooperativo, svolgendo attività scientifiche con prospettiva multidisciplinare e ponendosi quale polo di riferimento nazionale e internazionale. Tessere di un mosaico che, in aderenza alla missione educativa e culturale della nostra Università, qualificano l'apertura ad un confronto con i paradigmi dominanti per proporre una visione nuova.

Riferimenti bibliografici

- BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, Lettera Enciclica, Città del Vaticano, 2009.
- BOITANI ANDREA, *L'illusione liberista. Critica dell'ideologia di mercato*. Laterza, 2021.
- CAFARO PIETRO, BECCALLI ELENA, Socialità e credito: radici per un'economia differente, in *Credito e responsabilità sociale*, a cura di Elena Beccalli, Vita e Pensiero, 2021.
- CAFARO PIETRO, *La solidarietà efficiente. Storia e prospettive del credito cooperativo in Italia*, Editori Laterza, 2001.
- Cborgomeo&Co, *XV Rapporto sul microcredito in Italia. Microcredito sociale ed imprenditoriale: dati ed analisi dell'evoluzione in Italia*, Ecra, 2022.
- ERRUNZA VIHANG, MAJERBI BASMA, TUULI MAXWEL, *Learning from Biodiversity: Is Diversity in the Financial Ecosystem Important for Economic Growth and Stability?*, Working paper, 2022.
- FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, Esortazione apostolica, Città del Vaticano, 2013.
- FRANCESCO, *Laudato si'*, Lettera Enciclica, Città del Vaticano, 2015.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE E DICASTERO PER IL SERVIZIO DELLO SVILUPPO UMANO INTEGRALE, *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones. Considerazioni per un discernimento etico circa alcuni aspetti dell'attuale sistema economico-finanziario*, 2018.
- DODD E. MERRICK, For Whom Are Corporate Managers Trustees?, in *Harvard Law Review*, vol 45(7), 1932
- FONDO MONETARIO INTERNAZIONALE, *Global Financial Stability Report*, ottobre 2021.
- FRIEDMAN MILTON, *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, 1962.
- GHOSHAL SUMANTRA, Bad management theories are destroying good management practices, in *Academy of Management. Learning & Education*, vol 4(1), 2005.
- HSEH NIEN-HÉ, Si può fare impresa tutelando la società? In *Quali responsabilità per la finanza?*, a cura di Elena Beccalli, Vita e Pensiero, 2020.
- LEONE XIII, *Rerum novarum*, Lettera Enciclica, Città del Vaticano, 1891.
- SEN, AMARTYA, *Inequality Reexamined*, Clarendon Press, 1992.
- TONIOLO, GIUSEPPE, L'avvenire della cooperazione cristiana, in *Cooperazione popolare* n. 19 del settembre 1900, n. 20 dell'ottobre 1900 e n. 3 del febbraio 1901
- VON CARLOWITZ HANS CARL, *Sylvicultura Oeconomica*, 1713.
- YUNUS, MUHAMMAD, *Si può fare*, Feltrinelli, 2010.
- ZAMAGNI STEFANO, *Laudata economia*, ViTrend, Fondazione Don Lorenzo Guetti, 2020.

Individualismo, egoismo, etica ed economia

Andrea Boitani

Sommario: Introduzione. – 1. Egoismo, empatia e mercato. – 2. Egoismo e razionalità. – 3. Produrre valore, solo valore? – 4. L'uomo economico: un idiota sociale? – 5. La generazione future a sconto. – 6. Mercati e morale. - Conclusioni. - Bibliografia.

Individualism, egoism, ethics and economy

ABSTRACT

This paper attempts to go deeper into foundational issues of contemporary ethics and economics such as: the departure of XX century mainstream economics from Adam Smith's broad view of human nature, where empathy plays a crucial role, to embrace the unpleasant, greedy homo economicus, the philosophical underpinnings of which can be traced back to Machiavelli and Hobbes (via Bentham); the (unnecessary) link between self-interest and rationality such that rational self-interested humans may turn out to be social idiots; the contrast between homo oeconomicus, homo cooperans and homo moralis; the negative effects of the generational egoism that underlies the economicist (neoliberal) approach to climate change and to the assessment of policies aimed at facing global warming; the difficult coexistence of markets and incentives with goods that should not have a price. In the past hundred years or so many economists went a long way to firmly separate their discipline (which mainly deals with markets and incentives) from ethics. However, Markets need morals, which cannot be made by markets.

Questo articolo cerca di approfondire questioni fondamentali dell'etica e dell'economia contemporanea, quali: l'allontanamento dell'economia mainstream del XX secolo dall'ampia visione della natura umana di Adam Smith, in cui l'empatia gioca un ruolo cruciale, per abbracciare lo sgradevole e avido *homo economicus*, le cui basi filosofiche possono essere fatte risalire a Machiavelli e Hobbes (passando per Bentham); il legame (non necessario) tra interesse personale e razionalità, per cui gli esseri umani razionalmente interessati a se stessi possono rivelarsi degli idioti sociali; il contrasto tra *homo oeconomicus*, *homo cooperans* e *homo moralis*; gli effetti negativi dell'egoismo generazionale che sta alla base dell'approccio economicistico al cambiamento climatico e alla valutazione delle politiche volte a fronteggiare il riscaldamento globale; la difficile coesistenza di mercati e incentivi con beni che non dovrebbero avere un prezzo. Negli ultimi cento anni o giù di lì, molti economisti hanno fatto molta strada per separare saldamente la loro disciplina (che si occupa principalmente di mercati e incentivi) dall'etica.

*Si vide che nella diaspora individualistica
l'uomo non è in grado di vivere,
che, anzi, in essa non può esservi umanità.
Thomas Mann, Il mio tempo*

Introduzione

In queste pagine cerco di tirare solo alcuni dei fili che formano la complessa trama dei rapporti tra etica ed economia. Di tale trama mi sono occupato in diversi capitoli di un recente volume, in un saggio e in un articolo da cui ho tratto molti degli spunti qui di seguito ripresi, riesaminati, approfonditi¹.

Il discorso si dipanerà percorrendo strade note agli economisti, ma guardando ai tornanti con sguardo, mi auguro, un po' diverso dal solito. La mia tesi, in sintesi, è che il progressivo allontanamento dell'economia dall'etica, per raggiungere una pretesa neutralità scientifica, si sia rivelato fallimentare. E ciò almeno per cinque ragioni. Perché 1) gran parte degli economisti non hanno smesso di abbracciare i postulati (etici) dell'egoismo razionale individualista che definisce l'*homo oeconomicus*, cercando in tutti i modi (e sbagliando non poco) di dare a questo mammifero sgradevole un padre nobile nel fondatore della disciplina, Adam Smith; 2) ci sono moltissimi e seri dubbi che, anche nelle scelte economiche più elementari, gli umani di carne e ossa, pur razionali, agiscano come *uomini economici*; 3) l'egoismo generazionale ha avuto (e ha tuttora) conseguenze pesanti sul modo in cui viene affrontata (o non affrontata) la questione drammatica dei cambiamenti climatici; 4) la congiunzione dell'egoismo razionale con la trasformazione di tutte le cose buone della vita in merci (che si possono vendere e comprare) rischia di guastarle, di stravolgerne e corroderne il senso e il valore; di conseguenza, 5) la riduzione della politica economica e

¹ A. BOITANI, *L'illusione liberista*, Laterza, Bari-Roma 2021; ID., *I difficili rapporti tra etica ed economia*, in Fabio Ranchetti, *filosofo ed economista*, a cura di A. Florio e B. Ingrao, Nerbini, Firenze 2022, pp. 115-132; ID., «Self-interest, rationality and the neoliberal illusion», *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*, 2023, n. 2, pp. 253-272.

della politica *tout court* alla ricerca di incentivi volti a spingere gli *uomini economici* a comportarsi nell'interesse pubblico può avere risultati controproducenti se gli esseri umani (sociali e morali) sono spontaneamente interessati al bene dei loro simili.

L'economia ha dunque bisogno di essere ripensata e riportata al suo ancoraggio originario all'etica. Ma ripensare non significa abbattere tutto ciò che esiste. Non c'è bisogno di rinnegare tutte le faticose conquiste scientifiche ottenute dagli economisti negli ultimi due secoli e mezzo. Anzi, sarebbe uno spreco di conoscenze davvero imperdonabile. Certo, bisogna relativizzare i risultati dell'economia come disciplina scientifica, metterli in rapporto di dialogo con una visione più ampia e generosa dell'umanità, anche ricostruirli alla luce di tale visione. Al centro non può che essere l'umanità, nella sua interezza di generi e di generazioni, nella sua relazione con la natura (la "nostra casa comune"), nelle sue relazioni sociali e di comunità, di cui quelle mercantili (scambi e incentivi) siano una parte e non il tutto.

1. Egoismo, empatia e mercato

Come ho cercato di mostrare altrove, la pretesa di alcuni economisti di far risalire ad Adam Smith l'idea che a muovere gli umani siano solo motivazioni egoiste e calcoli razionali è infondata². Ho anche cercato di mostrare come, in realtà, per Smith alla base della società e delle stesse relazioni di mercato si trovi l'empatia. L'empatia, secondo Smith, è un fatto così evidente che non ha bisogno di essere provato. È un sentimento che non è proprio solo dell'essere virtuoso e compassionevole, ma comune a tutti gli esseri umani, iscritta nella loro natura di "animali sociali" (per usare l'espressione di Aristotele), coltivata e raffinata dall'educazione e dall'esperienza della vita in società.

² Cfr. A. BOITANI, *I difficili rapporti tra etica ed economia*, op. cit. Una posizione analoga è riscontrabile in G. GIRAUD, *La rivoluzione dolce della transizione ecologica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2022, pp. 63ss.

Gli economisti hanno molto insistito sull'egoismo (il *self-interest*) del birraio, del macellaio e del fornaio, cui Smith accenna nella *Ricchezza delle nazioni*³. Tuttavia, come ha notato Corey Robin: «lungi dall'essere la descrizione dell'egoismo e dell'auto-interessamento nel mercato, che è il modo in cui questo passaggio viene spesso letto, l'affermazione di Smith è un'ingiunzione a orientarci verso gli altri. Il mercato ci richiede di parlare agli altri partecipanti 'non delle nostre necessità ma dei loro vantaggi'. Ciò impone un cambiamento della nostra prospettiva, spingendoci a guardare il mondo attraverso gli occhi degli altri. Se falliamo un simile compito, falliremo anche nell'ottenere ciò che vogliamo dal mercato. Così, il mercato ci impone la regola dell'empatia»⁴.

La *Teoria dei sentimenti morali*, scritta diciassette anni prima della *Ricchezza delle Nazioni*, si apre così: «Per quanto egoista si possa ritenere l'uomo, sono chiaramente presenti nella sua natura alcuni principi che lo rendono partecipe delle fortune altrui, e che rendono necessaria l'altrui felicità, nonostante da essa egli non ottenga altro che il piacere di contemplarla»⁵. E, come ha notato Amartya Sen, «il professore di filosofia morale e il pioniere dell'economia non condussero una vita di manifesta schizofrenia»⁶. Lo stesso Sen annota: «Smith ha discusso estensivamente il bisogno di un comportamento non auto-interessato e argomentò che, mentre la "prudenza è di tutte le virtù la più utile per l'individuo", dobbiamo riconoscere che "umanità, giustizia, generosità e spirito pubblico sono le qualità più utili agli altri"»⁷.

Non c'è bisogno di essere oltremodo altruisti per scambiare con chi è disposto ad offrirci la propria merce, ovvero la *motivazione* che ci muove a scambiare può benissimo essere il nostro

³ A. SMITH, *La ricchezza delle nazioni* (1776), Milano, Isedi, Milano 1973, p. 18.

⁴ C. ROBIN, «Empathy & the Economy», *New York Review*, December 8, 2022.

⁵ A. SMITH, *Teoria dei sentimenti morali* (1759), Rizzoli, Milano 2016, p. 81. E anche l'approccio smithiano alla giustizia – presentato nella *Teoria dei sentimenti morali* - è fondato sulla capacità interiore di riconoscere le ragioni dell'altro di fronte alle proprie. Capacità derivante proprio dall'empatia.

⁶ A. SEN, *Etica ed Economia* (1987), Laterza, Roma-Bari 2002, p. 37.

⁷ A. SEN, *The Idea of Justice*, Penguin, London 2010, p. 185.

interesse personale, ma ciò non implica che il comportamento umano in generale non possa essere influenzato da altre motivazioni. Di Smith sono state esaltate le idee sul birraio e il macellaio come uomini d'affari e sono state messe da parte quelle sulle persone e «sulla buona società come armonia di sentimenti». «Possiamo perseguire i nostri interessi – non ultimo perché li comprendiamo meglio degli altri – ma non alle spese degli altri. Il macellaio fa affari come macellaio, ma nel fare ciò non smette di essere un essere umano, immerso in una rete di obblighi»⁸.

Si può anche andare oltre la filologia. Se nello scambio ciascuno guarda alla sua convenienza, senza che ciò porti alla guerra e alla sopraffazione degli uni sugli altri, è perché esiste la naturale propensione empatica di cui Smith parla nella *Teoria dei sentimenti morali*. Con riferimento al debito e al credito - con cui si scambia del denaro oggi in cambio di una promessa di rimborso nel futuro - è stato rilevato da una mente libera da preconetti economicisti quale la scrittrice canadese Margaret Atwood - che la «pietra angolare» capace di sorreggere le relazioni di debito/credito è «il senso di giustizia o equità (*fairness*)», senza il quale «non riconosceremmo l'equità nel rimborsare i debiti contratti, quindi nessuno sarebbe mai tanto sciocco da fare prestiti»⁹. E da cosa mai potrebbe emergere il senso di giustizia e di equità se non dall'empatia e dal valore che, per ciascuno di noi, hanno le relazioni umane nella società e nella comunità?

Guarda caso, proprio a Adam Smith fa riferimento Giacomo Rizzolatti, lo scopritore dei “neuroni specchio”, nel suo libro-intervista ad Antonio Gnoli. I neuroni specchio si attivano non solo quando compiamo un'azione ma anche quando la stessa azione è compiuta da altri, quando percepiamo un'emozione nei gesti e nei comportamenti degli altri. Si tratta di una partecipazione “motoria” che ha molto a che fare con l'empatia di Adam Smith. «Empatia – dice Rizzolatti – non significa buonismo. Essa indica

⁸ P. COLLIER – J. KAY, *Greed Is Dead: Politics After Individualism*, Penguin, London 2021, p. 94.

⁹ M. ATWOOD, *Dare e avere. Il debito e il lato oscuro della ricchezza*, Ponte alle Grazie, Firenze 2009, pp. 18-19.

una nostra predisposizione ad agire in maniera partecipe verso l'altro». Non veniamo al mondo egoisti e “carogne” ma «con un meccanismo che fondamentalemente predispone a far parte di una società, e quindi ad avere empatia verso gli altri». La nascita del “consorzio umano”, delle relazioni tra esseri umani nasce dall'empatia. L'economia, il mercato fanno parte dell'«ampia tessitura dell'umano» e quindi non possono che essere anch'essi fondati sull'empatia e sulla fiducia che a quella tessitura danno forma e sostanza¹⁰.

È solo la fiducia che il perseguimento dell'interesse personale non sfocerà in comportamenti predatori e violenti a rendere possibile affidarsi alle transazioni di mercato, cooperando alla costruzione di regole e istituzioni capaci di rafforzare la fiducia stessa¹¹. E vale anche, a mio parere, la riflessione di Gaël Giraud, secondo il quale «la fiducia stessa su cui si basa qualsiasi forma di contratto sfugge alla logica del contratto. Il mercato rinvia a qualcosa di altro da sé. [...] Non accade forse che ogni volta che il mercato pretende di creare da sé le condizioni della fiducia che gli permette di vivere, ogni volta che si pone come origine di se stesso, compromette con le sue stesse mani le sue possibilità di sopravvivenza?»¹².

Se l'empatia è la base del consorzio umano, cioè della società, sarà il mercato ad essere fondato sulla società e non quest'ultima a risolversi nel mercato. Il mercato serve la società, ne è prezioso, raffinato e delicato strumento, permettendo e coordinando scambi mutuamente vantaggiosi, come Adam Smith aveva visto benissimo. Tutt'altra cosa dal mercato come luogo in cui individui

¹⁰ G. RIZZOLATTI – A. GNOLI, *In te mi specchio*, Rizzoli, Milano 2016, pp. 104, 107, 108. Nella stessa direzione va la teoria dell'evoluzionismo culturale costruita negli anni da Joel Henrich, basata sulla capacità degli umani di apprendere l'uno dall'altro e formare una intelligenza collettiva, trasmissibile di generazione in generazione. Sembra singolare che nel contributo più completo di Henrich (*The Secret of Our Success: How Culture is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*, Princeton University Press, Princeton 2017) non vi sia alcun riferimento ai neuroni specchio di Rizzolatti, che pure potrebbero rafforzare non poco le tesi di Henrich.

¹¹ Cfr. K.J. ARROW, *The Limits of Organizations*, W.W. Norton, New York 1974, p. 26.

¹² G. GIRAUD, *La rivoluzione dolce della transizione ecologica*, op. cit., p. 221.

avidità, interessati solo al proprio profitto, cercano di sopraffarsi a vicenda, insomma il mercato come luogo di spietata competizione, di gara in cui vince (cioè prevale) uno solo (esaltato da Gordon Gekko, lo squalo del film *Wall Street*)¹³. E tutt'altra cosa dal ridurre la società alle sole relazioni di mercato, come hanno cercato di fare alcuni economisti della seconda metà del Novecento. Ha scritto Jonathan Sacks, ex rabbino capo del Commonwealth britannico, «l'economia di mercato ha generato più ricchezza reale, eliminato più povertà e liberato più creatività umana di qualsiasi altro sistema economico. Il guasto non sta nel mercato in quanto tale, ma nell'idea che il mercato da solo è tutto ciò di cui abbiamo bisogno»¹⁴. E papa Francesco, nell'enciclica *Fratelli tutti*, si esprime in consonanza: «Il mercato da solo non risolve tutto, benché a volte vogliamo farci credere questo dogma di fede neoliberale. Si tratta di un pensiero povero, ripetitivo, che propone sempre le stesse ricette di fronte a qualunque sfida si presenti»¹⁵.

2. Egoismo e razionalità

Per tutto l'Ottocento, la veduta larga di Adam Smith sulla natura umana viene mantenuta e anche sviluppata da pensatori ed economisti come John Stuart Mill e Leon Walras. Nel corso del Novecento viene invece progressivamente abbandonata dagli economisti¹⁶.

¹³ Come ha notato Michele Grillo, «Negli ultimi decenni la teoria economica ha progressivamente abbandonato una visione 'sistemica' della concorrenza, da interpretare come un meccanismo sociale intrinsecamente *win-win*, poiché induce ciascun soggetto a contribuire al benessere sociale specializzandosi, nella divisione del lavoro, nel ruolo nel quale gode di un vantaggio comparato. È prevalsa piuttosto una nozione *darwiniana* di concorrenza, culturalmente meno adeguata a farne apprezzare i benefici sociali, perché si concentra solo su un aspetto del meccanismo, peraltro in sé poco desiderabile» (M. GRILLO, «Alcune considerazioni sulla legge annuale per il mercato e la concorrenza 2021», *Menabò di etica ed economia*, N. 177, 31 Luglio 2022).

¹⁴ J. SACKS, *Morality. Restoring the Common Good in Divided Times*, Hodder & Stoughton, London 2020, p. 101 (ed. it. *Moralità. Ristabilire il bene comune in tempi di divisioni*, Giuntina, Firenze 2021).

¹⁵ FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti* sulla fraternità e l'amicizia sociale, 3 ottobre 2020, n. 168.

¹⁶ Cfr. A. SEN, *The Idea of Justice*, op. cit., pp. 184-187.

Il legittimo e naturale perseguimento dell'interesse personale viene estremizzato, in cerca di un unico movente del comportamento umano, e diventa così un egoismo caricaturale. Naturalmente, nell'uomo è presente tanto l'egoismo quanto la generosità, tanto il lupo cattivo, avido e violento, quanto quello buono, leale e affidabile. I due lupi lottano in ognuno di noi. Quale dei due vincerà dipende da quale dei due nutriamo¹⁷. Gli economisti hanno a lungo nutrito (intellettualmente) il lupo cattivo. Quel che è peggio è che «istituzioni disegnate intorno all'ipotesi che gli individui sono egoisti e avidi scoprono che l'ipotesi si auto-realizza»¹⁸.

Si dirà: gli economisti degli ultimi due secoli hanno ereditato la visione cinica di Hobbes, il filosofo inglese del Seicento che descrive lo "stato di natura" come il luogo della guerra di tutti contro tutti. Quella di Hobbes era un'ipotesi a tavolino, senza nessuna base scientifica, ma molto attraente per qualsiasi visione pessimista dell'umanità che sempre si trova dietro la necessità del Leviatano, ovvero dell'uomo forte in politica. Hobbes è considerato, insieme a Machiavelli, il padre del *realismo politico* «ma la sua visione dell'uomo difficilmente potrebbe essere meno realistica»¹⁹. «Quella dell'essere umano egoista, pauroso e aggressivo – scrive ancora Bregman – è un mito duro a morire»²⁰. Anzi è un mito che si è voluto alimentare prima di tutto letterariamente, da chi ha raccontato la storia di un gruppo di educati ragazzini inglesi naufraghi su un'isola deserta; gruppo che si trasforma rapidamente in un branco di selvaggi sfrenati e violenti²¹. *Il signore delle mosche* è valso all'autore, William Golding, il Premio Nobel per la letteratura. Il frutto di una pura invenzione letteraria ha rinfrescato e rinvigorito la visione hobbesiana e perfino dato il *la* alla ricerca teorica e di psicologia sperimentale, soprattutto negli anni '50 e '60 del secolo scorso.

¹⁷ Cfr. R. BREGMAN, *Una nuova storia (non cinica) dell'umanità*, Feltrinelli, Milano 2020, p. 23.

¹⁸ P. COLLIER – J. KAY, *Greed Is Dead*, op. cit., p. 21.

¹⁹ R. BREGMAN, *Un nuova storia*, op. cit., p. 102.

²⁰ Ivi, p. 18.

²¹ W. GOLDING, *The Lord of the Flies*, Boston, Faber & Faber, Boston 1954.

Gli esperimenti di Muzafar Sherif (1954), Stanley Milgrom (1961) e Philip Zimbardo (1971) sono diventati famosissimi. I risultati di tutti e tre questi esperimenti, secondo i resoconti ufficiali dell'epoca, sembravano fornire prova schiacciante della facilità con cui gli esseri umani si trasformino in lupi feroci, fino a commettere atrocità inaudite gli uni sugli altri. Chi ha approfondito la materia - riascoltando le registrazioni originali delle varie fasi degli esperimenti e ha anche intervistato alcuni dei partecipanti ancora in vita - ha portato alla luce le numerose, fatali, manipolazioni dei responsabili di quegli esperimenti. Manipolazioni volte a provocare e alimentare comportamenti aggressivi in persone che, pur nelle situazioni di oggettiva costrizione e contrapposizione create dagli sperimentatori, avrebbero vissuto con ordine e tranquillità²². Da notare che in almeno un caso (l'esperimento di Zimbardo) la scelta di restare nell'esperimento e accettare il sadismo artatamente creato fu dettata dal timore di non percepire nulla del compenso previsto per la partecipazione se avessero lasciato in anticipo. Il che, se non altro, ci dice qualcosa circa il potere corruttivo del denaro.

Adam Smith, in sostanza, ripudiò la visione hobbesiana. Gli economisti successivi (e non solo gli economisti, come si è visto) l'hanno invece utilizzata senza troppe remore (e talvolta senza neanche esserne del tutto consapevoli), sostituendo il mercato allo Stato-Leviatano di Hobbes quale meccanismo per volgere la guerra tra esseri egoisti (e razionali) in una prospera pace di commerci e industrie.

L'idea che l'egoismo caratterizzi il comportamento degli umani - ridotti a "individui", privi di qualsiasi legame di comunità - e che sia pure la quintessenza della razionalità prende forma sul terreno preparato dall'etica utilitarista e individualista del filosofo, giurista e riformatore sociale inglese Jeremy Bentham. Per gli utilitaristi benthamiani, il principio cardine dell'etica è la massimizzazione della felicità (intesa dagli economisti come utilità) per il numero maggiore di individui, di modo che la somma totale

²² Cfr. R. BREGMAN, *Una nuova storia*, op. cit., pp. 127-156.

dei piaceri superi quanto più possibile la somma totale dei dolori. Per un utilitarista, il giudizio tra scelte alternative deve essere guidato da una rigorosa analisi dei costi e dei benefici, dove l'utilità costituisce sostanza e unità di misura. Un approccio strettamente consequenzialista. Ne discende che la scelta debba cadere sull'alternativa che offre il bilancio migliore tra benefici e costi, perché sarà quella che rende massima la felicità/utilità. Poiché per gli utilitaristi la società non è altro che la somma degli individui, la felicità collettiva non è data altro che dalla somma delle felicità/utilità individuali. Perciò la massima felicità collettiva è raggiunta se viene massimizzata l'utilità di ciascun individuo.

John Stuart Mill, nel suo libro *Utilitarianism*, arrivò a disegnare una nozione molto ampia di utilità, non più riconducibile, come in Bentham, all'individuo: «devo ripetere ancora ciò che i nemici dell'utilitarismo hanno raramente la bontà di riconoscere, cioè che la felicità che forma lo standard utilitarista di cosa è una condotta giusta non è la felicità individuale del singolo agente, ma quella di tutte le persone che sono coinvolte [...]. Nella regola d'oro di Gesù di Nazareth possiamo leggere lo spirito vero dell'etica dell'utilità. Fare agli altri ciò che si vorrebbe venisse fatto a sé stessi e amare il proprio vicino come se stessi costituisce l'ideale perfezione della morale utilitarista»²³. Il filosofo australiano vivente Peter Singer ha sottolineato l'incompatibilità tra un'etica utilitarista "globale" (che includa cioè tutti gli esseri viventi, inclusi quelli non ancora nati) e l'individualismo egoista delle generazioni attualmente viventi²⁴. Un tema su cui mi soffermerò più avanti. Papa Francesco, nella lettera Enciclica *Fratelli tutti*, ha scritto chiaramente che «l'individualismo non ci rende più liberi, più uguali, più fratelli. La mera somma degli interessi individuali non è in grado di generare un mondo migliore per tutta l'umanità» (n. 104).

Gli economisti hanno seguito molto più l'approccio di Bentham che quello di Stuart Mill. In effetti, Bentham aveva creato,

²³ J. STUART MILL, *Utilitarianism* (1863), The Modern Library, New York 2002, p. 250.

²⁴ Cfr. P. SINGER, «Famine, Affluence, and Morality», *Philosophy and Public Affairs*, 1 (3), 1972.

forse *malgré lui*, le premesse per stringere in un nesso fortissimo il fine dell'utilità individuale e la razionalità come scelta dell'alternativa migliore. Il passo successivo fu l'identificazione della propria massima utilità quale fine ultimo dell'azione di ogni individuo. Si tratta del passo compiuto dagli economisti della scuola marginalista, che si afferma in tutta Europa negli ultimi decenni dell'Ottocento. Il più esplicito è forse Francis Ysidro Edgeworth, quando afferma che «il primo principio dell'economia è che ciascun agente è mosso solo dal proprio interesse»²⁵ e che il «calcolo economico è l'analisi dell'egoismo basata su metodi matematici»²⁶. In realtà, Edgeworth era perfettamente cosciente che il comportamento egoistico non sia applicabile a tutti i campi dell'agire umano. Ma era convinto che fosse un'ottima ipotesi per descrivere quello che gli individui fanno in guerra e nei contratti. Era l'alba dell'*uomo economico*. Un'alba ancora velata di foschia, ma che non tarderà a manifestarsi in tutto il suo fulgore, attraverso gli abbaglianti riflessi di un raffinato apparato analitico.

Prima e dopo Edgeworth, le ipotesi di egoismo e di razionalità vennero utilizzate per definire scelte "ottimizzanti": tra tutti i beni e servizi che può acquistare, il soggetto razionale sceglierà quell'insieme che rende massima la sua utilità, dato il vincolo delle risorse disponibili che limitano il suo campo d'azione. Allo stesso modo, tra le tante scelte produttive e tecnologiche a disposizione, un'impresa sceglierà quella che minimizza i costi. Tra tutti gli impieghi finanziari alternativi, i gestori di un fondo di investimento allocheranno il capitale che hanno raccolto in modo da massimizzare i rendimenti per i loro sottoscrittori. E così via ottimizzando. Il seme del "teorema della mano invisibile" era gettato nel terreno. Infatti, quel teorema ci dice che, nel libero mercato, un insieme di soggetti razionali può realizzare il massimo benessere per tutti, perseguendo ciascuno esclusivamente il proprio interesse egoistico.

Col tempo, l'intonazione etica collegata al concetto di "utilità" è stata soppiantata dal riferimento a più neutri "ordinamenti di

²⁵ F.Y. EDGEWORTH, *Mathematical Psychics*, C. Kegan Paul & Co., London 1881, p. 16.

²⁶ Ivi, p. 18.

preferenze”, inosservabili e insondabili nelle loro radici mentali, ma rivelati dalle scelte operate dagli agenti²⁷. Così gli economisti hanno inteso realizzare l’allontanamento della propria disciplina dall’etica e rafforzarne l’immagine di scienza *pura*, moralmente neutra, come la fisica e le altre scienze naturali. Senza riuscirci, a mio avviso. Vorrei anche notare che questo non fu mai il percorso di John Maynard Keynes, che in una lettera del 1938 al suo allievo (e poi biografo) Roy Harrod affermò: «voglio sottolineare con forza il punto che l’economia è una scienza morale. Ho detto in precedenza che si occupa di introspezione e di valori. Avrei potuto aggiungere che si occupa di motivazioni, aspettative e incertezze psicologiche»²⁸.

L’uso della teoria, da parte di alcuni economisti, è arrivato a espungere dall’economia “rispettabile” qualsiasi proposizione non fosse direttamente derivabile dal comportamento razionale dell’*uomo economico*. Dagli anni Sessanta del secolo scorso, travolgendo i paletti posti da Edgeworth, alcuni economisti – divenuti rapidamente molto influenti - hanno cercato di rendere l’egoismo razionale l’*alfa* e l’*omega* del comportamento umano in generale, cioè ben oltre l’ambito della scelta economica. George Stigler ha sbrigativamente affermato che esiste «un’unica

²⁷ Fabio Ranchetti ha mostrato – con una magistrale analisi di storia del pensiero – come il tentativo di separare la teoria della scelta razionale dalla “metafisica” dell’utilità (operato da Pareto e, sulla sua scia, da Hicks, Allen, Samuelson, Arrow, Debreu, Hahn) sia sostanzialmente fallito, dal momento che all’utilità si finisce comunque per tornare perché, in ultima analisi, la teoria economica tradizionale non può fare a meno di un qualche calcolo dei piaceri e dei dolori. Addirittura, ai fini pratici dell’analisi costi e benefici l’utilità (così difficilmente misurabile) è stata progressivamente sostituita dal reddito. Per cui la maggior felicità per il maggior numero è diventato il reddito più alto possibile, ovvero la massima crescita economica. Cfr. F. RANCHETTI, *Choice without Utility? Some Reflections on the Loose Foundations of Standard Consumer Theory*, in M. BIANCHI (ed.), *The Active Consumer: Novelty and Surprise in Consumer Choice*, 1998, Routledge, London 1998, pp. 21-45; ID., *Pareto e l’asino di Buridano: sui fondamenti della teoria della scelta razionale in economia*, in *Economia, sociologia e politica nell’opera di Vilfredo Pareto*, Olschki, Firenze 2000, 1000-1016.

²⁸ J.M. KEYNES, *The General Theory and After, Part II: Defense and Development*, The Collected Writings of John Maynard Keynes, vol. XIV, Macmillan, London 1987, p. 300. Chiaramente, la posizione di Keynes è anche antitetica a quella degli economisti di scuola marxista, che tendono a escludere la rilevanza dei comportamenti individuali (e quindi della soggettività e della scelta) in economia e a ricondurre tutto a “leggi di movimento” oggettive.

teoria generale del comportamento umano e questa è la teoria della massimizzazione dell'utilità»²⁹.

Calcando la mano, Gary Becker, come Stigler e Friedman della scuola di Chicago, afferma di essere giunto «alla conclusione che quello economico è un approccio onnicomprensivo applicabile a tutti i comportamenti umani, [...] decisioni grandi o piccole, [...] persone ricche o povere, uomini o donne, adulti o bambini, persone brillanti o stupide, pazienti o terapeuti, uomini d'affari o politici, insegnanti o studenti»³⁰. Successivamente, Becker è arrivato ad ammettere (riprendendo in parte gli accenti di Stuart Mill) che l'utilità di un individuo può includere il benessere degli altri, purché ciascun individuo continui a massimizzare *esclusivamente* la propria utilità, cioè il suo comportamento sia esclusivamente motivato dal perseguimento del *proprio* benessere³¹. Al di fuori di questo egoismo “allargato” continua a non esservi scelta razionale. Una scelta razionale che, dunque, deve per forza escludere la dedizione generosa, quella «carità, che non invidia, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, *non cerca il proprio interesse*, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, ma si compiace della verità»³². Come ha affermato perentoriamente Gaël Giraud: «l'uomo non è un lupo per l'uomo, dobbiamo uscire da questa immagine autodistruttiva di origine hobbesiana»³³.

3. Produrre valore, solo valore?

Milton Friedman, passando al piano normativo, ha sostenuto che le imprese non dovrebbero impegnarsi in nessuna attività

²⁹ G.J. STIGLER, «A theory of regulation» (1971), in G.J. Stigler, *Mercato, informazione, regolamentazione*, a cura di G. Fiorentini, il Mulino, Bologna 1994, pp. 349-383, qui p. 377.

³⁰ G. BECKER, *The Economic Approach to Human Behaviour*, Chicago, The University of Chicago Press, Chicago 1976, p. 8.

³¹ Cfr. G. BECKER, *Accounting for Tastes*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)1996. Cfr. A. Sen, *The Idea of Justice*, Allen Lane, London 2009, pp. 189-190.

³² PAOLO, *I Corinti* 13, 7 (*corsivo mio*).

³³ G. GIRAUD, *La rivoluzione dolce della transizione ecologica*, op. cit., p. 69.

socialmente desiderabile³⁴. La *corporate social responsibility* era per lui poco più di una facezia, potenzialmente dannosa perché capace di “distruggere valore”. Le imprese fanno il bene della società se e solo se massimizzano i loro profitti. Il che potrebbe anche essere vero, a condizione che valgano tutte le condizioni per la validità del teorema della mano invisibile. Maurizio Franzini ha notato come l’egoismo razionale dell’*uomo economico* può essere un’ipotesi sufficientemente descrittiva del comportamento delle imprese³⁵. Ma ha sottolineato come il passaggio da ipotesi descrittiva a indicazione normativa, così cara a certi economisti, si regga sull’applicabilità del teorema della mano invisibile.

Quando le condizioni per la validità di quel teorema non siano soddisfatte, «svaniscono, quindi, le ipotesi essenziali perché la mano invisibile faccia il suo lavoro e neutralizzi i potenziali effetti perversi derivanti dalle azioni dell’*homo oeconomicus*»³⁶. La conquista del potere di mercato - che consente di godere di elevati profitti e di assicurare remunerazioni elevatissime ai manager e, quindi, è uno dei principali obiettivi “intermedi” dell’impresa egoista e razionale - diviene potere economico in senso ampio. «In definitiva - scrive ancora Franzini - si realizza un intreccio perverso tra egoismo e potere, in cui il primo spinge verso la creazione del secondo che, una volta creato, produce effetti sociali ben poco encomiabili per effetto anche dell’uso che l’egoismo spinge a farne». È proprio quando la mano invisibile fallisce che «si avverte, per così dire, in modo più acuto la mancanza dell’*homo moralis* e dell’*homo socialis*»³⁷.

A sostenere oggi la tesi di Friedman sono rimasti quasi solo gli economisti che si occupano di finanza (anche se non tutti, per fortuna). Non penso sia un caso. I mercati finanziari sono dipinti come sostanzialmente indifferenti (e in parte lo sono stati sul serio) a cosa faccia un’impresa e a come lo faccia. Si

³⁴ Cfr. M. FRIEDMAN, *Capitalismo e libertà* (1962), IBL Libri, Milano 2010.

³⁵ Cfr. M. FRANZINI, «L’*Homo Economicus* e le sue conseguenze. L’indulgenza degli economisti», *Meridiana*, 2021, 100, 165-178.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

dichiara che siano interessati soltanto ai dividendi. Per la finanza - si dice - il valore di un'impresa si riduce al valore attuale (cioè scontato) dei suoi profitti attesi futuri, al limite corredato da alcuni rapporti (*ratios*) finanziariamente rilevanti. Quindi, se il *management* massimizzasse davvero i profitti, creerebbe il massimo valore per gli azionisti. Semplice, chiaro, lineare. Ma un'impresa non è un'istituzione semplice. Ce lo spiegano bene Collier-Kay: «l'impresa di successo è essa stessa una comunità», il luogo in cui molti interessi convergono, si intrecciano, qualche volta confliggono³⁸.

Nella realtà, il *management* di successo è quello che riesce a mediare, mantenendo l'equilibrio tra il desiderio degli investitori di avere buoni dividendi e veder salire il valore delle loro azioni, quello dei dipendenti di avere e mantenere lavori sicuri, non nocivi per la salute e ben remunerati, quello dei clienti di avere prodotti di buona qualità a prezzi contenuti, quello dei fornitori di essere pagati regolarmente, quello della collettività di avere produzioni poco inquinanti, realizzate con energia pulita. Solo così il *turnover* dei dipendenti sarà ridotto, i clienti resteranno affezionati, i fornitori continueranno a fare la loro parte, gli investitori manterranno le azioni in portafoglio e migliorerà la qualità dell'aria che respiriamo³⁹. Una posizione molto simile è espressa da Raghuram Rajan, nel suo *The Third Pillar*⁴⁰. Dove la comunità è vista come il terzo pilastro della società che equilibra i ruoli e lo spazio degli individui e dello stato e l'impresa è essa stessa rappresentata come una comunità.

³⁸ P. COLLIER – J. KAY, *Greed Is Dead*, op. cit., p. 8.

³⁹ Presentarla come un insieme di contratti tra individui con diversi interessi, ma tutti animati da egoismo razionale (cfr. A.A. ALCHIAN, H. DEMSETZ, «Production, Information Costs, and Economic Organization», *American Economic Review*, 62 (1972), 777-795) non aumenta di molto la comprensione dell'impresa come comunità complessa e stratificata, in cui la cooperazione è decisiva.

⁴⁰ R. RAJAN, *The Third Pillar: The Revival of Community in a Polarized World*, Penguin Putnam, New York 2019.

4. L'uomo economico: un idiota sociale?

Come già detto, l'egoismo razionale non sempre consente di raggiungere il massimo benessere per la collettività. In alcuni casi non permette neanche ai singoli individui di raggiungere una posizione "ottimale". Sembra paradossale, ma non lo è. Prendiamo il caso dei cosiddetti "beni pubblici", cioè quei beni (o servizi) che ciascuno può consumare senza che perciò si riduca il consumo di nessun altro e dal cui consumo nessuno può essere escluso mediante il prezzo. Un faro può guidare la navigazione di innumerevoli navi senza pregiudizio per nessuna, mentre nessun vascello, anche se non paga, può essere privato della luce una volta che il faro è acceso. Chiaro che se un bene o un servizio è ottenibile gratis, non c'è un motivo razionale ed egoista per pagarlo. Insomma: a ciascuno conviene non pagare, sperando che qualcun altro lo faccia e quindi renda il bene disponibile per tutti, o contando che paghi lo Stato, al quale versiamo le tasse. Viene chiamato *free riding* (letteralmente farsi un giro gratis o, più liberamente, fare i parassiti). Ma se nessuno pagasse – seguendo i dettami della razionalità egoista - quel bene non verrebbe prodotto e quindi il benessere di tutti e di ciascuno verrebbe significativamente ridotto. La razionalità individuale dell'*uomo economico* non porta a un risultato desiderabile per tutti e neanche per i singoli. Ognuno e tutti starebbero molto meglio se cooperassero invece di guardare solo alla soddisfazione personale e a passare per i più furbi di tutti. Da cui l'affermazione di Amartya Sen: «l'uomo puramente economico, in effetti, è vicino a essere un idiota sociale»⁴¹.

Se il faro venisse acceso solo dietro pagamento e nessuno fosse disposto a pagare per la sua luce molte navi si schianterebbero contro gli scogli. Una perdita di vite e di danaro molto rilevante. Oppure la navigazione dovrebbe auto-limitarsi alle sole ore diurne e ai soli giorni con buona visibilità, rallentando notevolmente

⁴¹ A. SEN, «Rational fools: A critique of the behavioural foundations of economic theory (1976-7)», in F.H. HAHN – M. HOLLIS M. (a cura di), *Philosophy and Economic Theory*, Oxford University Press, Oxford 1979, pp. 87-109, qui p. 102.

i commerci. La soluzione più efficiente è che un soggetto pubblico si faccia carico della spesa per la gestione del faro, finanziandola mediante le entrate fiscali. Naturalmente, quello del faro è solo un esempio. Ce ne sono tanti altri (molti nel campo delle risorse ambientali), nei quali il massimo benessere per il maggior numero non è affatto ottenibile grazie al perseguimento dell'interesse privato da parte di una miriade di individui razionali ed egoisti. Ma potrebbe essere raggiunto grazie al coinvolgimento volontario e alla cooperazione nell'ambito delle comunità rilevanti. Una razionalità che porta, in tante occasioni, a risultati profondamente inefficienti, ingiusti, iniqui non sembra particolarmente raccomandabile.

Non è il caso di soffermarci su molti dei limiti descrittivi dell'egoismo razionale come teoria della scelta, soprattutto al di fuori dei comportamenti di impresa e finanza. Una ricca miniera, sotto questo profilo, è il libro di Richard Thaler *Misbehaving. The Making of Behavioural Economics* (2015). Voglio sottolineare solo un punto, relativo alla cooperazione nella produzione di beni pubblici. Gli esperimenti condotti da Thaler hanno consentito di smentire ampiamente le ipotesi di comportamento egoista e la conseguente previsione che nessuno coopererà. Nelle situazioni sperimentali, «in media la gente contribuisce per circa la metà della sua quota al bene pubblico»⁴². Certo metà contribuzione significa che il bene pubblico verrebbe sempre prodotto in misura inferiore a quella che si otterrebbe con l'accordo cooperativo. Ma, insomma, si tratta pur sempre di molto più dello zero che predice il modello dell'egoismo razionale.

Molti dicono che i risultati di questi esperimenti siano falsati dalla circostanza che i partecipanti "giocano" una sola volta. Le cose andrebbero in maniera diversa, se tutti avessero modo di giocare più volte e imparare quale sia la strategia razionale. Quindi, alla lunga, la razionalità egoista finirebbe per pre-

⁴² R.H. THALER, *Misbehaving. The Making of Behavioural Economics*, Norton, New York 2015, p. 145.

valere. In realtà – come ha mostrato James Andreoni⁴³ e molti altri dopo di lui – se impegnati in una interazione ripetuta, la maggior parte dei “giocatori” comincia dando fiducia agli altri e continua a cooperare se gli altri, a loro volta, continuano a farlo. Scelgono invece di passare al comportamento egoista se constatano che gli altri hanno fatto altrettanto. Sembra una modalità compatibile con l’idea smithiana di empatia, ma anche con la tendenza a punire chi si comporta in modo sleale ed egoista. Bowles and Gintis definiscono *preferenze sociali* quelle per cui «un giocatore che ha cura degli altri non è interessato soltanto al proprio payoff, ma anche a quello dei suoi partner»⁴⁴. Con *preferenze sociali* anche un dilemma del prigioniero *one-shot* si trasforma in un *assurance game* con una molteplicità di equilibri di Nash, incluse la cooperazione e la defezione reciproca. Per sapere quale degli equilibri si realizzerà, diviene cruciale lo stato di fiducia: sì proprio il vecchio stato di fiducia di cui parlava Keynes⁴⁵.

Certo, le persone sono addestrate a vedere egoismo dappertutto, per cui qualsiasi comportamento apparentemente disinteressato e cooperativo deve comunque essere ricondotto all’egoismo. Qualcuno dà soldi a un mendicante? Lo fa solo per sentirsi buono e/o farsi una fama di buono. Il manager tratta bene i dipendenti? Lo fa per fare bella figura e perché i lavoratori, trattati bene, sono più produttivi. Difficile per alcuni economisti ammettere che l’empatia, la cooperazione e la generosità generino (anche) soddisfazione personale ed efficienza. Ancora più difficile ammettere che la razionalità umana possa essere cosa più articolata e complessa dell’egoismo massimizzante.

⁴³ J. ANDREONI, «Why Free Ride? Strategies and Learning in Public Goods Experiments», *Journal of Public Economics*, 37 (1988), pp. 291-304.

⁴⁴ S. BOWLES, H. GINTIS, *A cooperative species*, Princeton University Press, Princeton 2011, p. 12.

⁴⁵ Cfr. J.M. KEYNES, *The General Theory*, Macmillan, London 1936, cap. 12. Curiosamente, nessun riferimento allo stato di fiducia è presente nell’articolata discussione di Sam Bowles sulle “other regarding preferences” (cfr. S. BOWLES, *The Moral Economy*, Yale University Press, New Haven 2016).

Al di là del punto etico (per me di grande rilevanza), è evidente che la cooperazione è più frequente e duratura di quanto ci dicano i modelli fondati sull'egoismo. Non solo nei *public good games* di cui si è detto. Anche negli esperimenti sul cosiddetto *ultimatum game* emergono comportamenti che contraddicono l'ipotesi dell'egoismo razionale. Il gioco è semplice: a un soggetto (proponente) scelto a caso viene assegnata una somma, diciamo 100€, con cui fare un'offerta a un secondo soggetto (rispondente) per dividersi i 100€. L'offerta può andare da 0 a 100 con variazioni di 1€. Il rispondente ignora l'identità del proponente e può solo accettare o rifiutare la sua offerta. Se il rispondente accetta ottiene esattamente quanto il proponente offre mentre questi si tiene quanto resta. Se il rispondente rifiuta, nessuno dei due giocatori ottiene nulla. Un comportamento egoista e massimizzante da parte di entrambi porterebbe a un'offerta di 1€ che verrebbe accettata. Questo è l'equilibrio del gioco. Ma gli esperimenti condotti in mezzo mondo dimostrano che l'offerta più frequente da parte dei proponenti si colloca fra 25 e 50€. Il che continua ad accadere anche quando si trasforma l'*ultimatum game* in un *dictator game*, nel quale il proponente si tiene il resto anche quando il rispondente rifiuta l'offerta e, perciò, l'offerta razionale-egoista sarebbe semplicemente zero.

I risultati degli esperimenti cui si è accennato dimostrano come la gente, ad ogni latitudine e abbastanza indipendentemente dallo stato di "progresso" della società in cui vive, aderisce a una qualche norma di equità per la quale la condivisione di una fortuna è considerata normale e giusta. Insomma, le indagini di antropologi e biologi non pare abbiano trovato traccia dell'*uomo economico*, studiando i comportamenti di tante comunità umane sparse per il globo⁴⁶. In compenso, «il modello si è dimostrato particolarmente efficace nel prevedere il comportamento degli scimpanzé in semplici esperimenti. Quindi tutto il lavoro teorico non è stato inutile. Lo abbiamo semplicemente applicato alla

⁴⁶ J. HENRICH *et al.*, «In search of Homo Economicus», *American Economic Review*, 91(2), 2001, pp. 73-78.

specie sbagliata» è l'ironica conclusione di Henrich–Wilson⁴⁷. Il comportamento dei bambini, e perfino delle scimmie, ci dice che l'equità è alla base del nostro senso di giustizia e, quindi, che ci interessa ciò che accade e hanno gli altri, tanto quanto ci interessa quanto accade e abbiamo noi.

Questo è il motivo per cui ci interessano le disuguaglianze: ci interessa la nostra posizione sociale (di reddito, ricchezza e riconoscimento) rispetto a quella degli altri. Dove “gli altri” sono perlopiù membri della nostra comunità, non estranei che non conosciamo e di cui nulla sappiamo. Lo stesso Henrich argomenta come una caratteristica peculiare della specie umana è l'intelligenza collettiva, connessa alla capacità di imparare gli uni dagli altri quando siamo immersi in una comunità, legati da un *common purpose*⁴⁸. «L'accumulazione di intelligenza collettiva – riasumono Collier-Kay – è il prodotto combinato di competizione e cooperazione. L'esperienza collettiva di una comunità è condivisa e conservata. E questo stock di conoscenza viene trasmesso attraverso la cultura e l'istruzione»⁴⁹. Proprio sui casi di istituzioni cooperative che emergono spontaneamente nell'ambito delle comunità per la gestione di “beni comuni” locali si è soffermata Elinor Ostrom nel libro del 1990, *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, che le è valso il Nobel per l'economia nel 2009.

John Roemer ha mostrato come i risultati della Ostrom possano essere sorretti da un comportamento razionale, ma non strettamente egoista⁵⁰. Un comportamento ispirato all'imperativo categorico kantiano, secondo il quale «ognuno dovrebbe compiere quelle azioni che vorrebbe anche gli altri compissero»⁵¹ e,

⁴⁷ J. HENRICH J. – D.S. WILSON, «Scientists discover what economists haven't found: Humans», *Economics*, July 12, 2016.

⁴⁸ Cfr. J. HENRICH, *The Secret of Our Success: How Culture is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*, Princeton University Press, Princeton 2017.

⁴⁹ P. COLLIER – J. KAY, *Greed Is Dead*, op. cit., p. 98.

⁵⁰ J.E. ROEMER, «Kantian equilibrium», *Scandinavian Journal of Economics*, 112(1), 2010, pp. 1-24.

⁵¹ Ivi, p. 2.

quindi, eviti le azioni che vorrebbe anche gli altri evitassero. Cioè, l'individuo si chiede cosa succederebbe se deviasse dalla sua strategia e gli altri facessero altrettanto. Il comportamento kantiano non è generoso o altruista, ma spinge gli individui a internalizzare le esternalità che si presentano nell'interazione sociale e, quindi, a cooperare, come mostrato dalla Omstrom nella sua ricerca. «Se la gente può essere d'accordo di vivere secondo regole kantiane, allora le inefficienze dell'equilibrio di Nash potrebbero essere superate»⁵². Un equilibrio kantiano è infatti generalmente efficiente, mentre quello di Nash non lo è nella maggior parte dei casi. La razionalità egoista genera inefficienza, il comportamento kantiano, al contrario, genera efficienza. Il comportamento ispirato all'etica kantiana, inoltre, «induce a una redistribuzione assai più significativa di quanto faccia l'etica egoista»⁵³, contribuendo a una accettata (cioè consensuale) riduzione delle disuguaglianze. Il che è, ovviamente, un punto tutt'altro che trascurabile sotto il profilo della coesione sociale e dell'uguaglianza morale.

Riassumendo, l'egoismo e l'avidità dell'*homo oeconomicus*, oltre a essere scarsamente descrittivi del comportamento umano in generale, non sono né necessari né sufficienti a caratterizzare un comportamento come "razionale" e ad arrivare a conclusioni e predizioni cogenti. Possono essere individuati differenti approcci alla razionalità e – come s'è accennato - sono stati applicati ampiamente in economia e nelle altre scienze sociali. Quello dell'*homo oeconomicus* è un comportamento tutt'altro che socialmente raccomandabile al di fuori del mondo di concorrenza perfetta.

5. Le generazioni future a sconto

Mi occuperò ora della relazione che, a mio giudizio, esiste tra le prescrizioni di politica economica derivabili dai postulati

⁵² Ivi, p. 17.

⁵³ *Ibidem*.

dell'*homo oeconomicus* e le posizioni assunte da alcuni economisti (specie di ispirazione neoliberista, ma non solo) nei confronti dei cambiamenti climatici. Vi sarà così modo di portare alla luce un ulteriore aspetto critico delle relazioni tra etica ed economia. Gli economisti sono stati (giustamente, a mio avviso) criticati per non aver tenuto conto dei rischi di catastrofe, delle irreversibilità e anche dell'avversione al rischio. Ma anche tenendo conto di questi fondamentali aspetti (che suggerirebbero di testare ogni decisione nel contesto di molti scenari differenti, come proposto da Minouche Shafik)⁵⁴, il ruolo del tasso al quale vengono scontati costi e benefici che si manifestano nel futuro rimane centrale. E la questione ha certamente rilievo etico.

L'effetto dello sconto è svalutare i danni e i benefici, per quanto grandi siano, che avvengano nel futuro. Tanto di più quanto più lontano è il futuro considerato e, a parità di "distanza", tanto di più quanto più alto è il tasso di sconto utilizzato. Molti economisti non si sono fermati troppo a discutere di temi etici e hanno semplicemente applicato tassi di sconto così elevati (5-6 per cento) e periodi così lunghi da minimizzare qualsiasi impatto del riscaldamento globale sul benessere futuro. La più rilevante eccezione è Nicholas Stern, che esamina a fondo l'idea stessa di applicare un tasso di sconto al calcolo dei danni ambientali⁵⁵. Quali sono le ragioni che potrebbero giustificare lo sconto del futuro e in che misura, se mai, bisognerebbe farlo? Nei calcoli aziendali scontare un costo o beneficio futuro è del tutto normale, dato che un'impresa deve pagare interessi sul denaro preso a prestito e, quindi, ogni guadagno futuro dovrà essere decurtato degli interessi nel frattempo pagati. Scontare flussi di cassa non è però la stessa cosa che scontare il benessere dell'umanità di là

⁵⁴ Cfr. M. SHAFIK, *What We Owe Each Other. A New Social Contract*, London, The Bodley Head, 2021, cap. 7.

⁵⁵ Cfr. N. STERN, *Un piano per salvare il pianeta*, Feltrinelli, Milano 2009; ID., *Why Are We Waiting. The Logic, Urgency, and Promise of Tackling Climate Change*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2015. Dopo la pubblicazione della *Stern Review* nel 2006, il dibattito sul tasso di sconto ha avuto un'impennata e i temi etici sono tornati al centro dell'attenzione. Una bibliografia completa sul tema sarebbe sterminata.

da venire⁵⁶. Secondo Frank Ramsey, il grande matematico e filosofo inglese contemporaneo e collega di Keynes a Cambridge, scontare il futuro è «una pratica eticamente indifendibile e nasce solamente dalla nostra debolezza di immaginazione»⁵⁷.

A volte lo sconto viene giustificato in base ad argomentazioni di equità distributiva intergenerazionale. Le generazioni future avranno redditi più elevati di quelle attuali, quindi perché noi, che siamo più poveri, dovremmo sopportare costi elevati per lasciare ai nostri più ricchi pronipoti un capitale naturale rivalutato dalle azioni di mitigazione del cambiamento climatico? Scontare i danni che l'inazione di oggi produrrà nel futuro è un modo per ripristinare l'equità distributiva. Ma, in realtà, i comportamenti inerziali di oggi rischiano di lasciare un capitale naturale distrutto in maniera irreversibile nel giro di poco tempo. Il che implica che le generazioni future, anche se il loro reddito materiale sarà più alto, avranno con elevata probabilità un benessere inferiore, a causa della ridotta possibilità di usufruire di beni ambientali (ghiacciai, barriere coralline, foreste, laghi, ecc.). Alcune aree del pianeta saranno divenute inabitabili e grandi migrazioni ambientali saranno all'ordine del giorno. Del resto, lo sono già oggi. In questo più ampio contesto, parlare di equità intergenerazionale solo in termini di reddito appare quantomeno limitato. Come sostengono Stern e Stiglitz, «fino a che punto un dollaro oggi valga di più (o di meno) di un dollaro nel futuro dipende dal fatto che il consumo (inteso ampiamente, cioè comprendendo l'ambiente) è più alto nel futuro di quanto sia oggi. Se e fino a che punto le generazioni future staranno meglio o peggio della generazione presente dipende dalle politiche messe in atto, soprattutto da cosa si fa a proposito del cambiamento climatico. [...] In altre parole, lo sconto è endogeno rispetto alle decisioni che prendiamo e non può essere desunto dai mercati o da qualcosa situato al di fuori dell'analisi»⁵⁸.

⁵⁶ Cfr. J. BROOME, «Discounting the Future», *Philosophy and Public Affairs*, 20, 1994, pp. 128-156.

⁵⁷ F.P. RAMSEY, «A mathematical theory of saving», *The Economic Journal*, 38 (152), 1928, pp. 543-559, qui p. 543.

⁵⁸ N. STERN, J. STIGLITZ, «Climate change and growth», *Industrial and Corporate Change*, 2023 (32), pp. 277-303, qui p. 283.

Ma voglio soffermarmi sulla motivazione eticamente più dubbia dello sconto, il cosiddetto tasso di preferenza temporale. Parto da un numero che dice molto. Il benessere di una persona nata nel 2046 (tra 35 anni), se scontata con un tasso del 2 per cento, varrebbe circa la metà del benessere di una persona nata quest'anno. Chi nasce dopo conta molto meno. Le generazioni future non fanno così parte del "noi": sono sconosciuti, sono "loro" cui dare poco peso. Stern and Stiglitz riassumono efficacemente la questione: «Il puro sconto temporale è essenzialmente discriminazione basata sulla data di nascita»⁵⁹.

Roy Harrod definì la preferenza temporale «un'infermità dell'uomo [...] un'espressione educata per la rapacità e la conquista della ragione da parte delle passioni»⁶⁰. Quali ragioni (o quali passioni) potrebbero esserci dietro la preferenza temporale? Le uniche ragioni che mi paiono plausibili, ma non molto convincenti, sono la vicinanza affettiva e la possibilità di estinzione del genere umano. Come riconosceva già David Hume, ognuno di noi è più legato ai propri figli e nipoti che ai lontani discendenti che non conoscerà mai⁶¹. Sembra un tratto psicologico semplice e comprensibile, a livello individuale. Ma perché dovrebbe riguardare la società intesa come un tutto? Questa va oltre la mera somma degli individui oggi viventi e comprende le generazioni future, il cui benessere – secondo la maggior parte dei filosofi morali – dovrebbe perciò pesare quanto il nostro. Anche gli utilitaristi più coerenti, come Peter Singer, lo riconoscono. La possibilità di estinzione del genere umano rende la probabilità che i nostri discendenti godano effettivamente dei benefici delle politiche fatte oggi inferiore al cento per cento. E questo giustifica che quei benefici vengano scontati. Ma di quanto? Un'estinzione per cause esogene è un'eventualità remota, visto che sono bassissime le probabilità di collisione tra la Terra e qualche gigantesco me-

⁵⁹ Ivi, p. 282.

⁶⁰ R.F. HARROD, «The Supply of Saving», in *Towards a Dynamic Economics: Some Recent Developments of Economic Theory and Their Application to Policy*, Macmillan, London 1949.

⁶¹ Cfr. D. HUME, *A Treatise of Human Nature* (1740), Libro III, Parte II, Sezione I.

teorite o di una improvvisa trasformazione del Sole, che lo renda capace di arrostitire i suoi pianeti. Non è invece impossibile che le nostre decisioni di oggi sul clima e su altre faccende influenzino, almeno in parte, la stessa probabilità di estinzione, oltre che ovviamente il “capitale naturale” che lasceremo alle generazioni future. Come per la crescita, assumere un qualsiasi valore esogeno, solo per far girare il modello, non è una scelta corretta tanto sul piano scientifico che su quello etico. Nicholas Stern, nella sua *Review on the Economics of Climate Change* (2006), ha usato un tasso di sconto basso (1,4 per cento), sostenendo con argomenti etici sostanziali che i rischi di un futuro drammatico debbano pesare moltissimo. Non altrettanto hanno fatto i suoi critici, a cominciare da William Nordhaus, che non esitano a usare tassi di sconto molto più alti (4-6 per cento)⁶².

Molti economisti hanno pensato che per trovare un qualche valore plausibile a una variabile così cruciale come il tasso di sconto bisognasse guardare soltanto al mercato, i cui prezzi relativi rifletterebbero le preferenze degli individui. E così qualcuno ha detto che il tasso di sconto dovrebbe essere pari al tasso di interesse a lungo termine sul capitale investito da soggetti privati. Si tratta di quel tasso che viene usato per scontare i guadagni derivanti da un investimento e calcolarne il valore attuale da confrontare con i costi. Così facendo si garantirebbe l'efficienza. Fissare un tasso di sconto inferiore al saggio marginale di rendimento degli investimenti alternativi significherebbe fare investimenti per la mitigazione dei cambiamenti climatici che rendono

⁶² W.D. NORDHAUS, *Managing the Global Commons: The Economics of Climate Change*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1994; ID., «The Stern Review on the Economics of Climate Change», *Journal of Economic Literature*, 45 (3), 2007, pp. 686-702. La critica a Nordhaus di Nicholas Stern [*Why Are We Waiting. The Logic, Urgency, and Promise of Tackling Climate Change*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2015, cap. 4] è rispettosa ma implacabile. Sul tema Stern è tornato anche in G. CHICHILNISKY – P.J. HAMMOND – N. STERN N., «Fundamental utilitarianism and intergenerational equity with extinction discounting», *Social Choice and Welfare*, 54 (2020), 397-427; N. STERN, «A time for action on climate change and a time for change in economics», *Economic Journal*, 2022 (132), 1262-1263. Di recente, anche Partha Dasgupta (*The Economics of Biodiversity: The Dasgupta Review. Abridged Version*, HM Treasury, London 2021) ha sottolineato la crucialità etica dello sconto nella sua eccellente *Review* sull'economia della biodiversità.

meno dei possibili investimenti alternativi. E ciò non sarebbe nell'interesse delle generazioni future che - si dice - preferirebbero un investimento più fruttuoso da parte nostra oggi in modo da avere in futuro molte più risorse (anche) per fronteggiare i cambiamenti climatici. Come ha notato Marc Davidson, si tratta però di un "ragionamento spurio" perché le generazioni future non hanno alcun modo di esprimere le loro preferenze e di compiere questo genere di scelta⁶³. È difficile concepire un contratto sociale che prenda in considerazione persone che ancora non esistono⁶⁴. A dire il vero, sembra un paradosso cercare un valore fondamentale per calcolare gli effetti del più colossale fallimento del mercato (il cambiamento climatico) proprio nel mercato finanziario, il cui malfunzionamento e la cui scarsa attenzione etica sono sotto gli occhi di tutti. Inoltre, semmai, le informazioni fornite dai mercati «riguardano scelte individuali con un orizzonte temporale limitato e non cosa *dovrebbe fare* la società su un arco temporale molto maggiore»⁶⁵.

Ancora una volta, gli economisti hanno cercato di esportare il loro approccio individualistico, basato sull'egoismo razionale. Compiendo così - come ci ha ricordato Fabio Ranchetti - una precisa scelta etica e cercando al contempo di celarla dietro la facciata dell'efficienza e del mercato. Questa volta, però, sono a rischio le possibilità per le prossime generazioni degli umani di vivere su questo pianeta una vita dignitosa e perciò veramente libera.

6. Mercati e morale

Una delle idee centrali di molti economisti è che ogni cosa buona della vita può essere vista e rappresentata come una mer-

⁶³ M. DAVIDSON «Climate change and the ethics of discounting», *WIREs Clim Change* (2015), 6,401-412

⁶⁴ Cfr. M. SHAFIK, *What We Owe Each Other. A New Social Contract*, op. cit., pp. 153-162.

⁶⁵ N. STERN, *Un piano per salvare il pianeta*, op. cit., p. 109.

ce da scambiare, traendone il massimo vantaggio. L'estensione dei mercati, perciò, permetterebbe di ampliare la gamma delle opportunità per ciascuno, quindi di ottenere benefici maggiori per tutti. Inoltre, pagare per un bene, qualsiasi esso sia, non ne cambierebbe la natura, né modificherebbe l'atteggiamento che abbiamo nei confronti di quel bene. «Il presupposto comune, quasi sempre nascosto, è che il processo di commercializzazione non ha effetto sul prodotto», scrisse criticamente l'economista britannico Fred Hirsch⁶⁶, guarda caso lo stesso anno in cui usciva il libro di Gary Becker (citato sopra), che quel presupposto faceva suo senza riserve.

Nel 1972 Ken Arrow (tutt'altro che tenero con l'ideologia liberista e con l'egoismo razionale) aveva difeso a spada tratta la possibilità di vendere il proprio sangue negli Usa (invece che poterlo solo donare, come allora nel Regno Unito). L'argomento usato era l'efficienza generata dall'estensione del campo di operatività dei mercati. Suo nipote Larry Summers (già ministro del Tesoro con Clinton, ex Rettore di Harvard e presidente del *National Economic Council* con Barack Obama) ha espresso esattamente le stesse idee, come del resto Greg Mankiw (anche lui ex presidente del *National Economic Council*, ma sotto G.W. Bush). Mankiw ha sostenuto anche che il bagarinaggio oppure il pagamento di qualche povero per fare la coda al posto nostro allo scopo di ottenere i biglietti di uno spettacolo gratuito sono esempi di come i mercati raggiungono un risultato efficiente, contribuendo a far arrivare i biglietti del teatro, dell'opera, dello stadio o del concerto pubblico ai consumatori che sono disposti a pagare il prezzo più alto per assistere allo spettacolo e per saltare la coda. La coda è solo un modo per allocare un bene scarso (i posti a teatro, o allo stadio, ecc.). Un modo che, diversamente dal pagamento di un prezzo, non premia la disponibilità a pagare ma il tempo che si vuole dedicare a soddisfare un intenso desiderio di partecipare all'evento, anche se non si hanno soldi da spendere.

⁶⁶ F. HIRSCH, *I limiti sociali allo sviluppo* (1976), Bompiani, Milano 1981, p. 101.

Naturalmente, la coda non è un buon sistema per tutto. Se devo vendere la mia auto usata o un appartamento, non devo accettare la prima offerta e non c'è alcun problema etico nel cercare chi abbia la più alta disponibilità a pagare. Analogamente, sarebbe una cattiva idea mettere la gente in coda per acquistare i calzini, il pane o i frullatori. Molto meglio affidarsi al mercato, preferibilmente concorrenziale. Ma la coda è un buono strumento laddove l'accesso *egualitario* a un certo bene è un valore da tutelare. Non penso che troveremmo eticamente accettabile sostituire le code ai seggi elettorali con il pagamento (magari a seguito di asta telematica) per votare in fretta. Che penseremmo se il *timing* dell'accesso ai vaccini anti-Covid fosse stato regolato sulla base della disponibilità a pagare invece che sulla fragilità della salute e, quindi, sul bisogno?

Ci sono altri esempi: Sandel e Bowles, ne discutono parecchi⁶⁷. Pagare i bambini per leggere libri o per incentivarli a prendere buoni voti, pagare le donne tossicodipendenti affinché si lascino sterilizzare e non mettano al mondo bambini a loro volta tossicodipendenti, pagare per ottenere che un'altra donna porti avanti una gravidanza al proprio posto, possono sembrare modi per migliorare il benessere di tutti – sia chi è disposto a pagare sia chi è disposto a essere pagato – ma siamo sicuri che sia così? Secondo Sandel (e io sono d'accordo) non è certo che sia sempre così: «Pagare i bambini affinché leggano libri può spingerli a leggere di più, ma può anche insegnar loro a considerare la lettura come un lavoro e non come una fonte di soddisfazione intrinseca»⁶⁸. Consentire la gestazione surrogata a pagamento può forse accrescere il benessere di coppie abbienti che non possono avere figli

⁶⁷ M. SANDEL, *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano 2010; ID., *Quel che il denaro non può comprare*, Feltrinelli, Milano 2013; S. BOWLES, *The Moral Economy*, Yale University Press, New Haven 2016.

Sui dilemmi etici che si pongono quando si lasciano al mercato “scelte tragiche”, cioè dalle forti implicazioni valoriali e distributive, una riflessione importante rimane quella di G. CALABRESI – P. BOBBIT, *Tragic Choices*, Norton, New York 1978.

⁶⁸ M. SANDEL, *Quel che il denaro*, op. cit., p. 16. Si veda anche S. BOWLES, *The Moral Economy*, op. cit., cap. 3.

e di donne povere, magari residenti dall'altra parte del pianeta, e quindi soddisfare il criterio costi-benefici da un punto di vista utilitaristico. Ma la trasformazione della gestazione in un "servizio" acquistabile sul mercato mondiale finisce per svilire le donne, strumentalizzando il loro corpo e le loro facoltà riproduttive. E siamo sicuri che non ci sia alcun problema etico quando l'uso del proprio corpo a beneficio di estranei consente a donne povere del Sud del mondo di moltiplicare per cento o per mille il reddito che avrebbero ottenuto facendo un lavoro "normale"? Quel lavoro "normale" non verrà adesso disprezzato, insieme alle donne che lo svolgono, solo perché non hanno occasione di entrare nel mercato mondiale delle gravidanze surrogate?

Insomma, «assegnare un prezzo alle cose buone può corrompere» e, così, può stravolgere gli incentivi che si vorrebbero creare. Un esempio analizzato da Gneezy-Rustichini⁶⁹ e ripreso da Sandel deriva da una ricerca su alcuni asili nido in Israele. Qualche volta, i genitori arrivavano in ritardo a riprendere i loro figli e gli insegnanti dovevano aspettare fino a che l'ultimo genitore ritardatario si fosse presentato. Per risolvere il problema, gli asili imposero una multa di qualche *shekel* ai genitori ritardatari. «Curiosamente i ritiri in ritardo aumentarono».⁷⁰ L'opposto di quanto ci dice la teoria economica standard: se devo pagare un prezzo più alto per qualcosa ne consumo meno. Il punto – spiega Sandel – è che prima delle multe i genitori si sentivano colpevoli di arrivare in ritardo e far aspettare gli insegnanti. Le multe, invece, vennero percepite dai genitori come il prezzo per gli straordinari degli insegnanti, o se si preferisce come la tariffa per il supplemento di servizio. Il prezzo aveva trasformato un'obbligazione morale ad arrivare in tempo (per liberare gli insegnanti all'orario previsto) in una relazione di mercato, in cui i genitori acquistavano un servizio che gli insegnanti si supposeva fossero disposti a vendere.

L'interrogativo che molti economisti, sostenitori dell'ideolo-

⁶⁹ U. GNEEZY – A. RUSTICHINI, «A Fine is a Price», *Journal of Legal Studies*, 29 (1), 2000.

⁷⁰ M. SANDEL, *Quel che il denaro*, op. cit., p. 67.

gia di mercato, non vogliono porsi è: «qual è l'importanza morale dei comportamenti e delle norme che il denaro può erodere o allontanare?»⁷¹. Ma questo significa indagare sulle idee morali che guidano il modo in cui si affrontano questioni come il sesso, la procreazione, l'educazione dei figli, le sanzioni penali, le politiche sull'immigrazione, la protezione dell'ambiente, ecc. La separazione tra l'economia e l'etica, caldeggiata da tanti economisti per affermare la propria disciplina come l'unica vera scienza della società, ha prodotto molti guasti. Il mio amico Fabio Ranchetti ne era ben cosciente quando insisteva sulla necessità che gli economisti evidenzino, anziché nascondere, i presupposti etici delle loro teorie e le implicazioni etiche dei loro modelli. E quando sottolineava che «ci sono i beni che non hanno un prezzo non perché non siano scarsi ma perché non ricadono nella sfera dell'economia, nella sfera del mercato» E precisava: «cosa intendo? Per esempio, l'amicizia, l'amore, la simpatia non hanno un prezzo»⁷², sebbene abbiano inestimabile valore.

Conclusioni

La questione morale e le ombre che si allungano sulla concezione economica dell'uomo chiamano in causa, uno dei pilastri dell'economia, specie nella versione liberista che ha dominato negli ultimi quarant'anni. Si tratta dell'idea che individui razionali ed egoisti rispondono agli incentivi e solo ad essi. Da cui discende il principio per cui qualsiasi politica economica, per avere successo, deve tenere conto che gli esseri umani sono fatti di questa pasta e, quindi deve essere basata su incentivi tali da spingere individui egoisti a comportarsi in modi compatibili con una economia (e una politica) ben ordinata. Ma «la fiducia nella capacità di un ben congegnato sistema di incentivi di spingere un cittadino

⁷¹ Ivi, p. 92.

⁷² F. RANCHETTI, *I confini della libertà economica*, Conferenza al Festival dell'economia, Trento, giugno 2011.

anche del tutto amorale e auto-interessato ad agire nell'interesse pubblico»⁷³ è decisamente eccessiva. Come scrive efficacemente Bowles, «motivazioni etiche e attente agli altri (*other-regarding*) sono sempre state essenziali per una società ben governata ed è probabile che lo saranno ancora di più in futuro. Le politiche che ignorano questo fatto e restano indifferenti alle preferenze che motivano le azioni delle persone possono compromettere le predisposizioni innate»⁷⁴ e avere effetti opposti a quelli desiderati, come si è cercato di mostrare in queste pagine. Affrontare la questione climatica con l'ottica ristretta del tornaconto e perciò degli incentivi necessari a smuovere gli individui egoisti di oggi, per definizione disinteressati alle generazioni future, conduce a sconfitta certa.

Nessuno dovrebbe sottovalutare l'importanza degli incentivi, men che meno lo fa chi scrive – che al tema ha dedicato una parte non piccola della propria attività di ricerca. Ma nessuno dovrebbe neanche ignorare i possibili effetti distorsivi degli incentivi – pensati per l'egoista (razionale?) che dominerebbe nei mercati – su comportamenti di per se stessi eticamente orientati al benessere comune o comunque attenti agli effetti sugli altri, compresi i nostri discendenti. Per usare ancora le parole di Bowles «agli occhi del Legislatore, gli attrezzi di policy basati sulla massima dell'egoismo, disegnati come sono per furfanti e malvagi, possono diventare parte del problema»⁷⁵. «Le buone politiche e le buone costituzioni sono quelle che sostengono fini che hanno valore sociale non soltanto sfruttando e imbrigliando l'egoismo, ma anche suscitando, coltivando e rafforzando le motivazioni animate da spirito pubblico»⁷⁶, nutrendo così il lupo buono e non il lupo cattivo che convivono in ognuno di noi.

Aggiungerei che anche il buon funzionamento dei mercati e la stessa salvezza dell'umanità dai cambiamenti climatici in atto ha

⁷³ S. BOWLES, *The Moral Economy*, op. cit., p. 36

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ivi*, p. 37.

⁷⁶ *Ivi*, p. 222.

bisogno di un più complesso e articolato sistema di incentivi, che non poggi esclusivamente sull'*homo oeconomicus* e tenga in debito conto dell'*homo socialis* e dell'*homo moralis*. A dispetto delle convinzioni tecnocratiche, oggi molto diffuse tra i colleghi economisti, non posso che concludere con le parole di papa Benedetto XVI: «È interesse del mercato promuovere emancipazione, ma per farlo veramente non può contare solo su se stesso, perché non è in grado di produrre da sé ciò che va oltre le sue possibilità. Esso deve attingere energie morali da altri oggetti, che sono capaci di generarle», riprese dal rabbino Jonathan Sacks: «I mercati hanno bisogno di principi morali. E i principi morali non sono fatti dai mercati»⁷⁷.

Bibliografia

- ALCHIAN A.A., DEMSETZ H., Production, Information Costs, and Economic Organization, *American Economic Review*, 62 (1972), 777-795.
- ANDREONI J., Why Free Ride? Strategies and Learning in Public Goods Experiments, *Journal of Public Economics* 37 (1988), 291-304.
- ARROW K.J., *The Limits of Organizations*, New York, W.W. Norton, 1974.
- ATWOOD M., *Dare e avere. Il debito e il lato oscuro della ricchezza*, Ponte alle Grazie, Firenze, 2009.
- BECKER G., *The Economic Approach to Human Behaviour*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976.
- BECKER G., *Accounting for Tastes*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1996.
- BENEDETTO XVI, *Caritas in Veritate*, Città del Vaticano, 2009.
- BOITANI A., *L'illusione liberista*, Bari-Roma, Laterza, 2021.
- BOITANI A., I difficili rapporti tra etica ed economia, in *Fabio Ranchetti, filosofo ed economista* (a cura di A. Florio e B. Ingrao), Firenze, Nerbini, 2022, 115-132.
- BOITANI A., Self-interest, rationality and the neoliberal illusion, *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*, 2023, n. 2, pp. 253-272.
- BOWLES S., *The Moral Economy*, New Haven, Yale University Press, 2016.

⁷⁷ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in Veritate*, 29 giugno 2009, n. 35; J. SACKS, *Morality*, op. cit., p. 101.

- BOWLES S., GINTIS H. (2011), *A cooperative species*, Princeton, Princeton University Press.
- BREGMAN R., *Una nuova storia (non cinica) dell'umanità*, Milano, Feltrinelli, 2020.
- BROOME J., Discounting the Future, *Philosophy and Public Affairs*, 24, 1994, 128-156.
- CALABRESI G. - BOBBIT P., *Tragic Choices*, New York, Norton, 1978.
- CHICHILNISKY G. - HAMMOND P.J. - STERN N., Fundamental utilitarianism and intergenerational equity with extinction discounting, *Social Choice and Welfare*, 54 (2020), 397-427.
- COLLIER P. - KAY J., *Greed Is Dead: Politics After Individualism*, London, Penguin, 2021.
- DASGUPTA P., *The Economics of Biodiversity: The Dasgupta Review. Abridged Version*, London, HM Treasury, 2021.
- DAVIDSON M.D., Climate change and the ethics of discounting, *WIREs Clim Change* 2015 (6),401-412.
- EDGEWORTH F.Y., *Mathematical Psychics*, London, C. Kegan Paul & Co., 1881.
- FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*, Esortazione Apostolica, Città del Vaticano, 2013.
- FRANCESCO, *Fratelli tutti*, Lettera Enciclica, Città del Vaticano, 2020.
- FRANZINI M., L'Homo Economicus e le sue conseguenze. L'indulgenza degli economisti, *Meridiana*, 2021, 100, 165-178.
- FRIEDMAN M., *Capitalismo e libertà* (1962), Milano, IBL Libri, 2010.
- GIRAUD G., *La rivoluzione dolce della transizione ecologica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2022,
- GNEEZY U. - RUSTICHINI A. A Fine is a Price, *Journal of Legal Studies*, 29 (1), 2000.
- GOLDING W., *The Lord of the Flies*, Boston, Faber & Faber, 1954.
- GRILLO M., Alcune considerazioni sulla legge annuale per il mercato e la concorrenza 2021, *Menabò di etica ed economia*, N. 177, 31 Luglio 2022.
- HAHN F., *Equilibrio economico, disoccupazione e moneta*, Bari-Roma, Laterza, 1984.
- HAHN F.H. - HOLLIS M. (a cura di), *Philosophy and Economic Theory*, Oxford University Press, 1979.
- HARROD R.F., The Supply of Saving, in *Towards a Dynamic Economics: Some Recent Developments of Economic Theory and Their Application to Policy*, London: Macmillan, 1949.
- HENRICH J., *The Secret of Our Success: How Culture is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*, Princeton, Princeton University Press, 2017.
- HENRICH J. et al., In search of Homo Economicus, *American Economic Review*,

- 91(2), 2001, 73-78.
- HENRICH J. - WILSON D.S. Scientists discover what economists have't found: Humans, *Economics*, July 12, 2016.
- HIRSCH F., *I limiti sociali allo sviluppo* (1976), Milano, Bompiani, 1981.
- HUME D., *A Treatise of Human Nature* (1740), London, Penguin, 1984.
- KEYNES J.M., *The General Theory*, London, Macmillan, 1936.
- KEYNES J.M., *The General Theory and After, Part II: Defense and Development*, The Collected Writings of John Maynard Keynes, vol. XIV, London, Macmillan, 1987.
- RAJAN R., *The Third Pillar: The Revival of Community in a Polarized World*, New York, Penguin Putnam, 2019
- RANCHETTI F., Choice without Utility? Some Reflections on the Loose Foundations of Standard Consumer Theory, in M. BIANCHI (ed.), *The Active Consumer: Novelty and Surprise in Consumer Choice*, 1998, London: Routledge: 21-45.
- RANCHETTI F., Pareto e l'asino di Buridano: sui fondamenti della teoria della scelta razionale in economia, *Economia, sociologia e politica nell'opera di Vilfredo Pareto*, 2000, Firenze: Olschki: 1000-1016.
- RANCHETTI F., I confini della libertà economica, conferenza al Festival dell'economia, Trento, giugno 2011.
- RIZZOLATTI G. - GNOLI A., *In te mi specchio*, Milano, Rizzoli, 2016.
- ROBIN C., "Empathy & the Economy", *New York Review*, December 8, 2022
- ROEMER J.E., Kantian equilibrium, *Scandinavian Journal of Economics*, 112(1), 2010, 1-24.
- SACKS J., *Morality. Restoring the Common Good in Divided Times*, Hodder & Stoughton, London, 2020.
- SANDEL M., *Giustizia. Il nostro bene comune*, Milano, Feltrinelli, 2010.
- SANDEL M., *Quel che il denaro non può comprare*, Milano, Feltrinelli, 2013.
- SEN, A., Rational fools: A critique of the behavioural foundations of economic theory (1976-7), ed. cit. in HAHN F.H. - HOLLIS M. (a cura di), 87-109.
- SEN A., *Etica ed Economia* (1987), Roma-Bari, Laterza, 2002.
- SEN A., *The Idea of Justice*, London, Penguin, 2010.
- SINGER P., Famine, Affluence, and Morality, *Philosophy and Public Affairs*, 1 (3), 1972.
- SMITH A., *La ricchezza delle nazioni* (1776), Milano, Isedi, 1973.
- SMITH A., *Teoria dei sentimenti morali* (1759), Milano, Rizzoli, 2016.
- STERN N., *Un piano per salvare il pianeta*, Milano, Feltrinelli, 2009.
- STERN N., *Why Are We Waiting. The Logic, Urgency, and Promise of Tackling Climate Change*, Cambridge MA, MIT Press, 2015.
- STERN N., A time for action on climate change and a time for change in economics, *Economic Journal*, 2022 (132), 1262-63.

- STERN N., STIGLITZ J., Climate change and growth, *Industrial and Corporate Change*, 2023 (32), 277-303.
- STIGLER G.J., A theory of regulation (1971), in Stigler, G.J., *Mercato, informazione, regolamentazione*, a cura di G. Fiorentini, Bologna, Il Mulino, 1994, 349-383.
- STIGLITZ, J. E., The rate of discount for cost-benefit analysis and the theory of the second best, (1982), in R. Lind (ed.), *Discounting for Time and Risk in Energy Policy. Resources for the Future*, Washington, D.C., Earthscan LLC, 2011, 151-204.
- STUART MILL J. (1863), *Utilitarianism*, New York, The Modern Library 2002.
- THALER R.H., *Misbehaving. The Making of Behavioural Economics*, New York, Norton, 2015.

Psicologia e denaro: questioni di fatto e questioni (interdisciplinari) di metodo

Edoardo Lozza

Sommario: Introduzione. – 1. Questioni di fatto: l'ambivalenza affettiva del denaro. – 2. Questioni di metodo: a) il processo di trasmissione dei quadri mentali. – 3. Questioni di metodo: b) un approccio interdisciplinare per comprendere l'origine dell'ambivalenza affettiva del denaro. – Conclusioni.

Psychology and money: questions of fact and (interdisciplinary) questions of method

ABSTRACT

Empirical evidences of psychological research show how money cannot be considered only a neutral tool, but also - and above all - an object with deep symbolic and emotional values, towards which we therefore behave with optimizing rationality only in specific situations. However, psychology alone is not able to fully explain these phenomena, which in order to be understood must be addressed from an interdisciplinary perspective. In this contribution, focusing on an exemplifying phenomenon, namely the affective ambivalence of money, it will be shown how these phenomena can be better understood through a historical-genetic method. In particular, through the theory of the transmission of mental frames of the past, it will be shown how the contributions of history, anthropology, philosophy and theology are crucial to understand the research results on the psychology of money.

Le evidenze empiriche delle ricerche psicologiche mostrano come il denaro non possa essere considerato solo uno strumento neutrale, ma anche - e soprattutto - un oggetto con profonde valenze simboliche ed affettive, verso il quale dunque ci comportiamo con razionalità ottimizzante solo in determinate situazioni. La psicologia, da sola, non è però in grado di spiegare fino in fondo questi fenomeni, che per essere compresi in profondità devono essere affrontati in ottica interdisciplinare. In questo contributo, concentrandosi su un fenomeno esemplificativo, e cioè l'ambivalenza affettiva del denaro, si mostrerà come attraverso un metodo storico-genetico tali fenomeni siano meglio comprensibili. In particolare, attraverso la teoria della trasmissione dei quadri mentali del passato, sarà mostrato come i contributi della storia, dell'antropologia, della filosofia e della teologia siano essenziali per la comprensione dei risultati di ricerca sulla psicologia del denaro.

Introduzione

La psicologia, pur con qualche eccezione (la più nota: Freud), per quasi tutto il '900 si è fundamentalmente disinteressata del nostro rapporto con il denaro, nonostante la sempre maggiore

centralità che, nello stesso periodo storico, questo oggetto andava assumendo nella nostra vita quotidiana. Solo negli ultimi due decenni, infatti, è emersa una massa critica di studi e ricerche di matrice psicologica sui fenomeni monetari che merita attenzione per diversi motivi¹.

In primo luogo perché quasi tutti i paradigmi della psicologia hanno dato il loro contributo: dalle neuroscienze, alla psicologia cognitiva, passando per la psicologia sociale, fino alla psicologia dinamica. Queste ricerche sono accomunate da una risultanza comune e da una problematica di fondo.

La risultanza comune riguarda il fatto che il denaro non possa essere considerato solo uno strumento neutrale, ma anche – e soprattutto – un oggetto con profonde valenze simboliche ed affettive, verso il quale dunque ci comportiamo con razionalità ottimizzante solo in determinate (rare?) occasioni.

La problematica di fondo di un approccio psicologico al denaro, d'altra parte, riguarda il fatto che la maggior parte dei risultati di queste ricerche, e soprattutto quelli più sorprendenti e rilevanti, sono sì “osservabili” dai metodi delle scienze psicologiche, ma da questi non siano sostanzialmente “comprensibili”. Occorre cioè uscire dai paradigmi della psicologia per comprendere in profondità le ragioni e i meccanismi da cui originano gli effetti cognitivi, affettivi, comportamentali e sociali del denaro: in altre parole, occorre assumere uno sguardo davvero interdisciplinare.

In questa prospettiva interdisciplinare, peraltro, non sono soltanto le scienze economiche, come può apparire intuitivo a una prima analisi, a risultare necessarie per una comprensione delle evidenze empiriche prodotte dalla psicologia del denaro; al contrario anche altre, diverse ed eterogenee, scienze umane risultano imprescindibili. Fra queste, la storia, l'antropologia, ma anche la filosofia, l'archeologia e – ultima ma non ultima – la teologia.

Questo contributo si focalizzerà su uno fra i principali risultati della ricerca psicologica sul tema, e cioè la profonda *ambivalenza affettiva* del denaro: questo fenomeno sarà usato per esemplificare da un lato, l'irriducibilità del denaro a puro strumento neu-

¹ Per una rassegna critica si veda: E. LOZZA, *Psicologia del denaro. Un approccio storico-genetico*, Vita & Pensiero, Milano 2023.

trale; dall'altro, le difficoltà che le scienze psicologiche, da sole, incontrano nel comprendere le origini dei fenomeni stessi, che pure osservano da più prospettive epistemologiche e metodologiche, nonché la necessità di un approccio interdisciplinare.

Nel primo paragrafo sintetizzeremo le evidenze empiriche che alcuni fra i principali paradigmi di ricerca della psicologia hanno dimostrato sul tema. Quindi introdurremo, nel secondo paragrafo, un costrutto teorico cruciale per la comprensione storico-genetica dei fenomeni psicologici, e cioè il processo di trasmissione dei quadri mentali; attraverso il quale, nel terzo paragrafo, tratteremo le connessioni interdisciplinari che possono consentire di comprendere in profondità il fenomeno in questione.

1. Questioni di fatto: l'ambivalenza affettiva del denaro

In psicologia il concetto di ambivalenza indica la presenza simultanea, nella relazione verso uno stesso oggetto, di atteggiamenti o sentimenti opposti, in modo particolare odio e amore. Il denaro è effettivamente amato e odiato allo stesso tempo. È amato e desiderato soprattutto per le sue proprietà trasformative quasi onnipotenti: cioè la sua capacità di diventare uno strumento per acquistare beni, per realizzare progetti, per elevare il proprio status sociale, per ottenere rispetto e considerazione. Ma al contempo è anche odiato perché rischia di corrompere tutto ciò che tocca e, in particolare, le relazioni affettive più profonde: il denaro è spesso “fuori luogo” nelle interazioni con i familiari, le amicizie più strette o le relazioni romantiche.

Diversi paradigmi della psicologia hanno evidenziato questa ambivalenza, da svariate prospettive metodologiche.

In primo luogo la *psicologia dinamica*, che si è focalizzata sulla molteplicità di associazioni simboliche e affettive del segno monetario, che pare incanalare pulsioni derivanti da oggetti e processi psicologici del tutto eterogenei. Fin dalle analisi di Freud e Ferenczi sull'associazione inconscia fra denaro ed escrementi², il fenomeno

² S. FREUD, *Charakter und Analerotik* (1908): ed. it. «Carattere ed erotismo anale», in *Opere*, vol. 5, Bollati Boringhieri, Torino 1972; S. FERENCZI, *Pecunia non olet* (1916): ed. it. in *Opere 1913-1919*, vol. 2, Raffaello Cortina, Milano 1990.

emerge in tutta la sua profonda e irriducibile ambivalenza affettiva. Più recentemente, la ricerca psicologica ha parlato di quest'ambivalenza del denaro facendo riferimento alla categoria di «sacralità positiva e negativa»³: esso diventa *sacralmente positivo* quando è utilizzato per un bene superiore, come nel caso delle donazioni monetarie: diventa intoccabile e non più interfungibile. E in modo analogo è considerato *negativamente sacro* perché non può entrare nelle relazioni affettive profonde, in quanto rischia di corromperle, anche per il fantasma della prostituzione e della schiavitù, che – a livello inconsapevole – può essere sempre presente quando maneggiamo il denaro.

Anche la *psicologia di matrice cognitivista* ha prodotto uno specifico filone di ricerca, molto discusso e discutibile, relativo agli effetti del *money priming*, che evidenzia effetti comportamentali del tutto ambivalenti a partire dall'esposizione ai segni monetari. In questa prospettiva, inaugurata dallo studio di Vohs, Mead e Goodie⁴, emerge come esporre le persone a indizi monetari (come parole associate al denaro quali “salario” o immagini di monete e banconote), attivando così mentalmente l'idea di denaro, da un lato aumenta i comportamenti egoistici e riduce la disponibilità ad aiutare il prossimo; dall'altro favorisce il perseguimento dei propri obiettivi personali e tende ad incrementare il senso di autocontrollo e la *self efficacy*.

In questo caso l'ambivalenza è sul piano dei comportamenti, in quanto attivare mentalmente l'idea del denaro sembra produrre sia effetti desiderabili (una mentalità più professionale, in grado di perseguire con costanza i propri scopi con maggiore *self-control* e autoefficacia), sia effetti indesiderabili (egoismo, scarsa empatia, ...).

La *psicologia sociale*, altresì, con altri approcci metodologici ha osservato con forza la rilevanza e al contempo l'incompatibilità del denaro nelle relazioni sociali: da un lato come marcatore

³ R.W. BELK, M. WALLENDORF, «The sacred meaning of money», in *Journal of Economic Psychology*, 1990, 11, pp. 35-67.

⁴ K.D. VOHS, N.L. MEAD, M.R. GOODIE, «The psychological consequences of money», in *Science*, 314 (5802), 2006, pp. 1154-1156.

sociale di prestigio e status, ma dall'altro come elemento "fuori posto" nelle relazioni, soprattutto in quelle affettive più profonde. Come sintetizzano Mead e Stuppy:

la maggior parte della letteratura indica attualmente che il denaro è associato a difficoltà sociali. I disaccordi finanziari sono uno dei principali fattori predittivi di divorzio e i coniugi con uno stile di spesa diverso tendono a litigare sul denaro, cosa che a sua volta contribuisce all'insoddisfazione coniugale. Desiderare denaro come status symbol o perché spesso associato (forse erroneamente) alla felicità tende ad aumentare piuttosto che a diminuire la solitudine. Avere denaro riduce il significato che i genitori attribuiscono alle interazioni con i loro figli. Il semplice fatto di ricordare il concetto di denaro riduce la disponibilità delle persone di impegnarsi in attività sociali, cosa che può minare la felicità e il benessere sociale⁵.

Il lavoro di Mead e Stuppy è interessante anche perché, oltre a passare in rassegna gli effetti deleteri del denaro sulle relazioni, ipotizza che il segno monetario possa avere anche effetti "benefici" per le relazioni sociali. Gli autori ammettono però che la ricerca psicosociale è carente da questo punto di vista, con l'unica eccezione rappresentata dalle analisi sulle decisioni di spesa prosociali, in grado (come abbiamo visto parlando di "sacralità positiva" del denaro poco sopra) di favorire anche "conseguenze interpersonali positive".

Le *neuroscienze*, infine, e in particolare l'ambito di ricerca che si definisce "neuroeconomia" ha identificato i correlati neurobiologici che accompagnano la gestione del denaro: esso risulta in grado di attivare tanto i circuiti della ricompensa (i centri cerebrali del piacere⁶), quanto quelli del dolore (in particolare l'insula⁷), a riprova della forte carica affettiva ambivalente ad esso associata.

⁵ N.L. MEAD, A. STUPPY, «Two sides of the same coin: Money can promote and hinder interpersonal processes», in H. AARTS, E. BIJLEVELD (eds.), *The psychological science of money*, Springer, New York (NY) 2014, pp. 243-262, qui p. 252.

⁶ Cfr. M.R. DELGADO, L.E. NYSTROM, C. FISSEL, D.C. NOLL, J.A. FIEZ, «Tracking the hemodynamic responses to reward and punishment in the striatum», in *Journal of neurophysiology*, 2000, 84(6), pp. 3072-3077.

⁷ B. KNUTSON, S. RICK, G.E. WIMMER, D. PRELEC, G. LOWENSTEIN, «Neural Predictors of Purchases», in *Neuron*, 2007, 53(1), pp. 147-156.

Si tratta di risultati che evidenziano dunque con chiarezza come il denaro non possa essere considerato semplicemente uno strumento neutrale: le profonde associazioni simboliche ed affettive fanno sì che con esso ci comportiamo spesso in modo del tutto lontano dalla razionalità ottimizzante tipica del modello di *homo oeconomicus*.

Questi stessi studi, di rilevanza sia teorica sia applicativa⁸, falliscono tuttavia nello spiegare perché il denaro sia così affettivamente ambivalente.

Non mancano certo ipotesi, che spaziano dalla psicoanalisi alla psicologia evoluzionista; si tratta però di congetture facilmente criticabili per la debolezza esplicativa. Vedremo dunque come sia necessario “uscire dalla psicologia” per trovare la vera origine di questi fenomeni.

2. Questioni di metodo: a) il processo di trasmissione dei quadri mentali

Prima di affrontare in modo sistematico questa analisi interdisciplinare, introduciamo un costrutto teorico-metodologico fondamentale per ricostruire, attraverso un approccio storico-genetico, le origini dei fenomeni psicologici. Si tratta del *processo di trasmissione dei quadri mentali del passato* proposto da Ferrari⁹: esso è un meccanismo di trasmissione di credenze e valori all'interno di popoli e gruppi, basato sull'ipotesi dell'inerzia dei quadri mentali. Secondo questa teoria, i modi di pensare caratteristici di una determinata epoca non sarebbero mai totalmente nuovi, ma corrisponderebbero a sopravvivenze di un immaginario – di “quadri mentali”, per l'appunto – del passato, radicatisi nell'inconscio collettivo e trasmessesi attraverso le generazioni. È nel dialogo con gli elementi propri del presente che tali

⁸ Cfr. E. LOZZA, *Psicologia del denaro*, op. cit. per alcune esemplificazioni applicative in ambiti come la gestione finanziaria dei risparmi e degli investimenti, l'uso degli incentivi sul lavoro da parte dell'HR management, la fiscalità e le donazioni monetarie, nonché le politiche di prezzo delle imprese.

⁹ L. FERRARI, *L'ascesa dell'individualismo economico*, Vicolo del Pavone, Piacenza 2010.

quadri mentali si trasformerebbero parzialmente, assumendo nuovi connotati. In tal senso, dunque, gli schemi mentali del presente sarebbero frutto della sedimentazione di valori, modelli culturali e atteggiamenti profondi del passato, che solo apparentemente sono stati superati dalla storia. E che giungono nel presente attraverso, appunto, questo meccanismo di trasmissione di “icone psichiche” del passato, che si avvale di tutti i canali di comunicazione: scienza, arte, letteratura (alta e bassa, divulgativa e seriale), narrazioni, favole, cinema...

A onor del vero, Ferrari usa questo modello soprattutto per quanto avvenuto negli ultimi 4/5 secoli. Qui ci spingeremo più in là, ipotizzando che anche alcuni aspetti delle mentalità del mondo antico siano riuscite a sopravvivere, anche solo inconsapevolmente, fino ad oggi. Ma, a supporto di questa ipotesi, dobbiamo riconoscere che esistono veri e propri oggetti culturali che hanno funzionato (e continuano a funzionare) da mezzi di trasmissione dei quadri mentali dell'antichità: ad esempio la letteratura classica, dall'epica greca alla storiografia romana, oltre alla Bibbia, che forse – al di là di ogni valutazione teologica – ha rappresentato lo strumento di trasmissione dei quadri mentali più potente in riferimento al tema del denaro, in grado di far giungere fino a noi atteggiamenti e valori risalenti davvero alle più antiche civiltà mesopotamiche.

Si pensi ad esempio al fatto che molti dei termini usati nell'Antico e nel Nuovo Testamento rimandano ai temi del debito finanziario (ad esempio “redenzione” e “peccato/debito”) che originano proprio all'alba della storia, presso i Sumeri; nonché agli espliciti atteggiamenti avversi ai prestiti a interesse (dall'*Esodo* al *Deuteronomio*) o anche rispetto al denaro stesso (solo per citare qualche passaggio, fra i tanti disponibili, del Nuovo Testamento: l'amore per il denaro è “la radice di tutti i mali”, un cammello passerà per la cruna dell'ago prima che un ricco arrivi in paradiso, i prestasoldi vengono scacciati dal tempio, e Gesù stesso viene venduto per trenta denari).

E, in riferimento alla letteratura classica, si pensi anche solo al mito di Mida, alle riflessioni di Platone e Aristotele sul denaro, o alla tragedia greca in cui la *hybris* corrisponde spesso a un individualismo calcolatore, quasi da *homo oeconomicus ante-litteram*,

che si oppone alle mentalità collettiviste della tradizione. O ancora, rispetto alla letteratura “bassa” e al folklore, non si contano le fiabe e i racconti che narrano di peripezie infinite per raggiungere un tesoro e la ricchezza, che molto spesso porteranno più sventure che felicità.

L’ipotesi di fondo, in sintesi, è che nel corso della storia sono state le rappresentazioni sociali ed i simboli ad esse associati, trasmessi dalla letteratura e dall’arte, dalle favole e – più recentemente – dai *mass media*, a “creare” culturalmente il nostro rapporto con il denaro.

3. Questioni di metodo: b) un approccio interdisciplinare per comprendere l’origine dell’ambivalenza affettiva del denaro

L’ambivalenza affettiva del denaro, sintetizzata nelle sue linee essenziali nel paragrafo 1, costituisce in questa prospettiva una centratura semantica e simbolica originatasi proprio attraverso questo processo di “trasmissione mentale dei quadri mentali del passato”. Vedremo infatti che essa si basa su una serie di temi su cui gli esseri umani si interrogano da quando il denaro ha assunto la forma universale e fiduciaria della moneta coniata, e cioè l’era della Grecia classica.

Se è vero infatti che i Greci furono i primi a usare il denaro in forma moderna¹⁰, è vero anche che furono i primi a riflettere sul suo potere onnipotente e ambivalente, nonché sulle sue potenzialità trasformative sul piano psicologico. A titolo di esempio, prendiamo l’*Antigone* di Sofocle:

Ah, non c’è rigoglio, in terra, di sinistra usanza, come il soldo. Dirocca terre, spopola le case. È buon maestro, deforma rette menti, che restano aggrappate al vizio, al crimine; squaderna all’uomo i modi del delitto, lo fa colto d’ogni profanante agire (vv. 295-301).

¹⁰ Cfr. R. SEAFORD, *Money and the early Greek mind: Homer, philosophy, tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2004.

L'ambivalenza, in particolare, è esemplare nel pensiero di Aristotele. Il filosofo, come è noto, riconosce il ruolo cruciale del denaro per la vita di comunità (*koinonia*) e come strumento di benessere. Ma, sul versante negativo, introduce la distinzione fra un uso "naturale" del denaro (*oikonimike*), finalizzato al soddisfacimento dei bisogni, e un uso innaturale (*chremastistike*), finalizzato all'accumulo di ricchezza: quando cioè il denaro diventa un fine in sé.

Certo, nel corso della storia, le posizioni più critiche – polarità negativa dell'ambivalenza/sacralità del denaro – sembrano più frequenti. Si veda ad esempio un noto passaggio dell'*Anonimo del Sublime*, per il quale, «compriamo al prezzo dell'anima il diritto di guadagnare da ogni cosa, essendo ciascuno divenuto schiavo dell'amore per il denaro, in una devastazione pestilenziale della vita».

Questo potere degradante del denaro (la "devastazione pestilenziale") è strettamente legato all'avversione del mondo greco per il lavoro salariato, associato alla schiavitù – come ci ricorda la stessa citazione appena vista – ma anche alla prostituzione. Al riguardo, ricordiamo anche il Socrate di Senofonte, quando dichiara il proprio spregio per i sofisti e per il fatto che questi vendessero il loro sapere: «se uno vende la sua bellezza per denaro, lo chiamano puttana... lo stesso vale per quelli che in cambio di denaro mettono in vendita la propria sapienza».

In epoca classica si accentua per importanza nella gerarchia dei vizi, al posto della superbia, il peccato di avidità/avarizia/cupidigia. E cioè quell'"amore per il denaro" che trova il culmine proprio nella tarda antichità, quando viene marchiato come «radice di tutti i mali» secondo la celebre definizione di san Paolo. Si tratta del noto acronimo latino R.O.M.A. *Radix Omnium Malorum Avaritia*, per il quale notiamo che non è il denaro in sé ad essere oggetto di critica, ma l'amore per il denaro (in greco *philargyria*).

In ogni caso, è soprattutto in questo periodo storico che si sviluppano tutta una serie di pregiudizi e ostilità che, trasmessi fino a noi, contribuiscono a sostenere la forte ambivalenza affettiva verso il denaro. A partire anche dal famoso detto «il denaro è lo sterco del demonio» attribuito a Balisio Massimo nel IV secolo d.C. e recentemente ripreso da papa Francesco. Una ulteriore ri-

prova dell'efficacia del processo di trasmissione dei quadri mentali del passato, che contribuisce peraltro a spiegare la posizione freudiana relativa al legame simbolico fra denaro ed escrementi.

Nel Medioevo, poi, la riflessione critica sul denaro raggiunge forse il culmine. Nell'immaginario medievale, infatti, la figura maggiormente legata al denaro è quella di Giuda, colui che tradì Gesù per denaro, appunto. In una miniatura del manoscritto del XII secolo *Hortus Deliciarum* lo stesso Giuda viene rappresentato con il seguente commento: «Giuda è il peggiore dei mercanti, egli incarna gli usurai che Cristo ha cacciato dal Tempio perché ripongono le loro speranze nella ricchezza e desiderano che il denaro trionfi, regni e domini, ma questo è la canzonatura delle lodi che celebrano il regno di Cristo in terra».

In proposito, uno dei massimi esperti del denaro nel medioevo come Le Goff sintetizza in questo modo l'atteggiamento dell'epoca verso il denaro: «la principale rappresentazione simbolica nell'iconografia medievale è una borsa stracolma di denaro appesa al collo di un ricco, il cui peso lo trascina all'Inferno. La borsa fatale stracolma di denaro è raffigurata in numerose sculture poste su timpani e capitelli ben in vista nelle chiese. L'immagine è chiaramente evocata nel canto XVII dell'Inferno di Dante (versi 43-78)», nel quale gli usurai sono posti nel settimo cerchio, nel girone dei violenti contro Dio e contro natura al pari dei bestemmiatori e dei sodomiti¹¹.

Il processo di trasmissione dei quadri mentali sul denaro in epoca moderna si estende e si amplifica ancor di più, in funzione della sempre maggior diffusione del segno monetario. In termini generali, *l'ambivalenza del denaro* diventa qui ancora più marcata, tanto che le riflessioni sul tema tendono a polarizzarsi in due discorsi opposti e complementari: quello "apologetico", che vede il denaro come uno strumento della razionalità e un segno di civiltà che libera gli esseri umani dei vincoli di dipendenza; e quello "apocalittico", che vede nel denaro il simbolo dell'alienazione,

¹¹ J. LE GOFF, *Le Moyen Age et l'argent*, Perrin, Paris 2010; ed. it.: *Lo sterco del diavolo. Il denaro nel medioevo*, Laterza, Roma-Bari 2010.

dell'individualismo e della rottura dei legami sociali tradizionali, quando non addirittura sia considerato come il "male assoluto".

Il *discorso* che abbiamo chiamato "*apologetico*" prende le mosse dallo sdoganamento del prestito a interesse, inizialmente reso lecito nell'ambito della Riforma Protestante e in particolare dal Calvinismo. In seguito, l'opera di Mandeville contribuirà in modo enorme a legittimare il fatto che tanto la felicità individuale quanto la prosperità della società nel suo insieme si fondano sulla ricerca del guadagno monetario e, più in generale, sul perseguimento dell'interesse personale, anticipando la famosa "mano invisibile" di Smith. Con l'Illuminismo sarà poi finalmente avviata la riflessione scientifica sul denaro che porterà alla nascita della stessa economia classica e poi marginalista, in cui emerge la visione del denaro come strumento neutrale, fluidificante dell'economia.

A questa posizione, pur con tutta una serie di distinguo critici, può essere riportato anche Simmel, per il quale il denaro ha svolto un ruolo di grande importanza per lo sviluppo del mondo cognitivo moderno, sia in quanto base del pensiero astratto, sia perché esso ha contribuito a promuovere il calcolo razionale nella vita sociale e, più in generale, ha incoraggiato la razionalità come peculiare caratteristica della società moderna. Inoltre, se è vero che il denaro erode le solidarietà delle reti sociali tradizionali, per Simmel esso promuove anche una più ampia e diffusa forma di integrazione sociale, come dimostrato dal fatto che la fiducia, necessaria in ogni sistema di transazione, è però limitata alle parti direttamente interessate nel caso di transazioni pre-monetarie; al contrario, la fiducia viene espansa in modo universale a tutta la società nel caso degli scambi monetari.

La posizione "apologetica" troverà poi piena manifestazione alla fine dell'epoca moderna nel pensiero neo-liberista, per il quale la stessa rottura delle tradizioni sociali e delle forme di dipendenza del passato, pur osservate in modo critico da Simmel, è qui vista come segnale di progresso sociale. In questa prospettiva, cioè, la rottura della gerarchia feudale (o di qualsiasi forma di gerarchia che non derivi dai meccanismi "naturalisti" della libera concorrenza e

delle forze di mercato, come ad esempio possono essere le differenze di ricchezza) è un fattore positivo, e il denaro stesso è strumento di progresso in quanto scioglie i vincoli di dipendenza personale e “libera” l’individuo, che può ora scegliere come si guadagnerà da vivere, in conformità con le leggi del mercato.

In parallelo, il *discorso “apocalittico”* sul denaro – in maggior continuità con quello medioevale– emerge fin dalla prima modernità, in particolare nelle rappresentazioni che soprattutto le arti (la letteratura e la pittura in particolare) ci hanno lasciato in testimonianza. A solo titolo esemplificativo, fra la fine del ‘500 e l’inizio del ‘600 Shakespeare, nel *Timone d’Atene*, chiama il denaro *the common whore of mankind*; e il suo *Mercante di Venezia* è centrato su un rapporto di credito fra persone (Antonio e Shylock) non solo estranee per cultura e religione, ma che addirittura si odiano reciprocamente. Quest’opera peraltro espone in modo esemplare il tema del conflitto fra amicizia/affetti profondi, da un lato, e interesse economico, dall’altro: Antonio presta senza interesse e mette a disposizione tutto quello che ha per il più caro amico, per il quale è disposto a sacrificare tutto; esattamente il contrario del freddo calcolo razionale di Shylock. In questo modo contribuisce in maniera esemplare a sedimentare il pensiero che la gestione delle finanze (dunque del denaro) debba essere esterna alla comunità di appartenenza, da appaltarsi a chi ne è estraneo (in questo caso agli ebrei), come appunto previsto dalle relazioni a-patiche, a-morali, transitorie e impersonali identificate dallo stesso Simmel. La figura di Shylock, in particolare, costituirà uno dei prototipi dell’avidio/avaro interessato solo ai soldi e al proprio tornaconto, replicato nelle sue caratteristiche di fondo da innumerevoli personaggi della storia della letteratura occidentale. La figura dell’avidio usuraio / banchiere (ricordiamo che per lunghissimo tempo non vi fu distinzione fra le due professioni) si è trasmessa dunque fino a noi in una replica senza fine di personaggi: il romanzo dell’Ottocento ne dà ampia testimonianza (da papà Grandet di Balzac allo Scrooge di Dickens, passando per Zola o Verga), fino alla letteratura seriale del ‘900 (nel caso dei fumetti: Zio Paperone di Carl Barks; nel caso del

cinema: Mr. Potter ne *La Vita è meravigliosa* di Frank Capra; nel caso dei cartoni animati: Mr. Burns nei Simpson). I protagonisti sono tutti uomini d'affari unilaterali ed insensibili, che ben rappresentano l'isolamento degli interessi economici da tutti gli altri aspetti umani, soprattutto quelli affettivi e relazionali. Si tratta di narrazioni che sedimentano la sacralizzazione negativa del denaro, e che trasfigurano nel mondo moderno l'immagine dell'usuraio (che, come osserva Graeber¹², è nella tradizione occidentale la professione più odiata in assoluto), nonché l'"aridità" umana dell'economia e dunque del denaro.

In modo analogo, Ferrari e Romano¹³ identificano tracce di questo discorso ambivalente sul denaro anche nella produzione pittorica, fin dalla prima modernità. Per esempio, Antonio de Pereda nel Seicento raffigura nel suo *El sueño del caballero* (1670 circa) monete associate a simboli della morte come teschi e orologi, per mostrare la vana e illusoria immortalità che il denaro pretende di conferire agli esseri umani. Matthias Stomer ne *La donna che pesa l'oro* (1642) ritrae accanto alla protagonista un essere diabolico, rafforzando la sacralità negativa del denaro. Così come alcuni dipinti "seriali" fra la fine del '500 e l'inizio del '600, partendo dall'opera di Quentin Metsys *Le Prêteur et sa femme* (1514) ritraggono un cambiavalute le cui azioni – il manipolare delle monete – distolgono la moglie dalle preghiere e dalla lettura di testi religiosi, contribuendo così a sedimentare l'opposizione fra denaro e religione¹⁴.

Ma, forse, il discorso "apocalittico" della modernità è osservabile soprattutto nella critica politica e ideologica alla stessa società (capitalista) del denaro che va via via affermandosi. Ne troviamo traccia prima in quella che Graeber e Wengrow chiamano la "critica indigena" alla società occidentale, e cioè una serie di pubblicazioni di inizio Settecento in cui autori europei attribu-

¹² Cfr. D. GRAEBER, *Debt: the first five thousand years*, Melville House, New York 2011.

¹³ Cfr. L. FERRARI, D. ROMANO, *Mente e denaro. Introduzione alla psicologia economica*. Raffaello Cortina, Milano 1999.

¹⁴ Sul tema si veda anche: J. VON HAGEN, M. WELKER (eds.), *Money as God? The Monetisation of the Market and its Impact on Religion, Politics, Law and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2014.

iscono ai nativi americani una visione estremamente negativa degli europei, di cui vengono criticati soprattutto l'egoismo, la competizione e la sete di guadagno. In riferimento al denaro è interessante questa citazione attribuita a Kandiaronk, rappresentante della popolazione nativa nordamericana dei Wendat, noto per le sue doti oratorie e diplomatiche:

Quello che voi chiamate denaro è il diavolo dei diavoli; [...] Immaginare di poter vivere nel paese del denaro e conservare la propria anima è come immaginare di poter conservare la propria vita in fondo a un lago. Il denaro è il padre del lusso, della lascivia, degli intrighi, dell'inganno, della menzogna, del tradimento, dell'insincerità, di tutti i peggiori comportamenti del mondo¹⁵.

Torna dunque il tema del demoniaco associato al denaro, così come l'opposizione denaro-anima di matrice junghiana¹⁶. La citazione è anche interessante perché, secondo Graeber e Wengrow, lo stesso Illuminismo (che come abbiamo visto è parte cruciale del discorso "apologetico" sul denaro) sarebbe nato proprio in risposta a questa critica indigena (dunque parte del discorso "apocalittico"), che pare fosse diffusissima nei circuiti intellettuali del primo Settecento.

In seguito, nel corso dell'Ottocento, il discorso apocalittico di matrice ideologico-politica sul denaro è sicuramente rintracciabile nel pensiero socialista: dalla proposta di abolire il denaro stesso in quanto "causa" di tutti i problemi economici e sociali, come ad esempio in Proudhon: «l'oro è il talismano che gela la vita nelle società, che incatena la circolazione, uccide il credito e il lavoro, che obbliga tutti gli uomini ad una mutua schiavitù»; fino alle più complesse e articolate analisi di Marx sul tema, che criticano la visione puramente strumentale del denaro, descrivendo come possa diventare il "fine" ultimo del sistema di produzione capitalistico (e, di conseguenza, dell'essere umano). La proposta di abolizione del

¹⁵ D. GRAEBER, D. WENGROW, *The dawn of everything: A new history of humanity*, Penguin, London 2021, pp. 54-55.

¹⁶ Cfr. E. LOZZA, *Psicologia del denaro*, op. cit., Capitolo 1.

denaro, del resto, torna spesso nel pensiero socialista e anarchico degli ultimi due secoli dell'epoca moderna: dagli Oweniti della prima metà dell'Ottocento, passando dagli anarchici spagnoli negli anni '30, fino al regime di Pol Pot in Cambogia negli anni '70.

Il discorso "apocalittico", infine, si allargherà poi alle analisi della sociologia e della psicologia critica del Novecento, che possiamo esemplificare con la posizione di Fromm¹⁷, per il quale l'ascesa del denaro nello sviluppo del capitalismo moderno porta a nuove forme di personalità, come il «carattere autoritario-ossessivo-tesaurizzante», ben rappresentato dagli avidi/avari personaggi della letteratura a cui abbiamo accennato poco fa; e quindi al più recente «carattere mercantile», cioè basato sull'esperienza di se stessi come una merce, da confezionare, mettere in mostra, promuovere e vendere al miglior offerente nel «mercato delle personalità»: una vera e propria anticipazione del «*self-marketing*» diventato di moda circa un quarto di secolo dopo. Il carattere mercantile, peraltro, tenderebbe a perdere ogni legame emozionale ed affettivo con le persone, anche per la mediazione dello scambio monetario: il denaro, infatti, come misura quantitativa pura è incompatibile con gli aspetti qualitativi degli affetti, o quanto meno li rende più difficilmente esprimibili (chi fa un regalo che vale il doppio vuole bene il doppio?). Più in generale, secondo Fromm, il denaro sarebbe espressione della «modalità esistenziale dell'aver», fatta di possesso di oggetti inanimati (che compriamo col denaro) e di dominio su altri esseri umani (che paghiamo con lo stesso denaro) all'interno di relazioni anaffettive e impersonali come quelle di mercato; un atteggiamento che nella società moderna è andato sempre più sostituendosi alla «modalità esistenziale dell'essere», fatta di qualità personali e relazioni sociali caratterizzate soprattutto da aspetti affettivi personali. Di conseguenza, il fatto che il denaro sia diventato il principale (se non l'unico) valore riconosciuto nel mondo moderno porta con sé un profondo impoverimento dell'esperienza umana.

¹⁷ E. FROMM, *To have or to be?* (1976): ed. it. *Avere o Essere?*, Mondadori, Milano 2013.

C'è una cosa che accomuna però il pensiero “apologetico” e quello “apocalittico”: il potere attribuito al denaro, in un caso in grado di produrre miracoli (il progresso sociale, la crescita economica, guadagni senza limiti, ...) e nell'altro il suo potere distruttivo (di relazioni, tradizioni, società, o più semplicemente, di esseri umani). Anche questa onnipotente ambivalenza, attraverso il processo di trasmissione dei quadri mentali del passato, contribuisce dunque a fissare la rappresentazione sociale del denaro come oggetto magico, di una potenza quasi sacra e, appunto, ambivalente; come del resto emerge da numerose ricerche psicologiche descritte nel primo paragrafo, che ora siamo in grado di comprendere meglio.

D'altra parte, l'ambivalente sacralità e la magia onnipotente, da sempre attribuite al denaro, trovano nella contemporanea forma astratta e immateriale (si pensi al denaro elettronico o alle criptovalute) un rafforzamento indubitabile: cosa c'è infatti di più magico di un valore astratto e immateriale, davvero “creato dal nulla” e quasi onnipotente? Da questo punto di vista, in particolare, le criptovalute ne aumentano ulteriormente il carattere magico e misterioso: come recita un *meme* divenuto virale sui social media, «le criptovalute sono tutto quello che non hai mai capito del denaro, unito a tutto quello che non hai mai capito della tecnologia». In parallelo, anche nell'epoca contemporanea prosegue il processo di trasmissione quadri mentali del passato, che ne sostengono ulteriormente la sacrale ambivalenza. Questo processo è oggi favorito anche da nuovi mezzi di trasmissione, come ad esempio i testi delle canzoni più popolari¹⁸. Anche la musica popolare, dunque, concorre a sostenere gli atteggiamenti ambivalenti sul denaro, che viene anche qui rappresentato come strumento onnipotente e magico, in grado da solo di riscattare socialmente e di cambiare la vita per chi lo possiede, ma nondimeno come oggetto pericoloso per tutti i diversi rischi a cui espo-

¹⁸ M. BUSTREO, E. LOZZA, «Miti di oggi e fantasmi del passato nella musica contemporanea che parla di denaro», in FEDUF (a cura di), *Aristotele trap: sogni, miti, valori e disvalori nella relazione tra giovani e denaro*, Fortune Italia 2023, pp. 33-72.

ne, fra cui: distruttività delle relazioni, corruzione degli affetti profondi e della moralità, dipendenza tossica quando diventa un fine, ...insomma, gli stessi che la riflessione millenaria sul denaro, da Aristotele al discorso apocalittico della modernità, fino alla stessa ricerca psicologica, ha da sempre identificato.

Conclusione

In questo contributo, a partire dal tema dell'ambivalenza affettiva del segno monetario, abbiamo esemplificato alcuni itinerari interdisciplinari in grado di favorire la comprensione storico-genetica dei risultati di ricerca sulla psicologia del denaro. Attraverso il processo di trasmissione dei quasi mentali del passato è stato dunque possibile ricostruire le origini del fenomeno in questione, e cioè le narrazioni sul tema che – dai classici greci e latini alle Sacre Scritture, passando per svariate forme artistiche (teatro, pittura, letteratura, musica...) – hanno fissato e sedimentato tale ambivalenza affettiva nell'immaginario collettivo. In questo lavoro sono dunque risultati cruciali i contributi di storici (come Le Goff), antropologi (ad esempio Graeber), classicisti (Seaford), archeologi (Wengrow), nonché teologi (si vedano ad esempio i contributi presenti nel lavoro collettaneo curato da Von Hagen e Welker¹⁹). Peraltro, oltre a permetterci di comprendere in profondità le origini degli effetti psicologici del denaro, l'approccio interdisciplinare può consentire altresì una visione antropologicamente più "ecologica" del nostro rapporto con gli strumenti finanziari. Solo con questa visione – purtroppo poco frequente persino nella psicologia *mainstream*, che tende più spesso ad assumere una "naturalità" dell'essere umano, avulsa dal contesto storico e culturale – i risultati delle ricerche psicologiche sul denaro possono davvero contribuire al dibattito sui temi di etica economica e finanziaria, oggi sempre più rilevanti e cruciali.

¹⁹ J. VON HAGEN, M. WELKER (eds.), *Money as God? The Monetisation of the Market and its Impact on Religion, Politics, Law and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2014.

Quale interdisciplinarietà tra scienze economiche, scienze umane, filosofia e teologia? La prospettiva filosofica

Oreste Aime

Sommario: I. Il denaro – che cos'è? – II. Il denaro e la religione. – III. Quale interdisciplinarietà? –

What interdisciplinarity between economics, humanities, philosophy and theology? The philosophical perspective

ABSTRACT

In order to set a possible inter-disciplinarity with economic and human sciences (III), philosophical perspective envisages that nature of money (I) and its connection to religion (II) have to be clarified.

Per impostare una possibile interdisciplinarietà con le scienze economiche e umane (III), la prospettiva filosofica prevede che si debba precisare la natura del denaro (I) e il suo rapporto con la religione (II).

Per rispondere al quesito sull'interdisciplinarietà (III) è indispensabile premettere, per quanto in forma sintetica, alcune considerazioni che riguardano la natura del denaro (I) e il suo rapporto con la religione (II)¹.

¹ Alcuni approfondimenti e rimandi bibliografici si possono trovare in: O. AIME, *La singolarità umana. Contributi per l'antropologia filosofica*, Mimesis, Milano-Udine 2022, in particolare: Capitolo 9. «Il denaro e la religione del nostro tempo», pp. 217-249 ; Capitolo 10. «Dobbiamo un gallo ad Asclepio». Il debito, la colpa, il sacrificio», pp. 251-268. Cfr. anche M. HÉNAFF, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Seuil, Paris 2002 (ed. it. *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia*, Città Aperta, Troina 2006); H. COX, *The Market as God*, Harvard U.P., Harvard 2016; ID., *Il mercato divino. Come l'economia è diventata una religione*, EDB, Bologna 2016; P. SLOTERDIJK, T. MACHO, *Il Dio visibile. Le radici religiose del nostro rapporto con il denaro* (2014), EDB, Bologna 2016 (Introduzione di L. Bruni).

I. Il denaro – che cos'è?

1. *La nozione*

Il titolo del convegno e quello della sessione richiedono alcune precisazioni terminologiche e di contenuto, per evitare sovrapposizioni o fraintendimenti. Le distinzioni possono apparire ovvie, ma non lo sono, sia sul lato storico che per il contenuto. Ad ogni distinzione potrebbe collegarsi un approfondimento che qui è omesso per ragioni di spazio.

1.1 Il denaro di cui si parla nel titolo del convegno va tenuto distinto dalla *ricchezza*, che riguarda cose disparate: cose, possedimenti, idee; l'*economia* (produzione, distribuzione, consumo) esiste indipendentemente dal denaro o dalla finanza, anche se di fatto oggi questa distinzione riguarda aspetti marginali dell'economia. Così pure il *mercato*, che è esistito a lungo indipendentemente dal denaro. Solo in epoca tardo medievale il capitalismo ha incominciato ad espandersi fino a includere quasi totalmente l'economia. Recentemente il termine di mercato ha quasi cancellato quello di capitalismo, per operazione ideologica di distrazione. Nelle riflessioni che seguono il denaro è tenuto distinto da questi altri concetti.

1.2 Un'altra rete di relazioni concettuali ha un valore antropologico. Il denaro è entrato in una forma di competizione con il sistema del *dono cerimoniale* (dare, ricevere, contraccambiare) che regolava le società antiche. Perciò il denaro ha un rapporto del tutto particolare e diverso con la nozione di *scambio*, che però è molto più ampia (esogamico; sociale; culturale). Altre nozioni indispensabili sono quelle di debito (*Schuld*)/credito e di colpa (*Schuld*)/sacrificio (l'attrazione semantica è stata nel doppio significato del termine tedesco *Schuld*, su cui insiste F. Nietzsche in *Genealogia della morale*).

1.3 Il denaro nella sua storia, come Proteo, è andato incontro a continue *mutazioni*: dalla *moneta* (vari metalli e conio diverso) alla *carta moneta* (e le sue varianti) al *denaro elettronico* e *digitale* (con effetti di de-simbolizzazione e de-istituzionalizzazione: reali o apparenti?). La comparsa del *bitcoin* (2009) è una variante dai caratteri ancora abbastanza sconosciuti.

1.4 Anche per queste mutazioni, secondo alcuni, *denaro* e *moneta* sono da distinguere; il denaro – da intendersi come nozione – sarebbe esistito prima della moneta e avrebbe anche ora un valore ontologico che non è quello della moneta, nozione preferita in campo economico. Questa distinzione ha un certo valore anche per la comparsa della moneta elettronica e delle cripto-valute.

2. *Relazioni problematiche con la filosofia*

Il denaro non è un tema che abbia attirato molto l'attenzione dei filosofi, quasi fossero stati condizionati dall'iniziale esclusione socratica e dal successivo generale ostracismo verso l'attività mercantile vigente fino all'epoca moderna. La tradizione aristotelica gli concede un limitato spazio crematistico nella linea della stabilità dei prezzi, insegnamento ripreso da Tommaso. La prima giustificazione dell'interesse, distinto dall'usura, arriva nel Quattrocento dalla scuola francescana che si affida alla perizia dei mercanti, per essere poi ratificata quasi definitivamente da Giovanni Calvino. Francis Bacon e Thomas Hobbes intuiscono il suo rapporto con quel sistema di segni che è il linguaggio. Adam Smith predilige i temi economici a quelli monetari, istituendo una tensione ricorrente. Con gli economisti classici il denaro diventa esclusivamente un tema di economia politica a cui lo destina anche Karl Marx, che impone la nozione di capitale. La questione riprende lentamente ad attirare l'attenzione da diversi profili – storico, sociologico, antropologico, economico e filosofico – nel Novecento: Max Weber, Georg Simmel, Werner Sombart, Karl Polanyi, Mary Douglas, John R. Searle.

Su questo rapporto controverso ha riflettuto, per alcuni capitoli, Marcel Hénaff, ricordando quanto il denaro abbia influito sulla dissoluzione del sistema del dono cerimoniale. Ai fini della riflessione teologica è bene ricordare che Marx definiva il capitale un *groviglio teologico*, una definizione da non dimenticare per le sue implicazioni. Invece, quasi a marcare una finale secolarizzazione anche epistemologica del concetto, all'inizio del Novecento Georg Simmel lo riconduceva a *funzione*.

3. Una descrizione quasi semiotica

3.1 Il denaro per tanti aspetti appartiene al mondo dei segni; lo dimostra la sua riconoscibilità universale. Qualcosa lo rende però atipico; forse questo è il motivo per cui la semiotica, che di tutto si è ormai occupata, quasi mai lo prende in considerazione, forse per la difficoltà della sua decrittazione. Più il segno è evidente, meno se ne occupa, verrebbe da dire.

3.2 La natura simbolica o segnica del denaro si è sempre più assottigliata e, paradossalmente, rafforzata. Se un tempo la moneta incorporava il suo valore nel metallo adottato con il marchio di validazione, l'evoluzione della moneta con la fine della parità aurea è un segno che non rimanda di fatto a nulla di concreto. La dottrina economica che sembra interessarsi alla questione afferma che il referente segnico è la "fiducia" (*fiat money*). Si potrebbe persino dire che ha un fondamento "fideistico" (con una modifica sostanziale su quanto impresso sulla banconota del dollaro).

3.3 A qualcosa di misterioso e potente alludono anche le descrizioni del denaro come mezzo che permette l'accumulo di valore o che favorisce la velocizzazione delle transazioni e delle realizzazioni. Meno misterioso ma ugualmente potente è il denaro inteso come mezzo di scambio ed equivalente universale. Qui la natura segnica trova la sua massima espressione e diffusività.

3.4 In sintesi si può dire: la moneta è sì un segno ma di natura particolare, perché coincide con uno *strumento* (“è il mezzo per eccellenza”, dice Simmel): è un segno-strumento, una classe ridotta di numero, ma con un enorme potenziale poiché riesce ad accumulare le due funzioni, con un potere di intervento sulla realtà, non solo descrittivo o deittico ma tipicamente operativo.

Questo segno-strumento è un *medium*, dunque attiva un sistema di comunicazione simile a quello del linguaggio. Il denaro attiva una catena di significati interni ed esterni; perciò non sarà corretto astrarlo dall'economia in senso complessivo e soprattutto dalla vita sociale.

Non solo. Questo segno-strumento nel tempo ha assunto anche i tratti di un'*istituzione* o è entrato in una stretta relazione con quell'*istituzione* che ha contribuito a creare: la banca, ma anche la borsa, il mercato e lo stato come garanti. E da strumento di scambio di merci e prestazioni è diventato infine esso stesso una *merce*, la merce più preziosa, e qualche volta rara. Merce paradossale, diversa dalle altre merci: per se stessa inutile ma nella sua funzione utile a qualunque cosa.

4. *Liminarità*

Per definire il denaro occorre ricordare, almeno di sfuggita, la sua relazione con qualcosa che gli è esterno e persino estraneo.

Pur entrambi forme di scambio, il dono (cerimoniale e oblativo) e il denaro non hanno niente in comune. Hénaff ha approfondito il tema in modo illuminante. Se il regime del dono è concluso, come avviene oggi il riconoscimento che ne era l'anima e il motore? Il denaro tende a colonizzare questo spazio della relazione sociale e personale: il valore è il prezzo di una persona, diceva già Thomas Hobbes.

Altri studi sul dono hanno fatto emergere oggetti che appartengono all'era sacrale e si sottraggono sia al dono sia allo scambio mercantile; sono assolutamente “senza prezzo”. S'apre qui la

domanda cruciale per il nostro tempo: c'è ancora qualcosa "senza prezzo"? è una domanda che si avvicina alla riflessione di Michael Sandel in *Quello che i soldi non possono comprare* (parla di mercato ma non di denaro).

In gioco qui è una qualche *verticalità* (il senza prezzo) e *orizzontalità* (il dono) come possibilità di uscita da un sistema definito e dominato dal denaro - il che implica anche il rapporto con la religione.

Resta ancora una annotazione, inquietante ma inevitabile, per quanto raramente formulata. Qualcosa che è un segno, un mezzo di scambio, con una potenza così grande ma senza un vero e proprio referente, ormai ristretto alla fiducia, induce a un azzardo teorico. Il denaro indica se stesso - pura quantità - a cui è attribuita proporzionalmente una potenza: di lavoro, di trasformazione, di acquisto, di velocità, di tempo, di futuro... La sua natura è ambivalente, ambigua. Alla promessa di possibilità può però corrispondere il nulla, la massima potenza sembra potersi convertire in ciò che l'annichila. In questo caso si apparenta, non solo oggi, con ciò che chiamiamo nichilismo.

II. Il denaro e la religione

5. *Denaro, religione, secolarizzazione*

Si potrebbe provare a mettere in relazione l'ascesa dell'economia capitalista e la riduzione della pervasività della religione sul piano sociale. C. Taylor in *L'età secolare* ha stabilito alcune correlazioni fondamentali del processo di secolarizzazione avvenuto nell'epoca moderna; l'economia ha avuto un ruolo importante, di solito trascurato a favore del fattore politico e scientifico. Non è qui il luogo di affrontare la definizione di tale processo e dei suoi effetti; si deve almeno prendere atto che l'economia, e il denaro, vi hanno giocato un ruolo non marginale e ancora del tutto attivo.

Sebbene a rovescio, ci può aiutare in questo riscontro un breve scritto di Walter Benjamin, recentemente scoperto e pubblicato, che apporta una correzione di non poca entità alla tesi weberiana: «il cristianesimo dell'epoca della Riforma non ha favorito il sorgere del capitalismo, ma si è esso stesso trasformato in capitalismo»². Il cristianesimo diventato capitalismo è però una religione atipica. «Il capitalismo è una religione di puro culto, senza dogma», con una valenza solo pratica, senza dimensione ideale o speculativa. Perché considerarlo ancora una religione? Perché ne eredita la funzione. «Nel capitalismo va scorta una religione, vale a dire, il capitalismo serve essenzialmente all'appagamento delle stesse ansie, pene e inquietudini alle quali un tempo davano risposta le cosiddette religioni»³.

Se è una religione, tuttavia, occorre identificarne le trasformazioni di rilievo e, perciò, più in concreto Benjamin precisa: 1. «è una religione puramente culturale, forse la più estrema che si sia mai data»⁴ e quindi non include una “teologia”: è senza dogmi. 2. Il culto in questo caso occupa tutto lo spazio religioso, anzi lo trasforma in un rito che coincide con il tempo stesso. Non c'è più distinzione tra giorni feriali e festivi, profani e sacri; il culto è continuo e richiede una continua partecipazione. 3. Esercita però una nuova particolare funzione: il capitalismo è considerato come colpevolizzante/indebitante, rovesciando la funzione della religione che promette salvezza e purificazione. 4. È, infine, una religione non senza Dio ma con un Dio nascosto: «il suo Dio deve essere occultato, [...] non sarà permesso di rivolgersi a Lui se non allo zenit della sua colpevolizzazione/indebitamento»⁵.

Il capitalismo (il denaro) è diventato una religione – sostitutiva. Se è così, siamo mai entrati veramente in un regime di secolarizzazione?

² W. BENJAMIN, *Capitalismo come religione*, il melangolo, Genova 2013, p. 49.

³ Ivi, p. 41.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Ivi, p. 45.

6. Economia e teologia

Da qualche tempo (finalmente) lo statuto dell'economia come scienza è stato messo in discussione, sia riportandolo nell'ambito delle scienze "umane", sia evidenziando il suo rapporto criptico con la teologia. Giorgio Agamben con uno scavo archeologico ha cercato di mostrarne la derivazione. In termini riassuntivi si può accogliere il diagramma proposto da Maria Grazia Turri (che si avvicina a quello di Benjamin). Il *pantheon* dei miti e dei simboli della pratica e della teoria economiche ruotano attorno ad alcuni concetti chiave - diventati idoli da adorare e dèmoni (!) da esorcizzare. «Il *mercato* è stato individuato sia come il luogo salvifico ai mali prodotti dalle convenienze personali sia come il demone responsabile di tutte le disuguaglianze economiche; il *denaro* è assunto a unico obiettivo per la realizzazione nella vita e metro di paragone del riconoscimento per le proprie capacità, oppure è stato indicato come lo sterco sul cui altare vengono sacrificati i valori di una vita autentica: la *libertà* è stata individuata come il valore individuale al quale è necessario piegare i comportamenti economici di tutti i soggetti che agiscono in questo ambito della vita o, di converso, il demone al quale porre limiti perché il dilagare della libertà personale genererebbe l'affermazione dei più forti e dei più potenti; la *razionalità* è stata identificata sia come la caratteristica unica alla quale dover fare riferimento per caratterizzare comportamento ottimale degli agenti economici, sia come il demone che nega le emozioni e i sentimenti; la *felicità* è diventata lo stato d'animo in grado di misurare la qualità della vita garantita dai processi economici o, di converso, il paradigma da difendere perché proprio i processi economici in atto la intaccherebbero e sarebbero invece le relazioni non economiche che la garantirebbero»⁶.

⁶ M.G. TURRI, *Gli dèi del capitalismo. Teologia economica nell'età dell'incertezza*, Mimesis, Milano 2014, p. 25.

7. *Alcuni aggiornamenti*

In tempi recenti si sono aggiunte altre riflessioni, a conferma di questa sovrapposizione di denaro e religione. Harvey Cox, il teologo di Harvard famoso per *La città secolare*, prende in considerazione la situazione attuale dominata dalla ‘teologia’ liberista dell’accumulazione e della crescita infinita. Prende in esame, dunque, non tanto il denaro quanto il *Mercato*, e ne vuole svelare e denunciare la divinizzazione: onnisciente, onnipotente, onnipresente, conosce il valore di ogni cosa, innalza e abbassa a sua discrezione.

Benché con altre mire, ne parlano in termini simili Peter Sloterdijk e Thomas Macho intervistati da Manfred Osten in *Il dio visibile*. L’intreccio tra religione e denaro (non senza qualche contraddizione) ha due valenze: il denaro e l’economia hanno fatto avanzare il processo di secolarizzazione («Abbiamo rinunciato alla trascendenza nel segno del denaro»). Il denaro e il capitalismo sono diventati a loro volta una religione che si basa (basava) sulla fiducia (ora molto meno, perché oggetto di speculazione) e ne ripete molti tratti (templi, uffici...). L’altro intreccio è quello tra colpa e debito; una questione assilla questa conversazione: l’illimitazione del debito che ipoteca il futuro (ma non prende in considerazione l’illimitazione dello sviluppo!).

8. *Una domanda finale*

A conclusione di queste due brevi sezioni si deve porre un interrogativo, inquietante, che esorbita il quadro della discussione qui prevista: che cosa succede se il mercato/denaro vince su ogni piano ed elimina il “senza prezzo” e inaridisce il dono? Non è un esperimento mentale immotivato, è un’ipotesi che ha molti, forse già troppi, riscontri concreti. In caso di realizzazione svanirebbero le liminarità ricordate.

Contestualmente, se sono vere le tesi di Benjamin e le comparazioni tra economia e teologia, ci si dovrebbe domandare se non sia necessaria una secolarizzazione della stessa economia e, soprattutto, una demistificazione del denaro (e del mercato) diventato un idolo, forse l'idolo del nostro tempo.

III. *Quale interdisciplinarietà?*

Solo sulla base delle precisazioni precedenti e sulla tesi della natura religiosa dell'economia di mercato, si può porre correttamente la domanda sull'interdisciplinarietà, di modo che non sia una consacrazione plurale dell'esistente, che deve limitarsi a qualche suggerimento deontologico o a garantire forme di auto-certificazione etica.

9. *La disgiunzione moderna.*

Prima Machiavelli e Hobbes per la teoria politica (e Luigi XIV nella pratica; nel diritto 1555, 1648: Augusta, Vestfalia), poi Adam Smith per l'economia consacrano la dissoluzione del modello aristotelico che collega etica, economia, politica (e religione). Il liberismo economico in tutte le versioni ne ha fatto un suo principio, teorico e pratico.

A sua volta Marx confina l'etica nella sovrastruttura ideologica e rivendica la superiorità della prassi su ogni interpretazione del mondo. Marxismo e neomarxismi hanno in genere confermato questo schema pur ridimensionato là dove c'è stato un raccordo con Kant (austromarxismo) o con Hegel.

Anche il criterio *wertfrei* (avalutatività) di Max Weber procede nella stessa direzione – sganciando le scienze da ogni valutazione etica. In Italia la filosofia di Benedetto Croce e la sua teoria del nesso dei distinti sancisce le differenze insormontabili tra economia (particolare) ed etica (universale), nonostante la circolarità dello spirito.

Per certi versi, nel capitolo più recente, le scienze umane (psicologia, sociologia, antropologia) nascono come sostitutivi della filosofia e in concorrenza con la religione (ne intendono essere la reale spiegazione), ma si occupano solo marginalmente dell'economia e del denaro.

La modernità è la rivendicazione di queste aree di totale autonomia, per legislazione interna e legittimazione scientifica. Questa dinamica e la sua conclusione eliminano (di fatto e poi a priori) la possibilità di qualunque contatto intrinseco.

La crisi delle ideologie e la rinascita della filosofia pratica e dell'etica nella seconda metà del Novecento non sono ancora riuscite a ricomporre un qualche disegno unitario o anche solo una articolazione fondata. Per ora i modelli plausibili della complessità si muovono più sul piano dell'evocazione che della realizzazione. Senza la messa in discussione dell'intero quadro epistemologico moderno, l'interdisciplinarietà resta un auspicio.

10. *Matematizzazione dell'economia o scienza umana particolare?*

Per quanto riguarda il rapporto della filosofia con la disciplina dell'economia molto dipende dalla definizione che questa dà di sé. Se nel suo paragonarsi alle scienze naturali prosegue in una forma di matematizzazione e assume un corrispondente impianto riduzionista, le possibilità di intersezioni sono poche o nulla. La matematizzazione non è in sé un tratto negativo, anzi può essere una modalità di perfezionamento dell'economia; lo diventa quando assurge a ideologia, perché trasforma la scienza economica in qualcosa che si allinea a modelli scientifici di dominio, in questo caso non sul mondo ma sull'attività umana, dietro l'apparente neutralità formale.

Se invece si autocomprende come una "scienza umana" in senso lato, per quanto dotata di parametri quantitativi rigorosi, allora la sua relazione con la filosofia potrebbe essere decisiva, se non indispensabile. In questo caso una autopercezione epistemo-

logica e (auto)critica è inevitabile. La filosofia dovrebbe da parte sua maggiormente assumere l'aspetto economico come strutturale in ogni ricerca antropologica.

11. *Il modello della complessità – nell'epoca dell'Antropocene e del Nuovo regime climatico*

Nel panorama del dibattito attuale ci sono varianti particolarmente importanti sul versante “epistemologico” e “antropologico”. L'epoca dell'Antropocene e il Nuovo regime climatico (B. Latour) richiedono a tutte le discipline di ridefinirsi. Il possibile collasso del sistema Terra ha a che fare con l'economia che mantiene come meta perseguibile un progresso infinito dentro un sistema finito. O c'è una conversione radicale oppure le responsabilità saranno davvero enormi, come già evidenzia quotidianamente la situazione di emergenza che un po' ovunque si manifesta.

La chiesa e il denaro: rivisitazione teologica di un “disagio” permanente

Francesco Compagnoni

Sommario: 1. Introduzione su norme e valori. – 2. Quattro teologi: Arthur Utz, Arthur Rich, Enrico Chiavacci, Giannino Piana. – 3. Ripensare la svolta. – 4. Conclusioni e tesi.

The church and money: theological revisiting of a permanent ‘malaise’

ABSTRACT

Recently, the difficulties that Christianity had had for centuries in justifying the use of money have been overcome because the relationship between human beings, and thus also of Christians, with the ‘goods of this world’ has changed. Since the beginning of the second Christian millennium, the change in this area has been that money has become more and more capital, i.e. productive. Only in this way has social welfare been able to increase, which in turn has enabled more and more citizens to realise their vocation as human beings. The freedom of the individual within a form of social personalism can today be interpreted as a change not only in human history but also in salvation history. Christians, unlike other groups, can have more confidence in the future because they believe in Jesus who will be with them until the end of the world (Mt 28:20). This does not exempt them from active commitment to integral human development in this world; on the contrary, it impels them towards it.

Recentemente si sono superate le difficoltà che per secoli il cristianesimo aveva avuto nel giustificare l’uso del denaro perché è mutato il rapporto degli uomini, e così anche dei cristiani, con i “beni di questo mondo”. Dall’inizio del secondo millennio cristiano il cambiamento in questo campo è stato che il denaro diventa sempre più capitale e cioè produttivo. Solo in questo modo si è potuto aumentare il benessere sociale che a sua volta ha permesso a sempre più cittadini di realizzare la propria vocazione di persona umana. La libertà dell’individuo all’interno di un personalismo sociale può oggi essere interpretata come un mutamento non solo della Storia dell’umanità ma anche della Storia della Salvezza. I cristiani, a differenza di altri gruppi, possono avere più fiducia nell’avvenire, perché credono in Gesù che sarà con loro fino alla fine del mondo (Mt 28,20). Questo non li esenta dal loro impegno fattivo per un’umanità integrale nella società degli uomini, anzi ve li spinge.

1. Introduzione su norme e valori

La mia esposizione sul tema si pone all’interno di una ricerca che anch’io sto portando avanti negli ultimi anni sul cambiamen-

to della morale (il vissuto) e dell'etica (la teorizzazione) cristiana¹.

Attualmente tra i colleghi teologi morali che io frequento il dibattito è incentrato sul tema di come i valori cristiani che la chiesa propone non cambino, mentre le norme corrispondenti necessariamente mutano.

Questo problema è vivo da decenni sotto forma di: “Esistono norme morali immutabili?”. T. Goffi e F. Boeckle rispondevano di no, io – scusate l'accostamento ai miei maestri– rispondevo e rispondo di sì. Ma non perché io ritenga che le norme morali strutturalmente siano immutabili: esse sono infatti l'espressione dell'esperienza morale che cerca di realizzare i valori permanenti in una situazione epocale e personale per definizione mutabile. Io pensavo, e lo sostengo ancora, che alcune norme però esprimano direttamente i valori che si vogliono realizzare nella propria scelta. Ad es. la proibizione della tortura (assumendo la definizione adottata dalla convenzione delle Nazioni Unite del 1984) perché questa pratica è direttamente contraria al rispetto del valore libertà della persona umana. Oppure la prescrizione di salvare la vita altrui se questo non implica mettere in pericolo la propria: corrisponde al valore dell'uguaglianza, all'uguale valore ontologico delle persone.

Ma veniamo al tema di questo contributo: la relazione tra le comunità cristiane e il denaro. Sarebbe utile fare subito alcune distinzioni per evitare i “polveroni retorici”. La prima distinzione è quella tra la prassi storicamente verificabile perseguita dai cristiani e la teorizzazione delle loro posizioni.

2. Quattro teologi: Arthur Utz, Arthur Rich, Enrico Chiavacci, Giannino Piana

Iniziamo dunque, prima che io vi esponga una mia posizione/interpretazione di questa lunga storia della chiesa e il dena-

¹ Ringrazio i colleghi Helen Alford OP e Marco Salvioi OP per aver letto ed avermi dato utili suggerimenti.

ro, quali sono le posizioni che negli ultimi cinquant'anni si sono maggiormente profilate.² Senza averlo preventivato, mi trovo a presentarvi due autori svizzeri tedeschi, cattolico il primo e calvinista il secondo, e due autori italiani, cattolici (innovatori aggiungerei)³.

2.1 Iniziamo con l'*Etica Economica*⁴ di Arthur F. Utz⁵ che Manzzone definisce: «pregevole lavoro del pensatore cattolico tedesco, grande esperto della Dottrina sociale della Chiesa».

La trattazione del tema del capitale è essenziale per il nostro discorso perché è con il capitale che inizia la fase dell'economia che chiamiamo moderna, quando la teologia viene a trovarsi davanti una realtà economica che lentamente viene diversificandosi profondamente da quella del primo millennio cristiano.

Per Utz il capitale è *una riserva di prestazioni utili sottratta all'uso immediato*. Fanno quindi parte della definizione originaria del capitale in senso causale il risparmio e il successivo lavoro ai mezzi di produzione. Ne segue che nell'economia commerciale monetaria vale ciò che è stato detto per la produzione di mezzi di produzione, cioè che va presupposta una base di alimentazione. Ora, «l'alimentazione e la produzione di mezzi di produzione, così come anche il loro impiego per un'ulteriore produzione, vanno di pari passo grazie al denaro e al credito». Rilevante è quindi la conclusione di Utz: «affinché il denaro come potere d'acquisto si

² Come quadro generale consigliamo il capitolo *La tradizione cristiana*, del significativo volume di G. MANZZONE: *Teologia morale economica*, Queriniana, Brescia 2016. In modo particolare le pagine dedicate a: *Il rinnovamento della morale economica dal Vaticano II ad oggi*, con una ampia bibliografia internazionale

³ I due etici sociali svizzeri tengono già presente (esempio della rilevanza del loro ambiente culturale nazionale) l'aspetto ecologico dell'economia. Forse perché il volume di A. Auer (1915-2005) *Umweltethik* sull'etica dell'ambiente (trad. it. *Etica dell'ambiente. Un contributo teologico al dibattito ecologico*, Queriniana, Brescia 1988) era apparso già nel 1984, a indicazione che il problema stava emergendo. Da notare che Utz cita abbondantemente Rich, ma non ne è ricambiato con nemmeno una citazione. Entrambi sono stati fondatori di Istituti universitari di etica sociale.

⁴ F. UTZ, *Etica economica*, S. Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1999 (ed. or. 1994).

⁵ UTZ (1908-2001), domenicano svizzero tedesco, è stato uno dei fondatori della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali.

possa collegare agli effetti utili del capitale, dunque la domanda totale di beni d'uso e di produzione non può superare la misura dell'utile totale dei beni dell'economia sociale»⁶.

Pregevole il Capitolo 9, *Il denaro e il credito*, dove viene ben chiarito il passaggio epocale dall'uso sociale del denaro per il consumo a quello per la produzione⁷.

2.2 Il suo omologo e contemporaneo Arthur Rich⁸ vede la traduzione in italiano della sua *Etica economica* nel 1993⁹.

Partiamo dalla sua posizione sul capitale:

«La formazione del capitale in quanto tale, senza di cui l'economia nel senso moderno del termine – quella socialista non esclusa – sarebbe impensabile, non è quindi affatto priva di un fondamento eticamente legittimo.

Un'altra cosa è, però, se l'accumulazione del capitale e l'interesse per il guadagno stanno al servizio dei fini dell'economia sopra descritti, o se si sganciano da essi e diventano quindi assoluti e fine a se stessi. In questo caso la massimizzazione del guadagno del capitale diventa il fine primario dell'economia in generale. Questo potrà anche migliorare l'efficienza economica, intesa in termini puramente quantitativi, e servire in questo senso ad aumentare la ricchezza materiale di tutta la società, cosa che è un fine irrinunciabile dell'economia, però mette in moto meccanismi specificamente capitalistici miranti per una intrinseca necessità all'accumulazione, meccanismi che vanno contro sia al fine umano che a quello sociale e ecologico dell'economia. [...]

⁶ Utz, *Etica Economica*, pp. 123ss.

⁷ Ivi, p. 260: «Al tempo della proibizione canonica dell'interesse si trattava solo di prestiti per scopo di consumo. Lo stesso prestito in denaro che veniva dato senza partecipazione all'impresa per scopi produttivi, non poteva essere distinto dal prestito per scopi di consumo, finché si trattava di un'economia stazionaria: il denaro aveva infatti nello spazio sociale la sua funzione primaria come puro mezzo di scambio, senza avere il carattere di capitale».

⁸ RICH (1910-1992) aveva la cattedra di Teologia sistematica a Zurigo.

⁹ A. RICH, *Etica economica*, Queriniana, Brescia 1993: i due volumi tedeschi tradotti per l'edizione italiana sono del 1990 e 1991. Le prime 280 pp. sono dedicate ai *Fondamenti in prospettiva teologica*, che sono in realtà la morale generale e fondamentale di Rich. Manzone annota: «il rigore dell'argomentazione è sostenuto da una profonda conoscenza della materia» (MANZONE, *Teologia morale economica*, p. 65). Allegata una pregevole *Appendice* predisposta da S. KARG: *Arthur Rich (1910-1992), maestro del dialogo fra etica e economia*, che ben chiarisce l'origine dello studio. Si tenga presente l'importanza internazionale della piazza finanziaria di Zurigo.

Il capitale monetario assolutizzato, con la sua tendenza strutturalmente condizionata a estremizzare l'interesse per il guadagno, contraddice quindi in maniera radicale l'umanità ispirata dalla fede, dalla speranza e dall'amore. Esso va sussunto sotto quello che nel Nuovo Testamento viene detto 'mammona'. Il mammona o mammonismo non è semplicemente sinonimo di denaro o di economia finanziaria, come pensa un ingenuo anticapitalismo. Il denaro quale mezzo di scambio e mezzo potenziale di produzione rimane indispensabile per qualsiasi economia che si sia spinta al di là della fase naturale. Ma il capitale finanziario deve rimanere mezzo, mezzo al servizio dell'economia che sta in sintonia con i fini proposti dall'umanità ispirata dalla fede, dalla speranza e dall'amore. Sotto questo aspetto le parole di Gesù: «Non potete servire a Dio e a Mammona» sono di un'importanza etico-economica fondamentale. Non possiamo porre gli interessi del capitale in maniera assoluta, sganciarli dai loro doveri umani, sociali e ecologici e voler prendere nello stesso tempo sul serio l'umanità, a cui Dio chiama e obbliga l'uomo. Qui esiste solo un aut-aut. La tutela della formazione del capitale e dei suoi interessi sarà utile all'efficienza, che è un fine dell'economia, inoltre sarà collegata a nobili valori etici come la diligenza, la parsimonia, la responsabilità personale, lo spirito e il coraggio imprenditoriale ecc., però se viene assolutizzata, anche questi valori diventano a loro volta assoluti. E l'assolutizzazione di un singolo fine o valore, per quanto alto il suo valore morale sia nella coscienza della società, significa annientamento dell'umano e quindi sventura.

Il motivo intrinseco che spiega questo fenomeno eticamente rilevante va individuato nel fatto che la relazionalità dei valori è e rimane un criterio indispensabile di ciò che è umanamente giusto. Questo risulta in ogni caso in maniera logica da una concezione dell'umanità ispirata dalla fede, dalla speranza e dall'amore»¹⁰.

2.3 Negli stessi anni anche i teologi italiani non sono rimasti inattivi.

Iniziamo da uno dei più significativi, sia per originalità che per impegno culturale e politico, il "nostro" Enrico Chiavacci¹¹ che fu sempre molto attivo nell'ATISM. Prendiamo in considerazione soprattutto il volume 3/2 del suo manuale *Teologia Morale: Morale della vita economica, politica, di comunicazione* apparso nel 1990¹².

¹⁰ RICH, *Etica economica*, pp. 310-312.

¹¹ CHIAVACCI (1926-2013) è stato docente presso la Facoltà Teologica di Firenze.

¹² E. CHIAVACCI, *Teologia morale. 3/2 morale della vita economica, politica, di comunicazione*,

Ma, per avere un quadro più ampio, prima prendiamo una asserzione fondamentale dal volume 3/1 apparso già nel 1985. Il Capitolo 3 porta il titolo, per noi significativo *Teologia morale, realtà economica e scienza economica*, e vi si tratta con decisione del «mancato confronto con la realtà e la scienza economica» da parte dei teologi cristiani e dei loro manuali fino al Concilio¹³.

E nel volume 3/2 veniamo al punto essenziale della critica di Chiavacci alla teologia morale che lo aveva preceduto fino a pochi anni innanzi alla svolta conciliare, e di conseguenza, anche del magistero ecclesiastico:

«A causa della trasformazione sopra descritta, e parallelamente ad essa, cambiò radicalmente il significato del termine 'ricchezza': fino al XII secolo - e oltre - ricchezza era possesso di cose: campi, bestiame, edifici (per uso proprio), foreste. Con lo svilupparsi di un complesso sistema di scambi, e con l'uscita della vita economica dal chiuso di una piccola economia-mondo, acquistò sempre più importanza il denaro sia nella forma monetaria, sia nella forma di ciò che oggi diremmo 'assegni'. Non si può pagare il carico di una nave intera in moneta metallica: si può invece pagare con un documento che autorizza il venditore a farsi consegnare oro o argento già depositati presso una casa o una persona o un istituto, di cui il venditore può fidarsi.

Questa lettera di credito potrà passare per diverse mani, e avrà un valore oscillante a seconda della reputazione di solidità e di affidabilità della persona che lo ha firmato e della famiglia o istituto depositario del denaro. Il denaro acquista così una vita propria: vi sono persone che operano nel cambiare, con un loro personale interesse, tali carte. Così il denaro, in qualsiasi forma, diviene ricchezza, perché è capace di esser trasformato in beni di ogni genere; ma soprattutto *il denaro si forma un mercato proprio*: commerciare in denaro arricchisce come commerciare in qualsiasi altro bene. Si ha per conseguenza che la ricchezza è sempre più concepita in forma astratta: oggi la ricchezza di ognuno è misurata in denaro, e le stesse 'cose' sono considerate ricchezze solo in quanto sono vendibili, e misurate in base al denaro che se ne può ricavare. E la stessa attività umana, il lavoro, verrà

Cittadella, Assisi 1990.

¹³ E. CHIAVACCI, *Teologia morale. 3/1 teologia morale e vita economica*, Cittadella, Assisi 1985, pp. 48-56.

mercificata verso il XVIII- XIX secolo, e considerata non più come capacità di arricchimento della persona, ma solo come capacità di procurarsi denaro. Il fatto che la ricchezza venga misurata in denaro, e che il denaro abbia un suo mercato, produce alcune gravi conseguenze. Il denaro ha un mercato: non che si venda propriamente denaro, salvo che al mercato dei cambi ove si scambia un tipo di denaro con un altro (dollari contro marchi). Si vende la disponibilità di denaro per un certo tempo: la disponibilità di denaro ha dunque un prezzo, che può chiamarsi interesse. La ricchezza astratta è così capace di produrre nuova ricchezza: ciò non ha più niente a che vedere con l'usura. L'usura è ricavare un guadagno da un prestito fatto a chi è nel bisogno grave, sfruttando proprio la gravità del bisogno per imporre un prezzo. Gradualmente l'usura e il prestito a interesse si sono radicalmente diversificati. Il prestito a interesse non è fatto a chi versa nel bisogno urgente; è fatto a chi vuol produrre ricchezza per mezzo di ricchezza. Se io ritengo di ricavare da una somma di denaro una ricchezza nuova che superi l'interesse che devo pagare per disporre di quella somma, mi conviene pagare il prezzo, l'interesse. Anche chi è già ricco sarà interessato a questa operazione, perché ne trarrà nuova ricchezza: anzi al più ricco, che è più affidabile, si faranno interessi minori che al più povero. In sostanza: cercare denaro per avere ulteriore ricchezza costa meno al ricco che al povero (qui nel senso di meno ricco). È questa è la logica che governa l'intero sistema bancario, e che tutti accettiamo pacificamente: favorire i ricchi a spese dei poveri. È questa la realtà economica in cui oggi viviamo. La conseguenza immediata è che *la ricchezza serve a produrre nuova ricchezza*: questa nuova ricchezza è la differenza fra ciò che ho speso globalmente (ricchezze mie e interesse di prestiti) e ciò che ho potuto ricavare; si tratta semplicemente di una differenza fra input e output globali, che oggi può esser indicata col termine di 'profitto'. Il profitto può nascere dall'impiego di ricchezze per produrre beni da vendere sul mercato: l'input corrisponderà al costo dei fattori della produzione, l'output al ricavo delle vendite del prodotto. Il profitto può nascere da attività commerciale: l'input corrisponderà al costo dei beni da commercializzare, al loro magazzino (o stoccaggio: silos, aree e edifici per immagazzinare, frigoriferi, lavoro necessario), alla eventuale catena distributiva dall'ingrosso al dettaglio, l'output consisterà nel ricavo lordo dell'operazione. Ma il profitto può nascere anche dalla pura manovra di ricchezza astratta, ciò che si può chiamare 'attività finanziaria': tale attività non produce beni di alcun genere, ma produce ricchezza solo con la manovra di ricchezza astratta raccogliendola, trasferendola da un impiego a un altro o da un centro di controllo a un altro, facendone eventualmente fallire uno per avvantaggiarne un altro.

Fino a pochi decenni or sono si poteva ragionevolmente distinguere un capitale industriale, un capitale commerciale, un capitale finanziario. Già nella Venezia del XIV secolo vi era una forte concentrazione di capitale industriale (costruzione e manutenzione delle navi, con cantieri e migliaia di operai) e di un capitale commerciale (magazzini, merci immagazzinate, gestione della flotta mercantile); il capitale finanziario era altrove, soprattutto a Firenze: un 'ciclo nave' - il tempo che passa dall'inizio dell'investimento nel noleggio della nave, al viaggio e all'acquisto della merce, alla sua giacenza nei magazzini fino alla vendita della merce - poteva durare circa due anni, ed erano due anni di input senza output. Di qui la necessità di disporre di grandi quantità di denaro per due anni: a questa necessità risponde il capitale finanziario. Le tre forme di capitale erano necessarie l'una all'altra, ma facevano capo a soggetti distinti che in qualche modo si condizionavano a vicenda. Ciò è stato vero fino alla prima metà del nostro secolo, ma oggi non è più vero.

Oggi la produzione e il commercio hanno bisogno di capitali enormi: basti pensare a una compagnia aerea, o a un'impresa di grandi costruzioni, o alla ricerca e sperimentazione necessarie per produrre beni ad alta tecnologia etc. I capitali vengono raccolti con la vendita di azioni o altri simili strumenti. Ma solo le finanziarie o le banche sono in grado di possedere un numero di azioni sufficiente per controllare la gestione di una grande impresa»¹⁴.

E continua:

«L'unica cosa sicura che si può dire della ricchezza è questa: la ricchezza serve a produrre nuova ricchezza, che a sua volta serve a produrre nuova ricchezza, e così via.[...] Ogni singolo, in ogni scelta economica, è costretto a muoversi all'interno di questo processo anche contro la propria volontà. E questo processo globale, a scala planetaria, è in sostanza l'arricchimento dei ricchi e l'impoverimento dei poveri. Ciò pone il doppio gravissimo problema morale, del tutto ignoto ai manuali, come scegliere all'interno di queste strutture di peccato, e come cercare di trasformarle»¹⁵.

Segue poi nel volume che stiamo esaminando il paragrafo: *La prevalenza del potere economico su quello politico*. Chiavacci ritiene questa situazione (che con il tempo si è andata sempre più

¹⁴ CHIAVACCI, *Teologia morale* 3/2, pp. 147-149.

¹⁵ Ivi, p. 151.

aggravando) esiziale per la giustizia sociale. Ne tiene conto anche l'esposizione della parte costruttiva della propria teologia della ricchezza/denaro, formulando i due precetti generali: *Non cercare di arricchirti, e, Se hai, hai per dare*. Notare che quest'ultimo richiama l'economia del dono, di cui parlano oggi i sostenitori dell'economia civile, all'interno della cosiddetta Economia di Francesco o anche Economia di Comunione.

2.4 L'altro teologo italiano che prendiamo in considerazione è Giannino Piana (1939-2023). Il suo stile letterario e di pensiero è diverso da quello di Chiavacci. Il fiorentino si profila in contrapposizione alla manualistica pre-conciliare che nel momento in cui egli sviluppa il suo pensiero era ancora molto influente nella chiesa e nell'immagine pubblica.

Piana, che nei testi presi da me in considerazione scrive vent'anni dopo il manuale di Chiavacci, utilizza un italiano scorrevole (che tutti noi colleghi gli abbiamo sempre invidiato) e la polemica in difesa della svolta conciliare è oramai superata. Oppure elegantemente accennata dagli autori attuali nelle note a piè di pagina.

Prendiamo in considerazione il terzo volume *In novità di Vita: Morale socioeconomica e politica* (2013). Le stesse posizioni, in forma quasi di Manifesto o di tesi, le ritroviamo anche in *L'alfabeto dell'etica* (2017)¹⁶.

Piana dunque argomenta sul nostro tema nel trattato *In novità di vita*, nei primi tre capitoli della Parte Seconda: *L'etica economica nel contesto della globalizzazione*:

Cap: 1: Razionalità economica e razionalità etica, efficienza e solidarietà.

Cap. 2: Presupposti etici per un'economia a servizio dell'uomo.

¹⁶ G. PIANA, *In novità di vita. III – Morale socioeconomica e politica*, Cittadella, Assisi 2013; ID., *L'alfabeto dell'etica. Voci fondamentali*, Cittadella, Assisi 2017.

Cap. 3: Economia civile: radici e sviluppi.

Gli altri capitoli sono dedicati significativamente al lavoro, ecologia, comunicazione/informazione.

Il modello che egli propone è quello della correlazione.

«Al di là della varietà di autori e di scuole che riflettono il pluralismo culturale della nostra società – da quelle più incentrate sul concetto di giustizia distributiva a quelle tese a proporre soluzioni comunitarie improntate a una visione relazionale e sociale dell'uomo – ciò che viene affermandosi è dunque l'ineludibilità dell'istanza etica; essa sembra prendere corpo all'interno dell'economia per ragioni di ordine economico, poiché diviene sempre più chiaro che quanto era considerato fino a ieri eticamente inaccettabile risulta oggi anche eticamente improduttivo. [...]

Diventa pertanto urgente il ricorso a un modello di etica della responsabilità che, senza rinunciare alla fedeltà ai valori, si sforzi di incarnarli efficacemente nei vari ambiti in cui si sviluppa l'attività umana, adeguando le scelte alle possibilità effettive offerte dalle situazioni. La coscienza che l'etica, in quanto scienza "prescrittiva", non interviene in nome dell'interesse economico, ma del rispetto dell'uomo e della sua dignità, e che pertanto spetta ad essa indicare valori e norme che consentano di giudicare e di orientare l'attività umana verso tali obiettivi, non può andare disgiunta dal riconoscimento dell'importanza che riveste la conoscenza delle dinamiche interne ai processi sociali, e dalla necessità di un confronto aperto con le leggi che presiedono ai vari settori nei quali si sviluppa la convivenza umana. La razionalità etica non è dunque definibile senza un immediato riferimento alla razionalità economica, cioè senza il ricorso a un'analisi puntuale dei meccanismi e delle leggi che strutturano il campo dell'economia»¹⁷.

¹⁷ G. PIANA, *In novità di vita. III*, pp. 191-193.

3. Ripensare la svolta

Cosa possiamo ritenere dei quattro teologi citati, al fine di concretizzare la “svolta” e specialmente avere prospettive positive per il futuro?

Arthur Utz ci richiama a comprendere il denaro ‘moderno’ come capitale nell’economia moderna. Per lui il capitale è una riserva di prestazioni utili sottratta all’uso immediato. Ha poi ben chiaro, a livello storiografico, che nel passato lontano in una economia statica era difficile distinguere il prestito per scopo di consumo da quello di partecipazione all’impresa.

Anche per Arthur Rich, «la formazione del capitale in quanto tale, senza di cui l’economia nel senso moderno del termine [...] sarebbe impensabile, non è quindi affatto priva di un fondamento etico legittimo». Non lo ha però se la massimizzazione del guadagno diventa il fine primario dell’economia in generale. Contraddirebbe in maniera radicale l’umanità ispirata dalla fede, dalla speranza e dall’amore. Quindi il “Mammona” del Nuovo Testamento non è semplicemente sinonimo di denaro e di economia finanziaria.

Chiavacci ha descritto in forma sintetica, ma sostanziale, il passaggio storico dall’economia antica e medievale a quella moderna, utilizzando la sua posizione di studioso fiorentino. La Firenze mercantile e bancaria del tardo medioevo ha giocato infatti un ruolo essenziale in questo passaggio, con le altre città italiane (*Lombard Street* nella *City* di Londra) e borgognone-fiamminghe. Utilizza poi queste conoscenze storiche per descrivere il capitale/denaro moderno all’interno della sua etica sociale sistematica, che ha qualche rapporto con l’*economia del dono* attuale.

Infine Piana, acquisiti implicitamente ma strutturalmente queste premesse, ha potuto schizzare anche in ambito economico un’etica della responsabilità e della relazionalità. L’etica proprio in quanto scienza prescrittiva non interviene in nome dell’interesse economico, ma del rispetto dell’uomo e della sua dignità. Essa reclama il diritto di indicare valori e norme che consentano di giudicare e orientare l’attività umana verso tali obiettivi.

3.1. La svolta storica tra economia ed etica

Le premesse storiche accennate sono preziose per capire il nostro tema. Riprendiamole e sviluppiamone le potenzialità.¹⁸

Grosso modo tutti sappiamo che all'inizio del Cristianesimo, secondo il modello degli *Atti degli apostoli*, “tutto era loro comune”, che nel IV secolo le strutture ecclesiastiche si rafforzano decisamente e che all'epoca di Agostino (354-430 d.C.) i vescovi erano praticamente autorità paragonabili a quelle pubbliche. Quindi disponevano di beni e maneggiavano denaro. Non possiamo seguire questo processo antico – anche per mia incompetenza specifica – ma possiamo dire che nel Medioevo (*Decretum Gratiani*, il secolo XII, Concilio di Lione II 1274 e Concilio di Vienne 1311) la posizione cristiana del rapporto con il denaro era identificabile e definibile attraverso il divieto dell'usura.

A partire dal Duecento iniziò, tuttavia, un'evoluzione della riflessione teologica in materia di usura che porterà a graduali aperture. All'inizio di tale riflessione troviamo il provenzale Pietro di Giovanni Olivi (capo dei francescani ‘spirituali’, insegnò a Santa Croce a Firenze dal 1287 al 1289). Si sviluppò l'idea che ci fosse differenza tra il capitale messo a frutto che produceva qualche cosa di utile per la società ed il mero prestito per far fronte alle esigenze quotidiane. Nel primo caso l'interesse era legittimo perché chi riceveva la somma in prestito la faceva aumentare di valore.

Non a caso parallelamente si svilupparono i banchieri italiani e i monti del debito pubblico delle città italiane. Si giunge al XV secolo quando i francescani e i domenicani, come Bernardino da

¹⁸ Per un primo orientamento, oltre a Manzone citato alla nota 1, cfr. L. BRUNI, P. SANTORI, S. ZAMAGNI, *Lezioni di storia del pensiero economico. Un percorso dall'antichità al Novecento*, Città Nuova, Roma 2021; B. NELSON, *Usura e cristianesimo. Per una storia della genesi dell'etica moderna*, Sansoni, Firenze 1967 (ed. or. *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, 1949); J.T. NOONAN, *The Scholastic Analysis of Usury*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1957. K. Polanyi, sociologo ed economista, recensendo a suo tempo il libro di Nelson, afferma: «la storia dell'usura è la storia dell'interesse [bancario, diremmo noi oggi]».

Feltre e Antonino da Firenze, teorizzano e favoriscono la nascita dei monti di pietà indirizzati alla popolazione più povera.

Ma perché assistiamo, cominciando dal medioevo, a questa svolta della presa di posizione “ufficiale”, prima contraria al denaro e poi favorevole?

Un valore evangelico centrale era stato, ed è, il distacco dai beni materiali. Ma la norma specifica riguardante l'utilizzo del denaro è tardiva rispetto agli inizi cristiani.

Sia il *Deuteronomio* (23,19-20) che Aristotele erano contrari al prestito ad interesse, diremmo contro l'attività bancaria – lasciando a parte l'usura che è per definizione una deviazione di tale attività. Sulla stessa linea era anche la tradizione giuridica romana e di conseguenza la riscoperta del diritto romano nel medioevo dal secolo XII.

La soluzione va cercata nella constatazione che nel campo dell'economia reale era cambiata la situazione del denaro. Nasce, reciprocamente influenzata dalla rinascita delle città in certe regioni dell'Italia, Francia, Fiandra, Germania, la mercanzia non più locale ma direttamente internazionale. In tutta Europa i mercanti/banchieri diventano insieme ai costruttori delle cattedrali gotiche e dei maestri delle nascenti università, i centri propulsori della società cristiana. Le attività di questi centri necessitano sempre più di denaro, di capitali, che d'altronde essi stessi collaborano a moltiplicare e a far circolare. E a generare nuove ricchezze e benessere. Nasce lentamente l'impresa moderna, creata dalla nascente borghesia che diventerà la classe sociale centrale nell'epoca contemporanea.

Ecco un testo del 1271-1272, tratto dalla *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino (II-II, q. 77, a. 4)¹⁹ significativo per capire il cambiamen-

¹⁹ Pierre Januard OP ha discusso il 23 giugno 2022 alla Sorbona la sua tesi di dottorato di ricerca in scienze economiche: *Au risque de l'échange: l'activité économique dans les œuvres de jeunesse de Thomas d'Aquin*. Cfr. su Internet le sue pubblicazioni preparatorie: <https://www.pantheonsorbonne.fr/page-perso/pjanuard>.

to:

«SEMBRA che non sia lecito, nel commercio, vendere una cosa a più di quanto fu comprata.

RISPONDO: È proprio dei commercianti dedicarsi agli scambi delle merci. Ora, come nota il Filosofo, ci sono due tipi di scambi. C'è uno scambio quasi naturale e necessario: in cui c'è la permuta tra merce e merce, oppure tra merce e denaro, per le necessità della vita. E tale scambio propriamente non appartiene ai commercianti, ma piuttosto ai capi famiglia e ai governanti, i quali hanno il compito di provvedere la loro casa, o il loro stato delle cose necessarie alla vita. Invece l'altra specie di scambio è tra denaro e denaro, o tra qualsiasi merce e denaro: non per provvedere alle necessità della vita, ma per ricavarne un guadagno. E questo tipo di traffico è proprio dei commercianti. Ebbene, secondo il Filosofo il primo tipo di scambi è degno di lode: poiché soddisfa a una esigenza naturale. Il secondo invece è giustamente vituperato: poiché di suo soddisfa la cupidigia del guadagno, che non conosce limiti, e tende all'infinito. Perciò, considerato in se stesso, il commercio ha una certa sconvenienza [*turpitudinem*]: in quanto nella sua natura non implica un fine onesto e necessario. Sebbene però il guadagno, che è il fine del commercio, non implichi un elemento di onestà e di necessità, tuttavia non implica nella sua natura niente di peccaminoso e di immorale. Perciò niente impedisce di ordinare il guadagno a qualche fine necessario e onesto. E in tal caso il commercio è lecito. Come quando uno ordina il modesto guadagno cercato nel commercio al sostentamento della propria famiglia, o a soccorrere gli indigenti: oppure quando uno si dedica al commercio per l'utilità pubblica, cioè perché nella sua patria non manchino le cose necessarie; e quando si ha di mira il guadagno non come fine, ma come compenso del proprio lavoro».

«S. Tommaso non solo è stato un osservatore sagace delle realtà economiche del suo tempo, ha avuto anche il genio di presentire la venuta di certi fenomeni. Viveva in una economia pre-capitalista dove nella generalità dei casi non si produceva che per consumare, ognuno restando nel posto/rango che la Provvidenza permetteva che fosse. Certamente conosceva già grandi compagnie commerciali che investivano capitali in certe imprese per trarne dei benefici. Ed egli intravedeva il futuro di questi prototipi. E certamente questo non era senza apprensioni. S. Tommaso simpatizzava piuttosto con il passato che con il futuro. Egli metteva la produzione di ricchezze agricole o industriali fatte al solo

scopo di soddisfare bisogni effettivi, le *artes acquisitivae* [*possessivae*], molto al disopra della produzione al fine di scambio, e di realizzare una differenza, in funzione dei bisogni solvibili cioè dotati di un potere d'acquisto monetario, le *artes pecuniativae*. Si mostra riservato riguardo alle compagnie di mercanti/avventurieri, delle imprese capitaliste. Questa sua attitudine non gli impediva per nulla di esaminare la loro condotta e di precisarne le condizioni morali di liceità.

Per S. Tommaso l'attività economica deve essere sottomessa nelle sue intenzioni come nelle realizzazioni all'ordine morale. Lontano di poter essere per l'uomo un fine ultimo, le ricchezze non sono che dei semplici mezzi da utilizzare per tendere a Dio praticando la virtù». ²⁰

Paolo Prodi ²¹ ha ben descritto sinteticamente questo tornante storico nel XII secolo, che ci permette non solo di ragionare sul denaro e chiesa, ma anche di vedere in modo quasi empirico-descrittivo il cambiamento di norme morali di fronte al permanere dei valori etici corrispondenti. In termini aristotelici grossolani: i fini dell'attività umana generale con il denaro sempre più al centro della vita sociale restano invariati, ma non i mezzi per raggiungere tali fini. Ed ancora: alla prudenza (o alla moderna coscienza) è lecito e necessario riconoscere la libertà di scelta, sempre sotto l'egida del fine/valore che lega la persona umana ai propri beni materiali.

L'impero romano e le società cristiane successive fino al XI secolo sono società fondate dal punto di vista economico esclusivamente sul possesso di beni materiali, terreni e schiavi. È solo

²⁰ A. DAUPHIN-MEUNIER, *La Doctrine Économique de l'Eglise*, Nouvelles Editions Latines, Paris 1950 (ed. it., pp. 257-258). L'Autore era un economista francese. Tommaso d'Aquino nel suo commento alla *Politica* di Aristotele parla più volte di «*ars pecuniativa*, idest acquirendi pecunias».

²¹ *Furto e mercato nella tradizione occidentale*, in P. PRODI, G. ROSSI, *Non rubare*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 9-104.

dal “medioevo della rinascita” (XII e XIII secolo) che il grande mercato, e quindi il denaro, diventa sempre più il mezzo e il segno del benessere.

Con le scoperte oceaniche del XVI e XVII la moneta diventa sempre più essenziale sia per i mercanti/banchieri che per i regnanti. Per arrivare poi con la prima industrializzazione nel XVIII secolo alla revisione della condanna dell’usura nel senso esteso medievale che escludeva per principio ogni attività di intermediazione finanziaria.

È sorprendente il constatare che, se nel 1746 Benedetto XIV, il giurista bolognese Lambertini, aveva fatto un primo passo verso l’apertura dell’interesse bancario²², fu solo la Rivoluzione Francese nel 1789 e Napoleone nel 1807, che regolarono legalmente i prestiti bancari e definirono in pratica lo stesso profilo della banca moderna. Partendo da questi fatti, i teologi lentamente si defilarono dalle posizioni fin allora sostenute e lasciarono cadere le problematiche relative.

3.2 La ‘nuova’ escatologia dell’autorealizzazione nella libertà

Il cristianesimo fino all’inizio dell’epoca industriale si trova in un mondo non solo dove il benessere era di pochissime persone, ma quel poco che la maggior parte aveva era costantemente minacciato dalla propria morte. È provato dalle statistiche storiche che l’attesa di vita nell’impero romano all’epoca di Gesù era di trent’anni e che in Europa tale rimase (cioè non superò mai) fino all’epoca di Napoleone. È solo il lento diffondersi dell’industrializzazione che sta alla base della produzione di beni e servizi che generano il benessere sociale come lo intendiamo oggi. Questa “vita breve” è la base materiale dell’attesa escatologica presente nella

²² La disputa veronese su un prestito genovese di 60.000 ducati alla repubblica veneziana al 4% annuo ne era stata l’occasione.

chiesa del Nuovo Testamento, ma restata tale fino all'introduzione delle scienze moderne, figlie del prodotto nazionale lordo crescente che ha messo a disposizione i mezzi (denaro) per il loro sviluppo. I cristiani antichi e del medioevo non avevano un rapporto con il denaro importante, ma il loro problema era il rapporto con i beni terreni, pochissimi e usufruibili da pochissimi, e comunque per poco tempo per tutti. Da qui la traduzione in termini religiosi (di per sé sempre validi) del proprio rapporto con i "beni terreni".

La nascita dell'economia come scienza poi farà prendere sempre più coscienza della governabilità di principio degli aspetti economici della società, che non verranno più percepiti come eventi naturali ed incontrastabili.

L'Illuminismo, che fiorisce con la prima industrializzazione e marca la industrializzazione con le idee di progresso e razionalità, elabora inoltre anche una filosofia della storia, che vuol essere contraria a quella dei cristiani. Questa era incentrata sulla Storia della Salvezza, dove Dio crea il mondo, elegge il popolo di Israele, da questo nasce il Cristo che ci ha portato l'imminente *parusia* con la sua seconda venuta. Lo spazio tra le due venute del Cristo è lo spazio dei cristiani, della chiesa e quindi dell'umanità.

Attualmente, in parallelo allo sviluppo dell'individuo (già presente in germe e ai suoi inizi nelle Università europee dall'epoca di Abelardo e fiorito tra gli umanisti),²³ il destino umano non è più percepito come collettivo e legato alla venuta prima e seconda del Cristo, bensì identificato con il fiorire del singolo soggetto, legato strettamente con la sua libertà.

Di qui l'allontanamento sociale e pubblico dal cristianesimo

²³ Nasce l'individualità, come dispiegamento delle potenzialità individuali, resa possibile dalla cultura e dall'economia. Cfr. C. MORRIS, *La scoperta dell'individuo (1050-1200)*, Liguori, Napoli 1985 (I ed. 1972); W. ULLMANN, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore 1966; J. F. BENTON, *Consciousness of Self and Perceptions of Individuality*, in R.L. BENSON, G. CONSTABLE, C. D. LANHAM, *Renaissance and renewal in the twelfth century*, Toronto 1991.

della tradizione.

Ma i cristiani, che sono cittadini del mondo in cui Dio li ha posti a vivere, possono ben integrare tutto questo in una nuova visione dello spazio temporale tra le due venute di Cristo. Il nostro destino e quello dei nostri contemporanei e discendenti è molto più lasciato alla libertà individuale di quanto i nostri antichi padri fossero in grado di immaginare. Non perché fossero ottusi, ma perché ogni persona e società realizza sé stessa nella propria epoca.

Quello che resta è però – e non è poco – che di questa libertà vissuta e rispettata dovremo rendere conto alla fine del nostro tempo e dei tempi.

Per fare questo noi necessitiamo di una quantità immensa di “beni terreni” che oggi sono rappresentati, e non solo, dal denaro e dai veri mezzi finanziari.

Quindi per il cristiano pensoso e per il teologo avveduto il problema sarà sempre il rapporto tra l’Io e Dio, tra la mia vocazione cristiana di realizzazione personale e dei beni materiali o meno dei quali oggi io necessito o dei quali posso farne a meno.

Oggi non basta più fare l’elemosina, il problema è come far partecipare tutti al benessere nel momento stesso della sua produzione. Cioè durante il lavoro dell’uomo.²⁴

Si tratta dunque nientemeno che di reinterpretare l’escatologia cristiana?

Nella situazione attuale con una economia molto sviluppata, e in gran parte per merito della finanziarizzazione, cioè della moneta, la persona individuale ha una quantità immensa di possibilità di realizzare se stesso su questa terra, cioè nel periodo che intercorre tra le due venute di Cristo. E che comunque è molto più

²⁴ Il Vaticano II è stato fondamentale per prendere atto di questo cambiamento di situazione e di prospettiva, ma non vanno dimenticati tutti i movimenti cristiani che lo prepararono, prime fra tutti, o punte dell’iceberg, le Settimane Sociali dei Cattolici che si sono svolte nei principali paesi cattolici per tutto il XX secolo, le numerose associazioni professionali cattoliche sviluppatasi molto nella prima metà del XX secolo, le Casse Rurali. Come attualmente, ad es., la corrente culturale che appoggia il nascere di una Economia Civile.

lungo dei trent'anni dei primi XVIII secoli dell'epoca cristiana.

Questo sta già avvenendo, seppure solo per una parte dell'umanità, ma questo non è contrario alla fede in Cristo. Anzi. Abbiamo ora la possibilità di realizzare pienamente i doni che ci vengono dalla volontà di Dio e dal vivere in comunità.

Questo è il punto. Mentre realizzare se stessi in una logica cristiana tradizionale fino alla rivoluzione industriale in teoria era considerato negativamente, e comunque riservato in pratica a poche élite, oggi è possibile per tutti. Anzi lo deve essere, altrimenti ricadiamo nell'autorealizzazione individualistica peccaminosa. Le disuguaglianze sociali, dentro una comunità o a livello internazionale, non sono accettabili perché per il cristianesimo tutte le persone hanno diritto/dovere di realizzarsi. Quindi l'autorealizzazione individuale è virtuosa e dolorosa solo se non impedisce, solo se non dipende dall'oppressione materiale o spirituale di altre persone.

Ci si può chiedere: ma ci sono voluti due millenni per capire il contenuto dell'escatologia cristiana? In fondo ogni epoca pretende di capire a fondo il proprio cristianesimo.

La risposta è che fino al grande sviluppo economico dell'epoca contemporanea la realizzazione individuale era limitatissima, legata strettamente allo sviluppo sociale, che a sua volta disponeva di pochissimi mezzi. I re antichi e medievali usavano i loro mezzi solo per la guerra e la loro corte.

Lo sviluppo dell'individuo, legato allo sviluppo scientifico ed economico, è oggi al centro della nostra attenzione sociale perché è possibile in una quantità e qualità legata al nostro benessere collettivo. Anzi siamo passati, dicono alcuni, all'epoca storica dove non è più il capitale finanziario che conta e genera progresso ma siamo entrati nell'epoca della conoscenza, del *Capitale Cognitivo*. È questo che pur dipende in non piccola parte dal capitale finanziario, è ben altra cosa

Ma perché questo è avvenuto? Io non pretendo di saperlo, al di là di alcune linee di supposizioni. Come cristiano vi vedo il disegno di Dio che svela a noi stessi, alla nostra libertà, nuovi oriz-

zonti *umani*. Noi siamo libertà create, non guidate dalla Libertà Suprema, ma legate per partecipazione alla sua bontà estrema, e per noi imperscrutabile se non attraverso il nostro impegno di auto sviluppo.

La negazione teoretica o pratica, di questa relazione con Dio cambia del tutto lo scenario della fioritura moderna della persona. Ma non sopprime la bontà delle realizzazioni parziali individuali o sociali che sperimentiamo da poco per la prima volta.

Questo implica il nodo etico dell'uso dei beni materiali, sia per la loro produzione che per la loro distribuzione, ma senza l'attuale economia non avremmo alcuna possibilità di avere questi beni di cui discutere.

4. Conclusioni e tesi

4.1 Ho voluto iniziare con quattro teologi morali che nel secondo dopo guerra hanno mostrato la loro positiva relazione con il denaro. Essi, tutti, avevano superato le difficoltà che per secoli il cristianesimo aveva avuto nel giustificare l'uso del denaro che il loro Fondatore, Gesù, aveva definito "Mammona".

4.2 La domanda che mi sono posto è: perché i quattro teologi lo hanno fatto?

La risposta è stata che non si è trattato di un semplice "adattarsi alle necessità del secolo", né di riconoscere che ad operare in questo mondo è un fatto per cui "ci si sporca le mani", ma che è mutato il rapporto degli uomini, e così anche dei cristiani, con i "beni di questo mondo".

Dall'inizio del secondo millennio cristiano il grande cambiamento in questo campo è stato che il denaro diventa sempre più capitale e cioè produttivo, come lo sono la terra e gli animali. Solo in questo modo si è potuto aumentare prima lentissimamente e alla fine velocemente il benessere sociale.

Questo benessere non ha come effetto solo uno "star meglio

in questa valle di lacrime”, ma anche permette a sempre più cittadini, e ai cristiani quindi, di realizzare la propria vocazione di persona umana. Di fiorire come persona e quindi di raggiungere il fine della propria vita in modo diverso da quello delle epoche della scarsità, in un modo umanamente più completo.

Di questo processo è stato segno e concausa lo sviluppo della scienza moderna e della relativa tecnica che ha permesso non solo di conoscere meglio sia il mondo fisico che umano, ma anche di capire che molti “stati di cose” si possono cambiare.

Non a caso dall’inizio delle università nel XII secolo l’individuo/persona umana in Occidente si era sempre più profilato di fronte, e qualche volta contro, alla comunità di appartenenza.

Questo ha portato all’industrializzazione con tutti i suoi individualismi egoistici, ma anche ad un benessere sociale sempre più diffuso, alla scolarizzazione obbligatoria, alla democrazia. E alla fine, ora, ad una economia della conoscenza dove l’uomo è sempre più centrale con la sua libertà, e quindi anche con i relativi possibili abusi egoistici di essa.

4.3 Ma allora dove è rimasto il “tempo breve” tra la prima e la seconda Venuta del Redentore di cui testimonia il Nuovo Testamento?

Il Vaticano II ha parlato analogicamente di “segni dei tempi” (LG e GS). Ecco la mia interpretazione.

La libertà dell’individuo all’interno di un personalismo sociale può essere interpretata come un mutamento non solo della Storia dell’umanità ma anche della Storia della Salvezza. La libertà umana si realizza oggettivamente molto più ora che mille anni fa e per un numero infinitamente più grande di persone. Solo ora, con una attesa di vita lunga e le possibilità di non essere oppressi dalle necessità di sopravvivenza, scopriamo tutte le ricchezze (non solo materiali) che l’uomo può realizzare in sé e nella sua società. Quindi l’etica e la teologia morale deve impegnarsi nell’aiutare le persone ad utilizzare al meglio la loro libertà, attualmente dilatata rispetto al passato

anche prossimo.

Questa è una interpretazione della ‘nuova’ escatologia cristiana, delle sue possibilità e della sua funzionalità anche sociale per limitare il debordare delle libertà in arbitrio, senza finalità e considerazioni sociali.

4.4 Tra l’Atto Creatore e la prima venuta del Cristo cambiamenti di questa *magnitudo* sono già avvenuti più volte nel mondo degli uomini. Ad es. il passaggio dell’uomo primitivo dall’evoluzione biologica a quella culturale, l’apparizione dell’*Homo sapiens*, l’introduzione della pastorizia e agricoltura ecc.

Ma una società del dono, dell’amicizia sociale, come auspicata dal Capitolo 3 della *Caritas in Veritate* si può realizzare materialmente solo in una società come quella contemporanea.

Questo è il terreno attuale della realizzazione umana e quindi dell’agire della chiesa cristiana. Il problema è se questa ‘realizzazione integralmente umana’ avverrà, e quando e per quante persone.

I cristiani, a differenza di altri gruppi, possono avere più fiducia nell’avvenire, perché credono in Gesù che sarà con loro fino alla fine del mondo (*Mt 28,20*). Questo non li esenta dal loro impegno fattivo per un’umanità integrale nella società degli uomini, anzi ve li spinge.

La scuola francescana del XII secolo fra teologia ed economia: un percorso interdisciplinare

Renzo Beghini

Sommario: 1. La scuola economica francescana. – 2. Altissima *paupertas*. – 3. Il rapporto con i beni: *dominium, ius utendi* e *usus facti*. – 4. Il *simplex usus* e il valore delle cose. – 5. *Paupertas*: la misura del valore. - Conclusione.

The 12th century Franciscan school between theology and economics: an interdisciplinary journey

ABSTRACT

The essay aims to investigate (and validate) the possibility of an interdisciplinary dialogue between moral theology and economic sciences starting from the paradigmatic experience of the charism of Francis and the Franciscan economic school. Francis' voluntary poverty activated a new meaning of the value and scarcity of goods, of the ownership and use of goods, of money and wealth, of usury and capital. As a result, that particular interaction which is the market, being a human activity, is irreducible to the real exchange of goods and services, but reveals a symbolic relationship and therefore of meanings. The task of moral theology is to make explicit the authentically human that this particular form of human relationships expresses, favors, prevents or denies.

Il saggio intende indagare (e avvalorare) la possibilità di un dialogo interdisciplinare tra teologia morale e scienze economiche a partire dall'esperienza paradigmatica del carisma di Francesco e della scuola economica francescana. La povertà volontaria di Francesco ha attivato un nuovo significato del valore e della scarsità dei beni, della proprietà e dell'uso dei beni, della moneta e del denaro, dell'usura e del capitale. Ne risulta che quella particolare interazione che è il mercato, essendo attività umana è irriducibile allo scambio reale di beni e servizi, e si manifesta quale relazione simbolica e quindi di significati. Compito della teologia morale è di esplicitare l'autenticamente umano che questa particolare forma di relazioni umane esprime, favorisce, impedisce o nega.

Il tema dell'interdisciplinarietà della teologia sviluppato nella Costituzione apostolica *Veritatis Gaudium* (VG) è questione complessa e al tempo sfidante. La VG ribadisce che il principio di ogni percorso accademico è il Vangelo di Gesù, compreso nella tradizione della Chiesa, annunciato e testimoniato nelle comunità cristiane, in dialogo con le culture, con altre confessioni religiose

e con gli uomini e le donne di buona volontà che sono alla ricerca della verità¹. La riforma non si limita a una mera revisione formale dei piani di studi, ma comporta una trasformazione radicale che sarà attuata con l'apertura all'interdisciplinarietà, con il lavoro in rete e con un'attitudine al dialogo che non si può improvvisare, ma richiede un'attenta preparazione. VG, infatti, pone tra i principali criteri finalizzati a un rinnovamento e rilancio del contributo della teologia il dialogo multi, inter e trans-disciplinare. Intende favorire «una coraggiosa rivoluzione culturale» e una teologia intesa come «una vera ermeneutica evangelica per capire meglio la vita, il mondo, gli uomini». Ciò permette alla ricerca teologica di aprirsi a «una pluralità di saperi», per apprezzare e comprendere la «ricchezza multiforme» della realtà. Non si tratta, quindi, di una sintesi, «ma di una atmosfera spirituale di ricerca e certezza basata sulle verità di ragione e di fede»².

Individuare quali itinerari possono favorire il dialogo interdisciplinare fra teologia e scienze economiche è tema di non facile definizione sotto diversi punti di vista³. Il magistero sociale della Chiesa da sempre insiste sulla connotazione morale dell'economia. La *Quadragesimo Anno* (QA, 1931) precisa il rapporto fra etica ed economia come necessario ed intrinseco in quanto l'attività economica e il comportamento morale «si compenetrano intimamente. La necessaria distinzione tra morale ed economia non comporta una separazione tra i due ambiti, ma, al contrario, una indispen-

¹ Cfr. FRANCESCO, *Veritatis Gaudium, Costituzione apostolica circa le università e le facoltà ecclesiastiche*, 29 gennaio 2018, Proemio, n. 3, in AAS 110 (2018), pp. 3-36.

² Per una presentazione del documento si veda: Pino DI LUCCIO, «*Veritatis gaudium*» e rinnovamento degli studi ecclesiastici, in: «La Civiltà Cattolica» Quaderno 4053, 2019, Vol II, pp. 272-283. Mario BOIES, *Verso un approccio transdisciplinare della teologia morale*, in: <https://www.alfonsiana.org/blog/2021/02/19/verso-un-approccio-transdisciplinare-della-teologia-morale/> (consultato il 9 agosto 2023).

³ Questo studio in merito alla pertinenza e alla competenza della teologia morale di dialogare con discipline extra-teologiche come le scienze economiche, presuppone la conoscenza dei testi fondamentali di *Gaudium et spes*, 22, 35-36; *Evangelii nuntiandi*, 6-39. La lettura del tema si muove all'interno di tali coordinate.

sabile reciprocità»⁴. La prospettiva secondo la quale la QA guarda a questo rapporto (in genere tutto il magistero sociale fino a Giovanni Paolo II) è di tipo teleologico per cui l'ordine morale e l'ordine economico hanno lo stesso fine: il bene comune⁵. Il testo mira inoltre a rassicurare (soprattutto imprenditori ed economisti) che il perseguimento della legge morale in economia non pregiudica affatto l'efficienza economica e l'attività produttiva. E raccomanda che la crescita della ricchezza implichi l'impegno per la giustizia sociale. La morale, costitutiva della vita economica, non è né oppositiva, né neutrale: «se ispirata alla giustizia e alla solidarietà, costituisce un fattore di efficienza sociale della stessa economia»⁶.

Fin qui il punto di raccordo fra teologia e scienze economiche è individuato nell'orizzonte e con il linguaggio dell'etica intesa come un complesso di valori naturali, già di per sé chiari ed evidenti alla coscienza collettiva, e soprattutto, valori che non costituiscono un limite per l'agire economico, ma sono motivo di sviluppo. La valutazione etica dell'economia oggi implica questioni più complesse rispetto al rapporto tra lavoro e capitale o tra etica ed efficienza, come la cura dell'ambiente, le fonti energetiche, la lotta contro la povertà e le diseguaglianze, l'accesso alle materie prime, la tracciabilità dei prodotti, il benessere delle future generazioni, l'uso della tecnologia e dell'Intelligenza Artificiale, e così via.

Di fatto è solo a partire dalla *Centesimus Annus* di Giovanni Paolo II e di seguito con la *Caritas in Veritate* di Benedetto XVI, l'*Evangelii Gaudium* e la *Laudato Si* di papa Francesco che il magistero sociale si interroga e interroga circa la natura e il senso dell'agire economico, e di conseguenza circa il rapporto fra scienze economiche e teologia, filosofia, politica, teorie assertive della giustizia, ambiente, tecnologia⁷.

⁴ Pio XI, Lett. Enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (15 maggio 1931), pp. 190-191.

⁵ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2004, p. 183, n. 332.

⁶ Ivi, n. 334.

⁷ Si veda in particolare: *Centesimus annus*, 34-42; *Caritas in veritate*, 36-41, 127-128; *Evangelii gaudium*, 55, 204; *Laudato si'*, 138-146; *Fratelli tutti*, 162-175.

La prospettiva etica quale “indispensabile orientamento ideale” per l’economia al fine di realizzare il bene comune, rimane assolutamente indispensabile nel linguaggio e nella prassi⁸. Di fatto però stiamo ancora parlando di etica economica e del nesso (“estrinseco”?) fra ordine economico e ordine morale⁹. Non di teologia. Di fronte ad una progressiva tendenza verso l’economicizzazione della vita sociale, cioè verso una crescente influenza della ragione economica in tutti i settori dell’umano, il problema non è tanto di carattere normativo. Non è quello di determinare il confine tra lecito e non lecito, di contenere e di addomesticare l’economia o di darle forma, una sorta di *dress code* etico, ma si fa sempre più strada la necessità di misurarsi sul senso e sui significati. La questione – se teologica – si svolge, quindi, su un piano più profondo. L’assegnazione esclusiva dei fatti economici alla competenza di una scienza positiva come l’economia politica, contraddice l’evidenza che gli ordinamenti economici sono anche, e non marginalmente, espressione di una cultura, una visione dell’uomo, del bene, della libertà e delle relazioni sociali. L’economia è un’attività umana e non meramente una realtà tecnica e materiale: si tratta sempre anche di altro, oltre che di transazioni. La scienza economica non è dunque riconducibile alla semplice descrizione dei comportamenti economici e dei loro aspetti legali. Una seria riflessione sull’agire economico suppone un momento fenomenologico ed ermeneutico, di comprensione cioè del significato di quei fatti e del senso sotteso e atteso. È un momento critico e di valutazione in un quadro di riferimento di ciò che è apprezzato come degno dell’uomo¹⁰.

⁸ *Centesimus annus*, 43.

⁹ Cfr. Peter KOWSLOSKI, *Principles of ethical Economy*, Springer Science-Business Media Dordrecht, Berlin 2001, pp. 1-16. Alfred MARSHALL, *Principles of Economics*, Palgrave Macmillan, New York NY 2013⁸, pp. 41-69.

¹⁰ Cfr. Gianni MANZONE, *Teologia morale economica*, Queriniana, Brescia 2016, pp. 5-12.

1. La scuola economica francescana

La moderna economia di mercato non sarebbe come noi la conosciamo senza la scuola “economica” e le opere francescane. Il francescanesimo rappresenta un paradosso: un carisma che ha posto al proprio centro “Madonna Povertà” e quindi la scelta di seguire Gesù Cristo nel distacco materiale dai beni come segno di perfezione, è divenuto la prima “scuola” economica da cui emergerà il moderno spirito dell’economia di mercato¹¹. Non sono pochi gli storici e gli economisti che considerano l’esperienza e la riflessione francescana sull’economia e sulla proprietà, come antesignana della scienza economica moderna e addirittura del capitalismo¹².

Tuttavia all’ipotesi che attribuisce alla scuola francescana la “scoperta” delle leggi del mercato inaugurando l’economia moderna in veste di “precursore” del capitalismo di Adam Smith, è più corretto sostenere che l’esperienza e l’intelligenza di fede di Francesco e dei suoi compagni – indipendentemente dalla loro volontà – innescarono un linguaggio e una cultura del rapporto con le “cose” e dello scambio tra beni che diede sostanza alle categorie essenziali della moderna economia di mercato. Seguire Cristo povero ha portato i francescani ad una involontaria quan-

¹¹ Cfr. Luca PARISOLI (ed.), *Pauvreté et Capitalisme. Comment les pauvres franciscaines ont justifié le capitalisme et le capitalisme a préféré la modernité*, Officina di Studi medievali, Palermo 2008, pp. 136-137; Luigino BRUNI, Alessandra SMERILLI, *Benedetta economia. Benedetto di Norcia e Francesco d’Assisi nella storia economica d’Europa*, Città Nuova, Roma 2008; Oreste BAZZICHI, *Economia e scuola francescana*, Libreriauniversitaria Edizioni, Limena (PD) 2013.

¹² Cfr. Jacques LE GOFF, *L’Europa medioevale e il mondo moderno*, Laterza, Bari 1994, pp. 30-31; Guglielmo PIOMBINI, *Il Medioevo delle Libertà*, con contributi di Pietro Adami, Raimondo Cubeddu, Carlo Lottieri, Marco Respinti, E-book ed. Leonardo Facco Editore, Bologna 2020; Murray N. ROTHBARD, *Economic Thought Before Adam Smith*, Ludwig von Moses Institute, Auburn AL 1995, pp. 59-72; Werner SOMBARD, *El Burgués. Contribució a la historia spiritual del hombre económico moderno*, Alianza Editorial, Madrid 1972, pp. 243-260; Joseph A. SCHUMPE-TER, *History of Economic Analysis*, Routledge, New York NY 1997, p. 93: Schumpeter per essere precisi parla di «fondatori dell’economia scientifica»; lo stesso Parisoli titola il suo intervento: *La Règle, la Pauvreté, le Destin industriel. Aux sources théologiques du Capitalisme*, L. PARISOLI (ed.), *Pauvreté et Capitalisme*, op. cit., pp. 39-146.

to acuta e sorprendente riflessione economica, molto più complessa di una semplice preistoria della scienza economica moderna. L'accostamento dei francescani al mercato rivela che fu la più rigorosa esperienza di fede cristiana in quanto tale a formare gran parte del vocabolario dell'economia occidentale. E che non vi fu alcuna estraneità o separazione del mondo cristiano rispetto al mercato come la si fantasticò agli inizi del Novecento. Di conseguenza, i francescani non furono i "primi economisti" bensì coloro che hanno reso possibile la moderna riflessione economica in Occidente per i secoli successivi¹³. Fin dall'inizio come afferma Bruni, il francescanesimo ha messo in luce la strutturale ambivalenza del rapporto dell'uomo con le "cose", in ordine al suo desiderio e compito di vita piena. Il pensiero economico a partire da Francesco d'Assisi, diede origine a una riflessione e a una pratica economica *sui generis*, difficilmente riconducibile alle successive manifestazioni capitalistiche ma non totalmente separato da queste¹⁴.

Le questioni su cui interrogarci per riferimento al rapporto tra teologia ed economia, a partire dall'intelligenza di fede francescana sono, anzitutto, come il carisma, l'esperienza di vita e la riflessione successiva abbiano "dialogato" con la cultura e l'organizzazione economica del tempo; in secondo luogo quali furono i temi maggiori, il linguaggio e fino a che punto è giunta la reciproca contaminazione di tale dialogo; infine, come questo confronto può illuminare oggi il reciproco percorso e quale guadagno da un dialogo extra-teologico per la teologia. Un percorso estremamente attuale che potrebbe costituire la base di un modo nuovo di considerare l'economia, utile all'umanità ed al suo progresso evolutivo in ambito politico e sociale.

¹³ Cfr. Giacomo TODESCHINI, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 7-8.

¹⁴ Cfr. Luigino BRUNI, Paolo SANTORI, Stefano ZAMAGNI, *Lezioni di storia del pensiero economico: un percorso dall'antichità al Novecento*, Città Nuova, Roma 2021, pp. 77-80; Luigino BRUNI, *Capitalismo meridiano. Alle radici dello spirito mercantile tra religione e profitto*, il Mulino, Bologna 2022, pp. 19-26.

2. Altissima *paupertas*

La Regola non-bollata del 1221 è la storia puntuale e appassionata della vita di Francesco e dei suoi che avevano «come regola il Vangelo di Cristo e la sua vita» (*pro regula Evangelium Christi et vitam eius promississe servare*)¹⁵. La minorità chiama ad essere e sentirsi «piccoli davanti a Dio, affidandosi totalmente alla sua infinita misericordia»¹⁶. All'inizio del carisma di Francesco non vi fu una “regola” nel senso di un’idea o di una dottrina, bensì un’esperienza di fede che è divenuta “forma”, prassi e vita: «Il Signore dette a me, frate Francesco, di incominciare a fare penitenza così: quando ero nei peccati mi sembrava cosa troppo amara vedere i lebbrosi, e il Signore stesso mi condusse tra loro e usai con essi misericordia»¹⁷.

All'inizio del cammino di Francesco troviamo dunque un’esperienza: l’incontro con Gesù Cristo nei lebbrosi nel segno della misericordia, accompagnato dalla preghiera. Non si tratta solo dell’esperienza originaria, ma tutto il suo vissuto appare segnato da una dimensione pratica: la vita fatta di relazioni, incontri, situazioni, viene prima di ogni teoria ed è il luogo in cui sperimentare la rivelazione di Dio. Tale primato contraddistinse l’inizio del rapporto di Francesco con Gesù Cristo e i poveri, e accompagnerà i passaggi fondamentali successivi dell’esperienza della fraternità francescana¹⁸.

La scelta della povertà in quanto tale, non è nella storia della spiritualità cristiana una novità di Francesco. L’ideale di «seguire

¹⁵ Cfr. F. OLGATI (a cura di), *Gli scritti di Francesco e Chiara d’Assisi*, Edizioni Messaggero, Padova 2001⁴, pp. 17-18.

¹⁶ FRANCESCO, *Discorso del Santo padre Francesco ai partecipanti al capitolo generale dell’ordine dei frati minori*, Sala clementina, Roma, 26 maggio 2015.

¹⁷ FRANCESCO D’ASSISI, *Testamento* (1226) 1-2, in: *Fonti Francescane*, Nuova edizione, a cura di Ernesto Caroli, Editrici Francescane, Padova 1977, p. 99.

¹⁸ Cfr. Cesare VAIANI, *Storia e teologia dell’esperienza spirituale di Francesco d’Assisi*, Edizione Biblioteca Francescana, Milano 2013, p. 412; Romain FAVRE, *Spiritualità francescana del lavoro. Dall’ispirazione di san Francesco alle costituzioni del primo Ordine francescano*, Tesi di laurea presentata presso l’ITA San Zenò, Verona 2023.

nudo Cristo nudo» (*nudus nudum Christum sequi*) era ben presente nella tradizione monastica. Ciò che qualifica Francesco e che costituisce una vera novità è il fatto di voler realizzare tale scelta vivendo con i poveri e i lebbrosi, condividendo la loro condizione di vita¹⁹. Per Francesco radicalità evangelica significa abbandonarsi a Dio con totale fiducia. Perciò egli insiste affinché i suoi frati vadano per le vie del mondo senza portare nulla, come pecore in mezzo ai lupi, affidando l'annuncio evangelico alla testimonianza feriale di una vita da frati minori. Questo modo di essere e di vivere non è una modalità o una condizione per l'evangelizzazione, ma è già in sé evangelizzazione²⁰. La minorità è al cuore della vocazione dei frati minori e spinge a non appropriarsi né di doni, né di grazie, e a vivere la relazione filiale con Dio Padre sottomessi ad ogni creatura umana²¹. Se la povertà spirituale è insieme condizione e scoperta dell'«Unico e Sommo Bene», può essere interessante considerare il linguaggio e gli argomenti attraverso i quali i primi francescani spiegarono la povertà nella prassi e, di conseguenza, il rapporto con i «beni».

Innanzitutto il termine *fratres minores* aveva delle implicazioni propriamente giuridiche spesso lasciate in ombra rispetto a quelle morali, cioè all'umiltà e all'obbedienza spirituale. Il frate provenzale Ugo di Digne nel suo commento alla regola scrive: «*fattis autem minoris est iuxta nomen suum, quod minor est, semper attendere*»²². Fin dall'inizio i teologi francescani hanno declinato la povertà in termini giuridici. Sempre Ugo di Digne nel trattato *De finibus paupertatis*, definisce la povertà come sponta-

¹⁹ C. VAIANI, *Storia e teologia*, op. cit., p. 420; Giacomo PEREGO, *La nudità necessaria. Il ruolo del giovane di Mc 14,51-52 nel racconto marcano della passione-morte-risurrezione di Gesù*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2000. La prima formulazione associata alla povertà evangelica è di san Girolamo. Cfr. J. STRU, *Nudità*, in *Dizionario teologico – Scrutatio*, <https://www.scrutatio.it/DizionarioTeologico/articolo/2716/nudita> (23 agosto 2023).

²⁰ *Vivere la povertà in fraternità*, Consiglio plenario VI Capitolo, Assisi 1998. http://www.fratricappuccini.it/cappuccini_abruzzo/6cpo_b.htm (23 agosto 2023).

²¹ R. FAVRE, *Spiritualità francescana del lavoro*, op. cit., pp. 25-26.

²² Cfr. UGO DI DIGNE, *Declaratio in Regulam S. Francisci*, ed. Frati Editori di Quaracchi, Roma 1979, pp. 161-162.

nea «propter Dominum abdicatio proprietatis», e fonda la liceità di questa rinuncia nella separazione fra proprietà e uso come risulta nel diritto naturale: che ciascuno possa conservare la propria natura²³. Egli scrive che i frati «questo solo hanno in proprio, di non avere nulla di proprio nelle cose transeunti». E nel commento alla Regola aggiunge che essi «questo solo diritto hanno: di non avere alcun diritto»²⁴.

Nell'*Apologia pauperum*, Bonaventura da Bagnoregio svolge questo argomento chiamando in causa la tradizione del diritto romano. Se tutti i cristiani sono, secondo il diritto comune, figli del Sommo Pontefice, come tali sottomessi alla sua autorità, ma, in quanto figli emancipati, capaci di disporre dei beni ecclesiastici, i francescani invece, sono «come bambinetti e figli di famiglia totalmente sottomessi al governo del padre, come questi, pertanto, giuridicamente incapaci, secondo il Digesto, di possedere alcunché»²⁵. In quanto “minori” dal punto di vista giuridico, sono tecnicamente *alieni iuris*, equiparati al *filiusfamilias* e al *pupillus* sottoposto alla tutela di un supervisore, un adulto *sui iuris*. La tesi dell'*abdicatio iuris* (con il ritorno che essa implica allo stato di natura precedente alla caduta) e la separazione della proprietà dall'uso, sono i due principi che forniscono il dispositivo essenziale di cui i francescani si servono per definire giuridicamente la “povertà” come scelta di vita²⁶.

²³ Damien RUIZ (a cura di), *La Vie et l'Oeuvre de Hugues De Digne*, ediz. francese e italiana, Fondazione CISAM, Spoleto (PG) 2018, pp. 288-289.

²⁴ «Hoc autem est fratrum minorum proprium: nihil sub coelo proprium possidere. Hoc ius: nullum in his quae transeunt ius habere»: in D. RUIZ (a cura di), *La Vie et l'Oeuvre*, op. cit., pp. 161, 289.

²⁵ «Tamquam parvuli et filiifamilias totaliter ipsius regimini deputati», in Giorgio AGAMBEN, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2011, p. 119.

²⁶ Ivi, 121.

3. Il rapporto con i beni: *dominium, ius utendi e usus facti*

La povertà è il vero snodo della vita e del paradigma francescano. Agamben la considera una «categoria ontologica non soltanto in relazione all’aver, ma anche e soprattutto in relazione all’essere»²⁷. Dal punto di vista teologico non si tratta di descrivere e vivere la povertà come una rinuncia ascetica, un limite o una mancanza, ma come quella radicale ed esclusiva relazione con l’Inappropriabile che consente e autorizza una libertà liberante, una forma-di-vita che è «sempre già costitutivamente fuori del diritto e non può mai appropriarsi di nulla»²⁸. Senza tale concezione della povertà come radicale inappropriabilità (intesa non come vuoto ma come pieno per il *Porro unum est necessarium*: Lc 10,42), ogni uso dei beni diverrebbe utilizzo (o non utilizzo) strumentale, mentre l’*usus* nella prospettiva francescana significa mantenere «la relazione con l’inappropriabile»: seguire il Figlio, essere poveri, trasfigurando la prospettiva che guarda alla povertà in termini soltanto sociali ed economici, aprendosi così alla relazione con l’Unico necessario. Non mancando, quindi, di nulla²⁹. Agamben riassume efficacemente il valore di questo passaggio: «l’altissima *paupertas*, con cui il fondatore aveva inteso definire la vita dei frati minori, è, infatti, il luogo in cui si decidono le sorti del francescanesimo, tanto all’interno dell’ordine, nel conflitto tra conventuali e spirituali, che nei rapporti con il clero secolare e la curia, che raggiungono il punto di rottura sotto il pontificato di Giovanni XXII»³⁰.

Di conseguenza, la povertà doveva qualificare i conventi e più in generale “le cose”. La fraternità non doveva possedere nulla, nemmeno i monasteri che erano affidati a dei tutori, nel senso di

²⁷ Giorgio AGAMBEN, *La povertà e il regno*, in «Cristianesimo nella storia», XXXIII (2012), pp. 117-125.

²⁸ Ivi, 123.

²⁹ Cfr. Leopoldo SANDONÀ, *Forma-di-vita tra uso e povertà. Snodi francescani in Agamben*, in «Lessico di etica pubblica» 1 (2019), pp. 66-67.

³⁰ G. AGAMBEN, *Altissima*, op. cit., p. 135.

proprietari, laici di cui i francescani erano usufruttuari. Il pensiero guida era una povertà individuale vissuta in fraternità: «il solo diritto che hanno in francescani è il diritto a nulla possedere», a vivere *sine proprio*³¹.

Infatti, in un primo tempo, nel 1279 Papa Nicola III con la bolla *Exiit qui seminat*, alla cui stesura collaborò il francescano Pietro di Giovanni Olivi, capo del movimento degli Spirituali ultramontani – seguendo il pensiero di Bonaventura –, riconobbe che i francescani avevano legittimamente rinunciato a ogni diritto di proprietà e di uso dei beni e che restava loro soltanto un “uso di fatto” di ciò che consumavano per le necessità della vita. Successivamente però papa Giovanni XXII con la bolla papale *Ad conditorem canonum*, del 1322, rettificò la tesi del suo predecessore e stabilì l'impossibilità del solo uso dei beni, attribuendo all'ordine la proprietà dei beni che usavano. La condizione di vita *sine proprio* non entrò né nel diritto della chiesa romana né nell'eredità economico giuridica dell'Occidente³². L'idea di distinguere la proprietà dall'uso dei beni, fu dibattuta per oltre un secolo, dagli ultimi anni della vita di Francesco alle prime stagioni del movimento francescano di Bonaventura e di Guglielmo di Ockham³³. Tuttavia la radicalità della scelta *sine proprio* se non ha conosciuto una vera e propria metamorfosi giuridica, di fatto ha funzionato da leva sul piano culturale avviando nuovi linguaggi e processi in ambito economico.

La riflessione francescana, soprattutto attraverso Bonaventura, aveva affrontato la questione del rapporto con i beni, del dirit-

³¹ L. BRUNI, P. SANTORI, S. ZAMAGNI, *Lezioni di storia del pensiero economico*, op. cit., p. 79.

³² Cfr. *Ibidem*.

³³ Su come i francescani abbiano interpretato e vissuto, tra il XIII e XIV secolo, la sfida più radicale posta dallo stesso Francesco, e cioè il divieto non solo di possedere, ma anche di usare il denaro, riferisce Paolo Evangelisti in una pregevole e accurata ricerca: *Vide igitur, quid sentire debeas de receptione pecuniae. Il denaro francescano tra norma ed interpretazione (1223-1390)*. Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2020. Lo studio, interessante nel panorama scientifico contemporaneo sul francescanesimo che si trova ancora di fronte ad una questione storica delle fonti, è stato sintetizzato, commentato e recensito da Oreste Bazzichi su *Miscellanea Francescana*, n. 121 (2021), pp. 280-295.

to di proprietà e le questioni semantiche connesse, distinguendo fra *dominium*, *ius utendi* e *usus facti*. A sostegno di queste distinzioni si era recuperata la nozione agostiniana di *ius poli* che autorizzava un uso di fatto sufficiente per sopravvivere in caso di bisogno, in quanto precedeva e trascendeva qualunque diritto positivo³⁴. Essa richiamava espressamente una nozione teologica che permetteva il superamento di un'etica economica centrata sulla difesa del diritto proprietario e riaffermava, al contrario, la possibilità di un semplice uso anche sulle cose consumabili da parte di chi si trovasse temporaneamente in uno stato di bisogno. Lo stato di necessità, anche presso il diritto romano, era una condizione di indigenza oggettiva che prevedeva l'uso dei beni di cui non si era proprietari per sopperire alle necessità impellenti. Il tentativo fu quello di concepire questo stato eccezionale di necessità come una condizione di normalità dei frati.

Il teologo francescano Guglielmo d'Ockham approfondì tale aspetto differenziando la dimensione teologico-morale dall'ambito prettamente giuridico. Egli sostiene che se di un dominio originario si parla nella Scrittura, esso si riferisce allo *ius poli* che rientrava in una scelta morale del tutto individuale e non comportava alcuna violazione dello *ius positivum*, la cui legittimità restava confermata e garantita dalla razionalità insita nel diritto dei popoli (*ius gentium*). Ockham parte dal principio già presente nella giurisprudenza romana, secondo cui, in caso di estrema necessità, ciascuno – per diritto naturale – ha la facoltà di usare delle cose altrui. Contro papa Giovanni XXII che affermava che non vi è differenza fra *ius* e *licentia* e che pertanto non vi può essere per i francescani una *licentia utendi* separata dallo *ius uten-*

³⁴ Il principio della “destinazione universale dei beni”, trova nello *ius poli* (diritto celeste, della creazione) il suo fondamento teologico-giuridico. Si veda: *Rerum novarum*, 7; *Gaudium et spes*, 69; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 299; Radiomessaggio 1941 che cita la *Sertum laetitiae*, 34; Radiomessaggio Natale 1942; *Mater et magistra*, 108; *Pacem in terris*, 71-74; *Populorum progressio*, 22-23; *Sollicitudo rei socialis*, 42; *Caritas in veritate*, 48-50.67; *Compendio della dottrina sociale della chiesa*, 171-184. L'attuale e la più aggiornata declinazione del principio universale dei beni si rintraccia nel dibattito sui *global commons* (i beni comuni).

di, Ockham distingue fra lo *ius utendi* naturale che riguarda tutti gli uomini e vale soltanto nel caso di necessità, e lo *ius utendi positivum*, che deriva *ex constitutione aliqua vel humana pactio- ne*. I frati minori, afferma Ockham, pur non avendo alcun diritto positivo sulle cose che usano, hanno tuttavia su di esse un diritto naturale, ma limitatamente al caso di estrema necessità. Da ciò risulta che la licenza di usare non è un diritto di usare (*licentia utendi non est ius utendi*). I frati hanno licenza di usare le cose in un tempo diverso da quello di estrema necessità, ma hanno un qualche diritto di uso solo nel caso di estrema necessità. Dunque, la licenza di usare non è un diritto di usare³⁵. Essi hanno rinunciato a ogni proprietà e a ogni facoltà di “impadronirsi” dei beni, ma non al diritto naturale del loro uso, che, in quanto diritto naturale, è irrinunciabile. Le tesi teologiche di Ockham fornivano così alla cultura giuridica il nucleo centrale di una “teoria dei diritti” che distingue tra diritto naturale e diritto positivo per ribadire l’origine umana di qualsiasi forma di dominio³⁶.

Lo sfondo giuridico dell’*abdicatio* volontaria francescana fa riferimento all’antica distinzione tra *fas* e *ius*, tra diritto divino e diritto positivo. È evidente che la distinzione non intendeva squalificare la razionalità di un sistema economico-politico in piena evoluzione. Avendo il *dominium* origine da un’iniziativa umana, esso segna il distacco dal diritto naturale originario, ovvero dallo *ius poli*. Il ritorno al “diritto celeste” rimarcava il nesso tra i principi morali di equità naturale e la perfezione cristiana, alla ricerca di una condizione pre-giuridica che garantisse la possibilità di vivere rinunciando al diritto sancito dall’uomo, e mirando alla perfezione dell’imitazione di Cristo. Bonaventura da Bagnoregio

³⁵ Cfr. GUGLIELMO D’OCKHAM, *Opus nonaginta dierum*, in: *Opera Politica*, ed. Offler H.S., Manchester University Press, p. 561.

³⁶ Cristina SALANITRI, *Razionalismo e giusnaturalismo in Guglielmo di Ockham. Scienza morale e teoria del diritto naturale. Intrecci e sovrapposizioni*, Tesi di dottorato di ricerca in Storia della Filosofia, ciclo XXVI, Università degli studi di Macerata 2013/2014, <https://u-pad.unimc.it/handle/11393/192667> (23 agosto 2023), p. 78 (per la citazione di Occam nella nota precedente cfr. *ivi*, p. 130).

aveva opposto alla *potestas*, regolata dal diritto positivo, l'*humilitas* cristiana. E come tale, il giusto sostentamento dei mendicanti e predicatori della Verità non è “dovuto” a un diritto (*potestas*) ma è “dato” grazie al titolo di umiltà (*per modum humilitatis*). È questa distanza tra essenziale e marginale, tra necessario e superfluo, insieme alla coscienza dell'impossibilità di quantificare l'esatta misura dei bisogni soggettivi che induce i francescani a studiare, nei decenni successivi alla morte del fondatore, i significati di parole come “usare, utilizzare, proprietà e possesso”³⁷. I francescani, da Bonaventura in poi, riuscirono così ad affrontare gli argomenti giuridici fatti valere dai loro avversari, sostenendo la separabilità tra *proprietas* e *usus* che invece, secondo i giuristi, non era lecita sui beni consumabili con l'uso³⁸.

4. Il *simplex usus* e il valore delle cose

L'introduzione del concetto di *usus* per chiarire il rapporto con le “cose” (conventi compresi) lo si deve a Ugo di Digne e a Bonaventura. Nel *De finibus paupertatis* Ugo di Digne definisce la proprietà come «ius domini, quo quis rei dominus dicitur esse, quo iure res ipsa dicitur esse sua, id est domini propria», mentre la povertà è spiegata in via sostanzialmente negativa: essa è «spontanea propter Dominum abdicatio proprietatis».³⁹ Bonaventura da Bagnoregio, dal 1257 Ministro generale dell'Ordine, nell'*Apologia pauperum* chiarisce il quadro concettuale del futuro dibattito sulla povertà distinguendo tra: *proprietas*, *possessio*, *usufructus* e *simplex usus*. L'unica pratica che può essere mantenuta, poiché decide della sopravvivenza della comunità dei monaci, è l'*usus*. L'uso è radicalmente opposto al possesso o alla proprietà

³⁷ Cfr. Théophile DESBONNETS, *From Intuition to Institution. The Franciscans*, Franciscan Herald Press, Chicago 1988, p. 67.

³⁸ Cfr. C. SALANITRI, *Razionalismo e giusnaturalismo in Guglielmo di Ockham*, op. cit., p. 116.

³⁹ Cfr. D. RUIZ, *La Vie et l'Oeuvre*, op. cit., p. 283; G. AGAMBEN, *Altissima povertà*, op. cit., p. 62.

in quanto non rappresenta un diverso modo di possedere, ma è la tesi di una relazione con il mondo indipendente dal paradigma di appropriazione⁴⁰.

La distinzione netta quindi, è tra *proprietas*, *possessio*, *usufructus* e l'*usus*, in quanto i primi tre sono fondati su un diritto a cui si poteva rinunciare perché il rapporto coi beni dipendeva dalla volontà di possederli, mentre dall'*usus* delle cose necessarie alla vita terrena non è possibile astenersi. La scelta della povertà consiste quindi non nel rifiuto dell'*usus*, bensì del *dominium* e delle condotte che esso comporta.

Un altro teologo francescano significativo per recensire il dibattito, è fra Pietro di Giovanni Olivi, il più importante interprete della corrente spirituale, detto *Doctor Speculativus*, secondo il quale esistono due modi di considerare il valore delle cose. Un primo, secondo l'oggettiva bontà della natura, e in questo senso il topo o la formica valgono più del pane perché essi hanno anima, vita e sensibilità, mentre il pane no. Il secondo modo si desume dall'uso che noi ne facciamo, e in questo senso quanto più le cose sono utili alle nostre necessità, tanto più valgono. Per questo il pane vale più del topo o della formica. E proprio a partire dal semplice uso delle cose è possibile determinarne il valore⁴¹. L'Olivivi fa notare che il valore di un bene viene stimato «in triplice maniera». Secondo la *virtuositas*: «si considera che la cosa per i suoi pregi intrinseci e le sue proprietà è più adatta ed è più efficace per i nostri bisogni», come, per i nostri fini, un pane di grano è migliore di un pane d'orzo o un cavallo è migliore di un ronzino. Secondo la *raritas*: «le cose, per la loro rarità o difficoltà ad essere trovate, divengono per noi più necessarie nella misura

⁴⁰ Cfr. Luigi PELLEGRINI, *Povertà e ricchezza: la tematizzazione bonaventuriana di due realtà non inconciliabili*, in «Franciscan Studies», 65 (2007), pp. 23-27.

⁴¹ Cfr. Oreste BAZZICHI, *Appunti sull'etica economica della scuola francescana*, in «Acta Philosophica», 21 (2012) I, pp. 15-40; Oreste BAZZICHI, Paolo CAPITANUCCI, *Pietro di Giovanni Olivi. Primo economista della Scolastica. La teoria soggettiva del valore*, in <https://tocqueville-acton.com/2020/11/12/pietro-di-giovanni-olivi-primo-economista-della-scolastica/> (23 agosto 2023).

in cui, con la loro penuria, ne abbiamo un maggior bisogno e una minore possibilità di averle». In tal modo, il grano vale di più in tempi di carestia, e beni più indispensabili ed utili, come l'acqua, costano meno di altri, meno utili ma più rari, come l'oro. Secondo la *complacibilitas*: «si stima secondo il maggiore o minore beneplacito della nostra volontà nell'averne tali cose», perché ad uno può piacere molto un certo cavallo od ornamento o giocattolo, e ad un altro può piacerne uno diverso. Perciò sarà diverso anche il valore attribuito ai beni⁴².

Al di là della sottigliezza degli argomenti, rimane che la determinazione del valore di un bene è un'operazione non "magica" e oggettiva, ma imputabile a un discernimento comunitario e, quindi, ad una valutazione politica. E per i francescani il principio che resta immutato è l'*abdicatione omnis iuris*, cioè la possibilità di un'esistenza senza alcun diritto. Ciò che i francescani non si stancano di ribadire, è la liceità per i frati di servirsi dei beni senza avere su di essi alcun diritto (né di proprietà né di uso): nelle parole di Bonagrazia, *sic ut equus habet usus facti*, «come il cavallo ha l'uso di fatto, ma non la proprietà dell'avena che mangia, così il religioso che ha abdicato a ogni proprietà ha il semplice uso di fatto (*usum simplicem facti*) del pane, del vino e delle vesti»⁴³. In sintesi, la necessità, che dispensa i frati minori dalla regola, li restituisce al diritto naturale. «Al di fuori dello stato di necessità, essi non hanno rapporto col diritto. Ciò che per gli altri è normale, diventa così per essi l'eccezione. Ciò che per gli altri è eccezione, diventa per essi una forma di vita»⁴⁴.

Nella prospettiva che qui c'interessa, il francescanesimo – e in questo consiste la novità, ancor oggi impensabile – è il tenta-

⁴² Citato in: Marcello LANDI, *Uno dei contributi della Scolastica alla scienza economica contemporanea: la questione del giusto prezzo o del valore delle merci*, in «Divus Thomas», 113 (2010) 2, pp. 131-140.

⁴³ BONAGRAZIA DA BERGAMO, *Tractatus de Christi et apostolorum paupertate*, a cura di L. Oligier, in «Archivum Franciscanum historicum», 22 (1929), p. 511: cit. in G. AGAMBEN, *Altissima povertà*, op. cit., p. 140.

⁴⁴ G. AGAMBEN, *Altissima povertà*, op. cit., p. 123.

tivo di realizzare una vita e una prassi umana assolutamente al di fuori delle determinazioni del diritto⁴⁵. Il semplice *uso di fatto* costituisce, in tale prospettiva, quel «peculiare paradosso giuridico» in cui si tenta di pensare un diritto senza diritto che con le parole di Ugo di Digne «Hoc ius: nullum in his quae transeunt ius habere»⁴⁶.

5. *Paupertas*: la misura del valore

Con il motto *nihil abentes, omnia possidentes* la povertà francescana ha perso la sua rappresentazione esclusivamente ascetica diventando una qualità e una misura che autorizza l'apprezzamento di beni a valore eccedente che il denaro non può acquistare⁴⁷. Nella povertà di Francesco non c'è il diniego o il rifiuto del valore delle cose, bensì una profonda riconsiderazione critica del sistema di misura del valore allora – e tutt'ora – dominante. All'interno della forma di vita “povertà” scelta e non subita, si inserisce il dibattito sul valore dei beni. A partire dal “bene” del seguire Cristo povero, che non è a valore zero ma ha valore infinito⁴⁸. Dai racconti della vita di Francesco emergono con buona evidenza alcune costanti che contribuiscono a chiarire – alla luce del carisma – il senso di “valore” e di “giusto valore”: il rifiuto di contatto con il denaro, la negazione della proprietà come istituto giuridico, l'importanza attribuita all'elemosina e al lavoro come modalità esclusive per il sostentamento dei frati, la ricerca di contatto con coloro che abitualmente sono considerati estranei o, forse, “scartati” dalla comunità come lebbrosi, vagabondi, malfattori, mendicanti, miserabili, contadini. Il comune denominatore

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 119-120.

⁴⁶ Citato in Tommaso GAZZOLO, *L'uso “povero”. dei diritti*, in «Jura Gentium», XVII (2020) 2, p. 8.

⁴⁷ Cfr. Georg SIMMEL, *Filosofia del denaro*, Utet, Torino 1984, pp. 369-370.

⁴⁸ Cfr. L. BRUNI, P. SANTORI, S. ZAMAGNI, *Lezioni di storia del pensiero economico*, op. cit., p. 79; L. PELLEGRINI, *Povertà e ricchezza*, op. cit., p. 15.

di queste narrazioni, che si propongono come “regola” e forma di vita francescana, è costituito dall’imitazione di Cristo povero. Povertà significa tanto ogni rinuncia “proprietaria”, quanto «la più ampia libertà dagli impicci della ricchezza immobilizzata»⁴⁹.

La critica della misura del valore da parte della scuola francescana è rivolta anzitutto alla pretesa che il denaro, nel senso di moneta, possa rappresentare l’unità di misura – e quindi decidere del valore – di ogni realtà naturale e sociale. Nelle cronache francescane esiste tutto un mondo come la natura e le foreste, i lebbrosi e i ladri, i lupi e le allodole, nel quale la misurazione del valore tramite moneta, non solo, non vale, ma proprio non ha senso, perché il suo valore eccede qualsiasi tentativo di misurazione quantitativa. Il valore “monetario” è messo in discussione dai contatti che Francesco ha con queste realtà, e, seppure in nessuno degli episodi si neghi l’eventuale valore di mercato, ossia di oggetti utili alla città, è tuttavia evidente un cambio d’asse altrettanto prodigioso⁵⁰.

Quando nella Regola si stabilisce che il lavoro dev’essere remunerato non con denaro ma con beni di consumo utili a sostenere i frati, ribadendo così il divieto di appropriazione, in particolare di denaro e di beni immobili, è il lavoro stesso ad essere accreditato quale misura di valutazione dei bisogni fondamentali dei *fratres*. E solo le cose relativamente utili ai *fratres* “valgono” il loro lavoro. In queste disposizioni del francescanesimo delle origini, c’è un’ulteriore conferma della variabilità soggettiva dei bisogni e dell’ambivalenza del valore delle cose. L’utilità delle cose, in altre parole, è direttamente vincolata al significato relazionale e comunitario di coloro che le usano o consumano⁵¹. Il valore economico passa da un piano soggettivo – il calcolo di

⁴⁹ Giacomo TODESCHINI, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 60-61.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 62-65.

⁵¹ Cfr. PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Quaestio IX de perfectione evangelica*, in *De usu paupere*, Olschki, Firenze 1992, p. 39.

utilità – a un piano di composizione collettiva, basata sul comune uso delle cose. Il soggetto non è più l'individuo isolato, ma una persona che vive in una società e la determinazione del valore di un bene è un'impresa che avviene nella *communitas*, in una parola nel mercato⁵².

Dal carisma francescano si sviluppa, inoltre, a partire dal Duecento, l'idea che i "beni" valgono in base alla loro scarsità, materiale o sociale. Il valore di una persona, ad esempio, dipende da quanto rara è l'attività che egli svolge nella comunità. Da qui il valore immenso della "cortesia", della misericordia e dell'evangelizzazione dei frati che se dovesse essere remunerata richiederebbe una quantità infinita di denaro. Per questo è preferibile che non sia "pagata" e resti gratuita poiché ogni remunerazione sarebbe una svalutazione del suo valore reale⁵³. La gratuità non è associata, quindi, ad un valore nullo, ma infinito: la gentilezza, l'ascolto, la carità non possono essere pagate perché qualunque prezzo "finito" corrisponderebbe ad un *dumping* relazionale. È un'intuizione di una portata straordinaria e attualissima. Interessante a questo riguardo è la testimonianza di un intervento di Francesco, riportata da Todeschini: «Per una cosa che vale un denaro io ti verserò mille marchi d'argento, anzi mille volte di più. Perché il servo di Dio offre al benefattore, in cambio dell'elemosina, l'amore di Dio, a confronto del quale tutte le cose del mondo e anche quelle del cielo sono nulla»⁵⁴. Così il valore di una persona dipende dalla rarità e scarsità di rinvenire le sue competenze all'interno della comunità. Di qui l'immenso valore della testimonianza di vita dei frati che, per essere remunerata, richiederebbe una quantità infinita di denaro⁵⁵.

⁵² Cfr. Oreste BAZZICHI, *Giusto prezzo*, in: *Enciclopedia Treccani*, https://www.treccani.it/enciclopedia/giusto-prezzo_%28Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Economia%29/ (23 agosto 2023).

⁵³ Cfr. Giacomo TODESCHINI, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età moderna*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 47-81.

⁵⁴ Cfr. G. TODESCHINI, *Ricchezza francescana*, op. cit., pp. 67-83.

⁵⁵ L. BRUNI, *Capitalismo*, op. cit., p. 82.

Nel suo *Tractatus de emptione et venditione*, Pietro di Giovanni Olivi offre un contributo originale a quella che in termini moderni, chiamiamo la teoria del capitale e dell'interesse, del valore economico e del giusto prezzo. In un periodo di forte sviluppo dei mercati come il XII secolo in cui non è più possibile barattare cose e favori, diventa indispensabile la moneta quale strumento di scambio e di determinazione del valore dei beni e dei servizi. Inoltre, giacché nel Medioevo qualsiasi prestito con interesse veniva considerato usura, inganno e furto, le riflessioni di Olivi furono rivoluzionarie. L'usura, infatti, non veniva intesa nel senso di un tasso d'interesse eccessivo, ma «usura est plus accipere quam dare» dice sant'Ambrogio. E san Girolamo: «si definisce usura qualunque cosa, se si è preso più di quanto si sia dato». L'usura e qualsiasi forma di interesse, è *turpe lucrum*, il sovrappiù illecito, l'eccedenza illegittima. Urbano III nel 1187 definisce nel Codice di diritto canonico l'usura come tutto ciò che viene richiesto in cambio di un prestito oltre il prestito stesso, e «riscuotere un'usura è un peccato proibito dal Vecchio e dal Nuovo Testamento»⁵⁶.

Per Olivi il denaro in sé non è né buono né cattivo: è uno strumento o una merce, anche se particolare. Tutto dipende da chi lo maneggia, come lo fa e dalla qualità dell'uso che ne fa. Egli però, riconosce l'esistenza di un denaro particolare, totalmente diverso

⁵⁶ Il divieto del prestito usurario è presente nel cristianesimo fin dalle origini. Il canonista Simone da Bisignano definiva l'usura in questi termini: «se un creditore non ha prestato denaro con l'intenzione di ricevere in restituzione qualcosa oltre il capitale prestato, potrà ricevere legittimamente qualunque cosa il debitore voglia elargirgli come ringraziamento. Ma se invece la sua intenzione, anche implicita, era quella di ottenere in restituzione qualcosa di più del capitale, allora lo chiamiamo usuraio se riceve questo qualcosa in più, e soprattutto se lo esige, poiché è questa passione per il guadagno a dare il nome al suo mestiere». Non è l'arricchimento, quindi, il problema, ma l'ossessiva volontà di arricchirsi; non il denaro costituisce un ostacolo alla virtù, ma il fatto che se ne adori l'accumulo. Ed è qui, in definitiva, che, per i letterati del XII secolo, sta l'abissale differenza tra usuraio e mercante. Cfr. G. TODESCHINI, *Ricchezza francescana*, op. cit., p. 22; Jacques LE GOFF, *La borsa e la vita. Dall'usuraio al banchiere*, Mondadori, Cles (TN) 2004¹², pp. 3-58. Jacques LE GOFF, *Lo sterco del diavolo. Il denaro nel Medioevo*, Editori Laterza, Roma-Bari 2020⁹, pp. 76-93; Paolo PRODI, *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 79-91.

dall'usura, definito "capitale" in quanto dotato di uno speciale seme di lucro e capace di generare altro denaro. «Il danaro che nella decisione del suo proprietario (*in firmo proposito domini sui*) è destinato a fruttare un lucro probabile, non è più semplice moneta, ma assume una potenzialità di guadagno (*seminalem rationem lucrosi*) che meglio possiamo chiamare capitale»⁵⁷. Pertanto si deve restituire al proprietario non solo il semplice valore della moneta o dell'oggetto, ma anche parte del valore eccedente. Olivi nel *De usuris* (seconda parte del *Tractatus*) pone in relazione il mercato e il denaro. Il capitale, afferma, contiene in sé "un seme di lucro" e ciò fa sì che il valore di un capitale sia superiore alla moneta che lo misura. La valutazione del capitale risiede nell'aspettativa di lucro. Due sono le condizioni affinché una somma di denaro si trasformi in capitale: che sia destinata all'investimento e che sia liberamente decisa dal proprietario⁵⁸. L'idea della *seminalità* del capitale propria dell'Olivi è il presupposto che consentirà poi di giustificare il valore in più che il mutuatario deve restituire insieme alla somma ricevuta in prestito. Con la bolla di Leone X *Inter multiplices* del 1515, verrà rimosso ogni dubbio circa la liceità di riscuotere un interesse sui prestiti erogati dai monti di Pietà. In questo modo Olivi rifiuta il valore economico della semplice moneta ed esalta al contempo il capitale che è denaro più lavoro, competenze, intraprendenza, rischio. In una parola è denaro inserito nel circuito produttivo. Da Pietro di Gio-

⁵⁷ Giacomo TODESCHINI, *Un trattato francescano di economia politica: il "De emptionis et venditionibus, de usuris, de restitutionibus" di Pietro di Giovanni Olivi*, ISIME - Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1980.

⁵⁸ Per un approfondimento del tema si vedano i preziosi studi di Oreste Bazzichi, docente presso il Seraphicum di Roma: Oreste BAZZICHI, *Il paradosso francescano tra povertà e società di mercato. Dai Monti di Pietà alle nuove frontiere etico-sociali del credito*, Effatà Editrice, Cantalupa (Torino) 2011, pp. 23-35, 52-86; ID., *Economia e scuola francescana. Attualità del pensiero socio-economico e politico francescano*, libreriauniversitaria, Limena (PD) 2013; ID., *Dall'usura al giusto profitto. L'etica economica della Scuola francescana*, Effatà Editrice, Cantalupa (Torino) 2008; ID., *Dall'economia civile francescana all'economia capitalistica moderna. Una via all'umano e al civile dell'economia*, Armando editore, Roma 2015; ID., Paolo CAPITANUCCI, *Pietro di Giovanni Olivi: primo economista della scolastica*, in <https://tocqueville-acton.com/2020/11/12/pietro-di-giovanni-olivi-primo-economista-della-scolastica/> (23 agosto 2023).

vanni Olivi e dalla predicazione di Barnaba Manassei, Fortunato Coppoli, Bernardino da Feltre, Marco da Montegallo nasceranno i monti di Pietà, Frumentari e Dotali, precursori dei moderni istituti di credito. La povertà come rinuncia al denaro consente l'emersione di una misura e di un valore differente da quello raffigurabile in termini monetari. Questo valore non monetizzabile rimane intangibile e misterioso. L'esperienza di Francesco consente di scoprire qualcosa di questo mistero.

Conclusioni

Al termine di questo rapido percorso di analisi dell'esperienza francescana quale figura paradigmatica del dialogo interdisciplinare tra teologia e scienze economiche, possiamo concludere e nello stesso tempo rilanciare la riflessione almeno su tre elementi di fondo.

L'economia, quale relazione particolare fra persone umane, porta inscritta in sé dei significati irriducibili allo scambio reale di beni e di servizi. Quella particolare relazione che è il mercato, essendo attività umana è anzitutto una relazione simbolica e in quanto tale realizza uno scambio di significati. Il contributo della teologia morale è di esplicitare l'autenticamente umano (e quindi il senso e il compito della libertà) che questa particolare forma di relazioni umane esprime, favorisce, impedisce o nega.

In secondo luogo, quell'insieme di rapporti che dà luogo al mercato e allo scambio economico, appare alla ricognizione fenomenologica del sapere della fede, quale impresa collettiva precedente la decisione libera della persona. Si presenta cioè come oggettivazione dell'interazione fra persone con i loro bisogni e interessi. Da questo punto di vista il mercato limita la libertà della persona e ne circoscrive il diverso indice di responsabilità legata a fattori ed elementi non immediatamente dipendenti dalle intenzionalità del singolo. D'altra parte l'interazione economica, proprio in questa sua densità materiale e oggettiva, è il luogo

dell'appello morale. In altre parole, l'accesso al bene e alla pienezza dell'umano da parte della coscienza libera della persona non avviene se non attraverso questa mediazione⁵⁹. L'economico perciò, sia nella figura tipica sociologicamente intesa dell'istituzione, sia negli ambiti meno oggettivi come sono la cultura, l'*ethos* e il linguaggio, appare costitutivamente ambivalente in ordine alla individuazione del bene. Esso è il luogo del riconoscimento del valore, ma nello stesso tempo anche della sua radicale inadeguatezza a motivo della sua oggettività. La riflessione teologico-morale non può allora sottrarsi dal riconoscere tale ambivalenza. È piuttosto chiamata ad assumere tale consapevolezza senza cercare scorciatoie.

Infine, nel misurarsi con l'agire economico è necessario precisare che la prospettiva teologica in questo caso ha una valenza non teorico speculativa (non può coincidere con una semplice teologia della natura sociale dell'uomo) ma teorico pratica (riguarda la prassi in quanto tale nelle sue figure storiche). E poiché il bene mediato dallo scambio economico è riconoscibile solo dall'incontro tra libertà, ciò comporta una evidente eccedenza del teologico sull'etico e dell'etico sull'economico e una sostanziale irriducibilità dei tre momenti. In altre parole, non esiste un giusto o un bene al di fuori del libero e responsabile riconoscimento dell'altro nelle forme storiche dello scambio sociale ed economico. La giustizia del rapporto sociale coincide con il riconoscimento del fratello e si definisce attraverso il consenso sul bene comune. Che è bene non perché comune, ma comune perché Bene.

⁵⁹ Cfr. Angelo BERTULETTI, «Peccato sociale»: una categoria controversa, in «Teologia», 10 (1985), pp. 44-52; PierAngelo SEQUERI, *Il sapere orientato al senso*, in G. COLOMBO, (a cura di), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, pp. 342-353; Lino CASATI, *L'identità della dottrina sociale nella riflessione della teologia morale*, in G. COLOMBO, (a cura di), *La dottrina sociale della chiesa*, Glossa, Milano 1989, pp. 112-139; M. CHIODI, *Teologia morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 2014, pp. 533-552.

Tracce per una nuova teologia del lavoro nella “Quarta Era”

Stefano Cucchetti

Sommario: I. Il Lavoro nella Quarta Era: 1. *L'ingresso in una nuova Era dell'umanità;* 2. *Il realismo dell'Era del digitale;* 3. *Il dibattito sul lavoro nella Quarta Era;* I.4. *Il lavoro nella Quarta Era.* – II. La necessità di una “nuova” teologia del lavoro: 1. *Il sorgere della teologia del lavoro nel XX secolo;* 2. *Tracce per una “nuova teologia del lavoro”.*

Traces for a new theology of work in the “Fourth Era”

ABSTRACT

The first part of the essay focuses on some dimensions of human work in the current context, which can be framed as the ‘fourth era of humanity’, marked by the strong impact of technologies and, above all, of artificial intelligence and its effects on the meaning of human work. In the second part, in the light of a critical assessment of the catholic ‘theology of work’ developed in the mid-20th century, some indications are offered for a revival of theological reflection on the subject.

La prima parte del saggio mette a fuoco alcune dimensioni del lavoro umano nell’attuale contesto, inquadrabile come “quarta era dell’umanità”, segnato dal forte impatto delle tecnologie e, soprattutto, dell’intelligenza artificiale e sulle sue ricadute sul senso del lavoro umano. Nella seconda parte, alla luce di una valutazione critica della “teologia del lavoro” sviluppata in ambito cattolico alla metà del XX secolo, si offrono alcune indicazioni per una ripresa della riflessione teologica sul tema.

1. Il lavoro nella Quarta Era

1.1. *L'ingresso in una nuova Era dell'umanità*

Il linguaggio del mito colloca l’origine della tecnologia nell’opera di Prometeo. Il titano aveva ricevuto, insieme al fratello gemello Epimeteo, l’incarico di distribuire alle creature terrestri le qualità necessarie alla vita. In breve, però, ci si rese conto dell’errore: Epimeteo, il cui nome significa “colui che vede tardi”, aveva consumato tutte le risorse a disposizione e, quando si è trovato di fronte all’uomo, non aveva più nulla da consegnargli. L’essere

umano resta nudo e sprovvisto di difese in mezzo ad un mondo ostile. È per questo che Prometeo, il cui nome invece significa sia “colui che guarda avanti” sia “colui che si prende cura”, «preso dalla difficoltà di trovare una via di salvezza per l’uomo, [...] rubò l’abilità tecnica (*éntecna sofía*) di Efesto e di Atena insieme con il fuoco (perché acquistare o imparare questa tecnica senza il fuoco era impossibile) e ne fece dono all’uomo»¹. Il linguaggio del mito anticipa la storia e la filosofia custodendo la verità e la sua narrazione. Il dominio del fuoco unisce per la prima volta tre caratteristiche: la gestione di una *risorsa* naturale, la *conoscenza* abilitante e tramandabile ad altri e una capacità di modificare l’*ambiente* per renderlo più favorevole alle condizioni umane del vivere. Sorge quella caratteristica dell’umano che oggi chiamiamo *tecnologia*: l’applicazione di una conoscenza alle risorse (un oggetto, una conoscenza o un processo) finalizzata alla modificazione dell’ambiente per renderlo abitabile².

Per quanto non ci siano evidenze scientifiche sul momento in cui per la prima volta gli esseri umani o i loro progenitori abbiano imbrigliato il potere del fuoco, i paleontologi affermano con fondata sicurezza che 100.000 anni fa questa abilità abbia fornito un chiaro vantaggio evolutivo all’*Homo sapiens* rendendolo capace di adattarsi ad ambienti diversi, mettendogli a disposizione un’alimentazione più sana e nutriente e un efficace strumento di difesa. Questa multifunzionalità unita alla sua trasportabilità ha favorito la migrazione dalla placca africana e la conseguente colonizzazione delle terre³.

¹ PLATONE, *Protagora*, 321d. Più in generale il mito viene presentato dal filosofo in *Ivi*, 320d-322a.

² Cfr. R. MADERA, «Tecnologia», in FONDAZIONE CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Enciclopedia della Filosofia*, vol. XI, Bompiani, Milano 2006, pp. 11326-11329.

³ Cfr. H.S. GROUCUTT – M.D. PETRAGLIA – G. BAILEY – E.M.L. SCERRI – A. PARTON – L. CLARK-BALZAN – R.P. JENNINGS – L. LEWIS – J. BLINKHORN – N.A. DRAKE – P.S. BREEZE – R.H. INGLIS – M.H. DEVÈS – M. MEREDITH-WILLIAMS – N. BOIVIN – M.G. THOMAS – A. SCALLY, «Rethinking the dispersal of *Homo sapiens* out of Africa», *Evolutionary Anthropology. Issues, News, and Reviews*, 24/4 (2015), pp. 149–164 in [<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/evan.21455#pane-pcw-related>], luglio 2023.

Sorge così la Prima Era dell'umanità⁴: l'ampliamento del campo di esperienza e la necessità di trasmettere la conoscenza fondano il sorgere di un linguaggio. Iniziano le storie.

Per dieci millenni questo cacciatore-raccoglitore nomade con la capacità di comunicare ha varcato la terra moltiplicandosi e adattandosi a differenti contesti. L'ulteriore svolta avviene attorno all'8.000 a.C. con l'invenzione dell'agricoltura. Una nuova tecnologia permette di piegare la fecondità della terra alle proprie esigenze alimentari permettendo all'uomo di fermare il proprio vagabondare e di diventare stanziale. Sorgono le antiche città e inizia la Seconda Era. La struttura tribale fondata su legami collettivisti e sulla flessibilità dei ruoli cede il posto a forme sociali organizzate basate sulla divisione del lavoro e sul concetto di proprietà. Il lavoro diviene caratteristica specifica di ciascun soggetto e la collaborazione una necessità per la sopravvivenza.

La Terza Era inizia circa 5.000 anni fa, quando si assiste, in diverse zone della terra (Mesopotamia, Egitto e Cina) alla diffusione dei primi sistemi di scrittura. Le idee, i ricordi, le leggi per la prima volta possono essere oggettivizzati al di fuori della mente dell'uomo: sorge l'epoca degli oggetti. Le relazioni trovano mediazione attraverso i racconti scritti, la redazione dei contratti, il denaro, i bilanci della produzione: nascono le istituzioni capaci di dare stabilità ai rapporti e di garantire il progresso oltre la vita di ciascuno. La Terza Era è l'epoca delle istituzioni; l'epoca dell'oggettività. Il lavoro dell'uomo è l'anello di congiunzione tra la realizzazione del soggetto e la produzione dell'oggetto.

Fino a tempi recenti, il nostro è stato un mondo della Terza Era. Benché nel corso del tempo si siano realizzate innovazioni straordinarie come la costruzione della macchina a vapore, la capacità di sfruttare l'energia elettrica e l'invenzione della stampa a caratteri mobili, nessuna di queste ha prodotto cambiamenti fondamentali nella natura dell'essere umano come

⁴ Recepiamo questa scansione storica, condivisa da diversi autori, dal testo B. REESE, *La quarta era. Robot intelligenti, computer consapevoli e il futuro dell'umanità*, FrancoAngeli, Milano 2019.

quelli promossi dal linguaggio, dall'agricoltura e dalla scrittura. Le innovazioni che hanno avuto luogo nel corso della Terza Era hanno avuto un carattere evolutivo piuttosto che rivoluzionario. [...] Per poter affermare a ragione che ci siamo proiettati in una nuova epoca, deve intervenire qualcosa che cambi il modo in cui viviamo in maniera profonda e permanente. Qualcosa che muti la nostra traiettoria come specie⁵.

Lo sviluppo delle tecnologie digitali di informazione e comunicazione sembra essere questo punto di svolta. Tre fattori hanno preparato e favorito il passaggio alla Quarta Era: un fatto epistemologico, uno sociale e l'altro culturale. Il primo è lo sviluppo del metodo scientifico che ha raccolto i frutti di una storia centenaria iniziata nell'Alto Medioevo e che riconsegna un'immagine della realtà riducibile a modelli computazionali⁶. Per rispondere alle domande poste dall'uomo il mondo deve essere ricondotto a modelli ideali, matematicamente descrivibili. Da un punto di vista sociale, il sorgere delle moderne tecniche finanziarie ha consentito quella ideale infinita disponibilità di risorse necessaria a garantire lo sviluppo esponenziale del progresso tecnico⁷. Ovviamente questo sistema si scontra con la crescente scarsità delle risorse reali, di cui la questione ambientale è urgente testimonianza, ma l'utilità a cui risponde l'idealizzazione finanziaria

⁵ B. REESE, *La quarta era*, op. cit., p. 33.

⁶ Cfr. A.W. CROSBY, *La misura della realtà. Nascita di un nuovo modello di pensiero in Occidente*, Dedalo, Bari 1998.

⁷ Lo sviluppo delle tecnologie informatiche è descritto dalla famosa *Legge di Moore*. Essa deve il suo nome da Gordon Moore, uno dei fondatori di Intel, il quale notò come il numero di *transistor* su un circuito integrato della medesima dimensione raddoppiasse all'incirca ogni due anni. Negli anni successivi egli corresse la sua proiezione abbassando a 18 mesi l'intervallo di tempo necessario al raddoppio delle capacità computazionali di un sistema informatico. Ne viene una funzione lineare che si è confermata veritiera e da cui provengono diverse conseguenze: a un simile sviluppo corrisponde un incremento dei costi necessari alla realizzazione delle nuove macchine, ma anche una maggior disponibilità della potenza computazionale. Recentemente la legge di Moore ha ceduto il passo ad un funzione esponenziale in corrispondenza allo sviluppo delle cosiddette *Learning Machine*, cioè alle tecnologie di Intelligenza Artificiale capaci di auto-apprendimento: cfr. J. SEVILLA – L. HEIM – A. HO – T. BESIROGLU – M. HOBBAHN – P. VILLALOBOS, «Compute Trends Across Three Eras of Machine Learning», (9 Marzo 2022)(9 Marzo 2022 in [<https://arxiv.org/abs/2202.05924>], luglio 2022.

la rende ad oggi difficilmente sostituibile, pur a fronte delle legittime critiche. Infine c'è un fattore culturale: la diffusione di una comprensione post-umana della libertà riduce l'uomo stesso ad insieme, per quanto complesso, di dati⁸.

L'insieme di questi fattori ha preparato, negli ultimi decenni, la svolta che si sta compiendo sotto i nostri occhi. La diffusione crescente e veloce delle tecniche digitali, la loro "normalizzazione" dentro il nostro quotidiano e la loro pervasività nei diversi ambiti del vivere, segnano l'inizio di una radicale mutazione.

Ora stiamo sviluppando l'intelligenza artificiale, un metodo per insegnargli a operare in modo autonomo, e grazie alla potenza della robotica abbiamo cominciato a fornirgli mobilità e diversi modi di interazione con il mondo fisico. Utilizzeremo i computer per esternalizzare una parte sempre crescente delle nostre azioni fisiche e delle nostre attività mentali, probabilmente fino al massimo delle possibilità. Questo è un cambiamento decisivo che segna l'inizio di una nuova epoca, la Quarta Era. Le questioni poste da questa transizione sono profonde, perché riguardano l'essenza stessa dell'essere umano⁹.

⁸ Cfr. E. CONTI, «Il postumano: domande per l'antropologia», *La Scuola Cattolica*, 142 (2014), pp. 563–586.

⁹ B. REESE, *La quarta era*, op. cit., p. 44. Si noti, a implicita conferma della rapidità di sviluppo che caratterizza le tecnologie digitali, come il testo di Reese, del 2018 nell'originale inglese, parli dell'intelligenza artificiale come di una possibilità ancora ipotetica, racchiusa nel segreto di luoghi di ricerca, nella fantasia di autori di fantascienza o nella mente visionaria di imprenditori della *Silicon valley*. Mentre stiamo scrivendo, a 5 anni di distanza, sappiamo invece come le tecnologie di *Automated Learning Machine* sono non solo una possibilità, ma una realtà già esperibile dal grande pubblico: il 3 novembre 2022 è stato infatti lanciato sul web il sistema di ChatGPT, un *bot* di intelligenza artificiale generativa e apprendimento automatizzato specializzato nel dialogo con l'utente umano basato sulla tecnologia denominata *Transformers* che permette alla macchina di "pesare" il senso delle singole parole attraverso le interrelazioni che esse mantengono nei diversi sistemi sintattici. In un anno il sistema si è già ulteriormente sviluppato implementando le sue capacità e integrandosi con diversi software di uso comune e persino con supporti robotici. Tra queste applicazioni si segnala il progetto realizzato dal Dipartimento per la Teoria della Mente dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, in collaborazione con l'Università di Manchester, che ha integrato ChatGPT in un robot umanoide sociale (NAO) specializzato nell'assistenza personale. Cfr. <https://video.corriere.it/scienze/voce-chatgpt-unita-nao-ecco-come-parla-comunica-primi-robot-antropomorfo-dotato-ia-generativa/317a3586-cf0c-11ed-9ec0-a4141ee14cb8>, luglio 2022.

1.2. *Il realismo dell’Era del digitale*

All’interno di questa complessa e profonda trasformazione che stiamo vivendo c’è un errore che si deve assolutamente evitare. Lo sbaglio consisterebbe nel pensare che le “nuove tecnologie” digitali si configurino semplicemente come degli strumenti – più sofisticati rispetto al passato – della mediazione tra noi e il mondo attorno a noi, fondati su un sistema virtuale di informazioni. Una simile illusione si alimenta di inganni. Da un lato ci si trova di fronte ad una visione strumentale della tecnica che corrisponde al paradigma moderno e a un’esperienza ingenua della tecnologia stessa¹⁰. Essa si concentra sulla materialità dell’opera e sulla sua neutralità¹¹ che la rende disponibile a qualunque fine scelto dalla libertà o dal sistema socio-economico. Gli studi di storia della tecnologia di Lewis Mumford, divenuti ormai classici¹², hanno mostrato da tempo il carattere ideologico di una simile impostazione e la sua inapplicabilità al moderno progresso tecno-scientifico. Dall’altra, ci si confronta con l’idea che il virtuale e il digitale siano un luogo distinto e separato rispetto alla realtà materiale e concreta. In questa linea di pensiero, diffusa nella cultura popolare, la gestione della tecnologia si fonda sui principi della “giusta misura” e della “moderata quantità”

¹⁰ Una simile impostazione è rinvenibile in P. KOSŁOWSKI, *La cultura postmoderna. Conseguenze socio-culturali dello sviluppo tecnico*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

¹¹ Sul tema della neutralità della tecno-scienza e dei suoi sviluppi, sulle sue radici e limiti si veda la sintesi della questione in P. BARROTTA, «La neutralità morale della scienza. Paradossi e pericoli di un mito duro a morire», in P. BARROTTA – G. O. LONGO – M. NEGROTTI, *Scienza, tecnologia e valori morali. Quale futuro?*, Armando, Roma 2011.

¹² Storico della scienza e della tecnica, ha inaugurato con la sua opera un filone di comprensione critico rispetto al classico paradigma moderno. A partire dagli anni ’30 del secolo scorso ha raccolto il suo pensiero in molteplici monografie e articoli, ma quattro restano i testi fondamentali che disegnano la parabola della sua ricerca: L. MUMFORD, *The Conduct of Life*, Harcourt, Brace & Co., New York 1951 (trad.it.: ID., *Tecnica e Cultura*, Milano 1961); ID., *The Culture of Cities*, Harcourt, Brace & Co., New York 1938 (trad.it.: ID., *La cultura delle città*, Einaudi, Torino 1999); ID., *The Condition of Man*, M.Secker & Warburg, London 1944 (trad.it.: ID., *La condizione dell’uomo*, Bompiani, Milano 1977); ID., *The Myth of the Machine. Technics and Human Development*, Harcourt, Brace & Co., New York 1966 (trad.it.: ID., *Il mito della macchina*, Il Saggiatore, Milano 1969).

ignorando, più o meno consapevolmente, la pretesa di totale pervasività che i moderni mezzi di informazione e comunicazione portano in loro¹³.

Non c'è alcuna tensione tra strumenti virtuali-digitali e mondo reale perché il virtuale è (una) forma della realtà corrispondente alla sua interpretazione quale insieme di dati computabili (*risorsa*), coerente con la visione emersa dalla modernità (*conoscenza*) e funzionale al vivere contemporaneo dell'uomo nel mondo (*ambiente*). Qui piuttosto si colloca la svolta: l'intera realtà diventa tecnologia. La "quarta rivoluzione" non si limita a riorganizzare l'esistente, ma ridefinisce per intero l'esperienza dell'uomo nel mondo, a partire dalle sue fondamentali coordinate di spazio, tempo, identità e socialità¹⁴. In questo cambiamento d'epoca ogni esperienza antropologica fondamentale viene ridefinita nell'identità e nella forma.

Siamo abituati a considerare le ICT [*Informations and Comunitations Technologies*] come strumenti mediante i quali interagiamo con il mondo e tra noi. In realtà, tali tecnologie sono divenute forze ambientali, antropologiche, sociali e interpretative. Esse creano e forgianno la nostra realtà fisica e intellettuale, modificano la nostra autocomprensione, cambiano il mondo con cui ci relazioniamo con altri e con noi stessi, aggiornano la nostra interpretazione del mondo, e fanno tutto ciò in maniera pervasiva, profonda e incessante¹⁵.

1.3. Il dibattito sul lavoro nella Quarta Era

Anche per quanto riguarda l'impatto che lo sviluppo delle moderne tecnologie di digitalizzazione ha sul mondo del lavoro si possono riscontrare gli stessi rischi. Le domande più frequenti che si sentono risuonare nel dibattito pubblico sono simili a

¹³ Cfr. H. BYUNG-CHUL, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Nottetempo, Milano 2015.

¹⁴ Cf L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

¹⁵ L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione*, p. IX.

queste: «i robot ci ruberanno il lavoro?»; «quale impatto avrà la diffusione delle tecniche di Intelligenza Artificiale sulle diverse professioni?»; «esistono mestieri “a prova di robot”?»; «quale sarà il tasso ottimale di occupazione in un mondo dominato dalle tecnologie di informazione e comunicazione?».

A partire da queste questioni, le opinioni si polarizzano – come spesso avviene nei dibattiti sulla tecnica – tra pessimisti (fino a scenari apocalittici) e ottimisti. I primi partono da una concezione meccanicistica del lavoro umano: se l’opera dell’uomo nient’altro è che la gestione dei dati e delle risorse (che nell’infosfera sono la stessa cosa!) per finalizzarli ad un risultato utile e vantaggioso, non si comprende per quale motivo lo sviluppo di macchine più efficaci e più produttive (se non altro perché sottratte ai limiti fisici dell’uomo quali stanchezza, malattia, invecchiamento, etc.) non dovrebbe progressivamente sostituirsi all’uomo stesso¹⁶. Da una simile premessa le possibili – e frequenti – obiezioni trovano facile risposta. «C’è una dimensione di creatività che solo l’uomo è capace di mettere in campo e non sarà mai sostituibile»: alla luce della premessa, questo elemento è solo l’espressione di superiorità della macchina-uomo ancora oggi esperibile. Ma è solo questione di tempo: il progresso che sviluppa tecnologie di Intelligenza Artificiale sempre più sofisticate arriverà prima o poi ad equiparare (e magari) superare l’abilità dell’uomo. D’altro canto, la recente disponibilità di *app* che utilizzano l’IA per comporre musica originale¹⁷ o realizzare opere d’arte figurativa¹⁸ sembra

¹⁶ Per una presentazione analitica di questa impostazione di partenza si veda B. REESE, *La quarta era*, op. cit., p. 81-86.

¹⁷ Tra le piattaforme facilmente accessibili al pubblico per la composizione di musica originale attraverso l’IA si possono, ad oggi, citare OpenIA-MuseNet [<https://openai.com/research/musenet>], AIVA [<https://www.aiva.ai/>] e Boomy [<https://boomy.com/>]. Il debutto di un compositore digitale nel mercato musicale è già avvenuto nel 2017 quando l’etichetta Sony, utilizzando il programma FlowMachine che, attraverso lo studio autonomo di migliaia di spartiti, in risposta all’input di comporre un brano sullo stile dei Beatles, ha scritto partitura e testo della canzone *Daddy’s Car* che conta ormai più di 3 milioni di visualizzazioni su YouTube [https://www.youtube.com/watch?v=LSHZ_b05W7o], luglio 2023.

¹⁸ Anche in questo caso le piattaforme disponibili sono differenti. Le più celebri e dif-

aver definitivamente rotto anche il tabù della produzione artistica. Altra obiezione: «la tecnologia progressivamente ruberà posti di lavoro, ma ne genererà di nuovi». Alla luce delle medesime premesse meccanicistiche, la velocità con cui si sviluppano oggi le moderne tecnologie accorcerà progressivamente il tempo che intercorre «tra il momento in cui una innovazione tecnologica crea un lavoro e quello in cui un'altra innovazione lo distruggerà [...] fino a quando verrà il momento in cui le macchine saranno in grado di apprendere ogni nuovo compito meglio e più rapidamente di qualunque persona»¹⁹. Come ben afferma uno dei massimi esperti del settore, Andrew Ng, professore associato di filosofia nell'Università di Stanford e tra gli sviluppatori di Google, l'esito del lavoro nella Quarta Era è segnato: «avremo un'IA che gradualmente imparerà a fare tutto quello che facciamo noi. E quando una macchina potrà fare quasi tutto meglio di quasi tutti, la nostra struttura sociale comincerà a sfaldarsi»²⁰. Si prospetta così la realtà di una futura “società senza lavoro”. Dominique Méda ha cercato di descrivere questo orizzonte²¹ mostrando la necessità di pensare un contesto in cui il lavoro «riconosciuto come tale dalla società, vale a dire remunerato»²² non sia più né la principale fonte di accumulo del reddito, né il fattore fondamentale per l'identificazione sociale di ciascuno. Si lavorerà sempre meno e per meno tempo: questo chiede di ripensare le modalità per la redistribuzione della ricchezza finalizzata al sostentamento

fuse sono Dall-E2 [<https://openai.com/dall-e-2>], Stable Diffusion [<https://stablediffusionweb.com/>], NightCafè [<https://creator.nightcafe.studio/>] e MidJourney [<https://www.midjourney.com/>], luglio 2023. Proprio quest'ultima applicazione è stata protagonista di un recente fatto che ha segnato il dibattito: il 29 agosto 2022, un concorso artistico in Colorado è stato vinto dall'opera *Theater d'Opera Spatial* dell'artista Jason Allen il quale però non esiste. Infatti l'opera è interamente frutto della piattaforma di IA.

¹⁹ B. REESE, *La quarta era*, op. cit., p. 82.

²⁰ Le parole di Andrew Ng sono riportate da un'intervista originale citata in B. REESE, *La quarta era*, op. cit., p. 85.

²¹ Cfr. D. MÉDA, *Società senza lavoro. Per una nuova filosofia dell'occupazione*, Feltrinelli, Milano 1997.

²² Ivi, p. 7.

individuale e familiare e di reindirizzare le energie personali nella cura “gratuita” delle proprie passioni, nell’espressione libera del proprio ingegno e nell’impegno a favore degli altri. Per alcuni tutto ciò è una preziosa occasione, per altri l’inizio della definitiva fine dei tempi.

In opposizione a queste prospettive pessimiste si collocano coloro che, non condividendo la premessa meccanicistica, riconoscono l’insopprimibilità dell’esperienza umana del lavoro. Pur con cambiamenti significativi da un punto di vista sia qualitativo che quantitativo (diversamente interpretati dai diversi autori), per costoro «l’idea che la tecnologia elimini il bisogno di lavoratori è difficile da sostenere»²³. Certamente lo sviluppo digitale modificherà profondamente il mercato del lavoro e – nel breve tempo – genererà una perdita dei posti a disposizione con diverse sofferenze che chiedono di essere gestite, ma «la verità è che la tecnologia *potenzia* i lavoratori, non li sostituisce»²⁴. Le professioni che spariranno perché assunte dalle macchine saranno controbilanciate dal sorgere di nuove occupazioni più “umane”, più corrispondenti alle qualità e alle capacità dell’uomo (e per questo non eseguibili da una macchina). Ottimismo ovviamente non significa, neanche per questi autori, ingenuità: se la dinamica di riassorbimento e rigenerazione funziona in una logica di sistema dispiegata nel lungo tempo, il problema è gestire le storie personali che si confrontano con tempi inevitabilmente più corti rispetto alle capacità del sistema di ripensarsi. Serve uno sguardo consapevole e prudente. In questa linea si colloca l’interessante studio condotto da Carl Benedikt Frey e Michael Osborne²⁵. I due ricercatori, dopo una documentata ricognizione

²³ B. REESE, *La quarta era*, op. cit., p. 92. Più ampiamente queste argomentazioni vengono analizzate alle pp. 86-108 di questo saggio.

²⁴ Ivi, p. 91.

²⁵ Cfr. C. B. FREY – M. OSBORNE, «The Future of Employment: How Susceptible are Jobs to Computerisation?» published by the Oxford Martin Programme on Technology and Employment, 2013 in [<https://www.oxfordmartin.ox.ac.uk/publications/the-future-of-employment/>], luglio 2023.

storica del rapporto tra sviluppo tecnologico e mercato del lavoro e una analisi della singolarità delle contemporanee tecniche di IA e di comunicazione digitale, elaborano una funzione capace di misurare la “probabilità di sostituzione da parte di computer” (*probability of computerisation*). Per farlo si considerano tre fattori descrittivi fondamentali: la capacità di percezione e manipolazione, la capacità di intelligenza creativa e di intelligenza sociale implicati in una singola attività professionale. Applicando una funzione capace di misurare la lista di più di 700 lavori ufficialmente riconosciuti nel Regno Unito ne viene una interessante tabella che classifica le professioni dalla “meno sostituibile” alla “più sostituibile” («*from least- to most- computerisable*»). Essa si offre come strumento per accompagnare la transizione. I risultati sono a tratti curiosi²⁶. I tre mestieri che più difficilmente potranno essere persi sono: il terapeuta ricreativo, il supervisore di prima linea di squadre meccaniche, installatori o riparatori e il direttore della sicurezza nella gestione di emergenze. I tre invece che più facilmente saranno sostituiti da macchine saranno le imprese di spurgo, i revisori di bozze per testi di articoli e libri, i televenditori. Con tutti i limiti di una simile operazione, lo strumento che se ne ricava intende aiutare una transizione sapiente capace di ammortizzare i costi umani e sociali e di valorizzare le possibilità offerte attraverso nuove e serie politiche lavorative²⁷.

1.4. Il lavoro nella Quarta Era

Sia pessimisti che ottimisti all’interno di questo dibattito, pur partendo da premesse differenti e giungendo a diverse conclusioni, cadono nello stesso errore già evidenziato: cercano di misurare l’impatto delle nuove tecnologie sul lavoro utilizzando una

²⁶ Cfr. C. B. FREY – M. OSBORNE, «The Future of Employment», op. cit., pp. 61-77.

²⁷ Cfr. Ivi, pp. 45-48.

concettualizzazione dell'esperienza professionale proveniente dalla modernità. *Come per l'intero vissuto personale e sociale, l'infosfera in cui ci troviamo, non si limita ad assumere le esperienze a noi note, ma ne ridefinisce per intero l'identità e la forma.* Non si tratta, quindi, di capire come la diffusione dell'Intelligenza Artificiale, dei sistemi di Realtà Aumentata e di robotica sociale, impatteranno sull'attuale mondo del lavoro, ma di provare a comprendere quale nuova esperienza esse dischiuderanno all'uomo che attraverso l'opera delle sue mani e del suo ingegno si prende cura delle proprie necessità e modifica il mondo. La sfida – sempre più urgente – è radicale: cosa significa oggi per l'uomo lavorare? Quali caratteristiche definiscono questa impresa personale e sociale? Cosa significa concretamente, nella Quarta Era, parlare di “società fondate sul lavoro”?

L'esperienza umana del lavoro è tradizionalmente descritta all'incrocio tra una dimensione soggettiva, cioè la capacità dell'uomo di plasmare sé stesso, di darsi un'identità e di definire se stesso e il proprio futuro, e una dimensione oggettiva, la capacità di plasmare il mondo, di produrre oggetti opponendosi con forza e ingegno alla resistenza della natura. Lavorando l'uomo si esprime e si realizza producendo cose. La magistrale riflessione di Hegel, che fa tesoro della sistematizzazione moderna nel mercato, colloca qui il cuore dello spessore antropologico del lavoro: attraverso di esso l'uomo “spiritualizza” il mondo e “produce” sé stesso. La successiva rilettura compiuta da Marx mostra la tensione di questo nodo all'interno del contesto in cui si dispiega offrendo sé stesso alla produzione materiale, l'individuo finisce con l'alienarsi, perdendo il proprio spirito. L'evoluzione del mercato del lavoro negli ultimi 50 anni mostra però il progressivo allentamento di questo vincolo centrale: da un lato assistiamo alla parcellizzazione dell'esperienza lavorativa personale con il crescere di contratti a tempo determinato, impieghi temporanei e forme discontinue di carriera e dall'altro alla sua intensificazione quantitativa tesa all'accrescimento di disponibilità dei beni di consu-

mo²⁸. Questa dinamica di separazione tra spessore soggettivo e oggettivo del lavoro viene radicalizzata con l'introduzione delle moderne tecnologie digitali e il loro influsso sull'identità del soggetto e sulla consistenza degli oggetti²⁹. Nell'Infosfera la distinzione moderna tra soggetto e oggetto svanisce: tutto è ridotto a insieme di informazioni tra loro interrelate. La mobilità dei dati, la loro capacità di essere scambiati, la loro fluidità e disponibilità a fini differenti è ciò che assegna loro valore all'interno di un sistema tecnologico. Così la costruzione dell'io corrisponde non più alla risposta data dalle proprie scelte alla domanda "chi voglio essere?", ma alla continua disponibilità alla mutazione in relazione alle domande poste dal sistema. La produzione del mondo diviene la partecipazione allo sforzo di continua relazione tra le informazioni a disposizione per offrire spazi di significato sempre parziali e mutevoli. *Le dimensioni soggettiva e oggettiva del lavoro si perdono oggi a favore di una dimensione relazionale capace di definire la persona nelle diverse fasi della propria storia lavorativa e i prodotti nei vari legami capaci di fornire valore.*

Legata a questa evoluzione, c'è una seconda caratteristica che va emergendo all'interno dell'esperienza lavorativa contemporanea. Il carattere performativo dell'opera umana è "condannato" ad essere sempre sconfitto nel confronto con l'efficacia garantita dai moderni e integrati sistemi produttivi regolati dall'Intelligenza Artificiale e dai *networks* comunicativi digitali. Per quanto il funzionamento di sistemi integrati di robotica all'interno della lavorazione di materie prime e di produzione conosca ancora diversi problemi (che rendono – almeno per ora – la presenza dell'operatore umano necessario), nessuna produzione artigianale o nessuna catena di montaggio di tipo fordista può competere per quantità di lavorato finito e qualità dello stesso. Le strategie

²⁸ Cfr. G. MANZONE, «Lavoro», in P. BENANTI – F. COMPAGNONI – A. FUMAGALLI – G. PIANA, *Teologia Morale*, Dizionari San Paolo, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2019, pp. 506–519.

²⁹ Cfr. L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione*, op. cit., pp. 67-114.

di *Smart factory* sono un esempio di questa produttività: l'intero ambiente e tutti i fattori produttivi si plasmano e si modificano per divenire accessibili all'interfaccia digitale di gestione, produzione e verifica. Lo stesso lavoratore umano diviene fattore necessario al sistema essendo portatore di quell'intelligenza semantica ed emotiva di cui l'IA è (oggi) priva. Per quanto non manchino i tentativi di realizzazione delle cosiddette Intelligenze Artificiali Generali (AGI)³⁰ attraverso strategie mimetiche del sistema neuronale umano oppure attraverso l'esplorazione di nuove forme di conoscenza³¹, vige ancora un forte scetticismo sulla possibilità di un sistema totalmente autonomo. L'uomo e la sua opera sono, quindi, fattori necessari in un più promettente sistema di informazione e comunicazione che integri le capacità computazionali e sintattiche dell'Intelligenza Artificiale alla competenza emotiva e, quindi, semantica, dell'uomo³². Di fronte a ciò l'opera dell'uomo assume valore per ciò che la caratterizza: *i tratti di vulnerabilità e fragilità che alimentano l'intelligenza emotiva divengono valori che chiedono di essere considerati all'interno di un nuovo sistema di mercato*. L'imperfezione è elemento di singolarità che garantisce l'artigianalità di un prodotto all'interno di un mercato

³⁰ «Per guadagnarsi il titolo di “AGI”, l'intelligenza artificiale dovrà presentare tutti i tipi di abilità mentale dei quali dispongono gli esseri umani: l'intelligenza sociale ed emotiva, la capacità di pensare il passato e il futuro, la creatività e la vera originalità. Lo storico Jacques Barzun ha affermato che sapremo di aver raggiunto l'obiettivo quanto “un computer fornirà una risposta ironica” e avrebbe potuto aggiungere “o quando si offenderà per averlo chiamato intelligenza artificiale”»: B. REESE, *La quarta era*, op. cit., p. 144. Circa questa possibilità di giungere ad una AGI, noi condividiamo in sostanza la posizione di Luciano FLORIDI (cfr. *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità*, Raffaello Cortina, Milano 2022): un simile evento (chiamato “singolarità”) è altamente improbabile non tanto per una carenza di risorse o conoscenze, ma – più semplicemente – per la sua inutilità ed efficacia. Perché dover imitare l'intelligenza emotiva e semantica, quando si può plasmare l'ambiente affinché esse non siano più necessarie o utili ad un agire efficiente?

³¹ Per conoscere gli sviluppi dei sistemi di IA e le attuali ricerche inerenti a sistemi di AGI si veda N. BOSTROM, *Superintelligenza. Tendenze, pericoli, strategie*, Bollati Boringhieri, Torino 2018; N.J. NILSSON, *The Quest For Artificial Intelligence. A History Of Ideas And Achievements*, Cambridge University Press, New York 2010.

³² Esempi già attivi o in progettazione di simili sistemi fondati sull'integrazione sono descritti in L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione*, op. cit., pp. 167-191.

di produzione seriale: già oggi le strutture macroeconomiche che tengono a far dialogare prospettive globali con sistemi di economia circolare, filiere corte e valorizzazione territoriale sono esempi di una direzione verso cui ci si sta muovendo.

Valorizzazione del carattere relazionale dell'opera umana e integrazione tra i valori dell'efficienza e della vulnerabilità nel sistema produttivo sono due tra i tratti che si possono già intravedere per descrivere la nuova esperienza del lavoro che va emergendo dalla rivoluzione in corso. Simili linee chiedono di essere approfondite e assunte all'interno di una comprensione dell'esperienza all'altezza della sfida e capace di guidare le coscienze personali e collettive nelle responsabilità di ciascuno e nella costruzione di sistemi adeguati.

2. La necessità di una “nuova” teologia del lavoro

2.1. Il sorgere della teologia del lavoro nel XX secolo

Nella prima parte di questo studio abbiamo cercato di mostrare come la sfida che si presenta alla responsabilità personale e politica attorno al lavoro nella Quarta Era non sia solamente un problema riguardante nuove strategie di organizzazione socio-economica. Essa descrive una nuova esperienza di vissuto che interroga anche la comprensione della Rivelazione per far emergere nuovi doni di grazia capaci di sostenere e guidare le libertà. La sfida assume così una forma propriamente teologica: lasciarsi richiamare dai vissuti concreti a una nuova ermeneutica del dato rivelato capace di mostrare le potenzialità dell'opera dell'uomo in Cristo oggi. Di fronte alla nuova esperienza di lavoro che l'uomo oggi vive, serve una “nuova” teologia del lavoro.

L'impostazione tradizionale, che caratterizzava la manualistica di inizio '900, collocava la tematica del lavoro in continuità con il trattato *De iustitia et iure* e si concentrava sull'elaborazione di criteri e di norme che regolassero la dimensione soggettiva dell'opera umana in rapporto ai doveri personali di giustizia. Una

simile visione ben si adattava alla società borghese pre-industriale. Giannino Piana sintetizza questa prospettiva e il suo limite fondamentale:

L'elemento decisivo nella valutazione del lavoro è la volontà di servire Dio e il prossimo in atteggiamento di fede e di amore, e non piuttosto il valore in sé di ciò che viene compiuto, visto nella prospettiva globale dell'autorealizzazione umana e dell'umanizzazione della natura. A ben guardare ciò che fa soprattutto difetto a questa impostazione è l'assenza di un adeguato approfondimento del rapporto società-persona e, più radicalmente, lavoro-promozione umana; è, in altre parole, la totale mancanza di una analisi e di una prospettiva politica³³.

Il contributo delle istanze del cattolicesimo sociale, l'assunzione del ruolo positivo dei movimenti sindacali, e - in modo ancora più diretto - il dialogo con il pensiero hegeliano e marxista hanno condotto al superamento di questa impostazione tradizionale in favore di *una teologia del lavoro*. Un impulso importato è venuto dalla voce autorevole della Dottrina Sociale della Chiesa nella sua cosiddetta "fase classica" (*Rerum novarum* e *Quadragesimo anno*). La svolta ha segnato il passaggio da una attenzione alle qualità personali dal lavoratore, ad una considerazione della dimensione oggettiva del lavoro come luogo fondamentale in cui si realizza l'uomo, corrispondendo alla sua intima natura di *imago Dei*, partecipando all'opera redentiva del Cristo e corrispondendo alla vocazione del credente per la costruzione di un mondo nuovo. Queste tre dimensioni si sono intrecciate nel discorso teologico dagli anni '50 e hanno trovato nell'espressione conciliare, e nella sua ripresa all'interno della Dottrina Sociale della Chiesa successiva, una formulazione sintetica e autorevole. *Gaudium et Spes* afferma anzitutto come il «lavoro, sia autonomo che dipendente, procede

³³ G. PIANA, «Per una teologia del lavoro: figure teologiche», *Note di Pastorale Giovanile*, 34/5 (2000) pp. 30-37, qui p. 32. Mentre procedo alla correzione delle bozze di questo scritto mi arriva la notizia della morte di Giannino Piana. Attraverso i suoi scritti e il suo pensiero, egli è stato per me maestro di uno sguardo sulla teologia morale attenta alla vita delle persone e alle strutture della società. A lui dedico questo mio piccolo contributo.

immediatamente dalla persona la quale imprime nella natura come il suo sigillo e la sottomette alla sua volontà» (GS 67): l'uso dell'immagine del sigillo che imprime la propria immagine nella materia plasmabile («*quasi suo sigillo signat*») e il risuonare della terminologia della "sottomissione" («*submittit*») rimandano direttamente a Gen 1, 28. Prende corpo la *prospettiva creazionista* secondo cui l'attività lavorativa è prolungamento dell'opera di creazione attraverso il responsabile coinvolgimento della libertà dell'uomo nel disegno divino. Ulteriormente, «sappiamo che, offrendo a Dio il proprio lavoro, l'uomo si associa all'opera stessa redentiva di Gesù Cristo, il quale ha conferito al lavoro una elevatissima dignità, lavorando con le proprie mani a Nazareth» (GS 67). In questa *prospettiva incarnazionista*, la dimensione sacrificale (la fatica) viene sottratta ad una semplice logica di virtù individuale in cui l'uomo realizza se stesso con le proprie forze di autogoverno, per venire risignificata a partire dalla *dinamica agapica* rivelata in Cristo e inserita in una prospettiva più ampia di redenzione dell'umanità. L'opera dell'uomo trova così significato in una prospettiva storica di compimento offerto dalla Pasqua di Cristo (*prospettiva escatologica*: cfr. GS 72) collaborando attivamente alla venuta del Regno di Dio. Con la sua attività lavorativa, l'umanità contribuisce alla propria evoluzione, sia biologica che antropologica, diretta verso l'incontro con il Signore che viene. Questo terzo tratto, che sottolinea il valore storico dell'opera dell'uomo, è meno sviluppato dal testo conciliare, ma più ripreso nella teologia successiva, soprattutto in contesto latino-americano.

Padre Chenu, nel celebre testo *Per una teologia del lavoro*, ha sottolineato come questo passaggio da "un'etica delle professioni" ad una "teologia del lavoro" corrisponda ad una presa di coscienza, da parte della teologia cattolica, della rivoluzione che si è realizzata nell'esperienza stessa del lavoro a partire dalla Rivoluzione Industriale.

Poiché il passaggio dell'utensile alla macchina dà luogo, al di là di un'intensificazione quantitativa, ad una trasformazione qualitativa del lavoro

dell'uomo, e giunge in tal modo a modificare la vita non solo degli individui ma dell'umanità in blocco, non si tratta semplicemente di elaborare un'aggiunta alla morale delle occupazioni dell'uomo, ma importa definire il significato nuovo che il lavoro acquista, in quest'incontro impreveduto dell'uomo e della natura. [...]

Nel processo della macchina dobbiamo, contro un ingenuo ottimismo, definirne i limiti e denunciarne i pericoli; ma dobbiamo altresì, contro le mistificazioni non sempre disinteressate, scoprire nelle sue risorse elementi della condizione umana. Trasformando il lavoro, essa ha inaugurato un'epoca nuova dell'uomo nell'universo³⁴.

Di fronte alla sfida inaugurata nel XX secolo dalla modifica dell'esperienza lavorativa, la comunità dei credenti non può semplicemente tentare di applicare ad un terreno nuovo i principi eterni di cui dispone, ma deve assumere la nuova condizione umana che si trova di fronte ed interrogarla per riconoscere l'opera della salvezza che lì si dischiude ad ogni uomo e donna.

Il cristiano, se vuol essere fedele a se stesso, è sensibilissimo a questa coscienza nuova; e infatti noto con gioia che vi sono due elementi di rottura che scrollano oggi la sua intelligenza e la collocano, dopo l'inerzia e l'oscurità del secolo XIX, sulla linea dell'umano progresso. Una dottrina d'incarnazione, essendo nel suo mistero una dottrina dell'Incarnazione, comporta essenzialmente un impegno del destino *dell'uomo* nel tempo, sia del destino personale del singolo, sia soprattutto del destino dell'umanità. Il tempo, realtà storica, non è l'amorfo e insignificante ricettacolo di azioni che potrebbero essere, indifferentemente, passeggere o eterne; ha una trama, un senso, un orientamento, ossia il suo avvenire e i suoi fini sono già in qualche modo presenti e gli conferiscono il carattere di un'attesa, di una promessa, di una tensione messianica per mezzo della quale si ritrova sempre nuovo e come al di là di se stesso in un'invenzione permanente, con la libertà di scelte che esso dispiega. È scandito da "avvenimenti", da avvenimenti divini, che gli conferiscono realtà e valore, fino al suo compimento in una *plenitudo temporis* che, lungi dall'eliminarlo, consacrerà in modo umano e divino il suo progresso. È materia di santificazione, dopo che Dio fattosi uomo è entrato personalmente nella storia, com'è entrato nel Giordano per ricevere il battesimo. Quindi, quanto più

³⁴ M.D. CHENU, *Per una teologia del lavoro*, Borla, Torino 1964, pp. 33-37.

sapremo cogliere la realtà storica dell'uomo, tanto meglio saremo capaci di conoscere il disegno divino della salvezza, il campo della grazia nella comunità umana³⁵.

Queste parole di Chenu indicano il compito e offrono un metodo per restare – oggi, a 60 anni di distanza dal suo testo e all'alba di una nuova Era dell'umanità – ancora fedeli al nostro tempo.

2.2. Tracce per una “nuova teologia del lavoro”

Analogamente a quanto presentato da M.D. Chenu, la comunità cristiana si trova nuovamente di fronte alla medesima sfida: accogliere la cosiddetta “Quarta Rivoluzione del lavoro” come luogo teologico in cui ricomprendere l'eterna offerta di salvezza data all'uomo e alla donna di oggi. La rinnovata integrazione tra realizzazione personale (*dimensione soggettiva*), produzione materiale (*dimensione oggettiva*) e costruzione sociale (*dimensione relazionale*) che il lavoro nella Quarta Era offre alla evidente fragilità umana chiede di essere interpretata nella prospettiva storico-salvifica del mistero di Dio, che è mistero trinitario³⁶. L'“opera dell'uomo” chiede di essere riletta nell'“opera del Padre” che il Figlio realizza e di cui lo Spirito ci rende partecipi. L'uomo con la sua “opera” partecipa dell'azione del Dio Uni-Trino riscoprendo così la propria *dimensione creativa* nei confronti del cosmo, *performativa* per l'umanità e *testimoniale* verso la storia, e relativizzandosi di fronte al dono assolutamente gratuito del compimento che proviene dalla Pasqua.

La comprensione dell'opera di Dio all'interno della storia dell'uomo è al centro del dibattito tra Gesù e i Giudei riportato nel capitolo 5 del vangelo di Giovanni. La vicenda si apre con la condizione di un'umanità isolata e bloccata nella propria condizione di infermità, incapace di camminare, cioè di

³⁵ M.D. CHENU, *Per una teologia del lavoro*, op. cit., pp. 92-93.

³⁶ Cfr. G. PIANA, «Per una teologia del lavoro: figure teologiche», op. cit., p. 34.

essere uomo, a causa della sua forzata solitudine. «Signore, non ho nessuno...» (Gv 5,7): «questa confessione è la constatazione di un'impossibilità che blocca persino l'espressione del desiderio»³⁷. L'opera di Dio, che si realizza mediante il Figlio, salva l'umanità riconsegnandola allo slancio del volere («Vuoi guarire?»: Gv 5,6), ricollocandola nelle sue relazioni vitali («lo trovò nel tempio»: Gv 5,14) e affidandola alla sua propria responsabilità («Non peccare più»: Gv 5,14). «Quel giorno però era sabato» (Gv 5,9): l'agire di Dio raggiunge l'uomo nel suo riposo evidenziando la gratuità che sempre l'accompagna. Il Padre mai interrompe la sua opera; e così il Figlio che plasma, nello Spirito, l'opera dei discepoli («Il Padre mio agisce anche ora e anch'io agisco»: Gv 5,17). E come il Figlio si attribuisce la stessa perennità e lo stesso contenuto dell'operare divino, i discepoli ne vengono resi partecipi. Il linguaggio del Quarto Vangelo richiama l'esperienza dell'apprendistato professionale: in 5,19 viene descritta una dinamica di bottega. Così come il giovane impara il lavoro osservando l'opera del maestro, così «il Figlio da se stesso non può fare nulla, se non ciò che vede fare dal Padre; quello che egli fa, anche il Figlio lo fa allo stesso modo» (Gv 5,19). Attraverso lo stupore, che pervade lo spazio sabbatico della vita, ogni uomo è chiamato ad agire e partecipa, nella sua opera, dell'agire divino.

Nel testo si ritrovano quattro caratteristiche fondamentali dell'"opera" che unisce il Dio Uni-Trino all'uomo. È *opera che «dà la vita»*. Partecipando della dinamica creativa del Padre realizzata nel Figlio, l'uomo vivifica la realtà. Inserito nella vitalità del cosmo e nella molteplicità delle risorse, il lavoro dell'uomo si pone come custodia non semplicemente in una prospettiva conservativa. L'ingegno e l'abilità si collocano nell'ambiente come fattori positivi di costruzione e di sviluppo.

³⁷ X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, II. (Capitoli 5-12), Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, p. 39.

Il mondo che ci circonda non è un oggetto di sfruttamento, di uso sfrenato, di ambizione illimitata. Non possiamo nemmeno dire che la natura sia una mera “cornice” in cui sviluppare la nostra vita e i nostri progetti, perché «siamo inclusi in essa, siamo parte di essa e ne siamo compenetrati» (PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, 139) così che «il mondo non si contempla dal di fuori ma dal di dentro» (*Ivi*, 220).

Ciò esclude l'idea che l'essere umano sia un estraneo, un fattore esterno capace solo di danneggiare l'ambiente. Dev'essere considerato come parte della natura. La vita, l'intelligenza e la libertà dell'uomo sono inserite nella natura che arricchisce il nostro pianeta e fanno parte delle sue forze interne e del suo equilibrio.

Pertanto, un ambiente sano è anche il prodotto dell'interazione dell'uomo con l'ambiente, come avviene nelle culture indigene e come è avvenuto per secoli in diverse regioni della Terra³⁸.

Il lavoro della Quarta Era trova qui il proprio orientamento fondamentale: partecipare della vita del mondo, misurandosi sulle sue dinamiche vitali senza cedere a logiche egoistiche o di interesse corporativo provenienti dal sistema socio-economico.

La seconda caratteristica dell'opera di Dio è che essa «giudica». Il testo giovanneo subordina questa seconda azione alla prima: l'atto divino che risuscita la vita diviene il criterio di giudizio delle libertà («Come il Padre risuscita i morti e dà la vita, così anche il Figlio dà la vita a chi vuole. Il Padre infatti non giudica nessuno, ma ha dato ogni giudizio al Figlio»: Gv 5, 21-22)³⁹. Partecipando di questa dimensione, *il lavoro dell'uomo assume una funzione critica nei confronti dei paradigmi fondamentali che strutturano il nostro contesto*. La riscoperta e il ripensamento di reali dinamiche sindacali e associative, libere da interesse corporativi e da strutture di potere e di rappresentativi-

³⁸ PAPA FRANCESCO, Esortazione apostolica *Laudate Deum*, 4 ottobre 2023, nn. 25-27.

³⁹ «Questi versetti, collegati tra loro e con ciò che precede, richiamano le due opere supreme di Dio, secondo la fede giudaica: risuscitare i morti ed esercitare il giudizio. [...] Di queste opere escatologiche, Gv continua a dire che appartengono al Padre, ma aggiunge la novità che esse vengono comunicate al Figlio: è questo l'oggetto stesso della sua autodifesa. Inoltre porta delle novità anche a due altri livelli: mentre nel quadro dell'apocalittica giudaica il giudizio ha la preminenza, in questo passo domina invece il dono della vita, come anche in tutti il vangelo; inoltre, ciò che la fede tradizionale rimandava alla fine dei tempi si rivela realtà presente» (X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, vol. II. (Capitoli 5-12), op. cit., p. 64).

tà ormai superate, offre l'occasione per manifestare la forza sociale del lavoro, capace di riconoscere nelle strutture dell'economia e della politica il ripresentarsi di forme ideologiche di sfruttamento, lo strutturarsi del paradigma tecnocratico⁴⁰.

Negli ultimi anni abbiamo potuto confermare questa diagnosi, assistendo al tempo stesso a un nuovo avanzamento di tale paradigma. L'intelligenza artificiale e i recenti sviluppi tecnologici si basano sull'idea di un essere umano senza limiti, le cui capacità e possibilità si potrebbero estendere all'infinito grazie alla tecnologia. Così, il paradigma tecnocratico si nutre mostruosamente di sé stesso.

Le risorse naturali necessarie per la tecnologia, come il litio, il silicio e tante altre, non sono certo illimitate, ma il problema più grande è l'ideologia che sottende un'ossessione: accrescere oltre ogni immaginazione il potere dell'uomo, per il quale la realtà non umana è una mera risorsa al suo servizio. Tutto ciò che esiste cessa di essere un dono da apprezzare, valorizzare e curare, e diventa uno schiavo, una vittima di qualsiasi capriccio della mente umana e delle sue capacità⁴¹.

Tale giudizio è dispiegato, nella pagina evangelica, attraverso *una logica testimoniale* «le opere che il Padre mi ha dato da compiere, quelle stesse opere che io sto facendo, testimoniano di me che il Padre mi ha mandato» (Gv 5,36). La potenza critica si dispiega nella consapevolezza del carattere relativo di ogni opera dell'uomo. Nessun lavoro in sé realizza la persona, ma rinvia ad un oltre inesauribile. In questa tensione deve essere ricompreso oggi il comando sabbatico del riposo e l'evidente tensione tra tempo del lavoro e tempo del riposo. L'una dimensione rinvia e trae senso dall'altra: è urgente fuggire sia da logiche totalizzanti in cui oggi la riorganizzazione dei tempi del lavoro (nelle forme sempre più diffuse del lavoro autonomo, delle collaborazioni e dello *smart working*) tende ad imprigionare la vita del lavoratore in una continua reperibilità alle esigenze di produzione, sia da logiche esclusivamente contrappositive che si limitano ad inter-

⁴⁰ Cfr. PAPA FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'*, 24 maggio 2015, nn. 106-114.

⁴¹ PAPA FRANCESCO, *Laudate Deum*, nn. 21-22.

pretare il riposo come “tempo vuoto” che finisce con il sottostare a logiche di consumo. *Il recupero di una dimensione sociale del lavoro, che contraddistingue sia l’opera professionale che l’opera libera, è traccia promettente da percorrere per ricomprendere in modo fecondo il principio sabbatico.*

L’essere umano tende a ridurre il riposo contemplativo all’ambito dello sterile e dell’inutile, dimenticando che così si toglie all’opera che si compie la cosa più importante: il suo significato. Siamo chiamati a includere nel nostro operare una dimensione ricettiva e gratuita, che è diversa da una semplice inattività. Si tratta di un’altra maniera di agire che fa parte della nostra essenza. In questo modo l’azione umana è preservata non solo da un vuoto attivismo, ma anche dalla sfrenata voracità e dall’isolamento della coscienza che porta a inseguire l’esclusivo beneficio personale. La legge del riposo settimanale imponeva di astenersi dal lavoro nel settimo giorno, «perché possano godere quiete il tuo bue e il tuo asino e possano respirare i figli della tua schiava e il forestiero» (Es 23,12). Il riposo è un ampliamento dello sguardo che permette di tornare a riconoscere i diritti degli altri⁴².

Infine, opera di Dio è opera “partecipativa”. Contro una logica di auto-glorificazione dell’umanità, il compimento divino si offre nella reciproca partecipazione tra i soggetti coinvolti (cf Gv 5, 41-44). *Il lavoro mostra il suo carattere essenzialmente relazionale: l’opera delle mani dell’uomo è nodo attorno a cui si intrecciano legami tra le persone e l’ambiente.*

Dio ci ha uniti a tutte le sue creature. Eppure, il paradigma tecnocratico può isolarci da ciò che ci circonda e ci inganna facendoci dimenticare che il mondo intero è una «zona di contatto».

La visione giudaico-cristiana del mondo sostiene il valore peculiare e centrale dell’essere umano in mezzo al meraviglioso concerto di tutti gli esseri, ma oggi siamo costretti a riconoscere che è possibile sostenere solo un “antropocentrismo situato”. Vale a dire, riconoscere che la vita umana è incomprendibile e insostenibile senza le altre creature. Infatti, «noi tutti esseri dell’universo siamo uniti da legami invisibili e formiamo una sorta di famiglia universale, una comunione sublime che ci spinge ad un rispet-

⁴² PAPA FRANCESCO, *Laudato si’*, 237.

to sacro, amorovente e umile» (PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, 89).

Questo non è un prodotto della nostra volontà, ha un'altra origine che si trova alla radice del nostro essere, perché «Dio ci ha unito tanto strettamente al mondo che ci circonda, che la desertificazione del suolo è come una malattia per ciascuno, e possiamo lamentare l'estinzione di una specie come fosse una mutilazione» (PAPA FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*, 215). *Così mettiamo fine all'idea di un essere umano autonomo, onnipotente e illimitato, e ripensiamo noi stessi per comprenderci in una maniera più umile e più ricca*⁴³.

Qui si colloca la riscoperta della dimensione politica propria del lavoro assumendo i nodi conflittuali del nostro tempo non come degli accidenti da superare in una ideologia del progresso senza limiti, ma come occasioni per progettare e praticare riforme strutturali in modo concreto e creativo, secondo logiche liberanti, a partire dalle vittime e dai deboli.

Fedeli all'originaria impostazione di una autentica teologia del lavoro, così come pensata da Chenu, abbiamo inteso, in queste pagine, anzitutto, comprendere la singolarità presente di questa universale esperienza che chiamiamo "lavoro". Secondariamente, con "sulla pelle e negli occhi" questi vissuti e le loro domande, ci siamo limitati – senza alcuna pretesa di completezza – ad approcciare una pagina evangelica capace di far emergere quattro chiavi interpretative con cui rileggere la tradizione.

Lungo queste quattro tracce è possibile ricostruire una teologia del lavoro per la Quarta Era. Anche questo tempo si offre così come luogo teologico in cui possiamo accedere al progetto di salvezza che è pienezza di vita per tutti. Si fugge ogni tentazione apocalittica e ogni ideologia progressivista per inserirsi in una seria dinamica escatologico-cristiana dove il tempo, con i suoi paradossi, è la "necessaria carne della salvezza". Il compito etico-teologico resta fedele a se stesso: indagare le forme storiche della rivelazione per riconoscere le dinamiche concrete in cui la libertà è chiamata a pienezza anche nel tempo dell'Infosfera.

⁴³ PAPA FRANCESCO, *Laudate Deum*, 66-68 [corsivo nostro].

Da uno a quattro: i numeri dell'etica economica per la comunità cristiana. Esercizi di accompagnamento, discernimento e integrazione

Bruno Bignami

Sommario: 1. Almeno una visione: liceità della retromarcia. – 2. Oltre l'economia a tappe: l'usura del motore a due tempi. – 3. Le tre marce: accompagnare, discernere, integrare. – 4. Viaggio su quattro ruote.

From one to four: the numbers of economic ethics for the Christian community. Exercises in accompaniment, discernment and integration

ABSTRACT

*The essay introduces some elements for a revision of economic morality with reference to certain developments in science and the ecclesial magisterium. This revision operation is designed to benefit ecclesial life itself and pastoral action. Above all, a pastoral approach is needed, as was the case for marriage morality following the publication of *Amoris laetitia*. Theology can inhabit this season perhaps by recovering the three key verbs: discern, accompany and integrate. More than abstract analyses of the economy, there is a need for accompanying workers and entrepreneurs in the capacity to live integral ecology. The result is a healthy renewal for moral theology itself.*

Il saggio introduce alcuni elementi per una revisione della morale economica in riferimento ad alcuni sviluppi del pensiero nell'ambito scientifico e nel magistero ecclesiale. Questa operazione di revisione è pensata a vantaggio della stessa vita ecclesiale e dell'azione pastorale. Soprattutto, serve un approccio pastorale, come è accaduto per la morale matrimoniale in seguito alla pubblicazione di *Amoris laetitia*. La teologia può abitare questa stagione forse recuperando i tre verbi chiave: discernere, accompagnare e integrare. Più che analisi astratte dell'economia c'è sete di accompagnamento di lavoratori e imprenditori nella capacità di vivere l'ecologia integrale. Ne deriva un sano rinnovamento per la teologia morale stessa.

1. Almeno una visione: liceità della retromarcia

Nessun argomento più di quello economico è soggetto a trasformazioni legate ai tempi. Eppure, all'interno della morale sociale, il capitolo dedicato all'economia risente più di altri degli studi e del retroterra culturale dei singoli autori. Si va da impo-

stazioni molto tecniche a inquadramenti di carattere più teologico-morale, con riferimento esplicito alla dottrina sociale della Chiesa. Il punto cardine è il lavoro, che ha una ricaduta più immediata sulla vita delle persone.

Una cosa, però, risalta all'occhio: la morale economica non regge alla prova dei fatti. Non ci dovrebbe stupire, se già nel Vangelo si denunciava che «dicono e non fanno» (Mt 23,3). Non sfugge però che in questo campo c'è bisogno di conversioni radicali, data la tentazione di appiattirsi sull'economia *mainstream* e la fatica di vivere il principio della destinazione universale dei beni.

Vecchie idee radicate nelle coscienze hanno rafforzato una prassi e addormentato la comunità cristiana circa la possibilità di un cambio di passo. «Ripensare l'economia – osserva Kate Raworth – non significa trovare quella giusta (perché non esiste), ma sceglierne o crearne una che sia il più possibile utile al nostro scopo – che rispecchi il contesto in cui ci troviamo, i valori che custodiamo e gli obiettivi che abbiamo»¹. Il punto è scoprire verso quale economia indirizzarsi. O meglio, quali economie sono in linea con un'antropologia cristiana? Già l'utilizzo del plurale, da economia a “economie”, permetterebbe di essere più aderenti alla realtà. Un lavoro urgente in questo frangente storico è dotarsi di una visione e di linguaggi adeguati. Non basta il rifiuto di un modello economico, se si finisce per ripeterne il ritornello che spesso è accattivante. Persino la stessa critica finirà inevitabilmente per rafforzarne la logica. Se si parla di “alleggerimento fiscale”, in due parole si sintetizza un concetto: le tasse sono un peso da cui liberarsi. Non basta criticare una politica economica improntata su questo principio se non si ha pronto un concetto altrettanto efficace e comunicativo (“giustizia fiscale”?) da rilanciare. Il cambiamento e la costruzione di un modello economico richiedono un sistema culturale potente. Ciò che forse la comunità cristiana ha preso sottogamba e trattato con superficialità.

¹ K. RAWORTH, *L'economia della ciambella. Sette mosse per pensare come un economista del XXI secolo*, Edizioni Ambiente, Milano 2017, p. 44.

La metafora dell’“avanti e verso l’alto” è stata utilizzata dall’economia *mainstream* per esprimere il progresso. Per decenni la crescita del PIL (prodotto interno lordo) è stata individuata come indicatore affidabile del buon andamento economico, descritto come una linea in salita. La proposta “della Ciambella” di Kate Raworth si basa, invece, su un equilibrio dinamico, obbligando a ripensare alle immagini. Il buono non è in avanti e verso l’alto, ma in equilibrio. La sfida è passare dal progresso economico come crescita infinita alla prosperità che tiene in equilibrio i limiti dati dalla Ciambella: la base sociale verso l’interno e il tetto ecologico verso l’esterno. Tutte le persone hanno diritto a una quantità equa di acqua, terreno, cibo, aria, risorse, energia. L’equilibrio è già praticato in alcune culture: si pensi alla cultura andina che designa nel *buen vivir* un rapporto con il mondo. Ha favorito una visione olistica del rapporto tra l’economia e la natura. Non si tratta solo di copiare dal passato o da altri popoli nel mondo, ma di trovare nuove parole e nuove immagini per esprimere una visione del mondo. Per questo, le sette mosse indicate dalla Raworth rappresentano un rapporto innovativo con l’economia: superare la valutazione economica appiattita sulla misura del PIL, integrare l’approccio del profitto con quello ambientale, promuovere l’antropologia dell’interdipendenza tra gli uomini e non dell’interesse individuale, adottare un pensiero sistemico, andare oltre la redistribuzione del reddito per ridistribuire la ricchezza (terreni, imprese, tecnologie, conoscenze...), passare dall’economia lineare a quella circolare, costruire economie della prosperità e non della crescita. Nell’ottica dell’equilibrio non conta la direzione “in avanti e in alto”: anche la retromarcia può essere lecita. La controprova la troviamo nei diffusi mal di pancia che riscontriamo ogni volta che parliamo di crescita o di decrescita, per quanto felice l’una e l’altra.

Può essere utile acquisire la consapevolezza che la stessa Elinor Ostrom, premio Nobel per l’economia nel 2009, ha condiviso nel suo studio sui beni comuni, mostrando che i modelli gestionali sono molteplici e non definiti su quello capitalistico o mar-

xista². La presa di coscienza che non esiste un'economia, ma più "economie" può costringere a un bagno di realtà: l'ideologia di un modello combatte strenuamente gli altri in nome della sua unicità, pensando al mondo come ripetizione dell'unico e non come armonia delle differenze. L'economia civile sta dando un notevole contributo verso la proposta di modelli economici più attenti alle dimensioni fondamentali dell'uomo. La Scuola di economia civile ha reso pubblico il dibattito su un'economia incentrata sulla persona, iniziata da Antonio Genovesi nel XVIII secolo³. L'economia che vede il lavoro come un costo, che strumentalizza l'uomo e lo riduce a schiavitù, che mette i beni comuni sotto l'egida della tragicità, mostra la sua precarietà e povertà di visione. L'economia che usa l'ambiente come pura materia non potrà avere l'esclusiva e pensare di essere l'unico sguardo sulla realtà. La produzione dei beni è attività solo materiale o attività umana nel senso pieno del termine? Ecco perché «il problema più complesso da risolvere, [...] - come scrive Enrico Giovannini - è quello che riguarda il cambiamento di mentalità necessario per la transizione allo sviluppo sostenibile»⁴. Accanto al superamento del PIL come parametro di valutazione dell'andamento economico di un Paese, è urgente pensare il pianeta Terra come un "noi", dove tutti sono responsabili della gestione comune delle risorse e dove si guarda all'umanità come a una comunità di destino all'interno di un umanesimo planetario⁵. In più occorre ricordare che, come

² E. OSTROM, *Governare i beni collettivi. Istituzioni pubbliche e iniziative delle comunità*, Marsilio, Venezia 2006.

³ A. GENOVESI, *Lezioni di economia civile*, Vita e Pensiero, Milano 2013. Per una presentazione dell'autore e dell'economia civile: L. BRUNI - P. SANTORI - S. ZAMAGNI, *Lezioni di storia del pensiero economico. Un percorso dall'antichità al Novecento*, Città Nuova, Roma 2021, pp. 171-189; L. BRUNI - S. ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, il Mulino, Bologna 2004.

⁴ E. GIOVANNINI, *L'utopia sostenibile*, Laterza, Bari-Roma 2018, p. 155.

⁵ Sul tema si veda l'ampia riflessione filosofica di Edgar Morin, rilanciata in Italia soprattutto da Mauro Ceruti: cfr. E. MORIN, *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, Raffaello Cortina, Milano 2012; ID., *Sette lezioni sul pensiero globale*, Raffaello Cortina, Milano 2016; M. CERUTI - F. BELLUSCI, *Il secolo della fraternità. Una scommessa della Cosmopolis*, Castelvecchi, Roma 2021.

suggerisce il premio Nobel per l'economia 2017 Richard Thaler⁶, le scelte economiche non sono dettate necessariamente dalla razionalità: ciò significa che talora le persone appaiono più pigre o più altruiste di quanto si possa pensare. La sfida è di aiutarle a decidersi per il bene comune, affinché tutti si costituiscano «in un “noi” che abita la Casa comune» (Francesco, *Fratelli tutti*, 17).

2. Oltre l'economia a tappe: l'usura del motore a due tempi

A rendere ancora più complicata la situazione ha concorso certamente il fatto che l'economia prevalente negli ultimi decenni ha calcato la mano o sul principio della libertà (capitalismo) o su quello dell'uguaglianza (comunismo), lasciando in un angolo la fraternità. Si è dato risalto allo scambio nel mercato e alla redistribuzione della ricchezza dimenticando la reciprocità. La dicotomia Stato-mercato ha dato per scontato che chi era fuori dai due mondi poteva sentirsi escluso. Il modello che funzionava intorno all'equazione per cui il mercato produce e lo Stato ridistribuisce con giustizia non prevedeva il protagonismo della società civile. Nel migliore dei casi si annuncia un capitalismo compassionevole, che fa beneficenza di ciò che il mercato produce per pura “carità” verso chi resta indietro.

Il valore politico della carità non finisce in scacco tra le braccia della giustizia commutativa, incapace di alimentarsi all'eccedenza del dono. È facilissimo inserire la gratuità come rimedio privato per arginare le ingiustizie: la beneficenza e la filantropia sono modelli molto diffusi, nel tentativo di riequilibrare le inequità in corso. Sono sufficienti? Rispondono davvero alla domanda di giustizia? Non continuano in realtà a mantenere inalterate le cause e a non lavorare per la promozione della dignità delle persone? Per

⁶ Cfr R.H. THALER – C.R. SUNSTEIN, *La spinta gentile. La nuova strategia per migliorare le nostre decisioni su denaro, salute, felicità*, Feltrinelli, Milano 2017⁵.

questo, la gratuità non interviene a margine rispetto all'andamento economico per sistemare gli errori causati dalle disparità sociali, ma va inserita come parte integrante del processo economico:

Perché dono ricevuto da tutti, la carità nella verità è una forza che costituisce la comunità, unifica gli uomini secondo modalità in cui non ci sono barriere né confini. La comunità degli uomini può essere costituita da noi stessi, ma non potrà mai con le sole sue forze essere una comunità pienamente fraterna né essere spinta oltre ogni confine, ossia diventare una comunità veramente universale: l'unità del genere umano, una comunione fraterna oltre ogni divisione, nasce dalla con-vocazione della parola di Dio-Amore. Nell'affrontare questa decisiva questione, dobbiamo precisare, da un lato, che la logica del dono non esclude la giustizia e non si giustappone ad essa in un secondo momento e dall'esterno e, dall'altro, che lo sviluppo economico, sociale e politico ha bisogno, se vuole essere autenticamente umano, di fare spazio al *principio di gratuità* come espressione di fraternità (Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, 34).

L'esplicitazione di queste riflessioni si trova nel rilancio di una visione dilatata della giustizia: quella commutativa di scambio soggiace alla logica mercantile e va ampliata in quella distributiva e sociale, che coinvolge il principio politico della redistribuzione dei beni in vista del bene comune. Infatti, «il mercato, lasciato al solo principio dell'equivalenza di valore dei beni scambiati, non riesce a produrre quella coesione sociale di cui pure ha bisogno per ben funzionare. *Senza forme interne di solidarietà e di fiducia reciproca, il mercato non può pienamente espletare la propria funzione economica*» (*Caritas in veritate*, 35). Proprio la fiducia sembra essere il bene relazionale che è trascurato: è venuto a mancare nel contesto sociale facendo saltare il tavolo dell'economia. La crisi economica di fine primo decennio del Terzo millennio ha alla radice una mancanza di fiducia radicale. La stessa carenza di fiducia porta a uno sguardo sbagliato sui poveri. Qualcuno li considera come un peso e c'è persino chi ritiene che l'economia di mercato debba accettare strutturalmente una quota di poveri per poter funzionare. In realtà, i poveri, in quanto persone, vanno considerati come una risorsa ed è interesse del mercato fare in

modo che le persone siano valorizzate. Per promuovere emancipazione esso non può contare solo su se stesso, ma deve guardare alle realtà che sono in grado di generare fiducia. Da sé solo, il mercato non è in grado di mantenersi in piedi.

Ecco la sfida economica per eccellenza: mostrare che il dono e la gratuità non appartengono al “di più” della dinamica economica, ma ne sono il cuore pulsante. Vincere la sfida significa comprendere che agire economico e socialità non sono in contrasto tra loro. Il mercato non è in primo luogo spazio di sopraffazione, ma occasione per costruire socialità. Del resto, non esiste lavoro se non come luogo comunitario di vita. Non c’è impresa se non come comunità che risponde a un progetto o a una domanda umana. Il mercato non si presenta allo stato puro, ma all’interno di relazioni sociali: ne è condizionato e le condiziona. La consapevolezza che la solidarietà, l’amicizia sociale, il senso di comunità siano parti integranti dell’attività economica e non si configurino come realtà esterne, successive o facoltative è l’annuncio che l’insegnamento sociale della Chiesa intende proporre con coraggio. L’affermazione è limpidamente espressa in *Caritas in veritate*, 36, tanto da non lasciare il campo a interpretazioni parziali o confuse:

La grande sfida che abbiamo davanti a noi, fatta emergere dalle problematiche dello sviluppo in questo tempo di globalizzazione e resa ancor più esigente dalla crisi economico-finanziaria, è di mostrare, a livello sia di pensiero sia di comportamenti, che non solo i tradizionali principi dell’etica sociale, quali la trasparenza, l’onestà e la responsabilità non possono venire trascurati o attenuati, ma anche che nei *rapporti mercantili* il *principio di gratuità* e la logica del dono come espressione della fraternità possono e devono *trovare posto entro la normale attività economica*. Ciò è un’esigenza dell’uomo nel momento attuale, ma anche un’esigenza della stessa ragione economica.

La giustizia, dunque, intercetta tutti i momenti dell’attività economica e, cosa non secondaria, ogni decisione economica ha conseguenze etiche. Non vale l’assioma che divideva l’attività economica in due parti separate: la produzione della ricchezza

come prima tappa e la sua redistribuzione, compito assegnato alla politica, come seconda tappa. Il motore dell'economia non viaggia a due tempi rigidamente separati (produttivo ed etico). «I canoni della giustizia devono essere rispettati sin dall'inizio, mentre si svolge il processo economico, e non già dopo o lateralmente» (*Caritas in veritate*, 37). La logica dello scambio contrattuale da sola non basta. Deve anche poter contare sulla politica, in grado di offrire un quadro normativo, di creare infrastrutture perché l'attività economica si possa realizzare e di garantire la redistribuzione della ricchezza prodotta. Soprattutto, deve contare sulla logica del «dono senza contropartita» (*ibidem*) per rigenerare fiducia e capitale etico all'interno del capitale umano.

3. Le tre marce: accompagnare, discernere, integrare

Quale approccio pastorale al mondo dell'economia, abitato da mille contraddizioni, da bellissime esperienze e buone pratiche e da diffusi ancoraggi nel *mainstream* di un'economia del puro profitto? Il moralismo non paga mai, perché tende a isolare e sortisce lo stesso effetto di Paolo all'Aeroporto: «Su questo ti sentiremo un'altra volta!» (*At* 17,32). La domanda è: nel dibattito pubblico, sui temi economici, abbiamo sufficiente credibilità per essere ascoltati? L'attenzione pastorale può costituire un rinnovato impegno che non si esaurisce alla condanna nei confronti delle aziende che non vivono il paradigma dell'ecologia integrale, ma che si mostra nel far lievitare la volontà di bene presente nella coscienza di molti imprenditori e lavoratori che hanno a cuore la dimensione etica del proprio lavoro. Potrebbe aiutare lo schema proposto dall'esortazione apostolica *Amoris laetitia* (AL), che ha ripreso i temi della morale familiare in chiave pastorale. Il capitolo VIII propone un approccio alle situazioni dette “irregolari” nella vita matrimoniale con i verbi dell'accompagnare, discernere e integrare. La scelta è di abbandonare l'atteggiamento pre-giudiziale per farsi vicini alle persone in situazioni di fra-

gilità e di distanza dall'insegnamento della Chiesa. Qualcosa di analogo può essere proposto nel campo economico. Ci sono persone con responsabilità aziendali e lavorative che chiedono aiuto nel discernimento, perché vivono una perenne insoddisfazione rispetto alla quotidiana competizione, al degrado ambientale, ai pericoli della corruzione o dell'ingiustizia. La Chiesa assume il compito di realizzare un ospedale da campo che si mette in ascolto, raccoglie il grido dei poveri, offre luce di senso che illumina le scelte da farsi. Al contempo, si tratta di farsi vicino agli scarti causati dal modello economico dell'"usa e getta": giovani eternamente precari, stranieri ridotti a schiavitù nel caporalato o nel lavoro domestico, lavoratori costretti a sottoporsi ai ritmi dettati da algoritmi... L'accompagnamento pastorale trasforma in opportunità di cammino situazioni difficili. La logica sottostante non è quella dell'esclusione, ma dell'integrazione, affinché attività economiche mancanti di qualche aspetto (sociale, ambientale, di giustizia...) possano mettersi in cammino. Per fare ciò, è necessario un adeguato discernimento pastorale per comprendere, alla luce dell'ecologia integrale, quali aspetti richiedono un intervento. Non tutte le imprese sono uguali: ve ne sono alcune in cui l'imprenditore o il dirigente mostra interesse per una conversione ecologica, mentre altre si situano nell'indisponibilità a lasciarsi interpellare dalle esigenze etiche. Tale discernimento consente di capire con chi è possibile intraprendere un cammino di bene comune economico e sociale. La Chiesa non si colloca come agenzia esterna che dà il bollino di eticità a un'azienda. Comporta, invece, la formazione di lavoratori laici capaci di esercitare la loro professione con senso critico e spirito di servizio. L'integrazione avviene nel far sentire le persone parte della vita ecclesiale. La loro coscienza in esercizio nelle scelte economiche fa la differenza: può far maturare la consapevolezza della responsabilità sociale del lavoro. C'è anche un'integrazione che avviene nella formazione delle coscienze affinché si prendano cura delle decisioni quotidiane. Ogni volta che un consumatore si reca a fare la spesa, può sostenere modelli economici differenti. La co-

struzione del quadro economico non avviene solo nei consessi dei consigli di amministrazione, ma anche attraverso il carrello della spesa. L'integrazione dell'economia che non risponde alle logiche *mainstream* accade anche a questo livello. Ci sono esempi importanti intorno al mondo dell'acquisto equo e solidale.

L'accompagnamento si verifica in diverse fasi, che vanno dalla formazione negli anni giovanili alla disponibilità di ascolto nei momenti di crisi o di nuova progettualità. Un esempio italiano in questo senso è il Progetto Policoro della CEI. Si formano giovani che si mettono al servizio di altri giovani per la nascita di attività lavorative. L'esito finale, che si chiama «gesto concreto», è frutto di un percorso di consapevolezza e di sostegno. Non mancano forme di attenzione attraverso il microcredito e il discernimento nel momento in cui si intende far nascere o rafforzare un'azienda o un negozio. Modelli diversi di economia possono crescere grazie a forme di accompagnamento che non fanno sentire soli coloro che intendono iniziare la loro attività. Si sa che nel contesto italiano sono le associazioni di categoria che hanno questo compito e lo fanno con competenza. C'è però una dimensione morale e motivazionale che ha bisogno anche dell'intervento della Chiesa. Nessuno si può sentire abbandonato, non solo nelle problematiche personali, affettive e familiari, ma anche in quelle economiche e lavorative.

Ne deriva un rinnovamento della morale economica, tanto più se prendiamo sul serio le parole di papa Francesco che invita a non

sviluppare una morale fredda da scrivania nel trattare i temi più delicati e ci colloca piuttosto nel contesto di un discernimento pastorale carico di amore misericordioso, che si dispone sempre a comprendere, a perdonare, ad accompagnare, a sperare, e soprattutto a integrare. Questa è la logica che deve prevalere nella Chiesa, per fare l'esperienza di aprire il cuore a quanti vivono nelle più disparate periferie esistenziali (*Amoris laetitia*, 312).

L'economia e il lavoro diventano così ambiti di evangelizzazione. L'insegnamento morale intercetta lo sguardo di fede sulla vita e diventa lievito che nella storia fa crescere modelli relazionali che hanno impatto sulla società e sull'economia.

4. Viaggio su quattro ruote

Una pastorale attenta all'economia e adatta al cambiamento d'epoca che stiamo vivendo potrebbe camminare su quattro ruote: la ruota di scarto, la ruota del coraggio, la ruota dell'immaginazione e, infine, la ruota dell'educazione.

4.1. La ruota dello sguardo

La prima ruota prevede un esercizio di sguardo. La domanda è la seguente: chi stiamo lasciando ai margini? Quali esistenze pagano nell'indifferenza generale le conseguenze di un modello economico fallimentare? Occorre guardare dove nessuno guarda. Cosa non riusciamo a vedere? Quali esistenze risultano schiacciate? Ci si rende conto, infatti, che mai come in questo tempo, un modello economico genera sacche di sfruttamento e forme di schiavitù. Ci sono vite scartate o comunque emarginate dall'economia consumistica. L'enciclica *Fratelli tutti* (FT) parla di "scarto mondiale", dato che «certe parti dell'umanità sembrano sacrificabili a vantaggio di una selezione che favorisce un settore umano degno di vivere senza limiti» (FT 18). Qualche esempio per intenderci. L'economia globalizzata si sostiene sul principio dello spostamento delle merci via mare. Il 90% circa dei materiali si muove nei principali porti del mondo all'interno di *container*. Senza la via marittima aperta si bloccherebbe gran parte del commercio e del lavoro. La crisi della pandemia e il blocco dei porti ucraini hanno mostrato che nulla è più scontato. I tempi di trasporto delle merci si dilatano e diventano incerti. Ciò ha portato qualcuno a invocare la deglobalizzazione (o sglobalizzazione) in modo da poter avere a disposizione in breve tempo le materie prime e i materiali da lavorare senza attese prolungate o incertezze di consegne. La consapevolezza è che «quanto più una catena distributiva diventa complessa, tanto maggiori diventano i rischi

economici»⁷. Tutto il commercio mondiale sta in piedi grazie al lavoro nascosto di marittimi che vivono esistenze impossibili: orari di lavoro durissimi, contratti capestro e sottopagati, obbligo di condividere il lavoro con equipaggi di provenienza culturale e religiosa differente. I casi di suicidio sulle navi sono in aumento e il lavoro è scarsamente tutelato⁸.

E perché non considerare il tema del lavoro sfruttato che consente la vendita sottocosto di frutti agricoli, di manufatti o di altri prodotti? L'invocazione del caporalato *free* è solo uno degli aspetti urgenti di questa tragica macchina economica che scarica sulla vita dei poveri i costi che non intende riconoscere.

La ruota di scarto chiede che la riflessione economica non trascuri chi viene lasciato ai margini ma, in realtà, diventi parte integrante del processo. Il volto degli ultimi, dei dimenticati e degli scartati deve trovare riconoscimento e va posto nell'ottica della giustizia sociale.

4.2. La ruota della sostenibilità

La seconda ruota consiste nel dare voce all'economia sostenibile, capace di rigenerare l'ambiente. In questo modello le persone sono parte attiva della rigenerazione dei cicli vitali della terra e dell'inclusione sociale. La Chiesa italiana ha vissuto le ultime due Settimane Sociali a Cagliari (2017) e a Taranto (2021) facendo un esercizio coraggioso di narrazione di buone pratiche nel campo lavorativo, dell'impresa e delle scelte amministrative⁹. Il bene cammina e si fa strada. Nel silenzio, eppure c'è. La generatività è di casa in molti territori. Ci sono amministratori che hanno rivo-

⁷ F. DE LA IGLESIA VIGUIRISTI, «L'economia mondiale esce dal Covid ed entra in guerra», in *La Civiltà Cattolica*, q. 4123 (2022) II, p. 16.

⁸ Altra categoria dimenticata, ad esempio, è quella dei macellai, sottoposti a un lavoro usurante per la pesantezza, ma soprattutto facilmente soggetti a disturbi psichici o depressioni per il contatto diretto con l'uccisione violenta di animali.

⁹ Può essere utile consultare il sito: www.indicatoriecologiaintegrale.it.

luzionato la mobilità cittadina rendendo migliore la vivibilità dei centri storici. Abbiamo conosciuto esperienze virtuose di raccolta differenziata dei rifiuti. Con un risparmio di energia e di materie prime si sono evitati sprechi e dato lavoro. Ci sono imprenditori che hanno sposato l'economia circolare e per nessuna ragione al mondo desiderano rinunciarvi. L'*housing* sociale è attento a coniugare le esigenze abitative con un occhio sia alla tutela ambientale che a quella sociale. Che dire poi delle Cooperative di comunità? Hanno avuto il merito di dare futuro a quartieri e borghi che sembravano destinati alla morte sociale. Ne sa qualcosa la Cooperativa La Paranza del quartiere Sanità a Napoli, che ha riaperto catacombe e ridato anima a famiglie e giovani¹⁰. Oppure si vada a visitare la Cooperativa Valle dei Cavalieri di Succiso sull'appennino emiliano, che ha rivitalizzato un borgo destinato alla chiusura e all'abbandono. Oppure si incontrino alcune donne della Cooperativa di Comunità Identità e bellezza, Museo diffuso dei cinque sensi di Sciacca, esperte nella valorizzazione del territorio e in una proposta turistica a tutto tondo. L'elenco potrebbe allungarsi con la Cooperativa agricola sociale Calafata di Lucca e molte altre realtà¹¹. Sono alcuni esempi di rinascita economico-sociale attraverso un recupero culturale e un nuovo rapporto intergenerazionale¹².

Anche il tema energetico è soggetto a trasformazioni fino a pochi anni fa impensabili. Le fonti fossili sembrano conoscere date di scadenza sempre più ravvicinate e i maxi-impianti rivelano il tallone d'Achille di poter essere gestite e dominate solo da colossi. La scelta delle comunità energetiche rinnovabili risponde alla domanda di responsabilizzazione diffusa, di

¹⁰ Le voci dei protagonisti in C. NOCCHETTI, *Vico esclamativo. Voci dal rione Sanità*, Edizioni San Gennaro, Napoli 2021².

¹¹ Si vedano le narrazioni di F. ERBANI, *L'Italia che non ci sta. Viaggio in un paese diverso*, Einaudi, Torino 2019.

¹² Cfr. G. TENEGGI, «Cooperative di comunità: fare economia nelle aree interne», in A. DE ROSSI, a cura di, *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, Donzelli, Roma 2018, pp. 297-306. Sul tema delle aree interne si veda: G. CARROSI, *I margini al centro. L'Italia delle aree interne tra fragilità e innovazione*, Donzelli, Roma 2019.

decentramento e di localizzazione. Le alleanze conoscono una inedita biodiversità: parrocchie e comuni, parrocchie tra loro, parrocchie e famiglie di un territorio. Persino negli investimenti finanziari incontrano interesse aziende *green*, capaci di offrire più garanzie nel futuro. Che dire, infine, della libera scelta di aziende di pubblicare i propri bilanci trasparenti e sostenibili? Oppure dei tentativi che si intravedono di rimettere in circolo beni improduttivi, come terreni incolti, aree boschive abbandonate, strutture deperate...

Le buone pratiche sono segni di speranza. Non vanno raccontate come esperienze perfette, ma come realtà in cammino, che hanno saputo lasciarsi mettere in discussione e hanno percorso strade nuove con coraggio. Il paradigma dell'ecologia integrale ha rinnovato motivazioni e stili, ha offerto la possibilità di immaginare un'economia diversa, capace di tenere insieme esigenze ambientali, economiche e sociali. Diventano prassi che, messe in rete, si connettono con altre e creano una mentalità. La conversione è a portata di mano e non riguarda necessariamente gli altri.

4.3. *La ruota dell'immaginazione*

La terza ruota trova una serie di proposte che meritano di essere prese in considerazione e discusse. Chi più di tutti ha sondato l'importanza dell'immaginazione per pensare ad un'economia differente è Elena Granata, docente di urbanistica al Politecnico di Milano. I suoi studi su città, ambiente e cambiamenti sociali mettono al centro la necessità di ripensare gli spazi e le relazioni a partire dalla creatività di innovatori sociali¹³. Una proposta significativa è attribuibile al gesuita francese Gaël Giraud, che

¹³ I testi più significativi: E. GRANATA, *Biodiversity. Città aperte, creative e sostenibili che cambiano il mondo*, Giunti, Firenze-Milano 2019; EAD., *Placemaker. Gli inventori dei luoghi che abiteremo*, Einaudi, Torino 2021.

nel 2016 ha pubblicato *Transizione ecologica*¹⁴. Secondo la sua analisi, l'attuale mercato finanziario ha fallito e continua a mostrare debolezze sistemiche. Rivela un alto tasso di inefficacia, non solo perché spesso non è socialmente utile, ma soprattutto perché si fonda sulla legge del più forte. In economia la classica e discutibile logica della mano invisibile è ormai sostituita da quella darwiniana che intende far fuori i deboli. Lo si vede ogni volta che si deve operare un aggiustamento strutturale: riduzione dei lavoratori o degli stipendi, de-indicizzazione delle pensioni rispetto all'inflazione e revisione delle coperture delle spese sanitarie sono le cosiddette riforme ciclicamente messe sul tavolo. Le stesse riforme del lavoro hanno scelto la riduzione delle tutele.

Il gesuita critica modelli finanziari che fanno i loro interessi senza creare economia, tanto da considerarsi onnipotenti come Dio. Deve far riflettere che gran parte del denaro prestato dalle banche commerciali venga creato nel momento stesso in cui viene prestato. Ciò avviene semplicemente con la scrittura al pc. Una simile creazione senza fatica e senza costi è associabile alla creazione *ex nihilo* di Dio. Ciò porta al senso di onnipotenza, confermato dalle dichiarazioni di Lloyd Blankfein, presidente e direttore generale di Goldman Sachs: «Io sono solo un banchiere che fa il lavoro di Dio»¹⁵. Il paradosso è che persone che creano denaro senza costi pretendono di avvalersi sui loro debitori.

L'idea di una transizione ecologica sarebbe per Giraud la soluzione auspicabile. Di che si tratta? Di creare posti di lavoro a cominciare dal rinnovamento degli edifici dal punto di vista termico e della mobilità. La crescita *verde* è il superamento della logica "ciascun per sé". Con la transizione ecologica le società odierne potrebbero passare da un'organizzazione energetica incentrata sul fossile (con conseguenze drammatiche sul cambiamento climatico) a una basata sulle rinnovabili e sul trasporto *smart*.

¹⁴ Cfr. G. GIRAUD, *Transizione ecologica. La finanza a servizio della nuova frontiera dell'economia*, EMI, Bologna 2016.

¹⁵ Citazione presente in GIRAUD, *Transizione ecologica*, p. 277.

La transizione ecologica ha molti punti di forza: la riconsegna delle istituzioni ai cittadini (e non sovrastrutture che decidono senza mandato democratico), il superamento della logica concorrenziale in nome della reciprocità e cooperazione e, soprattutto, l'elaborazione di una cultura dei beni comuni capace di rispondere alle aspirazioni democratiche delle persone, rimediando ai vizi strutturali di società costruite sui mercati finanziari. Riflette Giraud:

Che fare? Prima di tutto, reimparare la dimensione collettiva dell'esigenza etica: una morale dell'onestà individuale non basta più. Non mettere le mani nella cassa è una condizione minima che, pur non sempre rispettata, rimane una condizione minima. Non è più sufficiente rispettare le regole del gioco, dobbiamo riscriverle, quando sono palesemente ingiuste o quando conducono dritto al disastro – in particolare perché non istruiscono un giusto rapporto con i *commons*¹⁶.

La spietata concorrenza di questo modello economico si fonda sull'antropologia pessimista dell'*homo oeconomicus* e sul diritto della proprietà privata. Prendersi cura dei beni comuni significa considerare ciò che è *cum munus*, ricevuto con il dono e, in quanto dono, per tutti. Il dramma odierno è l'incapacità di immaginare straordinari cambiamenti sociali ed economici necessari in vista della decarbonizzazione. Per Giraud ci troviamo in un «*black-out* escatologico. Non c'è più *eschaton*. [...] Non vediamo più [...] che ci siamo chiusi a questa fecondità misteriosa, imprevedibile, del tessuto di relazioni tra gli umani, e tra gli umani e i non-umani. Poiché non crediamo che in queste relazioni possa accadere qualcosa di inedito, ci rinchiudiamo in un presentismo estremamente secco che rende, di fatto, tale fecondità impossibile»¹⁷.

¹⁶ GIRAUD, *Transizione ecologica*, p. 280. Sul tema dei beni comuni nella transizione ecologica si veda: G. GIRAUD, *La rivoluzione dolce della transizione ecologica. Come costruire un futuro possibile*, LEV, Città del Vaticano 2022, pp. 173-190.

¹⁷ G. GIRAUD - F. SARR, *Un'economia indisciplinata. Riformare il capitalismo dopo la pandemia*, EMI, Verona 2022.

La lucidità di visione del gesuita francese è divenuta proposta economica, coinvolgendo nel suo discorso il tema monetario, della finanziarizzazione, dei beni comuni e delle materie prime, della lotta alla povertà e alle disuguaglianze, del reddito universale¹⁸. «Il clima, la biodiversità, i fondali marini, gli stock ittici, lo spazio: sono tanti i beni comuni globali che aspettano solo che noi immaginiamo istituzioni e regole adeguate per prendercene cura e, in particolare, per salvarli dalla distruzione cui sarebbero condannati se ridotti allo *status* di merci»¹⁹. La creatività ha bisogno di applicarsi nella ricerca di regole per governare e utilizzare le risorse comuni (*commons*) ipotizzando una varietà di diritto di proprietà. Il dibattito sui beni comuni si è concentrato sul diritto di proprietà collettiva distinto dalla proprietà pubblica, ma esistono beni che dovrebbero essere riconosciuti bene comune globale (i fondali oceanici, le foreste, i ghiacciai...): servono nuove categorie giuridiche. Nel *web* digitale si stanno sperimentando nuove forme di proprietà che testimoniano la feconda immaginazione della nostra intelligenza collettiva.

Uno dei problemi più urgenti, segnalati dall'economista gesuita, riguarda la finanza. Infatti, la maggior parte delle banche e dei fondi di investimento dipendono dall'energia fossile. I bilanci delle prime 11 banche della zona euro, comprese Unicredit e Banca Intesa, rivelano che esse possiedono il 95% dei fondi in attivi fossili (circa 500 miliardi di euro). Nel caso in cui ci fosse una seria conversione verso fonti di energia rinnovabile il valore di mercato di questi attivi finanziari crollerebbe in un batter d'occhio, facendo fallire le banche. Il rischio di una nuova bolla speculativa, simile a quella dei *subprimes* del 2008, fa aleggiare sull'economia europea e mondiale lo spettro di un nuovo crac finanziario: «il *business model* attuale delle banche è perfettamente

¹⁸ Cfr G. GIRAUD, «Una "retribuzione universale". Un urgente discernimento collettivo», in *La Civiltà Cattolica*, q. 4079 (2020) II, pp. 429-442.

¹⁹ G. GIRAUD, «Cosmopolitica. Nuove istituzioni internazionali per i beni comuni globali», in *La Civiltà Cattolica*, q. 4105 (2021) III, pp. 8-9.

incompatibile con la ricostruzione ecologica del continente europeo. Questa è la ragione per cui l'essenza stessa dei loro "sforzi" in direzione ecologica si rivela essere un *green washing*»²⁰.

Immaginiamo che Giraud non sia l'unico visionario a livello europeo e mondiale, ma si pone la domanda di fondo: perché non si è costruito un dibattito intorno a queste proposte?

4.4. *La ruota dell'educazione*

La quarta ruota richiede un investimento educativo senza precedenti. Nessun cambiamento può avvenire senza conversione profonda e senza una formazione adeguata. L'economia attuale dovrà fare i conti con le transizioni del nostro tempo: la transizione demografica, che prevede un invecchiamento dell'Europa e migrazioni sempre più numerose causate dalle guerre e dai cambiamenti climatici; la transizione digitale, che prospetta una tecnologia sempre più invasiva e potente, capace di sostituire l'uomo e che al contempo esige di essere guidata dall'uomo; la transizione ecologica che vede al proprio interno i quattro grandi temi della sostenibilità energetica, della mitigazione dei cambiamenti climatici, della tutela della biodiversità e della gestione dei beni comuni. Tutti questi argomenti impattano sull'economia. La teologia morale non ha soluzioni in tasca preconfezionate, ma può offrire una dimensione antropologica e un approccio comunitario all'economia. Può essere utile accogliere le provocazioni presenti nel magistero sociale di papa Francesco in *Fratelli tutti* 12 e 33.

La ripresa di un'espressione molto presente nel mondo dell'economia e della finanza, «aprirsi al mondo», serve per indicare il tentativo di entrare in nuovi Paesi allargando gli interessi e i

²⁰ G. GIRAUD, «Finanza, economia e ricostruzione ecologica», in *Vita e Pensiero* 45 (2022) 3, p. 53.

poteri dell'economia sulle culture, sugli stili di vita e sulle popolazioni. Si finisce per imporre un modello culturale unico fondato sul «*divide et impera*».

Tale cultura unifica il mondo ma divide le persone e le nazioni, perché la società sempre più globalizzata ci rende vicini, ma non ci rende fratelli. Siamo più soli che mai in questo mondo massificato che privilegia gli interessi individuali e indebolisce la dimensione comunitaria dell'esistenza. Aumentano piuttosto i mercati, dove le persone svolgono il ruolo di consumatori o di spettatori. L'avanzare di questo globalismo favorisce normalmente l'identità dei più forti che proteggono sé stessi, ma cerca di dissolvere le identità delle regioni più deboli e povere, rendendole più vulnerabili e dipendenti (FT 12).

Vicini senza essere fratelli, consumatori o spettatori, indebolimento della dimensione comunitaria e dissolvimento delle differenze culturali a scapito dei più poveri e fragili sono le questioni morali irrisolte del modello economico dominante. Il compito formativo è quello di creare unione nella differenza. Torna in termini nuovi e attualizzati l'opposizione profonda tra Babele e Pentecoste. Unificare il mondo è contrario rispetto al dare voce ai popoli.

L'economia che tende a ridurre i costi umani in nome della libertà di mercato ha peggiorato il livello sociale e aperto una crisi ambientale senza precedenti.

Oggi possiamo riconoscere che ci siamo nutriti con sogni di splendore e grandezza e abbiamo finito per mangiare distrazione, chiusura e solitudine; ci siamo ingozzati di connessioni e abbiamo perso il gusto della fraternità. Abbiamo cercato il risultato rapido e sicuro e ci troviamo oppressi dall'impazienza e dall'ansia. Prigionieri della virtualità, abbiamo perso il gusto e il sapore della realtà (FT 33).

Prende spunto da questa lettura della realtà la necessità di una conversione che coinvolga gli stili di vita, le relazioni, l'organizzazione della società, il senso dell'esistenza. La formazione delle coscienze potrà rinnovare non solo il pensiero etico sull'econo-

mia, ma prima ancora l'esercizio pratico della gestione dei beni, improntata sulla fraternità e sulla condivisione. Tale formazione coinvolge anche il tema del lavoro, sottoposto a trasformazioni continue e repentine, grazie al progresso tecnologico.

Dunque, la comunità cristiana è attesa a un'opera educativa e pastorale di ampio raggio. Forse, proprio guardando all'eredità proveniente dal modello di economia dominante, valgano da incoraggiamento le parole di Michel de Certeau: «Per il solo fatto di esistere siamo eretici rispetto al nostro passato. Il nostro compito è non esserlo in modo incosciente o infelice»²¹. Stili di vita sobri ed esercizio di buone pratiche ci rendono eretici rispetto all'economia dominante: tanto vale esserlo in modo cosciente e felice!

²¹ Citazione ripresa da Giuliano Zanchi in <https://www.chiesasavona.it/wp-content/uploads/2022/01/relazioni-Zanchi.pdf>.

Povert  e carestie secondo il premio Nobel Amartya Sen

Fabrizio Casazza

Sommario: 1. Il *capability approach*. – 2. I rischi della guerra in Ucraina. – 3. La carestia colpisce i poveri. – 4. La povert  relazionale e il ruolo delle istituzioni. – 5. La povert  come esclusione sociale. – 6. Povertà come inadeguatezza e il contesto democratico. – Conclusioni

Poverty and famine according to Nobel laureate Amartya Sen

ABSTRACT

Amartya Sen's capability approach is taken up in this contribution in the light of recent economic and political crises, with reference also to the Russian-Ukrainian conflict and its possible consequences on world order. In particular, the issue of poverty and access to primary survival resources is studied. With reference to the theses of the Indian economist, the focus must be placed on the inadequacy in the development and deployment of personal capabilities rather than on the quantitative issue of food scarcity. This requires the development of democracy as a more favourable environment for the freedom of the economy, individuals and peoples.

Il *capability approach* di Amartya Sen   ripreso in questo contributo alla luce delle recenti crisi economiche e politiche, con riferimento anche al conflitto russo-ucraino e alle sue possibili conseguenze sugli assetti mondiali. In particolare si studia la questione della povert  e dell'accesso alle risorse primarie di sopravvivenza. Con riferimento alle tesi dell'economista indiano l'attenzione deve essere posta pi  che sulla questione quantitativa della scarsit  di cibo, sull'inadeguatezza nello sviluppo e dispiegamento delle capacit  personali. Per questo occorre uno sviluppo della democrazia intesa come contesto pi  propizio per la libert  dell'economia, degli individui e dei popoli.

1. Il *capability approach*

All'economista indiano Amartya Sen fu assegnato nel 1998 il premio Nobel per l'economia a causa dei suoi contributi all'economia del benessere, che   quella branca di studi che ha per oggetto la formulazione di valutazioni equitative e normative sulla politica economica e sociale, sulle istituzioni e sull'organizzazione della societ  ai fini del benessere individuale e generale.

La sua teoria, nota come *capability approach*, è imperniata sull'idea che lo sviluppo non può essere limitato all'aumento del reddito disponibile ma deve comprendere anche l'accrescimento delle possibilità delle persone di scegliere il tipo di vita che preferiscono attraverso il dispiegamento delle loro potenzialità. Chiavi ermeneutiche, unificanti e trasversali all'intera attività di Sen, appaiono le tematiche dello sviluppo e della libertà, e ciò almeno sotto due punti di vista: 1) lo sviluppo, nell'accezione poc'anzi accennata, come elemento costitutivo dell'umano; 2) la libertà come *habitat* essenziale per la maturazione di scelte autentiche. In estrema sintesi, il nostro autore propone di studiare la povertà non solo attraverso i tradizionali indicatori della disponibilità di beni materiali (ricchezza, reddito o spesa per consumi) ma soprattutto analizzando la possibilità di vivere esperienze o situazioni cui l'individuo attribuisce un valore positivo.

Le capacità o capacitazioni (*capabilities*) sono l'insieme delle combinazioni di funzionamenti che una persona è in grado di realizzare e sono nozioni di libertà nel senso positivo del termine, ossia rappresentano quali opportunità reali si hanno per quanto riguarda la vita che si può condurre: in altri termini, le condizioni di vita da scegliere (i funzionamenti) vanno insieme all'abilità concreta di realizzarle (le capacità). Un funzionamento è un conseguimento mentre una capacità è l'abilità di conseguire¹. Geometricamente si potrebbero rappresentare il funzionamento come un punto, mentre le capacità come un insieme di punti².

Al concetto di capacità Sen annette un'importanza significativa dal momento che, a suo dire, il potenziamento di tale fattore negli esseri umani contribuisce al loro sviluppo in maniera sia diretta che indiretta. Direttamente «interessa la sfera delle

¹ Cfr. A. SEN, *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà* (Tascabili, 113), Marsilio, Venezia 1993 (orig. 1985), pp. 86-87. Molte idee espresse nel presente contributo sono riprese da F. CASAZZA, *Sviluppo e libertà in Amartya Sen. Provocazioni per la teologia morale* (Tesi Gregoriana, 150), Gregorian & Biblical Press, Roma 2007.

² Cfr. A. SEN, *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà* (Tascabili, 113), Marsilio, Venezia 1993 (orig. 1985), p. 109.

libertà umane, del benessere sociale e della qualità della vita»³; indirettamente «consente di stimolare la produttività, di elevare la crescita economica, di estendere le priorità dello sviluppo e di contribuire a controllare in modo ragionevole il cambiamento demografico»⁴.

Sen trova inaccettabile la pretesa di voler redigere un elenco esaustivo dei funzionamenti e delle capacità, cosa che, al contrario, proprio fa con precisione la filosofa Martha Nussbaum, riconducendoli, in pratica, ai diritti fondamentali della persona (vita, salute e integrità del corpo, educazione, emozioni, libertà di coscienza, interazione sociale, rapporti con il mondo animale e vegetale, proprietà)⁵. Ella vuole infatti sostenere che esistono caratteristiche che, indipendentemente dal giudizio personale o comunitario, rendono la vita buona o cattiva, come esperienze di fondo che rappresentano possibilità di vita positiva e di valore. Le potenzialità del soggetto necessitano, in quest'ottica, di un ambiente circostante che ne favorisca la realizzazione; lo stenderne una lista in questo modo risulta così necessario per esigerne il rispetto da parte delle pubbliche autorità.

Un'ultima annotazione di carattere generale riguarda la terminologia. Nella versione italiana dell'originale *Development as Freedom* Gianni Rigamonti dichiara esplicitamente di voler tradurre l'inglese *deprivation of capabilities* con il neologismo "incapacitazione", per sottolineare l'azione della società nell'acquisizione delle capacità⁶. La scelta non pare troppo felice, dal momento che il verbo "capacitarsi" attiene più all'ambito della convinzione e della presa di coscienza di una realtà che allo sviluppo delle potenzialità. Del resto, la stessa traduzione del titolo

³ Id., «Quale sviluppo economico nel prossimo futuro?», in *Lettera Internazionale*, n° 84, giugno 2005, p. 10.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cfr. M.C. NUSSBAUM, *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, il Mulino, Bologna 2012, pp. 39-40.

⁶ Cfr. A. SEN, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano 2001 (orig. *Development as Freedom*, New York 1999).

in *Lo sviluppo è libertà* risulta perlomeno imprecisa se non, addirittura, fuorviante: la congiunzione inglese *as* (come) sottolinea il fatto che lo sviluppo, inteso sia come aumento del reddito sia come dispiegamento delle potenzialità della persona, si presenta quale fattore di promozione della libertà. La resa in italiano, che pone un'identificazione tra sviluppo e libertà, potrebbe indurre il lettore a pensare che il testo si muova nella direzione di concepire la libertà come frutto diretto del progresso economico.

2. I rischi della guerra in Ucraina

Su questo sfondo si collocano le riflessioni di Sen sulla povertà e le carestie. La morte per fame nelle carestie, a suo dire, non deriva tanto dalla mancanza di derrate alimentari quanto da una grave riduzione nella capacità di acquistare cibo di una parte della popolazione, ridotta all'indigenza dalla disoccupazione, dalla contrazione dei mercati, dalla distruzione delle attività agricole e da altre calamità economiche. La gente è costretta alla fame anche se non c'è un calo dell'offerta totale di cibo.

La paventata crisi alimentare e sociale in Africa provocata dal blocco dei porti ucraini a causa dell'invasione russa⁷ fa tornare di drammatica attualità gli studi di Amartya Sen.

Vale la pena di ascoltare le *Considerazioni* pronunciate nel 2022 dal Governatore della Banca d'Italia, che autorevolmente descrivono lo scenario attuale:

La guerra in Ucraina rischia di [...] riportarci verso un mondo diviso in blocchi, con minori movimenti non solo di beni, servizi e capitali finanziari, ma anche di tecnologie, idee e persone. Negli ultimi trent'anni, con la fine della Guerra fredda, l'apertura degli scambi e il progresso tecnologico hanno prodotto profondi mutamenti. Hanno avuto accesso ai mercati glo-

⁷ Cf F. MANNOCCI, «Guerra ucraina carestia africana», in *La Stampa*, 18 giugno 2022, pp. 10-11.

bali miliardi di persone che prima ne erano di fatto escluse; ne è conseguita un'espansione senza precedenti. Il prodotto mondiale è oggi due volte e mezzo il livello del 1990, quello pro capite è aumentato del 75 per cento, il commercio internazionale è più che quadruplicato [...]. In alcune aree, in particolare nei paesi emergenti dell'Asia, lo sviluppo economico e il miglioramento delle condizioni di vita sono stati straordinari. Nonostante il contestuale incremento della popolazione mondiale – da 5 a 8 miliardi, concentrato per oltre il 90 per cento nelle economie emergenti e in via di sviluppo – il numero di persone in condizioni di povertà estrema è diminuito nettamente, con l'eccezione dell'Africa subsahariana, da quasi 2 miliardi a meno di 700 milioni. [...] I flussi di capitale hanno nel contempo continuato a sostenere l'integrazione economica, assicurando una migliore allocazione delle risorse e una maggiore diversificazione del rischio⁸.

Quindi non dobbiamo demonizzare la globalizzazione: ha sortito effetti positivi, specialmente nel far uscire dalla miseria milioni di persone. Nota peraltro il governatore Ignazio Visco⁹ che una

divisione del mondo in blocchi rischierebbe tuttavia di compromettere i meccanismi che hanno stimolato la crescita e ridotto la povertà a livello globale. [...] Una frammentazione lungo confini definiti da pur necessarie considerazioni di sicurezza politica potrebbe avere conseguenze assai negative per le economie di minori dimensioni, specie quelle a più basso reddito che non beneficiano della partecipazione a consolidate aree economiche regionali. In un mondo diviso in blocchi si perderebbe anche, e soprattutto, quel patrimonio di fiducia reciproca – per quanto fragile e non scontato – che, oltre a essere indispensabile per la convivenza pacifica tra le nazioni, rappresenta una insostituibile base per affrontare le sfide cruciali per le prossime generazioni. Il contenimento del riscaldamento globale, la lotta alla povertà estrema e il contrasto alle pandemie sono obiettivi formidabili, che nessun paese può affrontare da solo. [...] Una correzione di rotta che miri a coniugare i benefici della globalizzazione con politiche atte a contenerne le conseguenze negative è indispensabile. Deve fondarsi su una discussione aperta delle regole e del governo dell'economia globale, che porti a un nuovo equilibrio internazionale tenendo conto dell'accresciuta

⁸ I. Visco, «Considerazioni finali del Governatore. Relazione annuale anno 2021 – centoventottesimo esercizio», p. 31, maggio 2022, in https://www.bancaditalia.it/pubblicazioni/interventi-governatore/integov2022/cf_2021.pdf [accesso: 09.04.2024].

⁹ Ignazio Visco fu Governatore della Banca d'Italia dal 2011 al 2023.

importanza dei paesi emergenti e della necessità di garantire il rispetto sostanziale dei principi e dei valori fondanti della convivenza pacifica tra le nazioni. *In caso contrario, a pagare il prezzo più elevato di una “deglobalizzazione” disordinata sarebbero proprio le fasce sociali e i paesi più vulnerabili e più poveri, anche se non mancherebbero le pressioni sulle economie avanzate, e in particolare sull’Europa.* Oltre la metà del previsto aumento della popolazione mondiale, di 2 miliardi nei prossimi trent’anni, sarà concentrato in Africa: uno sviluppo sostenuto e sostenibile delle economie di questo continente è cruciale per ridurre la povertà estrema e garantire un consistente miglioramento delle prospettive economiche e sociali dei suoi abitanti, oltre che per scongiurare l’insorgere di flussi migratori difficilmente gestibili per intensità e dimensioni¹⁰.

3. La carestia colpisce i poveri

Ma facciamo un passo indietro, cercando di capire in che cosa consista la povertà, anche se un rapido tragitto a piedi attraverso le città permette di rendersi conto del numero ingente di persone che implorano un aiuto economico. Se poi ci si reca presso un centro d’assistenza, per esempio della Caritas, ci si accorge che la prima sensazione non coglie che per difetto la portata del disagio e delle necessità. Problemi più impegnativi, concettualmente parlando, sorgono quando ci si fermi a cercare una definizione di povertà o, perlomeno, a tentare di svolgerne una descrizione così ampia ed articolata da consentire di tracciarne i tratti salienti.

Amartya Sen si cimenta in questa opera integrando le competenze di economista con la sua esperienza personale. Egli, infatti, affronta l’argomento a partire da due tristi vicende d’infanzia, riportate anche nella sua recente autobiografia¹¹.

La prima è legata alla carestia che colpì lo stato indiano del Bengala nel 1943 causando circa tre milioni di morti. Negli occhi

¹⁰ Visco, «Considerazioni finali», p. 11 (corsivo nostro).

¹¹ Cfr. A. SEN, *La libertà individuale come impegno sociale*, Laterza, Roma – Bari 2003, pp. 5-7; ID., *Identità e violenza*, Laterza, Roma – Bari 2006, pp. 173-177; ID., *La mia casa è il mondo. Un’autobiografia*, Mondadori, Milano 2022, pp. 156-157.

di quel bambino rimasero impressi i volti emaciati di mendicanti che si presentavano davanti alla scuola per ottenere aiuto.

Il governo britannico affermava che in Bengala c'era così tanto cibo che non poteva verificarsi una carestia. [...] Ma ciò riguardava il lato dell'offerta; quello della domanda, invece, cresceva molto rapidamente, facendo salire i prezzi alle stelle. [...] C'è un'enorme differenza tra la disponibilità di cibo (ossia quanto cibo è disponibile sul mercato nel complesso) e il diritto al cibo (ossia quanto cibo ogni famiglia è in grado di acquistare sul mercato). La carestia ha a che fare con il fatto che le persone non sono in grado di *comprare* una quantità sufficiente di cibo sul mercato e non con la mancanza di quantità sufficiente di cibo nel mercato. [...] Le scorte di cibo in Bengala non si erano drammaticamente esaurite, ma la crescita della domanda nell'economia di guerra stava facendo salire in modo esponenziale i prezzi degli alimenti, che quindi non erano più alla portata dei lavoratori poveri legati a uno stipendio fisso e basso. I salari urbani erano, in varia misura, flessibili verso l'alto a causa della crescente richiesta di lavoro nell'economia di guerra, ma i salari rurali avevano un rialzo minimo o nullo. Quindi le principali vittime della carestia erano i lavoratori rurali. Il governo non si preoccupava molto di loro, in quanto temeva soprattutto il malcontento urbano a causa del suo potenziale effetto negativo sullo sforzo bellico. Per assicurare che nelle città, e soprattutto a Calcutta, la popolazione avesse cibo a sufficienza, il governo prese disposizioni per una distribuzione a prezzo controllato attraverso negozi che vendevano merci razionate. [...] Il cibo necessario alla città veniva acquistato nei mercati rurali senza badare al costo, il che faceva ulteriormente salire i prezzi nel mondo rurale provocando ancora più povertà e fame, mentre la popolazione urbana poteva contare su cibo poco costoso e fortemente sovvenzionato acquistabile nei negozi di merci razionate. La sofferenza delle aree rurali fu quindi aggravata dalle politiche governative¹².

Interessante anche l'osservazione su «una specie di degenerazione morale in chi aveva avuto la vita devastata da circostanze fuori dal proprio controllo»¹³. Analoga annotazione è stata avan-

¹² A. SEN, *La mia casa è il mondo. Un'autobiografia*, Mondadori, Milano 2022, pp. 149-150.

¹³ Ivi, p. 155.

zata nel 2022 dalla Conferenza Episcopale della Repubblica Centrafricana¹⁴.

La seconda esperienza s’inserisce nelle lotte etnico-religiose tra indù e musulmani a Dacca, nell’attuale Bangladesh. Nel 1944 un lavoratore giornaliero musulmano, accoltellato per aver messo piede nel quartiere indù, chiese soccorso a casa Sen. Il padre di Amartya lo accompagnò in auto in ospedale ma non ci fu nulla da fare. La necessità di un lavoro per ottenere un reddito con cui mantenere la famiglia lo aveva spinto a correre consapevolmente gravi rischi¹⁵.

Da questi episodi, certamente molto coinvolgenti dal punto di vista emotivo, viene al nostro autore lo stimolo per una riflessione ponderata e meditata sui rapporti tra reddito, uguaglianza e libertà. Studiata scientificamente, la carestia del Bengala non sembra causata principalmente dall’inesistenza o dall’insufficienza di cibo. Anzi, la disponibilità di cereali per uso alimentare era superiore dell’11% rispetto a due anni prima¹⁶; il prezzo del riso, tuttavia, era già raddoppiato nei dodici mesi precedenti. Analogo discorso si potrebbe avviare per quanto concerne la crisi del 1947 in Bangladesh, avvenuta proprio quando, paradossalmente, la disponibilità di alimenti *pro capite* era al suo picco rispetto agli anni precedenti¹⁷.

Dati come questi, riscontrati anche in carestie verificatesi in tempi e luoghi diversi¹⁸, inducono a ipotizzare che il problema non si possa ridurre alla sola quantità di viveri disponibili¹⁹; in effetti occorre sottolineare che soltanto una piccola parte della

¹⁴ «“La crisi alimentare è alle porte” denunciano i Vescovi», 30 giugno 2022, in http://www.fides.org/it/news/72445-AFRICA_CENTRAFRICA_La_crisi_alimentare_e_alle_porte_denunciano_i_Vescovi [accesso: 09.04.2024].

¹⁵ Cfr. SEN, *La mia casa è il mondo*, pp. 156-161.

¹⁶ Cfr. ID., *Risorse, valori, sviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992 (orig. 1984), pp. 288-289.

¹⁷ Cfr. ID., «Development: Which Way Now?», in *The Economic Journal*, 93 (1983) 4, p. 755; J. DRÈZE – A. SEN, *Hunger and Public Action*, Oxford University Press, Oxford 1989, p. 29.

¹⁸ Cfr. A. SEN, *Risorse, valori, sviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992 (orig. 1984), pp. 294-305; ID., *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano 2001, pp. 168-191.

¹⁹ Cfr. ID., *Etica ed economia* (Economica, 266) Laterza, Roma – Bari 2002 (orig. 1987), pp. 15-16. Riprende questa riflessione P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005, pp. 163-164.

popolazione tende a essere colpita, raramente più del 5%²⁰. «Denutrizione, fame e carestie risentono dell'andamento di tutta l'economia e la società, non solo della produzione alimentare e delle attività agricole»²¹. L'aspetto che più conta è la disponibilità di «titoli»²² o «attribuzioni»²³ per ottenere un reddito tale da potersi procurare il sostentamento, il cui possesso rappresenta un importante strumento di libertà²⁴. Con un'appropriata e suggestiva immagine il sociologo Ralf Dahrendorf paragonò gli *entitlements* ai biglietti d'ingresso che consentono l'accesso a un luogo desiderato²⁵, la mancanza dei quali costituisce una barriera invalicabile. Si tratta, dunque, di «strumenti di accesso socialmente definiti»²⁶ a beni materiali e immateriali²⁷.

La scarsità del salario perciò non è necessariamente collegata alla penuria dei generi alimentari: tra i più colpiti dalla citata carestia del Bengala ci furono, infatti, lavoratori agricoli e pescatori, paradossalmente produttori di cibo. Costoro non disponevano, però, di risorse tali da consentire lo scambio e l'acquisto di generi di prima necessità, comunque disponibili²⁸, ma di cui beneficiavano soprattutto gli abitanti dei centri urbani, coinvolti nel *boom* provocato dalle aumentate spese militari²⁹.

Il problema si connette alla rete del mercato, dunque, e non alla semplice produzione di derrate, come se tutto si riducesse

²⁰ Cfr. A. SEN, «Rationality and Social Choice», in *The American Economic Review*, 85 (1995) 1, p. 17.

²¹ ID., *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano 2001, p. 165.

²² ID., *La libertà individuale come impegno sociale*, Laterza, Roma – Bari 2003, p. 13.

²³ ID., *Risorse, valori, sviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992 (orig. 1984), p. 277.

²⁴ Cfr. ID. «Economic Development and Capability. Expansion in Historical Perspective», in *Pacific Economic Review*, 6 (2001) 2, pp. 186-187.

²⁵ Cfr. R. DAHRENDORF, *Il conflitto sociale nella modernità: saggio politico sulla libertà*, Laterza, Roma – Bari 1990, p. 16.

²⁶ Cfr. Ivi, p. 15.

²⁷ Ralf Dahrendorf chiama *provisions* le alternative a disposizione del soggetto sulla base degli *entitlements* che possiede: cfr. Ivi, p. 11-18.

²⁸ Cfr. A. SEN, «Mercato e morale», in *Biblioteca della Libertà*, 21 (1986) 3, pp. 9-10.

²⁹ Cfr. ID., *Social Exclusion: Concept, Application, and Scrutiny*, Social Development Papers 1, Manila 2000, p. 12.

«ad una sorta di squilibrio contabile tra viveri e popolazione»³⁰. Per capire appieno la questione della carestia bisogna, insomma, prestare attenzione più alle dinamiche del reddito e del potere d'acquisto dei salari che al semplice approvvigionamento di alimenti³¹. Ciò che, infatti, può ridurre alla fame un individuo non è la scarsa produzione alimentare di un paese ma la disoccupazione coniugata all'assenza di ammortizzatori sociali adeguati.

4. La povertà relazionale e il ruolo delle istituzioni

Idee formulate per contesti in via di sviluppo possono essere utili anche per comprendere questioni tipiche delle società avanzate, le cosiddette *affluent societies*. Si tratta, in effetti, di fattori che conducono a una povertà relazionale, come diretta conseguenza della mancanza di un impiego stabile e adeguatamente retribuito, causa a sua volta di nuove problematiche: si pensi, ad esempio, all'impossibilità di realizzare progetti matrimoniali, con possibili ripercussioni psicologiche di tipo depressivo³². La discontinuità del lavoro e del reddito porta quindi alla contrazione della capacità del risparmio, accrescendo il sentimento d'insicurezza, con conseguente inattuabilità di una progettazione che richieda investimenti a lungo termine. Per questo si parla di «vulnerabilità sociale»³³ legata alle forme di occupazione temporanea o, peggio, di disoccupazione, che «è anche causa di effetti debilitanti di vasta portata sulla libertà, l'iniziativa e la capacità di una persona»³⁴. La flessibilità, che pare essere una delle di-

³⁰ P. SOSPIRO, «A confronto con il flagello delle carestie», in *Testimonianze*, 45 (2002) 3, p. 106.

³¹ Cfr. A. SEN, *Razionalità e libertà*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 96-99, p. 394.

³² Cfr. F. FASOLO – C. NEGLIA, «Le depressioni: vuoti a rendere», in W. NANNI – T. VECCHIATO (edd.), *Vuoti a perdere. Rapporto 2004 su esclusione sociale e cittadinanza incompiuta*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 117-171.

³³ A. PALMONARI – G. SARCHIELLI, «Vulnerabilità sociale nel lavoro atipico e flessibile», in *Vuoti a perdere*, op. cit., pp. 77-116.

³⁴ A. SEN, *Lo sviluppo è libertà*, op. cit., p. 27.

mensioni fondanti dell'esperienza del nostro tempo, non solo a livello lavorativo, conduce i soggetti a diventare «pionieri della quotidianità»³⁵ in un contesto segnato in maniera costantemente crescente dalla complessità sia nel mondo del lavoro sia nel sistema formativo³⁶. Avendo presenti questi rischi correlati alle ripercussioni sociali dell'assenza di lavoro, Sen collega il problema in esame al concetto di equità, affermando che «l'alto livello di disoccupazione europeo costituisce di per sé un problema di disuguaglianza almeno altrettanto importante di quello della distribuzione del reddito»³⁷.

È chiaro che in una situazione d'emergenza un ruolo determinante lo giocano le autorità politiche, chiamate a tutelare i titoli degli individui, attraverso interventi immediati per la creazione di reddito e la rigenerazione del potere d'acquisto perduto dai gruppi sociali colpiti dalla crisi, realizzando, ad esempio, nuovi posti di lavoro temporanei in programmi di opere pubbliche³⁸. Questi provvedimenti, secondo il nostro premio Nobel, hanno un costo sostanzialmente contenuto, a causa del ristretto numero di persone interessate rispetto al totale dei lavoratori, però possono avere un'efficacia enorme nel prevenire alcuni aspetti delle carestie, a prima vista collaterali ma estremamente pericolosi, come il diffondersi di epidemie o lo spostarsi disorganizzato di masse di profughi³⁹. In effetti la fame e la denutrizione sono collegate a una accresciuta mortalità per l'aumento delle occasioni di trasmissione delle infezioni⁴⁰.

D'altronde, a parere di Sen, la necessità di ampliare le prospettive, non limitandosi all'angusta considerazione della produzio-

³⁵ L. CARRERA, «La società flessibile: un percorso di lettura del cambiamento», in *Studi di Sociologia*, 42 (2004) 1, p. 53.

³⁶ Cfr. V. CESAREO, *La società flessibile*, Franco Angeli, Milano 1985, 1997¹², pp. 73-80, 98-153.

³⁷ A. SEN, *Lo sviluppo è libertà*, op. cit., p. 100.

³⁸ Cfr. ID., *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, Mondadori, Milano 2004, pp. 57-58.

³⁹ Cfr. ID., *Lo sviluppo è libertà*, op. cit., pp. 171-173.

⁴⁰ Cfr. ID., *Risorse, valori, sviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992 (orig. 1984), p. 333; M. LIVI BACCI, *Popolazione e alimentazione. Saggio sulla storia demografica europea*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 63-67.

ne alimentare e dell'espansione agricola, ma riflettendo sul funzionamento dell'intera economia, è indispensabile per riuscire a far cessare la piaga della denutrizione e della fame, intento oggi realizzabile con politiche e interventi legislativi e governativi appropriati⁴¹.

L'impegno da parte della comunità internazionale per debellare la fame, del resto, trova un suo positivo riscontro anche dal punto di vista squisitamente economico. I danni diretti prodotti dalla malnutrizione si aggirano sui trenta miliardi di dollari l'anno; sommando quelli indiretti, comprendenti i mancati guadagni e i *deficit* di sviluppo si arriva a cinquecento miliardi. Per converso, ogni dollaro investito per sconfiggere la fame può rendere da almeno cinque fino a venti volte di più.

Come evidenziato anche da altri economisti e studiosi, fondamentale è il ruolo dei responsabili della cosa pubblica nel sostenere il sistema produttivo per rendere stabili le specializzazioni, stringere legami con gli operatori del mercato mondiale, appropriarsi delle conoscenze tecnologiche disponibili. Si cita a questo proposito il caso della Corea del Sud, che ha saputo superare il ruolo di mero ricettore della produzione di componenti elettroniche provenienti dal Giappone incentivando la preparazione di personale qualificato. La Corea del Sud, insieme alle altre tre cosiddette "tigri asiatiche" (Hong Kong, Singapore, Taiwan), viene proprio addotta come esempio del modo in cui la globalizzazione possa recare benessere e prosperità a chi ne sa fare buon uso, facendo passare da una condizione di sottosviluppo a essere il decimo paese industriale, anche grazie ad appropriati e tempestivi provvedimenti legislativi, quali la riforma agraria. Se lo Stato asiatico mostra come si possa utilizzare l'aumento dei livelli di reddito per migliorare l'assistenza sanitaria, l'istruzione e le garanzie sociali, il Brasile degli anni Novanta del secolo scorso, al contrario, fornisce la prova di un impiego delle risorse per accre-

⁴¹ Cfr. A. SEN, «Cibo e azione pubblica», in *Politica Internazionale*, 24 (1996) 6, p. 15.

scere prevalentemente i redditi personali, soprattutto di chi già si trova in condizioni di agiatezza.

Sen mette così in evidenza, da un lato, che il reddito ha una sua innegabile importanza nella definizione di povertà; dall'altro, tuttavia, che la questione non può essere semplicisticamente ridotta alla disponibilità di una qualche somma di denaro. Normalmente tutti desiderano disporre di una maggior quantità di beni ma non si può scientificamente stabilire se questa migliori il benessere personale. Rifacendoci agli esempi precedenti, desunti dalla biografia del nostro economista, è possibile constatare che non si tratta di quantità avulse dal contesto sociale, ma di rapporti con le situazioni contingenti. «Avere un reddito inadeguato non vuol dire avere un reddito inferiore a qualche linea di povertà fissata esogenamente, bensì un reddito inferiore a quello che sarebbe adeguato a generare i livelli richiesti di capacità per l'individuo in questione»⁴².

5. La povertà come esclusione sociale

La povertà, in altre parole, non può essere valutata in riferimento a una arbitraria linea («*poverty line*»⁴³) definita sulla base del salario percepito, ma va commisurata alle possibilità che la persona detiene di migliorare la propria situazione. L'importanza della retribuzione risiede, in ultima analisi, nell'apporto che offre all'individuo nel perseguire i propri obiettivi⁴⁴. Esiste, in effetti, un nesso tra povertà e crescita: la prima ostacola la seconda perché gli individui afflitti dalla miseria non sono in grado di accedere al credito e alle assicurazioni, così da non trovarsi nelle condizioni d'intraprendere attività che comportino investimenti

⁴² Id., *La disuguaglianza. Un riesame critico*, il Mulino, Bologna 2000 (orig. 1973), p. 156.

⁴³ Id., «Well-Being, Capability and Public Policy», in *Giornale degli economisti e annali di economia*, 53 (1994) pp. 7-9, 333-334.

⁴⁴ Cfr. Id., *Razionalità e libertà*, il Mulino, Bologna 2005, p. 84.

per produrre crescita⁴⁵. Del resto la carenza d'infrastrutture e di garanzie scoraggia gli investimenti, mentre le disparità di reddito non controllate ed equilibrate da interventi esterni acutizzano le tensioni sociali che, in un circolo vizioso, rendono disagiata l'instaurazione di quel clima economico di fiducia che può propiziare un miglioramento della situazione. Per questo, come riconosce uno studio della Banca Mondiale, la povertà va compresa come un concetto multidimensionale e dinamico.

È bene, pertanto, tenere presenti quelle che Sen chiama «cinque importanti fonti di variazioni parametriche»⁴⁶ nel tramutare il reddito in traguardi possibili. Si tratta delle eterogeneità personali, le diversità legate all'età, alla struttura corporea, al sesso, alle infermità; le diversità ambientali; le variazioni nel clima sociale, a causa di igiene, istruzione, sicurezza; le differenze nelle prospettive relazionali, in riferimento al tenore di vita medio; la distribuzione all'interno della famiglia, con la condivisione o meno dei proventi percepiti⁴⁷.

Bisogna prendere atto che ogni individuo è dotato di un'irripetibile unicità, correlata al suo sesso, al suo temperamento, alle sue caratteristiche psico-fisiche. Se a queste normali differenze si aggiungono quelle legate, per esempio, a malattie o disabilità, appare evidente che sognare l'uniformità rappresenta il tentativo di progettare un'illusione.

Come non tenere poi conto delle variazioni nelle condizioni ambientali? Appare palese il fatto che, poniamo caso, per scaldarsi si spende di più a Bolzano piuttosto che a Palermo. Questo banale esempio illustra con chiarezza quanto il clima possa influenzare la vita della gente. È tra l'altro ormai scientificamente assodato il fatto che la durata delle ore di luce nelle diverse sta-

⁴⁵ Un altro modo in cui la povertà agisce negativamente sulla crescita è tramite un insufficiente investimento in capitale umano.

⁴⁶ A. SEN, *La disuguaglianza. Un riesame critico*, il Mulino, Bologna 2000 (orig. 1973), pp. 38-39, 214.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 214-251.

gioni influenza non poco il carattere e l'umore, creando così una varietà di temperamenti, fino a giungere a vere e proprie manifestazioni patologiche (*seasonality*).

Anche il clima sociale ha una sua importanza nella valutazione delle variazioni del rapporto tra redditi e vantaggi. L'assistenza medica, le possibilità di accedere all'istruzione, la diffusione capillare o l'assenza quasi totale della criminalità contribuiscono a mutare la fisionomia della rete comunitaria.

Questa stessa rete di rapporti concorre a plasmare il volto della persona, anche riguardo al problema del reddito. Il valore di una remunerazione può comportare un notevole divario nel potere d'acquisto a seconda del tipo di società in cui si è inseriti: con una somma di denaro in certi Paesi africani si può avere uno stile di vita discreto o addirittura lussuoso, che rasenta invece la povertà in uno Stato europeo. È utile a questo punto richiamare la distinzione tra povertà assoluta e povertà relativa.

Dal 2015 a oggi la Banca Mondiale ha definito povertà assoluta un reddito *pro capite* pari a 1,90 dollari al giorno in parità di potere d'acquisto degli USA ai prezzi però del 2011. A partire dall'autunno 2022 la soglia viene elevata a 2,15 dollari al giorno, utilizzando però i prezzi del 2017; quindi l'innalzamento della soglia riflette sostanzialmente la crescita dei prezzi nel frattempo intervenuta in cibo, vestiario e abitazione (*shelter*, in inglese, cioè *riparo*, dato che il riferimento è ai Paesi poveri ove non sempre esistono vere e proprie case in muratura come noi le intendiamo). Poiché i prezzi continuano a salire, in pratica per avere una linea di povertà aggiornata al 2021 bisognerebbe rivalutare la soglia del 10% circa, arrivando a 2,35 dollari circa. La misura è sostanzialmente derivata come mediana delle linee nazionali di povertà di ventotto Paesi poveri.

La povertà relativa è quantificata approssimativamente nella metà del livello di reddito *pro capite*; se i consumi individuali risultano, in altre parole, inferiori del 50% ai valori medi di spesa per individuo per vitto, abbigliamento e abitazione, il soggetto viene classificato come povero. L'idea di utilizzare le pari-

tà di potere d'acquisto è proprio quella di poter comparare gli *standard* di vita di Paesi diversi, visto che si applicano ai beni consumati in ogni Paese non i prezzi locali, ma quelli vigenti negli Stati Uniti. La Banca Mondiale, peraltro, come detto in precedenza, utilizza la soglia di povertà assoluta soprattutto per misurare la povertà estrema nei confronti dei Paesi arretrati a basso reddito. La stessa Banca usa altre due soglie per i Paesi a basso-medio reddito (3,65 dollari in parità di potere d'acquisto del 2017) e per Paesi a reddito medio-alto (6,85 dollari in parità di potere d'acquisto del 2017). A titolo di esempio nel 2019 il reddito *pro capite* degli USA era di circa 60.000 dollari, quello tedesco 43.000, il francese 39.000, l'italiano 32.000, mentre quello del Malawi 400 e del Burundi 278. Il concetto di povertà relativa è usato soprattutto dall'OCSE e nell'UE: l'OCSE la definisce come un reddito *pro capite* inferiore al 50% del reddito mediano; l'UE invece usa la soglia del 60%⁴⁷.

In definitiva, comunque, la povertà assoluta è una soglia di reddito minima indispensabile per acquistare beni essenziali in ogni Paese; la povertà relativa invece è la condizione di una famiglia che ha un reddito (o consuma beni) in quantità pari o inferiore al 50% del reddito (o consumo) mediano (o medio) del Paese.

Non possedere televisore, automobile o telefono può costituire, nelle cosiddette società occidentali, un *handicap* determinante nel prendere parte attiva al processo di costruzione delle decisioni. Anche il concetto di bisogni fondamentali (*basic needs*), che fa riferimento a una nozione assoluta di povertà, va esaminato tenendo conto del fatto che un bisogno non è determinato esclusivamente da fattori biologici, ma è legato a un sistema culturale e a un'organizzazione simbolica che non è riducibile alla mera penuria materiale. Su questo si era dimostrato attento già Adam Smith (1723-1790) nel 1776, allorché annoverava tra i beni indispensabili sia il potere apparire in pubblico senza vergogna sia il partecipare alla vita della comunità. Vale la pena di riportare interamente l'illuminante brano del padre della moderna economia:

Per cose necessarie, io intendo non solo quelle indispensabili per mantenersi in vita, ma anche tutto ciò di cui, secondo gli usi del paese, è considerato indegno che la gente rispettabile, anche dell'ordine più basso, sia priva. Per esempio, una camicia di tela, a rigor di termini, non è una necessità vitale. Io ritengo che i Greci e i Romani vivessero in modo molto confortevole anche se non avevano biancheria. Ma attualmente, nella maggior parte dell'Europa, un lavorante giornaliero che si rispetti si vergognerebbe di apparire in pubblico senza camicia di tela, dato che la sua mancanza verrebbe ritenuta il segno di un grado di povertà tanto ignominioso, da presumere che nessuno ci possa cadere se non per una pessima condotta. In stesso modo analogo, in Inghilterra, l'uso ha fatto diventare le calzature di cuoio una necessità della vita; la più povera persona rispettabile dell'uno o dell'altro sesso si vergognerebbe di apparire in pubblico senza⁴⁸.

Questa visione aperta e ospitale dell'economia viene attualizzata in maniera efficace da Sen: se a New York un ragazzo oggi non è in grado accedere a un televisore o a un telefono, tale privazione relativa può, in realtà, diventare assoluta, dal momento che tutti gli altri giovani interagiscono sulla base di quanto vedono sul piccolo schermo e di cui discutono alla cornetta. Come osservano sia il nostro autore sia Francis Fukuyama, Smith aveva ben compreso che la vita economica trova il suo più profondo radicamento nella vita sociale, cosicché non può essere separata dalle usanze, dai costumi e dalle abitudini di un gruppo: in sostanza non può essere disgiunta dalla cultura. L'impostazione data da Smith al problema della povertà in termini di esclusione sociale, e non di mera denutrizione o indigenza, appare a Sen come il contributo più rilevante al dibattito sulla povertà e sulle privazioni che si possa trovare nella letteratura degli ultimi duecento o trecento anni.

Da notare, infine, la distribuzione del reddito all'interno della famiglia. Sappiamo che in certe culture ciò che si guadagna viene esclusivamente gestito dal *pater familias*, che spesso penalizza le bambine e le donne, cosicché queste si trovano in una posizione svantaggiata, quanto a opportunità, rispetto ai maschi del medesi-

⁴⁸ A. SMITH, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, lib. 5, cap. 2, art. 4, vol. II, Mondadori, Milano 1973, p. 862.

mo nucleo. Anche a livello di possibilità di accesso ai servizi sanitari si riscontra un'analogia disuguaglianza, che ha delle ripercussioni sulla persona ben al di là dell'aspetto meramente igienico.

6. Povertà come inadeguatezza e il contesto democratico

Tenere conto di questi aspetti è doveroso, secondo Sen, per offrire una visione reale e adeguata circa i livelli di povertà e di sviluppo degli individui e dei popoli. Per questo, per quanto riguarda il reddito, il criterio da adottare è la inadeguatezza piuttosto che la scarsità. Di conseguenza non si può concepire l'uguaglianza come mera equiparazione del reddito, sebbene nella letteratura economica sia «abbastanza comune identificare disuguaglianza economica e disuguaglianza di reddito»⁴⁹. L'analisi empirica attesta, al contrario, che nel valutare lo sviluppo bisogna esaminare lo spazio di opportunità che il reddito produce. In questo senso la povertà va intesa soprattutto come mancanza di quelle capacità che permettono a una persona di dispiegare le proprie potenzialità⁵⁰.

Il dramma delle paventate carestie in Africa a seguito dell'invasione russa dell'Ucraina mostra sia come ormai il mondo sia strutturalmente connesso sia come la distribuzione delle risorse trovi nell'assetto democratico degli Stati una prospettiva e una garanzia, anche se molte voci affermano il contrario.

Qualcuno sostiene, in effetti, che la democrazia costituisca un ostacolo allo sviluppo economico, poiché ne blocca il dispiegamento delle potenzialità attraverso una serie di restrizioni e di oneri posti ai governanti e alle imprese. Sen definisce questa convinzione «tesi di Lee»⁵¹, dal nome del primo ministro di Singapo-

⁴⁹ A. SEN, *La disuguaglianza. Un riesame critico*, il Mulino, Bologna 2000, p. 211.

⁵⁰ Cfr. ID., «Well-Being, Capability and Public Policy», in *Giornale degli economisti e annali di economia*, 53 (1994) pp. 7-9, 334; ID., *Lo sviluppo è libertà*, op. cit., p. 25.

⁵¹ ID., *Laicismo indiano*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 148; ID., *Lo sviluppo è libertà*, op. cit., pp. 21, 152, 155-156, 232-233; ID., *Identità e violenza*, Laterza, Roma – Bari 2006, pp. 94-96.

re, Lee Kuan Yew, colui che con uno stile autoritario condusse la sua patria all'indipendenza e alla prosperità⁵². In sostanza l'idea portante è che senza i vincoli imposti dalla democrazia un governo è in grado di adottare provvedimenti a favore dell'economia più rapidi ed efficaci, realizzando quelle riforme istituzionali che portano all'ammodernamento dello Stato e al miglioramento delle condizioni di vita dei cittadini.

Il nostro autore non nasconde la sua netta contrarietà a questa impostazione dal momento che, secondo il suo pensiero, essa è viziata da un errore economico e da uno antropologico. Non si tiene innanzi tutto conto del fatto che i dirigenti della cosa pubblica chiamati a rispondere o ai cittadini, per mezzo delle elezioni, o ai loro rappresentanti, con l'approvazione del parlamento, sono di gran lunga più incentivati a intraprendere misure appropriate a fronteggiare le emergenze o, comunque, a migliorare la situazione, rispetto a dittatori o sovrani assoluti; questi ultimi sono infatti svincolati da qualsiasi forma di controllo popolare che li ponga dinanzi alle loro responsabilità, eventualmente imponendo il *redde rationem* e decidendo per la loro sostituzione.

A questo proposito Sen ama ripetere che negli Stati retti dalle democrazie non si sono mai registrate carestie, regolarmente accadute, al contrario, in territori sottoposti a occupazione straniera (come l'India o l'Irlanda), nelle dittature partitiche (l'Ucraina degli anni Trenta, la Cina del 1958, la Cambogia degli anni Settanta, la Corea del Nord degli anni Novanta) e militari (l'Etiopia, la Somalia, il Sudan)⁵³. Un governo che desideri rimanere in carica ed essere democraticamente confermato in una congiuntura di precarietà o addirittura di calamità è costretto dagli eventi, genuinamente raccontati dalla stampa libera, ad apportare modifiche alla propria politica intervenendo in soccorso delle popolazioni in difficoltà⁵⁴.

⁵² Lee Kuan Yew fu primo ministro a Singapore dal 1959 al 1990.

⁵³ Cfr. SEN, *Laicismo indiano*, op. cit., p. 150; ID., *Lo sviluppo è libertà*, op. cit., pp. 21-23; ID., *Razionalità e libertà*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 229-230.

⁵⁴ Cfr. ID., *Risorse, valori, sviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992 (orig. 1984), pp. 330-335.

Per questo si può dire che esiste un nesso importante tra democrazia e sicurezza: la prima è estremamente necessaria soprattutto quando vacilla la seconda⁵⁵. Un esempio in tal senso è offerto, secondo il nostro autore, dall'incontrollato dilagare dell'epidemia di SARS, i cui effetti, devastanti per la salute e per l'economia perlomeno dell'intero Estremo Oriente, non hanno potuto essere adeguatamente affrontati a causa dell'occultamento della vicenda da parte delle autorità cinesi; cosa che si è ripetuta tra la fine del 2019 e l'inizio del 2020 con la ben peggiore pandemia da SARS-CoV-2, dove le autorità cinesi indussero l'OMS a non dare diffusione a questa denominazione per evitare di evocare la precedente incontrollata epidemia, optando per il nome della malattia generata dal virus, COVID-19.

L'errore antropologico nel ritenere che la democrazia ostacoli lo sviluppo, favorito al contrario dai regimi autoritari, è costituito dalla mancata valorizzazione della libertà politica in sé stessa, considerata soltanto di riflesso nei suoi esiti sull'economia⁵⁶. Questa riduzione esercita il suo influsso sul concetto di giustizia, dal momento che la libertà non viene esaminata come bene intrinseco ma strumentalmente correlata a un progresso economico, che rischia di pretendere di rappresentare l'esautività del benessere personale e sociale.

Conclusioni

Arrivo a qualche conclusione schematica.

Lo sviluppo, inteso sia come aumento del reddito sia come dispiegamento delle potenzialità della persona, si presenta quale fattore di promozione della libertà.

Una "deglobalizzazione" disordinata colpirebbe soprattutto le

⁵⁵ Cfr. ID., «Economic Development and Capability. Expansion in Historical Perspective», in *Pacific Economic Review*, 6 (2001) 2, pp. 187-190.

⁵⁶ Cfr. ID., *Lo sviluppo è libertà*, op. cit., pp. 22-23.

fasce sociali e i paesi più vulnerabili e più poveri, anche se non mancherebbero le pressioni sulle economie avanzate, e in particolare sull'Europa.

Le carestie non sono connesse tanto a una scarsità di cibo quanto alla mancanza di accesso a esso.

In tali frangenti le pubbliche autorità devono intervenire per sostenere i redditi più bassi sostenendo il sistema produttivo ma il criterio da adottare è la inadeguatezza piuttosto che la scarsità.

Di conseguenza non si può concepire l'uguaglianza come mera equiparazione del reddito bensì come dispiegamento delle capacità.

Occorre lavorare per sviluppare la democrazia, che si manifesta essenzialmente come dibattito pubblico, e costituisce il contesto più propizio per la libertà dell'economia, degli individui e dei popoli.

The economy of Francesco.

Per una nuova generazione di economisti

Andrea Viola

The Economy of Francis: for a new Generation of Economists

ABSTRACT

This paper aims to discuss the first two editions of Economy of Francis (2020, 2021), starting from the Holy Father's invitation message (2019). The paper summarises some of the initiatives that have emerged as a result of this message, both within Economy of Francis and in parallel, and how young economists and changemakers have responded concretely. Some salient passages from Pope Francis' speeches at the first two editions of Economy of Francis are also reported.

Il presente documento intende discorrere riguardo le prime due edizioni di Economy of Francesco (2020, 2021), a partire dal messaggio di invito del Santo Padre (2019). Il documento sintetizza alcune iniziative che sono nate a seguito di tale messaggio, sia internamente ad Economy of Francesco che parallelamente, e come i giovani economisti e *changemakers* abbiano risposto concretamente. Vengono inoltre riportati alcuni passaggi salienti degli interventi di Papa Francesco alle prime due edizioni di Economy of Francesco.

Il 1° maggio 2019, papa Francesco, in occasione della memoria di san Giuseppe Lavoratore, indirizzò una lettera “ai giovani economisti, imprenditori e imprenditrici di tutto il mondo”.¹ L'intenzione del Santo Padre era di invitare giovani (*under-35*) ad un incontro, in particolare rivolgendosi a chi «oggi si sta formando e sta iniziando a studiare e praticare una economia diversa, quella che fa vivere e non uccide, include e non esclude, umanizza e

¹ Lettera del Santo Padre Francesco per l'evento “Economy of Francesco”, 1 maggio 2019, disponibile su https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2019/documents/papa-francesco_20190501_giovani-imprenditori.pdf

non disumanizza, si prende cura del creato e non lo depreda. Un evento che ci aiuti a stare insieme e conoscerci, e ci conduca a fare un “patto” per cambiare l’attuale economia e dare un’anima all’economia di domani».² Nel testo, papa Francesco richiamava quanto anticipato nella Lettera enciclica *Laudato si’*, sottolineando come fosse necessario «correggere i modelli di crescita incapaci di garantire il rispetto dell’ambiente, l’accoglienza della vita, la cura della famiglia, l’equità sociale, la dignità dei lavoratori, i diritti delle generazioni future»³, sottolineando come tale appello ad un’ecologia integrale fosse rimasto ancora inascoltato. Per questo, di fronte a tale urgenza, papa Francesco si rivolse direttamente ai giovani, ricordando l’esortazione fatta a Panama: «Per favore, non lasciate che altri siano protagonisti del cambiamento! Voi siete quelli che hanno il futuro! Attraverso di voi entra il futuro nel mondo. A voi chiedo anche di essere protagonisti di questo cambiamento. [...] Vi chiedo di essere costruttori del mondo, di mettervi al lavoro per un mondo migliore».⁴ Il Santo Padre concluse la lettera dando appuntamento ad Assisi per i giorni tra il 26 marzo ed il 28 marzo 2020 per “Economy of Francesco”. San Francesco fu proprio proposto come esempio che offre un ideale ed un programma e come fonte di ispirazione. Citando il Papa: «Francesco d’Assisi è l’esempio per eccellenza della cura per i deboli e di una ecologia integrale. Mi vengono in mente le parole a lui rivolte dal Crocifisso nella chiesetta di San Damiano: “Va’, Francesco, ripara la mia casa che, come vedi, è tutta in rovina”. Quella casa da riparare ci riguarda tutti. Riguarda la Chiesa, la società, il cuore di ciascuno di noi. Riguarda sempre di più anche l’ambiente che ha urgente bisogno di una economia sana e di uno sviluppo sostenibile che ne guarisca le ferite e ne assicuri un futuro degno».⁵ Da qui ne consegue direttamente la scelta di ritro-

² *Ibidem.*

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

varsi ad Assisi: «per promuovere insieme, attraverso un “patto” comune, un processo di cambiamento globale che veda in comunione di intenti non solo quanti hanno il dono della fede, ma tutti gli uomini di buona volontà, al di là delle differenze di credo e di nazionalità, uniti da un ideale di fraternità attento soprattutto ai poveri e agli esclusi. Invito ciascuno di voi ad essere protagonista di questo patto, facendosi carico di un impegno individuale e collettivo per coltivare insieme il sogno di un nuovo umanesimo rispondente alle attese dell’uomo e al disegno di Dio». ⁶

A seguito di questa lettera, è iniziato un processo ed un movimento che ancora oggi sono in atto. Diverse iniziative sono infatti nate dall’invito del Santo Padre: incontri ed eventi volti alla preparazione dell’evento di Assisi (“Towards Economy of Francesco”) e tre edizioni di “Economy of Francesco” (2020, 2021 e 2022).

L’adesione alla proposta del Papa è stata immediata. Tremila giovani da tutto il mondo (*under-35* che si riconoscevano nelle categorie giovani economisti o *changemakers*) hanno fatto domanda di partecipazione all’evento del 2020 e duemila tra questi sono stati selezionati. Ai giovani sono stati affiancati diversi membri *senior*, con il compito di supporto nell’agevolare il dialogo e la nascita di proposte. L’evento infatti era pensato senza alcun modello predefinito, in modo che le proposte nascessero nella maniera più spontanea possibile dai giovani. Un ulteriore elemento di novità voluto direttamente da papa Francesco riguardava infatti il metodo proposto per l’iniziativa e la conseguente struttura da applicare: la chiamata del Papa era strettamente personale, radicale ed universale, rivolta a ciascuno dei duemila giovani.

A tal fine, dodici “villaggi” sono stati creati, in modo che ciascuno potesse dibattere riguardo tematiche a sé più affini. I villaggi erano guidati sia da membri *senior* che da membri *junior* selezionati dagli organizzatori che affiancano il direttore scienti-

⁶ *Ibidem.*

fico dell'evento prof. Luigino Bruni. Le principali aree di dialogo danno quindi il nome ai villaggi, che sono ancora oggi attivi:⁷

- Finance and humanity
- Business in transition
- CO2 of inequality
- Agriculture and justice
- Energy and poverty
- Women for economy
- Business and peace
- Life and life-style
- Work and care
- Policies for happiness
- Management and gift
- Vocation and profit

Il lavoro di preparazione è stato meticoloso e non è stato fermato dall'imprevista pandemia da Covid-19, che ha però causato lo slittamento dell'iniziativa a novembre 2020. Ciò, invece di diminuire entusiasmo ed iniziative, ha permesso un lavoro ancora più intenso. Oltre ai 12 gruppi di lavoro (villaggi) che hanno continuato a preparare l'iniziativa tramite incontri online, sono stati effettuati più di 500 tra incontri "living EoF" e iniziative locali, più di 50 seminari, due EoF schools (una online e una in presenza) e un *training project* con 160 *trainees* da più di 30 paesi.

Si è così arrivati all'evento di Assisi, che è stato svolto in modalità online per la maggior parte dei partecipanti. Tra i relatori intervenuti durante le giornate di Assisi, si ritiene utile ricordare, tra gli altri, il card. Turkson (al tempo, presidente del Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale), Jeffrey Sachs (economista), Stefano Zamagni (economista e Presidente della

⁷ M.A. MAGGIONI, S. BERETTA, «The Economy of Francesco: a Process More Than an Event», in *Rivista internazionale di scienze sociali*, 2021, n. 4, pp. 343-349.

Pontificia Accademia delle Scienze Sociali), Susy Snyder (Premio Nobel per la Pace 2017), Muhammad Yunus (banchiere, economista e Premio Nobel per la pace 2006).

Io personalmente ho partecipato ai lavori del villaggio *Finance and Humanity*. Queste due parole spesso sono messe in contrasto. Il villaggio invece intende rovesciare tale paradigma e lavorare su come sia possibile questo binomio, a partire dalla dottrina sociale della Chiesa. Il tema è di chiara rilevanza, in quanto il settore finanziario gioca un ruolo chiave nell'economia moderna e nei processi di cambiamento, data la centralità che ha assunto negli ultimi 30 anni. Proprio a questo riguardo, le parole di papa Francesco nella *Laudato Si'* erano un forte richiamo: «Rinunciare ad investire sulle persone per ottenere un maggior profitto immediato è un pessimo affare per la società» (n. 128).

Cinque macro-argomenti di discussione sono stati identificati nel villaggio:⁸

- Opportunità e minacce sollevate dall'epidemia di COVID-19 alla luce del ruolo della finanza e degli operatori finanziari a servire l'umanità
- Conseguenze sull'economia reale dal punto di vista delle persone escluse
- Il futuro della finanza sostenibile
- Il ruolo della regolamentazione e delle autorità finanziarie
- La necessità e la consapevolezza dell'educazione finanziaria

Ciascun gruppo ha elaborato e formulato proposte, che vanno dalla messa in discussione del paradigma convenzionale riguardante la mera massimizzazione del profitto, ad una proposta di un *framework* per la finanza sostenibile per la chiesa cattolica che integri la visione di Economy of Francesco e fornisca linee guida

⁸ A. CALEF, A. RONCELLA, «The journey of the Finance and Humanity Village», in *Rivista internazionale di scienze sociali*, 2021, n. 4, pp. 415-430.

per allineare efficacemente gli investimenti della chiesa cristiana/cattolica e la gestione del suo bilancio con la realizzazione di tale economia, all'introduzione di nuove metriche nella regolamentazione finanziaria che guidino verso un sistema finanziario più etico basato in particolare su quattro virtù cardinali (prudenza, temperanza, forza e giustizia).

Papa Francesco, intervenendo tramite videomessaggio al termine dei lavori, sottolineò l'importanza del dibattito sviluppato: «Avete vissuto la tanto necessaria cultura dell'incontro, che è l'opposto della cultura dello scarto, che è alla moda. E questa cultura dell'incontro permette a molte voci di stare intorno a uno stesso tavolo per dialogare, pensare, discutere e creare, secondo una prospettiva poliedrica, le diverse dimensioni e risposte ai problemi globali che riguardano i nostri popoli e le nostre democrazie». Il Santo Padre definì infatti l'incontro come «passo fondamentale per qualsiasi trasformazione che aiuti a dar vita a una nuova mentalità culturale e, quindi, economica, politica e sociale», sottolineando che «la prospettiva dello sviluppo umano integrale è una buona notizia da profetizzare e da attuare. [...] A voi giovani, provenienti da 115 Paesi, rivolgo l'invito a riconoscere che abbiamo bisogno gli uni degli altri per dar vita a questa cultura economica, capace di far germogliare sogni, suscitare profezie e visioni, far fiorire speranze, stimolare fiducia, fasciare ferite, intrecciare relazioni, risuscitare un'alba di speranza, imparare l'uno dall'altro, e creare un immaginario positivo che illumini le menti, riscaldi i cuori, ridoni forza alle mani, e ispiri ai giovani – a tutti i giovani, nessuno escluso – la visione di un futuro ricolmo della gioia del Vangelo».⁹

Il Santo Padre infine sottolineò come «questo incontro virtuale ad Assisi per me non è un punto di arrivo ma la spinta iniziale di un processo che siamo invitati a vivere come vocazione, come

⁹ Videomessaggio del Santo Padre Francesco ai partecipanti all'incontro, 21 novembre 2020, disponibile su https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20201121_videomessaggio-economy-of-francesco.html

cultura e come patto»¹⁰, lanciando quindi l’invito a proseguire il cammino iniziato con Economy of Francesco.

È necessario sottolineare ulteriormente la radicalità dell’appello del Papa. Il messaggio non deve essere letto solo come un incitamento o una lode ai presenti, bensì un richiamo appunto radicale e sfidante a tutti i partecipanti. «Abbiamo bisogno di un cambiamento, vogliamo un cambiamento, cerchiamo un cambiamento. Il problema nasce quando ci accorgiamo che, per molte delle difficoltà che ci assillano, non possediamo risposte adeguate e inclusive; anzi, risentiamo di una frammentazione nelle analisi e nelle diagnosi che finisce per bloccare ogni possibile soluzione. In fondo, ci manca la cultura necessaria per consentire e stimolare l’apertura di visioni diverse, improntate a un tipo di pensiero, di politica, di programmi educativi, e anche di spiritualità che non si lasci rinchiudere da un’unica logica dominante. Se è urgente trovare risposte, è indispensabile far crescere e sostenere gruppi dirigenti capaci di elaborare cultura, avviare processi – non dimenticatevi questa parola: avviare processi – tracciare percorsi, allargare orizzonti, creare appartenenze... Ogni sforzo per amministrare, curare e migliorare la nostra casa comune, se vuole essere significativo, richiede di cambiare “gli stili di vita, i modelli di produzione e di consumo, le strutture consolidate di potere che oggi reggono le società”. Senza fare questo, non farete nulla».¹¹ È di sicuro interesse il fatto che papa Francesco abbia decisamente sottolineato la necessità che cresca una nuova cultura, appunto più inclusiva, che è condizione necessaria del cambiamento. È davvero una questione radicale, un richiamo totale alla persona, all’incontro, al contrasto tra la cultura dell’incontro e la cultura dello scarto.

L’evento del 2020 si concluse con documento, firmato da «Noi giovani economisti, imprenditori, *change makers* del mondo, con-

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

vocati ad Assisi da papa Francesco»,¹² con l'intento di mandare un messaggio «agli economisti, imprenditori, decisori politici, lavoratrici e lavoratori, cittadine e cittadini del mondo» contenente dodici richieste emerse durante le giornate di lavoro ad Assisi. Nonostante l'idea sia lodevole, molto lavoro rimane incompiuto. Questo documento può essere sicuramente un punto di partenza, ma non può assolutamente essere considerato un punto di arrivo. La sproporzione con l'appello del Papa è notevole. Ma ciò non deve scoraggiare: la soluzione alle questioni sollevate dal Papa non è sicuramente semplice, ed al contempo la proposta del Santo Padre è talmente impegnativa che la risposta non può essere ridotta ad un documento o ai mesi di preparazione di un evento, o all'evento stesso, ma chiede la vita intera.

All'evento del 2020 è seguita una seconda edizione nel 2021, seguendo un'impostazione simile a quella della prima edizione. In questa occasione, il Santo Padre intervenendo alla fine dei lavori, rinnovò il mandato di rimettere la fraternità al centro dell'economia, in modo tale che si potesse dimostrare che un'economia diversa possa esistere se ci lascia guidare dall'amore del Vangelo. Il Papa fece trasparire tutta l'urgenza di questo messaggio sottolineando come i due anni di pandemia avessero messo in evidenza i nostri fallimenti nella cura della casa e della famiglia comune: «l'economia malata che uccide nasce dalla supposizione che siamo proprietari del creato, capaci di sfruttarlo per i nostri interessi e la nostra crescita. La pandemia ci ha ricordato questo profondo legame di reciprocità; ci ricorda che siamo stati chiamati a custodire i beni che il creato regala a tutti; ci ricorda il nostro dovere di lavorare e distribuire questi beni in modo che nessuno venga escluso. Finalmente ci ricorda anche che, immersi in un mare comune, dobbiamo accogliere l'esigenza di una nuova fraternità. Questo è un tempo favorevole per sentire nuovamente

¹² Economy of Francesco Final Statement & common commitment, 21 novembre 2020, disponibile su <https://francescoeconomy.org/it/final-statement-and-common-commitment/>

che abbiamo bisogno gli uni degli altri, che abbiamo una responsabilità verso gli altri e verso il mondo. [...] Per questo dobbiamo cercare nuove vie per rigenerare l'economia nell'epoca post-Covid-19 in modo che questa sia più giusta, sostenibile e solidale, cioè più comune»¹³.

Sono state ulteriormente organizzate diverse iniziative parallele di preparazione e supporto ad Economy of Francesco. Si noti infatti che, come accennato prima, gli eventi di Assisi non sono rimasti isolati nel tempo. Ad esempio, nelle varie sedi dell'Università Cattolica del Sacro Cuore si sono tenuti, all'interno del percorso "Towards Economy of Francesco", i laboratori sul documento *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones. Considerazioni per un discernimento etico circa alcuni aspetti dell'attuale sistema economico-finanziario*, della Congregazione per la Dottrina della Fede e del Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale. Tali lavori hanno avuto inizio nell'ottobre 2019, quando il cardinale Turkson è intervenuto all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano con l'arcivescovo di Milano Mario Delpini per presentare le *Oeconomicae et Pecuniariae quaestiones*. L'invito a lavorare sul documento è stato positivamente accolto da tutto il personale universitario, dai professori agli studenti. L'appello del Cardinale a un dialogo tra fede e ragione è stato sicuramente sfidante. Nella sua presentazione, il cardinale Turkson ha infatti sottolineato come la sfera economica non sia né eticamente neutra né disumana, ma dipenda dalla guida che riceve. Successivamente, il cardinale ha ricordato che l'obiettivo della finanza sia innanzitutto la raccolta di risorse al fine di renderle disponibili, sottolineando come questo aspetto sia stato carente negli ultimi anni. L'intero ateneo ha dunque raccolto questa sfida chiedendo agli studenti di lavorare su questo documento. Ne sono nati 12

¹³ Videomessaggio del Santo Padre in occasione del secondo evento mondiale: "The Economy of Francesco", 2 ottobre 2021, disponibile su <https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2021/documents/20211002-videomessaggio-economyoffrancesco.html>

gruppi di lavoro a cui hanno partecipato 100 professori e professionisti e 800 studenti di tutte le facoltà e sedi dell'università. Sono stati discussi diversi temi: lo scopo dei sistemi finanziari e la loro regolamentazione, i prodotti finanziari non inquinati, ESG, la finanza e il superamento delle disuguaglianze al servizio dello sviluppo integrale, il lavoro come risorsa e non come strumento; la biodiversità economica e finanziaria. Ad esempio, nei seminari concernenti la biodiversità economica e finanziaria, gli studenti, provenienti da diverse facoltà, spesso non di indirizzo economico, hanno potuto apprendere e discutere con testimoni del settore argomenti di cui precedentemente avevano una conoscenza limitata, quali le istituzioni bancarie che non hanno come fine ultimo il profitto (le banche cooperative), o l'educazione finanziaria.

In conclusione, l'evento di Economy of Francesco dimostra come i giovani abbiano risposto in prima persona e convintamente ad una proposta. Citando papa Francesco, infatti, è chiaro come «il nostro tempo, per l'importanza e l'urgenza che ha l'economia, ha bisogno di una nuova generazione di economisti che vivano il Vangelo dentro le aziende, le scuole, le fabbriche, le banche, dentro i mercati».¹⁴ I giovani hanno accolto l'invito ad essere responsabili in prima persona per il futuro. Certamente, è un percorso in cui bisogna essere accompagnati, ma è al contempo necessario che venga lasciato lo spazio per assumersi questa responsabilità. È un percorso che deve essere seguito sia dai giovani, sia dai meno giovani, che devono a volte anche permettere ai giovani di sbagliare, lasciando che acquisiscano fiducia ed essendo anche un esempio per loro. Da questo punto di vista, la testimonianza di papa Francesco è preziosa: è particolarmente attento a questi temi, come dimostra Economy of Francesco. La pandemia ha certamente intaccato diversi paradigmi consolidati e ha fatto emergere esigenze diverse. Si può sicuramente notare

¹⁴ *Ibidem*.

come sia emerso un disagio rispetto allo stile di vita precedente alla pandemia. Al contempo, questa può essere vista come una grande opportunità, soprattutto per i giovani. Papa Francesco ha detto più volte: «Peggio di questa crisi, c'è solo il dramma di sprecarla».¹⁵ I giovani sono chiamati oggi a dare un contributo immediato alla società, visti i tempi confusi che stiamo vivendo. Non bisogna però pensare che servano sempre iniziative particolari, ma prima di tutto azioni quotidiane: coinvolgersi in quello che si sta vivendo in prima persona, vivendolo da protagonisti, è sicuramente il primo passo per non sprecare questa crisi. Questo può avvenire nella vita universitaria, tornando a frequentare le lezioni e creando relazioni con compagni e professori; può avvenire quando ci si interfaccia con il mondo del lavoro, e in generale prendendo sul serio le proposte che vengono fatte.

In conclusione, i giovani hanno certamente accolto l'invito del Papa: «Seguite la testimonianza di quei nuovi mercanti che Gesù non scaccia dal tempio, perché siete suoi amici e alleati del suo Regno».¹⁶

¹⁵ Omelia del Santo Padre Francesco, Basilica di San Pietro - Altare della Cattedra, Domenica, 31 maggio 2020, disponibile su https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200531_omelia-pentecoste.html

¹⁶ Videomessaggio del Santo Padre in occasione del secondo evento mondiale: "The Economy of Francesco", 2 ottobre 2021, cit.

ANNOTAZIONI

ANNOTAZIONI

ANNOTAZIONI

ANNOTAZIONI

ANNOTAZIONI

EDIZIONI STUDIUM S.r.l.
Via Giuseppe Gioachino Belli 86 - 00193 Roma
tel. 06.6865846
info@edizionistudium.it
www.edizionistudium.it

Stampa: MEDIAGRAF SpA – Noventa Pad. (PD)

Nell'aprile 1966 per iniziativa di Tullo Goffi e Dalmazio Mongillo iniziava il cammino dell'Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale e tre anni dopo, nel 1969, raccogliendo gli auspici dei soci che si erano espressi in tal senso, avviava le sue pubblicazioni la «Rivista di teologia morale» sotto la guida di Luigi Lorenzetti. L'impresa editoriale sostenuta dai Dehoniani di Bologna, ha rappresentato sino al 2014, anno della sua sospensione, un ideale “palcoscenico” per la teologia morale italiana, accompagnandone le stagioni, le questioni emergenti e introducendo nel corso dei decenni nuovi cultori della disciplina.

A dieci anni esatti dall'ultimo fascicolo pubblicato, la «Nuova Rivista di Teologia morale» che qui presentiamo e inauguriamo ne raccoglie l'eredità. Assume una nuova forma, quella di una pubblicazione on line a libero accesso, in modo da assicurare una più vasta diffusione, anche oltre i confini italiani, delle ricerche e pubblicazioni in questo settore disciplinare e seguire puntualmente i temi di ricerca promossi dall'ATISM che se ne è assunta la proprietà.

Una “nuova rivista”, non solo sotto il profilo della sua collocazione nel settore di competenza, ma anche una “rivista nuova”, cioè in grado di rilanciare una riflessione ad ampio spettro sull'identità della teologia morale e sul suo contributo a comprendere i nuovi temi che, talvolta in modo prepotente, guadagnano visibilità nel nostro contesto socio-culturale ed ecclesiale.

ISBN 978-88-382-5438-3



9 788838 254383

ISSN 3035-1529