Francesco Poggi
Guidalberto Bormolini
(a cura di)

Economia e Spiritualità

NUOVA
ECONOMIA E STORIA
Rivista fondata da AMINTORE FANFANI
Anno XXIV – Numero speciale monografico – 2018
ISSN 1126-0998

NUOVA
ECONOMIA E STORIA

FRANCESCO POGGI
GUIDALBERTO BORMOLINI
(A CURA DI)

ECONOMIA E SPIRITUALITÀ

ANNO XXIV – NUMERO SPECIALE MONOGRAFICO 2018

ISSN 1126-0998

NUOVA
ECONOMIA E STORIA

ANNO XXIV – NUMERO SPECIALE MONOGRAFICO 2018

ECONOMIA E SPIRITUALITÀ

INTRODUZIONE

FRANCESCO POGGI, *Pensiero economico e dimensione spirituale*…….. 7

GUIDALBERTO BORMOLINI, *La forza dello Spirito per la trasformazione del mondo*..…… 29

SAGGI

PARTE PRIMA

PIERO BARUCCI, *Il sentiero è stretto e disagevole*…..…….. 41

STEFANO ZAMAGNI, *Misericordia e sviluppo dei popoli*…..… 43

SERGE LATOUCHE, *Verso una Società della Decrescita*….. 57

FRANCO CARDINI, *Europa e occidente*……..… 63

LUIGINO BRUNI, *Diseguaglianza e meritocrazia*…….……..… 69

PIERO ROGGI, *L'enciclica Laudato si' e l'insostenibile pesantezza della Scienza economica*..……...… 79

MARCO E.L. GUIDI, *L'economia della partecipazione: democrazia come cooperazione*……..... 89

ANTONIO MAGLIULO, *Il cambiamento d'epoca delle imprese: dal self-interest alla responsabilità civile*…….. 105

NICCOLÒ BRANCA, *Un mondo materiale per esseri spirituali*…..……...…… 119

GIUSEPPE CONTI, *Il capitalismo ascetico, la governance della società e gli spazi di dono e di mercato*…….…..…. 125

UGO BIGGERI, *Il Tempo e il denaro... e altre domande di senso che in finanza non ci facciamo più.*…… 137

ANTONIO DENTICE D'ACCADIA, *Il caso Palomba: economia e spiritualità, tra Marx e Pareto*…… 149

ROMANO MOLESTI, *Toniolo e l'importanza del credito cooperativo*…..……...…….. 153

SALVATORE DRAGO, *L'abbandono alla fede cristiana dell'homo oeconomicus*……...……...…. 171

GRAZIA FRANCESCATO, *Economia, ecologia e spiritualità*……..... 193

GIANNOZZO PUCCI, *La rinascita di un'economia ancella della spiritualità*…….……...…… 203

RICCARDO MILANO, *Dal know how al know why: quale etica per l'impresa?*……..... 207

PARTE SECONDA

MAURIZIO SANGALLI, *Un mare, molte religioni: il Mediterraneo in età moderna*……...…… 223

IZZEDDIN ELZIR, *La finanza islamica*…….. 239

GIORGIO RASPA, *Il buddhismo e l'economia: la via della consapevolezza*…….…… 245

BRUNO DI PORTO, *Parashot Behar Sinai e Behukkotai, le ultime parole del Levitico*…...…….…… 251

ARCHIMANDRITA ATANASIE RUSNAC, *La preghiera del cuore e la trasformazione del mondo*…..…..…….. 267

CARLO MOLARI, *La profezia di Don Milani. Fai strada ai poveri senza farti strada*……..... 279

FRANCESCO CAMPIONE, *L'economia che disumanizza. Il lavoro umilia la spiritualità umana*……..…… 295

SILVIA PETTITI, *«O Dio o mammona». Economia e spiritualità nel pensiero di Arturo Paoli*….……...……... 305

MARCO ZABOTTI, *L'attualità nel centenario della morte (1918 – 2018): Giuseppe Toniolo, cent'anni di futuro*……...……..…. 319

ALESSANDRO BEDINI, *Ildegarda, la profetessa che unì l'uomo all'universo*……..…… 325

Pensiero economico e dimensione spirituale

di FRANCESCO POGGI

Premessa

«Economia e religione sono i due cardini della storia umana».
Miguel De Unamuno, *Nicodemo e il fariseo.*

Le diverse tradizioni culturali e filosofiche, sviluppatesi nei secoli e nelle varie aree geografiche, ci tramandano un profondo legame tra esperienza economica e cultura religiosa, incarnato anche in rapporti di convivenza o atteggiamenti morali. L'antropologia culturale ha prodotto a riguardo, in questi ultimi decenni, una grande quantità di studi, così la storia comparata delle religioni e, in misura minore, la storia del pensiero economico. Miti antichi e libri sacri contengono innumerevoli richiami a questioni prettamente economiche. Pensiamo ad Esiodo (VIII secolo a.c.) e alla *Teogonia*, con il mito di Pandora da cui si libera il male della scarsità. Pensiamo alla *Bibbia*, sia al Vecchio che al Nuovo testamento, citando ad esemplificazione le parabole di Gesù (*Il figliol prodigo, Il buon samaritano, I talenti*). Ma pensiamo anche ad altri testi sacri o sapienziali, come *Talmud, Bhagavad Gita* e *Upanishad*, ai *Dialoghi* di Confucio, al *Corano*. Ugualmente, la filosofia antica inserisce l'argomento economico al centro della speculazione sull'uomo e sulla città ideale, da Aristotele con l'idea di scambio naturale limitato fino alla platonica divisione del lavoro, richiamata anche da Senofonte. Se per millenni prevale, in linea generale di principio, l'idea della dimensione economica come buona amministrazione della casa (*oikòs*), è certamente vero che il raffinarsi di nuove tecniche, come l'ampliamento della casistica delle moti-

vazioni del fare economia, vede una stretta relazione e un continuo confronto con lo spirito religioso. D'altronde la parola latina *réligio* presenta, tra i vari significati, anche quello che Cicerone definisce «scrupolosa preoccupazione per qualcosa di grande importanza», a cui accostare le traduzioni letterali di re-ligare o re-legere, nel senso di legare di nuovo o raccogliere. Vocabolo che nell'arabo *dim* richiama invece l'aspetto relativo della giustizia, nel sanscrito *dharma* la legge o norma, infine nel cinese *chiao* o nel giapponese *kyo* la dottrina. In ogni caso la religione esprime un modello esistenziale che nasce dalla relazione con un principio primigenio. Le oltre 170 religioni censite[1] ad inizio del terzo millennio richiamano un percorso che, trascendente o immanente, ingloba tutti gli aspetti delle relazioni uomo-dio, uomo-uomo, uomo-natura. La dimensione economica ne è stata e ne è parte integrante. Dal medioevo tomista, scolastico e francescano, all'etica calvinista; dal richiamo di Confucio al *prevalere del pubblico sul privato*, alla *teoria dell'azione* (*karma*) per induisti e buddhisti; dall'*ethos* giapponese della *lealtà* alla *tolleranza* indiana; dall'ebraico *valore dell'incentivo*, all'islam del *giusto equilibrio*.

Iniziando dal medioevo cristiano, possiamo individuare come cruciale l'evolversi di un atteggiamento verso l'economia che, partendo dalla filosofia tomista con il suo richiamo al giusto prezzo e alla sterilità della moneta e sviluppandosi nel più maturo pensiero scolastico e nel contributo del francescanesimo (Pietro Olivi e Luca Pacioli, Sant'Antonino da Firenze e San Bernardino da Siena), porterà alla definizione di una Dottrina Sociale Cristiana, che si perfeziona nei secoli attraverso i contributi di molti filosofi ed economisti cattolici, da Giambattista Vico ad Antonio Rosmini, da Giuseppe Toniolo a Francesco Vito, e attraverso le encicliche socio-economiche della Chiesa, moltiplicatesi negli ultimi decenni (dall'enciclica *Rerum Novarum* di Leone XIII del 1891 alla *Quadragesimo Anno* di Pio XI del 1931, dalla *Populorum Progressio* di Paolo VI del 1967 alla *Sollicitudo Rei Socialis* di Giovanni Paolo II del 1987, dalla *Caritas in Veritate* di Benedetto XVI del 2009 alla *Laudato Si* di Francesco del 2015). Alcuni studiosi, come ad esempio Werner Sombart[2], hanno indicato proprio nella Toscana medievale le origini della economia moderna, essendo già operativa in quel periodo quella cassetta di strumenti che ne caratterizzerà le

[1] *Enciclopedia delle religioni*, Garzanti Editore, Milano, 1979.
[2] Werner Sombart*, Der moderne kapitalismus*, Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig, 1902.

fasi più mature (gli stessi concetti di profitto, interesse, domanda, offerta, scambio, valore, sconto). Se sembra ormai accettato che il raccordo tra morale cristiana ed economia venga operato dai teologi e canonisti francescani sin dai secoli XIII-XIV, altri autori, come Max Weber[3], invece hanno visto solo nella successiva *Riforma* il motivo del fiorire del capitalismo moderno, con il dogma che cessa di rappresentare una analisi della società esistente e una norma di condotta, aprendo di fatto le porte ad una scienza laica dell'economia, con lo studio degli aspetti individuali che prende il posto degli universali tomisti. Sarebbe in questa ottica Il calvinismo, con il riconoscimento del talento e del successo mondano come *Grazia*, a gettare le basi e favorire la nascita del pensiero economico moderno nei paesi riformati (Inghilterra soprattutto, attraverso rivoluzione industriale e scuola classica). Ma anche per le altre religioni abramitiche e monoteiste possiamo disegnare un lungo percorso di perfezionamento sui temi economici. Intanto, nella tradizione ebraica questi trovano trattazione specifica già nel *Talmud* (raccolta millenaria della giurisprudenza rabbinica), nella *Torah* e nel *Pentateuco*. Al centro il già richiamato *valore dell'incentivo*, orientato al fine della redistribuzione, a cui si lega l'importanza dell'attività commerciale (in particolare nella peculiare esperienza sefardita) e la centralità del ruolo della moneta (*damin*, contemporaneamente denaro e sangue) e del suo prestito ad interesse. Un cammino denso di contaminazioni che induce il premio Nobel dell'economia Milton Friedman (1976) a scrivere: «è il popolo ebraico ad essere debitore del capitalismo»[4] e non viceversa, rovesciando la celebre analisi del Sombart. È proprio attraverso il mercato infatti che si sarebbe potuta realizzare quella libertà di accesso, unica via verso una effettiva redistribuzione, vero obiettivo del fare economia.

Per quanto riguarda la teoria economica islamica, questa sembra svilupparsi intorno ad un concetto cardine, quello di *giusto equilibrio*, ricorrente nei testi di tanti autori che hanno trattato il tema economico dal medioevo ad oggi. Da Al-Ghazali (1058-1111) a Ibn Khaldun (1332-1406), da Efendi (1750-1799) a Baqir As-Sadr (1931-1980), solo per citarne alcuni. In tutti prevale anche l'obiettivo di ricercare una specifica, autonoma, indipendente, dottrina economica. Nel variegato e policefalo mondo islamico sono

[3] Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Bur, Milano, 2003.
[4] Milton Friedman, *Il Capitalismo e gli ebrei*, conferenza alle Terme di Mont Pelerin, Svizzera, 1972.

stati fatti grandi passi verso una uniformità di pensiero proprio negli ultimi decenni. Nel 1976 si tiene la prima conferenza internazionale sull'economia islamica, nel 1979 nasce il primo centro di ricerca sulla finanza islamica; nel 1996, ad Algeri, si emettono standard in materia di contabilità e governance, obbligatori in alcuni paesi (Arabia Saudita, Giordania, Sudan)[5]. Le Fonti rimangono quelle tradizionali: *Corano, Sunna*, il consenso dei Dotti (*Ijmà*) e le analogie (*Qiyàs*). Lealtà, bene comune, etica comunitaria, divieto di speculazione, sterilità della moneta, ma anche sviluppo sostenibile e imposta unica (lo *Zakàt*, uno dei 5 pilastri dell'Islam).

Per chiudere, un accenno ai grandi paesi asiatici, nuovi protagonisti assoluti dell'economia globale del terzo millennio. Il Giappone è il primo nel quale l'analisi dei fenomeni economici ha raggiunto una autonomia speculativa (ad esempio, sulla relazione tra quantità di moneta in circolazione e i prezzi, come sui rendimenti marginali). Shintoismo e buddismo Zen hanno influenzato quella visione organicistica, tipica della cultura orientale, che nella modernità giapponese si è incarnata in una specifica filosofia di business, il *Kaizen* (il mito della efficienza, il rifiuto dello spreco)[6]. Questo contiene anche spunti non prettamente giapponesi, come una visione olistica (derivata dal Taoismo) ed un carattere etico-morale di origine confuciana. Taoismo e dottrina di Confucio che si ritrovano alle fondamenta della Cina moderna in una originale sintesi con la diffusione del comunismo maoista. Con evidenti contraddizioni, che vanno dall'ideale del non fare di Lao-Tze (morale dell'*inazione*) all'intervento attivo, seppur disinteressato, della scuola confuciana, passando per il materialismo e l'ateismo maoista. Quello che avrebbe reso possibile lo sviluppo dirompente, prima del Giappone, poi della Cina e dei paesi vicini quali Vietnam e Corea, sarebbe stata proprio la filosofia confuciana[7], costruita su *interesse comune,* pragmatismo e prevalenza del pubblico sul privato. È la *tolleranza,* da inquadrare all'interno della tradizionale teoria dell'azione (*Karma*), il concetto base della struttura economica induista, da sempre predominante nel grande subcontinente indiano. Una esperienza storica esauriente è stata quella della *economia gandhiana*, carat-

[5] Marialavia Zaccarini, *L'economia islamica: teoria, storia e attualità*. Tesi laurea, Università Ca' Foscari Venezia, a.a. 2013-2014.
[6] Norman Bodek, *How to do Kaizen: a new path to innovation-empowering everyone to be a problem solver*, Pcs Press, Vancouver, 2010.
[7] Franco Mazzei e Vittorio Volpi, *La rivincita della mano visibile*, Università Bocconi, Egea, Milano, 2010.

terizzata dal rifiuto di alcuni concetti cardine dell'economia moderna, come l'uomo agente razionale alla continua ricerca di utilità e profitto oppure come il modello di moltiplicazione dei bisogni rispetto ai quali Gandhi fa prevalere da un lato, l'esaltazione dell'idea di necessità, dall'altro il principio di autosufficienza[8] (va in tal senso l'apprezzamento per le proposte keynesiane espresse dal Mahatma durante gli anni trenta). Date queste premesse, l'India del dopoguerra ha prodotto importanti innovazioni teoriche come quelle di Amartya Sen (premio Nobel per l'economia 1998), basata su un peculiare rapporto tra etica, uguaglianza e libertà (*The capabilities* e le risorse relazionali)[9] o di Vandana Shiva e la sua *economia della terra,* ma anche progetti concreti, dal microcredito di Yunus (*social business*) al riformismo di Raghuram Rajan, dal 2013 presidente della banca centrale Indiana. Anche la millenaria civiltà indiana, alla pari delle altre che abbiamo introdotto in questi brevi cenni, è dunque chiamata ad un confronto, non più rinviabile, con un capitalismo economico-finanziario sempre più globale e universale. Pensiero unico, immanente ed onnicomprensivo.

Economia e/o Società?

«Il tentativo di costruire una scienza economica
neutrale rispetto alla concezione della società
si è dimostrato illusorio».
Francesco Vito, *Economia a servizio dell'uomo*.

Mai l'economia è stata così centrale, determinante, nella vita familiare e individuale, sociale e culturale, come nell'attuale fase della civiltà. Parafrasando Karl Polanyi, l'intera società contemporanea si trova ad essere incorporata nel meccanismo della sua economia (*embeddedness*), trasformandosi in società di mercato[10]. Così l'economia o, più precisamente, la sua forma capitalistica matura, tende ad inglobare la società che diviene essa stessa economica, essendo le sue istituzioni essenziali il mercato ed il capitale. Negli stadi pre-capitalistici, dalle società tribali a quelle feudali, dal-

[8] Vd. Centro Studi Sereno Regis, Economia gandhiana e sviluppo sostenibile, Seb 27, Torino, 2000.
[9] Amartya Sen, Sviluppo è Libertà, Mondadori, Milano, 2000.
[10] Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Rinehart, New York, 1944; trad. it. *La Grande Trasformazione*, Einaudi, Torino, 1974.

le Polis ai comuni medievali fino alle fasi mercantiliste dei primi stati nazionali, era l'economia ad incardinarsi nella società. I mercati erano contenuti, non onnipresenti; la propensione ai traffici non era innata, come la ricerca del guadagno non era considerata naturale, rappresentando invece l'unico modo per sopravvivere in un sistema di mercato; il ruolo della moneta era da considerarsi incidentale. Queste logiche si rovesciano con l'unico, particolare, recente, passeggero caso del capitalismo del *laisser faire*, del mercato autoregolato, che si forma nel contesto della prima rivoluzione industriale. Per Polanyi, la mentalità di mercato, competitiva per definizione, ha eroso la tradizionale vita sociale e comunitaria, trasformando terra, lavoro e moneta in merci ("una finzione", non essendo prodotti per la vendita) e costringendo l'uomo a divenire animale economico. Le conseguenze saranno evidenti in tutti gli ambiti della convivenza, da quello politico a quello scientifico, da quello culturale a quello artistico. Il millenario rapporto tra economia e religioni non potrà che mutare.

Obiettivo del presente volume è quello di contribuire a comprendere il livello di correlazione tra l'agire economico e il sentire religioso, tra il pensiero economico e la dimensione spirituale, nel suo significato più esteso, fondamentale intreccio delle società umane fin dalla preistoria. Piero Barucci (pp. 41-42) apre la serie dei contributi ricordandoci come «sul cercare di conciliare canoni di fede e comportamenti nella realtà della vita quotidiana c'è una letteratura che occupa decine di librerie e spazia per molti secoli». Un richiamo intriso di forte realismo, visto quel concatenarsi di ammonimenti morali, buoni propositi e altruismo da un lato, di egoismo e spiccato individualismo dall'altro, che sembra accompagnare il cammino di una relazione tanto stretta quanto problematica e contraddittoria. I contributi che seguono, relativi agli interventi di economisti, storici dell'economia e del pensiero economico, sociologi ed antropologi, teologi e rappresentanti delle diverse confessioni religiose, possono aiutarci a tracciare una mappa, a disegnare un perimetro di reciproche influenze, una bussola per attraversare il nuovo millennio. *Dell'elemento etico quale fattore intrinseco delle leggi economiche*, scriveva Giuseppe Toniolo nel 1873, nella sua prolusione all'anno accademico padovano. Per l'economista trevigiano finché l'economia è solo scienza dei mezzi non ci può essere dialogo con le religioni. Ma per scegliere sui fini ci vuole un giudizio di valore, una scala di priorità. Ecco perché la teoria economica si è trovata impreparata al dialogo ed al confronto. Il 2018 è appunto

l'anno del centenario della morte di Toniolo (Pisa, 1918) ma è anche il bicentenario della nascita di Karl Marx (Treviri, 1818) che relega invece la spiritualità ad un ruolo definitivamente residuale rispetto alla preponderanza dello sviluppo storico del sistema economico. Due poli di un cammino teorico che ha alternativamente unito e totalmente scisso il destino dei due ambiti di ricerca, per introdurre i quali abbiamo orientato il dibattito su tre questioni, tre domande fondamentali: intanto, quali sono le radici religiose alla base della concezione economica del capitalismo, della sua logica e del suo sviluppo storico; in secondo luogo, quali sono le ragioni dell'abbandono dei valori e degli elementi spirituali, a partire dalla metà del XIX secolo, dopo il tramonto dell'economia civile-religiosa classica; infine, quali sono le proposte, i suggerimenti e le direzioni che le religioni possono dare all'economia capitalistica globale. L'attuale globalizzazione sembra muoversi infatti su due direttrici apparentemente discordanti. La prima caratterizzata da forti segnali di crisi strutturale del capitalismo stesso, esplosi nella crescente disparità tra le classi sociali, nel progressivo acuirsi delle sperequazioni tra le diverse aree del mondo, nelle difficoltà previsionali di un modello che appare sempre più incapace di ricomprendere la complessità delle relazioni e delle connessioni sociali; la seconda, caratterizzata da un deciso risveglio della spiritualità, nelle sue varie espressioni anche religiose, riscontrabile nella ricerca di un senso ultimo dell'azione, di una armonia, di un perché. A conferma di uno scenario mutato a livello internazionale, il superamento della fase sovietica in Russia, l'apertura della nomenclatura cinese e cubana, il nuovo protagonismo islamico e indù, tra il nord Africa e l'estremo oriente, e, non ultimo, l'impegno costante del papato cattolico sui temi della giustizia sociale come della salvaguardia dell'ambiente e del creato. Senza sottacere quella diffusa e crescente aspirazione al benessere, come armonia psico-fisica, tipica di una spiritualità sincretista, individualista, *New Age*, molto presente nei paesi ad alto sviluppo economico e tecnologico. In questo scenario l'Europa rischia di diventare marginale. Già culla del capitalismo e della prima economia-mondo, oggi sembra perdere centralità. Franco Cardini (pp. 63-68) ci richiama così allo "spirito europeo", fatto di «misura, senso civico, senso comunitario, tradizioni». Altro rispetto al «circolo vizioso produzione-consumo-profitto», che sembra prevalere nella economia globale, dove la libertà rifiuta l'ethos, mentre Potestas e Auctoritas camminano separate.

Etica ed affari: lo spirito del capitalismo

«Le virtù si perdono nell'interesse
come i fiumi si perdono in mare».
Francois de La Rochefoucauld, *Sentenze e massime morali.*

Tanti fattori hanno determinato, nel corso degli ultimi 250 anni, il successo del modello capitalista. Nuovi sistemi filosofici e politici, conquiste scientifiche, ma anche ascesa di classi sociali intraprendenti. Se è ormai universalmente accettato l'impulso decisivo dato dalla Riforma, e soprattutto dal calvinismo e dal puritanesimo, al suo radicamento nei paesi del nord-europea e anglosassoni prima e nord-americani poi, è altrettanto evidente come il capitalismo attecchisca ovunque. Tanto da convincere Walter Benjamin a elevarlo a rango di religione[11]. Il punto di partenza è quello, celebre, di Max Weber, ovvero la trasformazione dell'etica protestante nello spirito di mercato e della competizione economica. Benjamin ribalta la prospettiva weberiana. Il capitalismo non deriva semplicemente dalla religione. È, esso stesso, religione, e la più rigorosa, implacabile, estrema. E quello che chiameremo spirito del capitalismo è sublimato nell'*Etica degli affari.* Un'etica che obbliga a non dissipare le ricchezze, a reinvestire i guadagni dando luogo alla accumulazione, unica base della crescita nel libero mercato. Un'etica che esalti la professionalità, ma anche l'efficienza, l'onestà delle relazioni ma anche la concorrenza. Certo la ricerca del profitto non nasce con il capitalismo, essendo comune a più epoche. L'aspetto peculiare semmai è la sua evoluzione in culto. Giuseppe Conti (pp. 125-136) illustra storicamente questo cammino. L'esaltazione della virtù fondata sul risparmio, sulla vita austera, sulla vocazione professionale. E la stessa società ne rimarrà influenzata, plasmata. «Non c'è solo uno spirito individualistico, ma si deve costruire una società che corrisponda ai principi di ascetismo intramondano». Ecco l'etica manageriale, le gerarchie d'impresa, l'apparato burocratico pubblico, l'idea del governo come impresa, il mercato come istituzione. Adam Smith vede nelle relazioni impersonali di mercato il presupposto della emancipazione dai rapporti di dipendenza personale («non è dalla benevolenza del macellaio che devo attendere la solu-

[11] Walter Benjamin*, Il capitalismo come religione*, 1921; in Marc Jongen (ed.), *Il capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione con Boris Groys, Jochen Horisch, Thomas Macho, Peter Sloterdijk e Peter Weibel*, ed. It. a cura di Stefano Franchini, Mimesis, Milano-Udine, 2011, pp. 119-125.

zione dei miei bisogni»[12]). Max Weber osserva che «il mercato conosce unicamente riguardi per la cosa concreta non per la persona, non conosce obblighi di fratellanza o pietà, né spontanee relazioni»[13]. È una gabbia di durissimo acciaio (Weber, 1904). Lo spirito capitalistico si fa così società, che lo Stato neoliberale governa come un'impresa, con una pubblica amministrazione che passa gradualmente dal servizio verso il cittadino a fornitore di beni per l'utente-fruitore. I capisaldi di questo sistema saranno il concetto di meritocrazia e la diseguaglianza di fatto. Il saggio di Luigino Bruni (pp. 69-77) ne illustra cause e conseguenze. Nella legittimazione spirituale del capitalismo la «naturale diseguaglianza diviene proprietà morale: la meritocrazia». Da vizio a virtù, così la meritocrazia trasforma la diseguaglianza in giustizia (ideologia meritocratica o teologia del merito) divenendo il grande paradosso del culto economico contemporaneo. Sotto traccia la millenaria disputa all'interno della cristianità. Da Sant'Agostino a Pelagio, da Lutero a Calvino, il talento, la grazia, la predestinazione («l'economia divina non può essere modificata…»). Proprio su questi temi si allarga il solco con la Dottrina sociale della Chiesa, per la quale l'etica è condizione necessaria ma non sufficiente, dato anche l'abuso dell'aggettivo etico, divenuto ormai, come scrive Riccardo Milano (pp. 207-221), «un luogo comune, anche pericoloso, visto che viene usato da tutti, spesso in modo distorto o addirittura per questioni d'immagine e di *window dressing* (eticismo)». Infatti l'etica non è misericordia, concetto opposto della meritocrazia. Perché Gesù è anti-meritocratico, ammonisce Bruni. «La parabola dell'operaio dell'ultima ora, il figliol prodigo, le beatitudini …». Deciso il richiamo di Papa Giovanni Paolo II: «la discriminazione in base alla efficienza non è meno grave di una discriminazione per sesso o pelle»[14]. O ancora Simone Weil: «I poveri? più che sventurati sono demeritevoli»[15]. È la schiavitù dei meriti o dei demeriti (darwinismo sociale). Ecco perché il capitalismo nasconde un tabù, quello della gratuità, vista con sospetto o aperta ostilità, perché inutile o sbagliata («può corrodere il senso di responsabilità ...»). Utile e merito regnano sovrani quindi, con i gusti che vanno a sostituire i tradizionali bisogni. Ancora Bruni: «Sulla base dei meriti abbiamo co-

[12] Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776.
[13] Max Weber, *Sociologia delle religioni* (1920-21), Utet, Torino, 2008.
[14] Giovanni Paolo II, messaggio ai partecipanti al simposio internazionale su Dignità e Diritti delle persone con handicap mentale, Città del Vaticano, 5 gennaio 2004.
[15] Simone Weil*, La persona e il sacro*, Adelphi, Milano, 2012.

struito tutto un sistema sociale ed economico, gerarchico e castale… così i lavoratori che mantengono pulite le strade ricevono salari centinaia di volte inferiori ai manager delle loro imprese». Un ultimo aspetto significativo nel rapporto tra etica ed affari riguarda il ruolo della moneta. Come ci ricorda ancora Milano, tutte le religioni hanno riflettuto sul denaro e le sue strutture: «*pecunia, si uti scis, ancilla est, si nescis, domina*» (il denaro se lo sai ben usare è tuo schiavo; diversamente sarà il tuo padrone). Quello che caratterizza però l'attuale fase che possiamo definire di finanziarizzazione dell'economia, nel senso del dominio della finanza sulla economia reale, è dato dal senso stesso dell'agire. Estrapoliamo dall'intervento del presidente di Banca Etica, Ugo Biggeri (pp. 137-148): «Il denaro oggi permea i nostri pensieri, influisce sulle nostre decisioni, diviene misura e metro di valutazione del mondo … anche il tempo è denaro». In realtà sappiamo dall'esperienza che il tempo è molto di più, quindi il denaro non misura tutto il valore. Così, tutte le tradizioni religiose considerano il denaro come mezzo, non come scopo. Anche la gestione del fondamentale servizio di credito viene ricondotta a questa logica. Romano Molesti (pp. 153-170) ci descrive il cammino delle istituzioni di credito, dai Monti di Pietà, prime banche etiche al mondo, volute dai francescani, fino alle Casse Rurali e alle Casse di Risparmio, dalle Banche Cooperative alle Banche Popolari. È quella finanza etica, fatta di mutualità, solidarietà, partecipazione, che risponde ad una scala di valori comune alle diverse tradizioni (dalla finanza islamica all'*ethic finance* di ambiente protestante). Non è beneficenza, ma credito orientato allo sviluppo, attraverso l'accesso al credito per le fasce deboli, la responsabilità sociale ed ambientale, la concorrenza economica leale. Concetti marginalizzati in questa fase di ricerca dell'interesse finanziario più alto e della pura speculazione (fare soldi da soldi).

Economics: Il paradigma (globale) di mercato ed il modello razionale

«Di tutto conosciamo il prezzo
di niente il valore»
Friedrich Nietzsche, *Aforismi*.

L'economia di mercato si è imposta definitivamente e universalmente, a livello planetario, sul finire del XX° secolo, uscendo dal suo originario perimetro europeo e nord-americano. Islam, indui-

smo, buddhismo, confucianesimo, shintoismo, cristiani ortodossi si trovano a convivere con modelli economici sempre più influenti, pervasivi e raffinati, dal Medio oriente all'Estremo Oriente, dal subcontinente indiano a quello cinese. La teoria economica contemporanea, divisa tra le diverse scuole in funzione delle risposte ai problemi macroeconomici (politiche monetarie, dei redditi, politiche fiscali e di bilancio, politiche per l'occupazione e il lavoro) è sostanzialmente ferma, nella sfera microeconomica, al paradigma di mercato ed al suo teorema fondante, *l'Homo Oeconomicus* o agente razionale. Così, se da un lato i complessi modelli macro, econometrici, scontano la logica intrinseca basata su un futuro che continui a comportarsi come il passato, anche di fronte ai fallimenti delle capacità previsionali che le recenti crisi hanno apertamente testimoniato, dall'altro, emerge la debolezza di una teoria micro, universalmente accettata, deficitaria in termini di realismo, dopo gli anni dell'astrattismo formale, spesso indecifrabile nella quotidiana pratica economica. Già Vilfredo Pareto, nel suo *Trattato di Sociologia* del 1916, aveva iniziato a scardinare l'impianto di pura razionalità su cui è basato il modello della scelta e del comportamento dell'agente economico[16]. Di questo impianto, l'utilitarismo ne aveva costituito la base filosofica, per la quale è bene (o giusto) ciò che aumenta la felicità. Antico come la cultura occidentale, si pensi a Aristotele ma soprattutto a Protagora o a Epicuro, è con il '700 di Mandeville (*La favola delle Api*) e di Smith, di Hume e Helvètius, della Costituzione Americana ed al suo richiamo al diritto alla felicità e, a seguire, con J. Bentham e J.S. Mill, che diviene centrale e strumentale allo sviluppo della teoria economica pura ma anche allo sviluppo del suo prodotto storico, il capitalismo. Il motto benthamiano, massima felicità per il massimo numero di persone, si accompagna infatti alla irrilevanza riguardo alla moralità dell'atto. La giustificazione dipende dal risultato. Il principio guida è l'edonismo psicologico. Bentham è oltretutto ottimista sulla capacità umana di anteporre il benessere della comunità a quello personale. Mill ne sarà la versione meno ottimistica, meno razionale e più idealistica, così più attenta ai correttivi necessari. Altra caratteristica dell'utilità

[16] Vilfredo Pareto*, Cours d'économie politique*, 1896-97, *Ouvres complete*, 1° vol., Genève 1964, (ed. It. Torino, 1942); *Manuale di economia politica con una introduzione alla scienza sociale*, Milano, 1906 (ed. Francese 1909); *Trattato di sociologia generale*, Firenze, 1916 (2° ed. Rivista 1923, ed. Francese 1917). Tutte in *Opera Omnia*, a cura di G. Busino (Genève), giunta al 32° vol. (a cura di Fiorenzo Mornati, 2005).

nella versione di Bentham, come giudizio che nasce dalla esistenza di bisogni umani e dalla consapevolezza dell'esistenza di beni capaci di soddisfarli, è la misurabilità. Il primo marginalismo opterà per l'utilità cardinale (Jevons, il primo Edgeworth). È anche la prima definizione di economia del benessere che eguaglia al margine pena e soddisfazione con il soggetto egoista che, libero di scegliere, massimizza la sua utilità. L'oggetto dell'economia è di conseguenza il calcolo razionale del piacere e della pena. Il passo ulteriore sarà quello che permette di cogliere la natura del nesso psicologico e logico che lega utilità e valore e di rileggere con questa lente l'utilità decrescente e l'utilità marginale già abbozzati nelle leggi di Gossen. Sarà proprio la misurabilità ad essere messa in discussione e ad essere superata. Prima proprio con Pareto, poi con Lionel Robbins. L'utilità diviene con Pareto funzione della quantità posseduta e su queste basi costruisce il superamento della cardinalità. Quello che interessa è il grado di utilità, la combinazione dei beni, quindi la curva di indifferenza (si parte dalla scatola di Edgeworth), la preferenza, la funzione di disponibilità (utilità marginale). L'utilità torna all'essenza dello spirito originario, espresso per esempio nelle opere dell'abate Ferdinando Galiani[17]: una grandezza soggettiva e psicologica. Ma Pareto andrà oltre superando se stesso sulla strada della impossibilità della razionalità: farà a meno addirittura del concetto stesso di utilità per concentrarsi sul nudo fatto della scelta, sulla azione non – logica. Il modello originale continuerà però ad essere lo standard di riferimento, fino agli ultimi decenni del XX° secolo ed i primi anni del nuovo millennio, dove si sono moltiplicate le voci autorevoli di critica. Interessante a riguardo la posizione della Joan Robinson, già allieva di Keynes a Cambridge: «l'impiego della matematica nella costruzione della teoria economica avrebbe dovuto assicurare un maggior livello di scientificità (principalmente in relazione allo studio della domanda del consumatore) … in realtà l'apparente precisione del ragionamento matematico ha originato diffuse incertezze … Identità contabili assunte erroneamente come relazioni funzionali, correlazioni confuse con leggi causali, semplici differenze confuse con variazioni, entità in-

[17] Ferdinando Galiani, *Della Moneta*, Napoli, datato 1750 ma stampato nel 1751; seconda edizione nel 1780, Stamperia Simoniana, Napoli*. Dialogues sur le commerce des bled*s, a londrea (ma Parigi), 1770, trad. It*. Dialoghi sul commercio dei grani*, Editori Riuniti, Roma, 1978. Le opere di Galiani si trovano raccolte in Pietro Custodi, Scrittori classici italiani di economia politica, Milano, 1803, poi riedizione Feltrinelli, Milano,1963.

definibili, assenza di una vera unità di misura, movimenti unidirezionali nel tempo considerati come movimenti avanti e indietro nel tempo»[18]. Anche un paretiano italiano come Giuseppe Palomba, originale studioso a cavallo tra Marx e Pareto, contesta la possibilità che la scienza economica si possa considerare come la geometria o la fisica (D'Accadia, pp. 149-151). Illuminante l'analisi di M. Hollis e E.J. Nell: «L'homo oeconomicus si sa che esiste, che massimizzerà… ma in luogo del suo ritratto si ha il suo identikit… diversamente dall'uomo della strada, non sbaglia mai una decisione, non ignora un cambiamento di prezzo, non si preoccupa di tutto ciò che non risulta quantificabile»[19]. In sostanza, non è un uomo reale. È piuttosto un uomo reale conformato al modello che lo ha logicamente costruito. Siamo passati quindi dalla razionalità sostanziale, illimitata, propria dei neoclassici, alla razionalità modellata, guidata, indotta. La scienza economica è corsa ai ripari per rispondere a questi dubbi, introducendo, nel percorso di ricerca, la psicologia. Il premio Nobel Herbert Simon (1978) e, con lui, altri premi Nobel dell'economia dell'ultimo ventennio (Richard Thaler, 2017), hanno ampliato il concetto di razionalità. Neuroscienze, emozioni, dissociazioni, condizionamenti sociali, imitazione comportamentale. «La teoria deve includere», scrive Simon nel 1994, «anche i processi attraverso i quali si genera la rappresentazione soggettiva che l'agente ha del mondo, cioè il suo contesto»[20]. Seguirà tutta la teoria contemporanea che proseguirà nel perfezionamento, nella critica e nella correzione di questo modello. Amartya Sen, con la critica alla scientificità dell'ottimo paretiano, la critica alla preferenza razionale che non può essere il solo criterio di scelta, inserendo nella ricerca i criteri di distribuzione, i diritti personali, con lo Stato che integra il criterio paretiano, riconoscendo la differenza tra efficienza

[18] Joan Robinson, I*ntroduction*, in V. Walsh, H. Gram, *Classical and neoclassical Theories of General Equilibrium. Historical Origins and Mathamatical Structure*, Oxford University Press, Oxford, 1980, p. XI; in Gianfranco Sabattini, *I limiti metodologici della razionalità dell'Homo economicus*, Annali Facoltà di Economia di Cagliari, Nuova Serie, vol. XVI, 2000, p. 21.

[19] M. Hollis e E.J. Nell, *Rational Economic Men. A Philosophical Critique of Neo-Classical Economics*, Cambridge University Press, London, 1975, p. 23; Id., Gianfranco Sabattini, p. 24.

[20] Herbert. A. Simon, *Dalla razionalità sostanziale alla razionalità procedurale,* in M. Egidi, M. Turvani, a cura di*, Le ragioni delle organizzazioni economiche,* Rosemberg & Sellier, Torino, 1994, p. 456; Id., Gianfranco Sabattini, p. 26.

e equità[21]; si pensi a Federico Caffè, a Bernard Williams che vede come vaghe le definizioni di felicità e benessere; si pensi a Roy Harrod, con il suo utilitarismo della regola, oppure John Harsanyi (Nobel economia 1994 insieme a John Nash) che rilancia l'impostazione cardinale; si pensi a Nicholas Kaldor e il suo principio di indennizzo oppure a Kenneth Arrow (Nobel economia 1972) che addirittura considera le preferenze ordinali e il criterio paretiano inconciliabili con la democrazia e, quindi, l'importanza della misurabilità nel costruire un ordinamento sociale concreto. Lo sviluppo più recente della teoria introduce il calcolo probabilistico e l'incertezza, nella variabile fondamentale dell'economia, il tempo. Eccoci alla teoria dei giochi di Von Neumann e Morgenstern[22]. Si fa sempre più evidente la debolezza dell'ipotesi razionale: conoscere tutte le alternative possibili tra cui scegliere è spesso impossibile (costi, tempo, ecc). Da citare ancora George Caspar Homans e Gary Becker (Nobel 1992)[23], Daniel Kahneman e Amos Tversky (Nobel 2002)[24], Albert O. Hirschman e Gèrard Debreu (Nobel 1983)[25]. Tra le soluzioni proposte ricordiamo quella di Milton Friedman[26] che pone l'accento sulla capacità predittiva piuttosto che sulla verità delle assunzioni di partenza. In questa versione l'individuo ordina le conseguenze delle diverse azioni ancora razionalmente ma con una novità: si comporta *come se stesse massimizzando* la propria utilità. L'economia pura è ormai un ricordo, con l'emergere della psicologia dei processi cognitivi, come della teoria della piramide dei bisogni (Abraham Maslow)[27], la sociologia e i costi e benefici reali, la prospect theory e la non-linearità della funzione di utilità,

[21] Amartya Sen, *The impossibility of a paretian liberal*, Journal of political economy, n. 78, pp. 152-157, e n. 79, pp. 1406-1407.
[22] Von Neumann-Morgerstern, *Theory of games and economic behavior*, Princeton University Press, 1953.
[23] Gary Stanley Becker, *Human capital: a theoretical and empirical analysis with special reference to education*, Columbia University Press, 1975; *Economics and sociology* […], Princeton University Press, 1990.
[24] Kahneman-Tversky, *Choices, values and frames*, Cambridge University Press, 1995; *Prospect theory: an analysis of decision ubder risk*, Econometrica, 1979.
[25] Gérard Debreu, *Theory of value*, New haven, 1959.
[26] Milton Friedman, *The methodology of positive economics*, Chicago University Press, 1995; *Law's order- What economics has to do with law and why it matters*, Princeton University Press, 2000.
[27] Abraham Maslow, *Motivation and personality*, Harper, N.Y., 1954; *The farther reaches of human nature*, Viking, N.Y., 1971.

l'interpretazione e l'applicazione al dilemma del prigioniero. Il sogno di una scienza obiettiva che generalizza per fare predizioni, giudicate poi dall'esperienza, sembra infrangersi sulla dura realtà. «Le regole dell'arte possono essere utili, ma non determinano la pratica di un'arte»[28], scrive M. Polanyi nel 1990. Non è più sufficiente un comportamento ripetitivo puro e semplice. La stessa sociologia ne prende atto rilevando sia il limite dell'utile (George Bataille)[29], sia la necessità di superare il concetto di efficienza (Zigmunt Bauman)[30] sia il riconoscimento di un'etica senza codice o morale senza etica (Leszek Kolakowsky)[31]. Appare invece sempre più necessario introdurre nuovi standard, più complessi e meno riduzionisti, un modello a processo, anche orientato ai fini e non solo ai mezzi.

Oltre l'Homo Oeconomicus: le variabili non mercantili dello scambio e la libertà dal possesso e dalla necessità

«Sarai sempre servo delle cose
se rimani nell'orizzontale»
Massimo Cacciari, *Lezioni (Rai – Uomini e Profeti).*

Appare come non rinviabile, per la stessa credibilità della scienza economica, l'ampliamento del campo di ricerca e di analisi, inserendo accanto ai tradizionali interessi altre variabili. Perché il ragionamento economico è di per sé più complesso delle astrazioni: «per molti economisti la forza del ragionamento economico sta proprio nel suo saper prescindere da qualunque considerazione sulla complessità delle motivazioni umane»[32]. Sullo sfondo l'insieme delle anomalie che accompagnano e caratterizzano sia la teoria che la pratica economica, sia micro che macro. Dal concetto di bisogno, ormai accantonato a vantaggio della domanda, alla equiparazione tra lavoro e merce; dallo spreco delle risorse scarse

[28] Michael Polanyi*, La conoscenza personale. Verso una filosofia post-critica*, Rusconi, Milano, 1990, pp. 135-136; Id., Gianfranco Sabattini, p. 29
[29] Georges Bataille*, la limite de l'utile* (fragments), Edition Gallimard, Paris, 1976; trad. It., *Il limite dell'utile*, Adelphi, Milano, 2000.
[30] Bauman-Tester, *Conversations with Zygmunt Bauman*, Polity Press, 2001; trad. It., *Società, etica, politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman*, R. Cortina editore, Milano, 2002.
[31] Leszek Kolakowsky, Enciclopedia Einaudi, vol. 5°, voce Etica.
[32] Pier Luigi Sacco, Sole 24 Ore, 24 dicembre 1995.

alla disoccupazione che cresce in un mondo pieno di bisogni. Il terzo millennio si apre con la scienza economica alla ricerca di un paradigma che possa, se non sostituire quello classico individualista, almeno compensarne le eccesive astrazioni, aumentarne la coerenza interna e la completezza, attraverso correttivi o integrazioni. Sotto la lente ci sono due pilastri del sistema: lo scambio e la proprietà. Rispetto al primo un tema ricorrente è quello del recupero di una dimensione non mercantile. Partiamo dalla gratuità. Il dono consiste in una «prestazione di servizi effettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare o alimentare il legame sociale tra le persone»[33]. Il dono viene letto come vero e proprio scandalo economico, perché mentre lo scambio monetario non crea un legame, il valore di un dono è incalcolabile. Questo non si riduce alla cosa donata ma risiede nella relazione che fa vivere, fatta di convivialità, di rete. È il riconoscimento del ruolo economico dei fattori non economici («un figlio non ha prezzo ma costa molto», scrive Karl Polanyi), a conferma che l'interesse può non essere l'unico movente. Da qui deriva che il mercato è parte del tutto ma non lo esaurisce. L'attuale fase del progresso tecnologico ha favorito la cultura del gratuito come, ad esempio, nella moderna Rete Internet, seppur spersonalizzata (Wikipedia e la cooperazione spontanea). Sulle ragioni d'essere dell'altruismo la teoria economica non ha mai dato risposte organiche. Infatti questi temi hanno trovato pochi accenni nella teoria economica classica, essenzialmente ancorata al modello utilitaristico: John Stuart Mill ed il suo «donare è anche problema di libertà», poi Wicksteed, Edgeworth, Marshall. La teoria più recente ha invece cercato risposte originali. Alcune comunque in linea con la tradizione come Gary Becker che cerca di ricondurre l'altruismo nel paradigma classico delle scelte razionali, o come Stark, Bernheim, che lo considerano come una risorsa limitata, disponibile nello stock dato, da cui segue logicamente l'assunto che una società non-altruista possa essere preferibile[34]. Da queste risposte conservatrici prende le distanze A. Sen, che ribalta la massima smithiana, utilizzando appunto il dilemma del prigioniero: «individui perfettamente egoisti che riuscissero a coordinarsi compor-

[33] Sul tema del Dono vd. Marcel Mauss, *Saggio sul dono,* prima ed. 1923*,* ed.it. Einaudi, 2002; Alain Caillé, *Il terzo paradigma – antropologia filosofica del dono,* Bollati Boringhieri, 1998; Mark Anspach, Corriere della Sera, 20 maggio 2012, p. 7.

[34] Stefano Zamagni, a cura di, *The economics of altruism*, Edward Elgar, Aldershot, 1995.

tandosi *come se* motivati da scopi reciprocamente altruistici, riuscirebbero a conseguire un esito ottimale, dal punto di vista delle loro autentiche preferenze egoistiche»[35]. Ma serve un passo ulteriore, quello della reciprocità. La relazione può così essere consumata senza vincoli di scarsità. Mentre la reciprocità include l'altruismo, non è vero il contrario. E la reciprocità trova il suo picco nella reciproca comprensione, compassione, misericordia. C'è posto per la misericordia nell'economia? La risposta la troviamo nel contributo al volume di Stefano Zamagni (pp. 43-56): «coltivare la misericordia è compito irrinunciabile non solamente dal punto di vista della Civitas ma anche dal punto di vista dell'economia». Riecheggiano alcune considerazioni di Papa Benedetto XVI nella lettera enciclica *Caritas in Veritate*: «la stessa carità è una esigenza della ragione economica». La via per Zamagni sta nell'unire efficienza e fraternità, rovesciando l'etica della pura filantropia e ponendo la gratuità al centro, superando sia la visione liberalindividualista ("tutto è scambio"), sia la visione stato-centrica ("tutto è doverosità"). La fraternità si pone quindi come il superamento della solidarietà. Questa infatti «permette ai diseguali di diventare eguali, mentre la prima consente agli eguali di essere diversi». Ecco che entra in gioco il secondo pilastro: la proprietà o possesso. Molte utopie sono franate sul tentativo di limitarla o addirittura eliminarla. Non mancano però argomenti per ripensarne ruolo e finalità. Da un lato, l'uso delle cose libero dal possesso, perché «se usare beni è necessario, possedere è superfluo»; dall'altro, a seguire, l'idea che la proprietà possa avere una funzione sociale. La linea di confine è interna ai due estremi della giustizia sociale e della libertà. In questi argomenti ritornano alcuni dei grandi contributi del francescanesimo allo sviluppo del pensiero economico medievale che si trasformano in possibili ricette post-moderne. «L'attuale modello pretende di organizzare una società in modo da condurre le persone al risultato dell'utile massimo», scrive Hirschman, «invece di lasciare loro maggiore libertà»[36]. Il futuro si gioca per l'economista tedesco più che sull'alternativa tra costi e benefici su quella tra libertà e necessità[37]. Solo così sarà possibile sconfiggere il grande scandalo della povertà, oggi assolutamente intollerabile per Zamagni, perché *institutional failure* (povertà nell'abbondanza). Anche questa deve essere

[35] Amartya Sen, *Etica ed economia*, Laterza, Bari-Roma, 2002.
[36] Sul pensiero di Albert O. Hirschman, vd, Nicolò Bellanca*, Il processo della scelta economica*, Dipartimento di Scienze economiche di Firenze, 2013.
[37] Pierluigi Ciocca, *L'economia mondiale del '900*, Il Mulino, Bologna, 1998.

quindi sostenibile, a maggior ragione essendo essenzialmente un problema non di natura ma istituzionale e politico. L'analisi di Zamagni ci ricorda le conclusioni di P. Bauer: «la povertà non dipende dalla mancanza di risorse, né dalla sovrappopolazione, né dall'inurbamento... la performance economica dipende da fattori personali e culturali, da atteggiamenti, attitudini, motivazioni e, non ultimi, dalle istituzioni sociali e politiche»[38]. Ecco perché l'economia è spiritualità, a patto che la prima sia la variabile dipendente (Frà Arturo Paoli-Silvia Pettiti, pp. 305-317).

Crescita o sviluppo integrale?

«Getta il tuo pane sulle acque perché
con il tempo lo ritroverai»
Qoheleth, *versetto 11,1*.

La scienza economica produce modelli sempre più raffinati ma non ha ancora espresso una teoria della crescita e dello sviluppo traducibile in politiche sicuramente efficaci. Alle considerazioni sul sistema di mercato e sulla lettura utilitaristica, che già abbiamo sottolineato, sulla sua insita instabilità, sulla iniquità distributiva, la conseguente insicurezza sociale e la non completa utilizzazione delle risorse scarse che comporta, abbiamo risposto fino ad oggi o con l'intervento statale o viceversa con una più decisa liberalizzazione. È il dualismo Keynes-Hayek che si ripropone e si aggiorna, in uno scenario, quello attuale, sempre più complesso tra flussi migratori, superamento delle vecchie classi sociali, robotizzazione e rischi di inquinamento globale. E per questi motivi forse non più adeguato. Serve un pensiero più profondo, con domande più radicali e penetranti, fin da quelle che definiscono la stessa dimensione economica, il significato di ricchezza, povertà, cosa sia sviluppo. Alcuni interventi del volume propongono letture originali. Intanto sulla dicotomia crescita-sviluppo. Per Zamagni lo sviluppo non può ridursi alla sola crescita economica, mentre questa appartiene all'ordine dei mezzi, lo sviluppo ("etimologicamente liberare dai viluppi, dai lacci e catene che inibiscono la libertà di agire") appartiene all'ordine dei fini. Lo sviluppo umano integrale è un «progetto

[38] Peter Bauer, *Dalla sussistenza allo scambio. Un sguardo critico agli aiuti allo sviluppo*, IBL libri, 2009.

trasformazionale», in senso migliorativo, della vita delle persone. Non solo quantitativo quindi ma anche socio-relazionale e spirituale. Serge Latouche (pp. 57-61), tra le voci più autorevoli del filone antiutilitarista, si sofferma sul percorso storico dei termini crescita-sviluppo. È negli Usa degli anni '40 che si usa per la prima volta il termine sviluppo, poi siamo passati alla idea di sviluppo sostenibile (1972), divenuto nel tempo un vero marchio alla moda, per giungere finalmente all'uso universale della parola crescita. L'antiutilitarismo, fin dal 1979 con il fondatore della bioeconomia Nicholas Georgescu-Rogen, propone una via alternativa: la decrescita. Alla base, la critica al consumismo e allo spreco, alla idolatria della innovazione e dell'effimero, la critica radicale al vero totem della società dei consumi: il superfluo. Lo smithiano Homo Oeconomicus, che comportandosi egoisticamente fa il bene della comunità attraverso la mano invisibile (mercato), non è più che un ricordo. È subentrato l'uomo-massa, l'essere-merce. La decrescita non è altro che, nelle intenzioni di Latouche, la considerazione della impossibilità della crescita illimitata. È la coscienza del limite (Grazia Francescato, pp. 193-202)[39], che la razionalità solo strumentale e calcolante non può accettare né comprendere. Il prefisso Eco unisce economia a ecologia. Questa per Giannozzo Pucci (pp. 203-206) deve essere integrale, secondo i principi della casa comune, della comunità territoriale: «il pensiero astratto e centralistico è incapace di vedere la realtà, innamorato della statistica». Anche dal mondo delle imprese sono giunti negli ultimi decenni segnali di apertura a nuovi standard, sia nelle relazioni umane, sia nella fissazione degli obiettivi. Ancora dall'Oriente, e in particolare dal Giappone e dall'India, sono arrivate proposte innovative, dal toyotismo, con la sua lotta allo spreco, al *Kyosei* che, per noi occidentali può essere tradotto con *bene comune.* In cosa consiste? Senza negare il valore della competizione, viene posta l'attenzione sulla lealtà e sulla cooperazione. Per venire alla vecchia Europa, ed in particolare all'Italia, il contributo di Antonio Magliulo (pp. 105-118) approfondisce il cammino delle imprese, della loro relazione con la società civile. Magliulo individua tre fasi. La prima, dal 1945 al 1989, con la separazione netta tra pubblico e privato ed il profitto motore unico del bene comune secondo la logica neo-classica. Il volontariato fa ciò che lo Stato non può fare (sussidiarietà invertita),

[39] Sul concetto del limite vd. D. Meadows ed. Al., I limiti dello sviluppo. Rapporto del System Dynamics Group,MIT, per il progetto del Club di Roma sui dilemmi dell'umanità, Mondadori, Milano, 1972, p. 23.

mentre l'interesse generale è demandato esclusivamente alle imprese pubbliche. La seconda, dal 1989 ad oggi, in piena terza rivoluzione industriale in cui prevale l'obiettivo delle privatizzazioni, con le imprese alla ricerca non solo della massimizzazione del profitto ma anche dalla soddisfazione degli stakeholders. Siamo all'etica della responsabilità sociale, a volte strumentale. Il futuro? Per Magliulo la fase della quarta rivoluzione industriale vedrà l'azienda sempre più come comunità nella comunità, riconoscendo il valore intrinseco della persona (responsabilità civile e sussidiarietà circolare). L'impresa potrà quindi partecipare al governo della Civitas. È in atto un laboratorio di nuova economia, in continua evoluzione: terzo settore, piccole cooperative, associazioni, società di salvaguardia ambientale, micro realtà di profit etico, start up tecnologiche, peer production, sharing economy, crowdfunding per produzione dal basso ecc. Economia civile, economia di comunità, ma anche economia di partecipazione. Su questo tema presentiamo un interessante intervento di Marco Guidi (pp. 89-104). «Accanto a esperienze di economia non di mercato, basato su motivazioni altruistiche e solidali, esistono esperienze di partecipazione democratica alle istituzioni pubbliche». Un esempio sono i comitati dei genitori nelle scuole statali. Non solo bene comune, complesso di condizioni esterne che consente ad ogni persona di vivere degnamente, ma anche beni di partecipazione. Per Guidi il consumo di questi beni fa della stessa democrazia una economia. Non solo economia politica come concorrenza e conciliazione di soggetti dunque, ma anche «attività cosciente per un fine comune», oltre «la smania di contabilizzare l'esistenza» lamentata dal grande storico Carlo Maria Cipolla. Spetta ancora ad Amartya Sen il compito di promuovere il bene comune in ambito accademico e scientifico. Per Sen non al benessere definito in termini utilitaristici deve guardare l'economista, ma al bene tout court, entro il quale il benessere gioca un ruolo importante ma parziale. Il bene comune non è costituito da un solo bene, ma da un insieme di valori che Aristotele aveva definito come *eudaimonia*, che si può tradurre in *fioritura umana*: valorizzare le persone e le loro capacità, promuovere i diritti sociali e civili ed il perseguimento della conoscenza ed il godimento delle arti. Ma anche equità e sobrietà e passioni, difesa dell' ambiente e valorizzazione economica dei corpi intermedi, come famiglie, associazioni, categorie. Tutti valori decisivi per il successo economico. Solo aspirazioni etiche? No, pure e semplici variabili economiche. Ed è proprio un imprenditore, Niccolò Branca (pp.

119-124), a richiamarci all'importanza del noi rispetto all'io, alla sete di senso, soprattutto in presenza di una realtà ipertecnologica. Per Branca «scienza e religione possono convivere, essendo questa non solo filosofia ma vita quotidiana». Si rende necessario però il superamento delle categorie dello scontro di civiltà per riportare le religioni ad un ruolo. Il continuo confronto e scambio tra l'Occidente e le altre aree del mondo potrà favorire, in un'ottica globale, la sistemazione di nuovi paradigmi o la revisione di quelli esistenti. Il cristianesimo ha sempre considerato l'economia come un viatico di evoluzione umana (Salvatore Drago pp. 171-191), richiamando l'alleanza tra capitale, impresa e lavoro (Giuseppe Toniolo-Marco Zabotti pp. 319-323) e condannando la semplice visione crematistica della ricerca del profitto per il profitto (Piero Roggi pp. 79-87). Il punto di arrivo di questa millenaria cultura sembra trovare oggi una sintesi nella enciclica di Papa Francesco *Laudato Si'*. Tutte le principali confessioni religiose o tradizioni spirituali, potranno convergere e ritrovarsi intorno agli argomenti chiave di Francesco: Ecologia integrale, bene comune e libertà. Solo su queste basi potrà finalmente affermarsi un capitalismo dal volto umano.

Francesco Poggi

Francesco Poggi è professore a contratto
nell'Università degli Studi di Pisa.

La forza dello Spirito per la trasformazione del mondo

di GUIDALBERTO BORMOLINI

Premessa

Lucca, città di mercanti e di commerci (e anche della Riforma), è il luogo più adatto per una riflessione che tenti di ricollocare l'economia in una posizione di servizio alla Casa comune. La bellezza del lavoro realizzato con il Festival di Economia e spiritualità è soprattutto nell'apporto di tanti punti di vista religiosi, economici e spirituali ad una riflessione profetica. E Lucca ancora una volta è custode di qualcosa di significativo: le miniature delle visioni di Santa Ildegarda di Bingen, commentate da Alessandro Bedini (pp. 325-331). Una grande profetessa di un'armonia cosmica animata dalla *viriditas* divina.

L'economia molto spesso a favorito anche incontri oltre che scontri tra civiltà, come ha mostrato Maurizio Sangalli (pp. 223-237) in riferimento alla vicenda del Mediterraneo in età moderna. E infatti in occasione di una riflessione su spiritualità ed economia hanno collaborato tante realtà religiose: Chiese Cattoliche, Ortodosse ed Evangeliche, l'Unione delle Comunità Islamiche, rappresentanti ebraici, l'Unione Buddhista Italiana, l'Unione Induista Italiana.

Ma non va dimenticata la presenza di una forte riflessione sulla spiritualità anche oltre i confini delle religioni classiche. La riflessione del Prof. Francesco Campione (pp. 295-304) manifesta l'interessante sorgere di una spiritualità "laica" che apre una riflessione sul senso della vita senza vincolarsi ai presupposti delle grandi tradizioni religiose.

Come osservava Mons. Italo Castellani (Arcivescovo di Lucca), all'inaugurazione della prima edizione, l'economia dovrebbe avere come primo obbiettivo il bene-stare degli abitanti della casa comune, che per l'enciclica *Laudato si'* di papa Francesco sono tutti i viventi che popolano a terra: «La

politica non deve sottomettersi all'economia e questa non deve sottomettersi ai dettami e al paradigma efficientista della tecnocrazia. Oggi, pensando al bene comune, abbiamo bisogno in modo ineludibile che la politica e l'economia, in dialogo, si pongano decisamente al servizio della vita, specialmente della vita umana»[1].

La Chiesa Cattolica in tempi recenti ha più volte sollecitato chi governa il mondo ad «eliminare le cause strutturali delle disfunzioni dell'economia mondiale e [...] correggere i modelli di crescita che sembrano incapaci di garantire il rispetto dell'ambiente»[2], mettendo in guardia dai rischi di un'economia che ignora gli esseri viventi: «L'alleanza tra economia e tecnologia finisce per lasciare fuori tutto ciò che non fa parte dei loro interessi immediati»[3].

Economia e spiritualità: punti critici

Se l'economia fosse solo un ambito marginale del pensiero e dell'azione dell'uomo contemporaneo forse non sarebbe necessaria una riflessione approfondita sui fondamenti etici di questa disciplina, ma oggi è collocata al centro della vita sociale, familiare, individuale. Infatti si è verificata un'inversione di poli: non è più l'economia ad esser a servizio della società, ma è l'intera società ad essere inglobata nel meccanismo della sua stessa economia. Tale inversione può avere conseguenze disastrose: «L'economia assume ogni sviluppo tecnologico in funzione del profitto, senza prestare attenzione a eventuali conseguenze negative per l'essere umano»[4].

Al contempo si assiste ad una forte ripresa di interesse verso la spiritualità, forse proprio a causa dell'esagerata centralità attribuita all'economia e alla tecnologia. Si potrebbe quasi affermare che la questione spirituale sia divenuta di primo piano: temi spirituali appaiono sempre più nei mass media. A questo riguardo l'antropologo Luis-Vincent Thomas afferma che: «Il fallimento di un mondo ipertecnicizzato genera un bisogno immenso di spiritualità»[5].

Ma se è un "bisogno" può stimolare interessi impropri: la spiri-

[1] Papa Francesco, *Lettera Enciclica Laudato Si'*, IV, 189.
[2] Papa Benedetto XVI «*Discorso al Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede*», Sala Regia, Lunedì, 8 gennaio 2007.
[3] Papa Francesco, *Lettera Enciclica Laudato Si'*, VI, 54.
[4] *Ivi*, II, 109.
[5] Cit. in R.Dagenais, *La place du spititual dans le processus de guérison par delà de la souffrance et de la mort*, Beauport, Québec 1994, p. 319.

tualità in molti casi è divenuta un prodotto commerciale ancora una volta inglobato dalle logiche dell'economia del profitto. Si è passati dalle tradizionali forme comunitarie al prevalere di un atteggiamento individualista o perfino egoista: la ricerca del proprio benessere! E molti commercianti vendono pacchetti preconfezionati in cui vengono fornite "esperienze spirituali". In questo modo la forza trasfiguratrice della spiritualità viene neutralizzata. Stiamo dimenticando, talvolta anche nella cristianità, il potere di trasformazione sociale della preghiera. La novità del Festival sta nel proporre una riflessione che porti ad un ricongiungimento tra un forte impegno interiore e spirituale ad un altrettanto forte impegno sociale. Occorre riunificare queste due anime: ascesi e vita di preghiera con impegno politico per trasformare la società.

Il mondo in cui viviamo

Un documento fondante dell'economia spirituale è la *Lettera Enciclica Laudato Si'*. Questo documento non si rifiuta di prendere atto della disastrosa situazione del mondo odierno. Siamo coinvolti in una «spirale di autodistruzione»[6] e autori di un «saccheggio della natura»[7] sul quale forse anche noi cristiani dobbiamo fare un serio esame di coscienza se il Santo Padre giunge ad affermare che «l'umanità del periodo post-industriale sarà ricordata come una delle più irresponsabili della storia»[8].

In tutte le grandi tradizioni religiose esiste una regola che sancisce l'ordine del cosmo: nelle tradizioni orientali si parla di *dharma*, termine ormai noto anche in tutto l'Occidente. Esiste una legge divina che va capita e penetrata, e riguarda tutte le creature, inclusi gli animali. Secondo il profeta Geremia essi anzi la seguono meglio degli uomini: «Anche la cicogna conosce i suoi tempi, la tortora, la rondinella e la gru, il mio popolo invece non conosce il comando del Signore» (Ger 8,7). Ma oggi l'umanità segue questa legge? È governata dalla Legge della Vita che tutto anima nella volontà del Creatore?

Chi governa allora? Il denaro. Come governa? Con la frusta della paura, della disuguaglianza, della violenza economica, sociale, culturale e militare che genera sempre più violenza in una spirale

[6] Papa Francesco, *Lettera Enciclica Laudato Si'*, V, 165.
[7] *Ivi*, 192.
[8] *Ivi*, 165.

discendente che sembra non finire mai. Quanto dolore e quanta paura! C'è – l'ho detto di recente – c'è un terrorismo di base che deriva dal controllo globale del denaro sulla terra e minaccia l'intera umanità. Di questo terrorismo di base si alimentano i terrorismi derivati come il narco-terrorismo, il terrorismo di stato e quello che alcuni erroneamente chiamano terrorismo etnico o religioso. Ma nessun popolo, nessuna religione è terrorista! È vero, ci sono piccoli gruppi fondamentalisti da ogni parte. Ma il terrorismo inizia quando hai cacciato via la meraviglia del creato, l'uomo e la donna, e hai messo lì il denaro[9].

Parole dure, ma parole di un Papa. Le parole di Francesco su economia e vita spirituale suonano come assolutamente nuove a molti, ma in realtà sono profondamente radicate nella tradizione:

> «Quasi cent'anni fa, Pio XI prevedeva l'affermarsi di una dittatura economica globale che chiamò "imperialismo internazionale del denaro" (Lett. enc. *Quadragesimo anno*, 15 maggio 1931, 109). Sto parlando dell'anno 1931! L'aula in cui ora ci troviamo si chiama "Paolo VI", e fu Paolo VI che denunciò quasi cinquant'anni fa, la "nuova forma abusiva di dominio economico sul piano sociale, culturale e anche politico" (Lett. ap. *Octogesima adveniens,* 14 maggio 1971, 44). Anno 1971. Sono parole dure ma giuste dei miei predecessori che scrutarono il futuro. La Chiesa e i profeti dicono, da millenni, quello che tanto scandalizza che lo ripeta il Papa in questo tempo in cui tutto ciò raggiunge espressioni inedite. Tutta la dottrina sociale della Chiesa e il magistero dei miei predecessori si ribella contro l'idolo denaro che regna invece di servire, tiranneggia e terrorizza l'umanità»[10].

Occorre però un programma creativo, la rabbia non può costruire mondi nuovi:

> «Nel nostro ultimo incontro, in Bolivia, con maggioranza di latinoamericani, abbiamo parlato della necessità di un cambiamento perché la vita sia degna, un cambiamento di strutture; inoltre di come voi, i movimenti popolari, siete seminatori di cambiamento, promotori di un processo in cui convergono milioni di piccole e grandi azioni concatenate in

[9] Papa Francesco, Conferenza stampa nel volo di ritorno del Viaggio Apostolico in Polonia, 31 luglio 2016.

[10] *Idem*, *Discorso del santo padre Francesco ai partecipanti al 3° incontro mondiale dei movimenti popolari*, Aula Paolo VI, 5 novembre 2016.

modo creativo, come in una poesia; per questo ho voluto chiamarvi "poeti sociali"; e abbiamo anche elencato alcuni compiti imprescindibili per camminare verso un'alternativa umana di fronte alla globalizzazione dell'indifferenza: 1. mettere l'economia al servizio dei popoli; 2. costruire la pace e la giustizia; 3. difendere la Madre Terra»[11].

L'intima unità dei viventi

Il disastroso sfruttamento della terra e la sofferenza di esclusi, poveri, «scarti umani» sono messi dall'enciclica *Laudato Si'* in «intima relazione»[12]. Il molto recente documento magisteriale della Chiesa Cattolica è di fatto un trattato di economia e spiritualità. Un'economia strettamente legata all'ecologia dal quell'*oikos* con cui ambedue le parole iniziano. Nella *Lettera Enciclica* l'insistenza sul termine ecologia integrale ci pare abbia comunque due risvolti: non solo l'integrazione di tutti i viventi, compresa l'umanità sofferente, nell'attenzione ecologica, ma anche la messa in guardia nei confronti di un'ecologia egoista e individualista. Si potrebbe parafrasare la celebre frase di Simone Weil riguardo alla differenza tra un nonviolento e un pacifista per cui il primo ha ripugnanza ad uccidere, il secondo paura di morire. Nell'ecologia integrale si ha ripugnanza a ferire la creazione (esseri umani compresi), in quella superficiale invece paura egoistica per la propria salute o per le conseguenze dell'inquinamento sulla propria vita. Se si cade in questa trappola «anche le migliori iniziative ecologiste possono finire rinchiuse nella stessa logica globalizzata»[13].

La vicenda dell'essere umano e quella della natura sono strettamente intrecciate, e questo era chiaro anche ai primi Padri. Crisostomo affermava che «A causa della cattiveria [degli uomini] la terra è stata maledetta»[14]. Ma se il cosmo ha sofferto molto a causa nostra, dice Crisostomo, «non è stato trattato ingiustamente, poiché diventerà di nuovo incorruttibile a causa nostra»[15]. L'enciclica rinnova la convinzione che ambiente umano e naturale degradano assieme o

[11] Papa Francesco, *Discorso del santo padre Francesco ai partecipanti al 3° incontro mondiale dei movimenti popolari*, Aula paolo VI, 5 novembre 2016
[12] *Idem*, *Lettera Enciclica Laudato Si'*,16.
[13] *Ivi*, III, 111.
[14] *Id.*, *Omelia sulla Genesi*, XXVII, 4.
[15] *Id.*, *Omelia sulla Lettera ai Romani*, XIV, 5.

si salvano assieme.

Questo intreccio lega indissolubilmente l'essere umano a tutto il resto della creazione, infatti «Il nostro stesso corpo è costituito dagli elementi del pianeta»[16]. Ma questa famiglia cosmica comprende soprattutto tutti gli uomini sofferenti, esclusi, poveri. Per questa ragione nessuna gioia può essere piena finché perdurano povertà e ingiustizia, perché se anche un solo membro è colpito tutto il corpo mistico ne soffre: «L'interdipendenza ci obbliga a pensar a un solo mondo, ad un progetto comune»[17].

Il radicalismo cristiano

Nel Nuovo Testamento e negli scritti dei primi Padri è ricorrente l'invito al coraggio e alla sincerità della testimonianza (la cosiddetta "*parresia*"). E di testimoni radicali la nostra era ha molto bisogno, come ricorda don Carlo Molari (pp. 279-294) nel suo intervento al Festival per il cinquantenario della morte di don Lorenzo Milani. Questo è il dovere del cristiano, un radicalismo che spinge il pontefice a dire che «Ciò che sta accadendo ci pone di fronte all'urgenza di procedere in una coraggiosa rivoluzione culturale»[18]. Troppo spesso gli interessi finanziari si contrappongono alla cura della creazione, in tali casi la scelta deve essere radicale: «Non basta conciliare, in una via di mezzo, la cura della natura con la rendita finanziaria, o la conservazione dell'ambiente con il progresso. Su questo tema le vie di mezzo sono solo un piccolo ritardo nel disastro»[19]. I valori dell'ecologia integrale se si contrappongono a quelli della rendita finanziaria devono far scaturire «uno sguardo diverso […] uno stile di vita e una spiritualità che diano forma ad una resistenza di fronte all'avanzare del paradigma tecnocratico»[20]. Senza farsi ingannare quindi da piccoli «rimedi tecnici» che distraggono e finiscono per «nascondere i veri e più profondi problemi del sistema mondiale»[21]. Anche la cosiddetta «crescita sostenibile diventa spesso un diversivo e un mezzo di giustificazione che assorbe valori del discorso ecologista all'interno della logica della finanza e della tecnocrazia, e la re-

[16] Papa Francesco, *Lettera Enciclica Laudato Si'*, 2.
[17] *Ivi,* V, 164.
[18] *Ivi,* III, 114.
[19] *Ivi,* V, 194.
[20] *Ivi,* III, 111.
[21] *Ibidem*.

sponsabilità sociale e ambientale delle imprese si riduce per lo più ad una serie di azioni di marketing ed immagine»[22]. Le istituzioni politiche si son dimostrate troppo deboli ed è evidente la «sottomissione della politica alla tecnologia e alla finanza». Una risposta radicale deve partire da altrove, e la comunità religiose unite a tutti i ricercatori spirituali ne possono essere portavoce.

Stili di vita e vita spirituale

Ancora molti giovani sentono fortemente l'esigenza di coerenza, di concretizzare nella vita quotidiana i propri ideali. Molti si sentono attratti dalle religioni orientali che propongono una spiritualità collegata ad uno stile di vita globale, che riguarda la dieta, il modo di vestirsi, di comportarsi... Il linguaggio classico utilizzava il termine "ascesi", oggi invece si parla di "stili di vita". Occorre avere il coraggio di rinnovare radicalmente sia il linguaggio che le motivazioni se si vuole dialogare col mondo giovanile.

Molte vie religiose e spirituali considerano l'ascesi come una pratica che valorizza il corpo in vista dell'esperienza spirituale, quindi non una penitenza, ma una pratica intelligente che ricorda l'allenamento di un atleta, come indicava già san Paolo (cfr. 1Cor 9, 23-26); ecco allora tutte le prescrizioni che riguardano il corpo: lo stile di vita, l'abbigliamento e il regime alimentare[23]. Insegnare una sana attenzione al proprio corpo affinché divenga strumento purificato e raffinato in grado di comunicare, con i suoi sintomi, quando e cosa mangiare, quando digiunare, quando vegliare, quando dormire, quanto faticare, quando riposare. Si possono riproporre anche i temi tipici dell'ascesi cristiana con linguaggio nuovo, per renderli attuali: la dieta vegetariana, la vita sobria, il digiuno suggeriti come pratiche gioiose per un'ecologia ed economia spirituale. Infatti dice bene P.

---

[22] Papa Francesco, *Lettera Enciclica Laudato Si',* V, 194.

[23] Cfr. L. Rossi, *I filosofi*, p. 46-132; G. BORMOLINI, *I vegetariani nelle tradizioni spirituali*, Leone verde, Torino 2000; Id., *La Barba di Aronne. Capelli lunghi e barba nella vita religiosa*, L.E.F., Firenze 2010; Id., «L'acqua nella vita ascetica. Il lavarsi e le abluzioni fredde nelle tradizioni ascetiche», *Rivista di ascetica e mistica*, 2 (2004) 257-284; Id., «La veglia e la kameonia. L'arte spirituale di affrontare la notte e il dormire», *Rivista di ascetica e mistica*, 2 (2005) 207-236; Id., «Un "santo calore" nei bagni freddi della tradizione monastica», *Vivens Homo. Rivista di teologia e scienze religiose* 23/1(2012) 175-196.

Florensky, che l'ideale dell'ascesi cristiana non è il disprezzo del mondo, ma la sua gioiosa accettazione, che vuole il mondo più ricco elevandolo a un livello superiore, fino alla pienezza di una vita trasfigurata[24]. A questo riguardo è bene ricordare una frase molto forte di Teresa d'Avila, riportata dal card. Ravasi: «Oh Signore, liberami dalle sciocche devozioni dei santi dalla faccia triste»[25].

Molto spesso i giovani sentono il bisogno di una disciplina, che cercano nello sport, le arti marziali, la danza, i giochi di ruolo ed esperienze come lo scoutismo. Seguire una disciplina quotidiana, scelta liberamente e non imposta moralisticamente, tempra la loro volontà e li porta a scoprire quelle preziose risorse interiori che permettono di raggiungere le mete ideali. Inoltre modificare le piccole abitudini quotidiane per favorire lo stato di preghiera, soddisfa l'aspirazione di tanti giovani ad una coerenza radicale.

Il luogo del cuore, un terreno comune

Quindi chi può dare una risposta alle radicali esigenze del mondo giovanile? Un importante rappresentante religioso non cristiano, durante una riunione interreligiosa privata, ha dichiarato che le forze economiche e politiche interessate esclusivamente al proprio profitto sono le più motivate a dividere le religioni. Questa considerazione mi ha molto colpito. Senza dubbio c'è un terreno comune tra le religioni su cui può nascere un grande fronte di resistenza, per usare le parole di papa Francesco. La difesa della persona, del suo bene, della Creazione accomuna tutte le grandi religioni e molti ricercatori indipendenti. Una visione profetica è sempre vissuta in seno ad esse, così come la capacità di lasciare più spazio all'invisibile che al visibile. Ma senza ignorare il visibile. La lotta contro la guerra, l'ingiustizia, lo sfruttamento indiscriminato e l'inquinamento della natura potrebbe essere un fronte comune. Ma perché sorga questo fronte occorre prima scoprire un luogo comune, un luogo di incontro e scambio. Esistono prospettive inesplorate nel nostro Occidente che possono essere stimolate dall'incontro. Quanto ancora abbiamo da imparare dall'esperienza della finanza islamica e dalle sue basi etiche che ci ha ricordato l'Imam Elzir (pp. 239-243).

---

[24] Cfr. N.O. Lossky, *Histoire de la philosophie russe*, Paris 1954, p. 193.

[25] G. Ravasi, «La preghiera respiro dell'anima», in *La preghiera: medicina dell'anima e del corpo*, A.M.C.I. (ed.), Paoline, Cinisello Balsamo 2008, p. 44.

Ma occorre riscoprire un luogo d'incontro lontano da quello della scontro, in un'altra dimensione: questo luogo è soprattutto un luogo interiore, animato dal respiro, celato nel cuore degli esseri.

Tutte le grandi religioni hanno nel loro seno una pratica contemplativa che unisce il respiro personale al respiro dell'Assoluto. Nella cristianità esiste un'antica forma di meditazione in cui il corpo partecipa pienamente attraverso il cuore e il respiro. Giovanni Climaco, nel IV secolo, parlava della preghiera unita al respiro, e questo metodo verrà in seguito approfondito e insegnato da diversi autori. L'invito paolino a glorificare Dio nel proprio corpo (1 Cor 6, 20) si realizza anche attraverso la preghiera del cuore che collega la recita del Nome al respiro e al battito del cuore: «Il ritmo respiratorio e il ritmo del cuore ci sono stati dati perché il Soffio penetri fino alla fonte del nostro sangue»[26].

Il tema del cuore occupa un posto centrale nella mistica, nella religione e nella poesia di tutti i popoli[27]: è ritenuto il centro vitale di ogni attività umana, il principio dell'unità della persona umana e, identificato con l'uomo stesso, indica la sua integrità. Molti autori lo ritengono un "organo dello Spirito", e le Scritture lo definiscono «sede dello Spirito»[28]. Tutto questo viene accentuato in modo molto particolare nella preghiera cristiana detta esicastica, al punto da essere designata proprio come "preghiera del cuore". Di conseguenza il «cuore limpido è la dimora della divinità»[29]. Senza un collegamento con l'Assoluto gli ideali si impoveriscono, come ci ricorda l'Archimandrita Atanasie (pp. 267-278), nel suo intervento al Festival, «È il costante orientamento verso Dio, che chiamiamo preghiera, che ci permette di avere un atteggiamento di libertà e disponibilità verso il prossimo. Senza la preghiera il cristiano rischia di ridursi ad un burocrate della carità anziché il braccio, la mano e il cuore misericordioso di Dio».

L'individuazione del cuore come luogo interiore della preghiera,

---

[26] O. Clément, *Il senso della terra. Il creato nella visione cristiana*, Lipa, Roma 2007, p. 60.

[27] Cfr. B. Vyseslavcev, *Le coeur dans la mystique indienne et chrétienne*, Paris 1929.

[28] Cfr. L. Rossi, *I filosofi greci padri dell'esicasmo*, Leone verde, Torino 2000, p. 178-224; Id, «Il segreto del cuore e la preghiera del cuore», *Rivista di ascetica e* mistica, 4 (2003) 681-686; Id., «Il cuore cosmico nel monachesimo orientale», *La Porta d'Oriente*, 1 (2001) 19-22; T. ŠPIDLÍK, *La preghiera,* p. 320.

[29] Martyrius Sahdônâ, *Libro della perfezione* II, 4.

l'identificazione del cuore come sede dell'intelligenza profonda, potrebbe essere anche la scoperta di un luogo dove tutti i ricercatori di un'economia spirituale potrebbero incontrarsi. E una comune preghiera recitata nel cuore potrebbe essere la più grande forza di trasformazione del mondo. Infatti la preghiera, nella visione di tanti popoli e religioni, partecipa alla trasfigurazione del mondo e del cosmo, e ha sempre una forza di trasformazione sociale, cosmica: «Applicato alle persone e alle cose che noi vediamo [..] il Nome di Gesù diventa una chiave che apre il mondo […]. L'invocazione del Nome di Gesù è un metodo di trasfigurazione dell'universo»[30].

Superare i propri limiti: una interiore crescita infinita

L'economia moderna ha fatto vivere molti popoli nell'illusione della crescita materiale infinita. Quanta sapienza invece, ci ricorda il Prof. Di Porto (pp. 251-266), nella Bibbia che prescrive l'anno sabatico per il riposo della terra, onde evitarne l'esaurimento e rinnovarne la fertilità, e per la messa a disposizione dei frutti per i poveri, lasciando inoltre i resti agli animali di passaggio nella campagna. Quanto saggio senso del limite. E che meraviglia ricordare, come ha sollecitato Giorgio Raspa (pp. 245-250) presidente dell'Unione Buddhista Italiana, che: «Il Regno del Bhutan ha questo strano primato – di chiara origine buddhista – che consiste nel valutare il raggiungimento dei livelli di benessere della popolazione prendendo in considerazione la qualità dell'aria, la salute dei cittadini, l'istruzione, la ricchezza dei rapporti sociali. (la rilevazione della felicità interna lorda, gross national happiness)».

Oggi infatti si parla di decrescita, seppur felice. Sicuramente è più allettante la proposta di una crescita infinita, perché fa leva su un anelito profondo dell'essere umano.

Caratteristica di una parte bella della gioventù è sempre stata quella di avere un animo anticonformista e ribelle. Purtroppo questo anelito, che se ben incanalato è una forza straordinaria, è oggi meno vivo che nelle generazioni precedenti: di questi tempi si nota un forte intorpidimento, un'apatia e la mancanza di carica ideale in una larga fetta della gioventù. Ma non mancano mai giovani desiderosi di rompere qualsiasi barriera, di avventurarsi in spazi nuovi, di esagerare

[30] Un moine de l'Église d'Orient, *La prière de Jésus*, Éditions de Chevetogne, Chevetogne 1959, pp. 103-5.

per il solo gusto di superare qualsiasi limite. Come dice padre Cappelletto:

> «I giovani hanno dei sogni, cullano delle aspirazioni che sanno di incredibile, in quanto si convincono a sottoporsi a sforzi diuturni per cercare dei risultati a cui non si potrà mai arrivare, in una vita che ha i giorni contati. Una grande voglia di amare e di essere amati li sospinge, attraverso infinite delusioni, ad ancorare il proprio cuore a qualcosa di stabile e di infinito. Hanno tutti una grande sete di infinito. Tanti sognano di potersi collegare con fontane inesauribili»[31].

Questo sarebbe lo slancio migliore per chi desidera crescere all'Infinito.

Non sono pochi i giovani che spinti da questo ardore sono caduti nelle reti della droga o dell'alcool. Ma la preghiera, per sua natura, è costituita proprio per far superare i limiti umani, perché predispone all'abbraccio con l'Infinito, fa penetrare nella vita infinita.

Sentirsi tutti collegati, percepire di essere legati gli uni agli altri: è una delle prime esperienze della preghiera. Con la preghiera profonda si diventa consapevoli che si migliora quando si comprende di non essere più separati da niente e da nessuno, ma soprattutto da Lui: la Comunione! La vita ci sfida a metterci in comunione con tutto, e ad andare, come diceva Gregorio di Nissa, di inizio in inizio… e gli inizi non avranno mai fine![32]

Avere un sogno

L'impossibile è possibile! Ricordate quando Lewis nel 1992 ha infranto la barriera dei 10 secondi per correre 100 metri? Lo si riteneva impossibile fino al giorno prima. Invece nella stessa gara altri sei atleti ci sono riusciti! Infranta una barriera questa resta aperta per tutta l'umanità.

Nella vita di preghiera, nella meditazione, incontriamo un grande ostacolo sin da principio: la produzione incessante di pensieri. Tali pensieri sono in prevalenza fonte di agitazione, ma anche se fossero pensieri buoni o indifferenti verrebbero ritenuti dai Padri un ostacolo alla contemplazione. Il nostro cuore, i nostri occhi e la nostra

[31] AA.VV., *Yoga per pregare*, Ricostruire, Torino 2000, p. 19.
[32] Gregorio di Nissa, *Omelia VIII, Sul Cantico dei Cantici*.

mente dovrebbero infatti essere sempre pieni di Infinito, di Bellezza, di Pace. Chi oggi ripropone ai cristiani le antiche pratiche meditative ricorda che il primo strumento che tante tradizioni mistiche insegnano è la visione:

> «Bisogna utilizzare anche l'immaginazione. Se è lasciata libera, l'immaginazione può distrarre dalla concentrazione e portarci molto lontano, con le sue catene di immagini, può invece essere un ottimo strumento nei primi passi della concentrazione, perché può aiutarci a raggiungere la profondità […] Questo è stato provato scientificamente, anche se non è facile arrivarci[…] Con pazienza arriverò così a penetrare nella profondità di me stesso, utilizzando l'immaginazione. L'immaginazione è il tramite normale tra la realtà e l'esperienza. Sapendo utilizzare in tutto la sua forza, atleti e artisti sono riusciti a superare sé stessi e a realizzare cose che sembravano impossibili»[33].

La mente tende a identificarsi con l'oggetto principale dei propri pensieri. Si dice che la mente "prende la forma" di ciò che pensa. «Si diventa ciò che si pensa, questo è l'eterno mistero», afferma l'Upanishad (*Maitrī Upaniṣad* VI, 34, 3; 2010), e i testi antichi sono sempre più confermati dalle recenti ricerche di neuroscienze. La contemplazione di una visione profetica si fonda quindi su un concetto noto alla psicologia e alla spiritualità più antica. Allora la speranza può essere allenata e potenziata, il sogno essere nutrito e diventare realtà. Un sogno in cui:

> «Il lupo dimorerà insieme con l'agnello, la pantera si sdraierà accanto al capretto; il vitello e il leoncello pascoleranno insieme e un fanciullino li guiderà. La mucca e l'orsa pascoleranno insieme, si sdraieranno insieme i loro piccoli; il leone si ciberà di erba, come il bue; il lattante si trastullerà sulla buca della vipera, il bambino metterà la mano nel covo dei serpenti velenosi» (Is 11, 6-8).

Guidalberto Bormolini

Padre Guidalberto Bormolini è monaco e antropologo,
docente master nell'Università degli Studi di Padova.

[33] G.V. Cappelletto, *Yoga per pregare*, Pinerolo 1992, p. 76.

“Il sentiero è stretto e disagevole”

di PIERO BARUCCI

Sul come cercare di conciliare canoni di fede e comportamenti, nella realtà della vita quotidiana, c’è una letteratura che occupa diecine di librerie e spazia per molti secoli. È già stato detto con autorevolezza: “se pratichi l’usura ti arricchisci ma vai all’inferno; se non la pratichi ti salvi, ma fallisci”.

In fondo il Vaticano II ci ha detto che il sentiero è stretto e disagevole. Si fa presto a dire che il nostro compito è quello di “evangelizzare e promuovere gli uomini”, ma questi hanno le loro ambizioni, i loro bisogni, la loro fede, le loro concrete difficoltà, il loro sistema di valori. Difficile trovare il comun denominatore per farsi seguire.

Si pensi alla difficoltà che deve affrontare tutti i giorni il politico. Molti gli chiedono di trovare soluzioni durevoli, sostenibili nel tempo ed a tutti favorevoli, magari non per loro ma per i loro figli. Tutto bene. Ma al verdetto elettorale chi vota lo fa avendo in mente quello che ha ottenuto ieri o ieri o ieri l’altro. Questa è la ragione per cui chiedo indulgenza quando si va a valutare un’azione politica. Aveva ragione un vecchio presidente del Consiglio e Ministro del Tesoro del Regno d’Italia, per cui un buon Ministro del Tesoro non è colui che cerca di prendere una decisione ben accolta dai più, ma colui che scontenta allo stesso modo tutti. Ed infatti dovette emigrare.

Abbiamo predicato per anni sul *salario giusto*, il *giusto prezzo*, sulla persona contrapposta all’individuo, e poi abbiamo dovuto fare i conti con oceani di persone che non guardavano al di là del proprio naso, con l’idea che la

nazione, il comune, la comunità, la famiglia potesse essere ricondotta a loro medesimi. Lo si voglia o meno il mondo in cui si vive è fatto di sordi, di furbastri, di chi ritiene che, in quanto fa il suo proprio interesse, spetti a qualcuno fare quello del suo prossimo.

Mi era parso di scorgere qualcosa di nuovo nella parola di Papa Francesco che ci aveva raccomandato di tenere sempre presente che il nostro mondo produce tanti *scarti* e che era compito del buon cristiano cercare di avere nei loro confronti non solo misericordia, ma anche una fattiva comprensione. E mi sembrava saggio lasciare a tutti noi, a seconda del ruolo che abbiamo scegliere il come provvedere. Temo di essermi sbagliato, e mi sembra di tornare ad una idea per cui la Chiesa è in grado di dirci come organizzare le nostre scelte, anche se esse ti possono portare alla emarginazione, all’isolamento al non essere, né sentirti, parte di nulla.

Ammettiamo che siamo anche noi segno di contraddizione e cerchiamo di risolvere i nostri problemi senza ignorare che essi sono parte di un universo presieduto da norme tecnicamente o storicamente vincolanti, ma che dobbiamo farlo attraverso mediazioni che non possono mai mettere in discussione quelli che sono per noi valori non discutibili.

Anche questo è facile dirlo, fra persone che hanno in comune qualche idea, ma di difficile realizzazione col primo pedone che ci attraversa la strada senza rispettare il segno di un semaforo, con chi ci dice che è nostro dovere comportarsi in maniera di ridurre il livello di inquinamento del luogo in cui viviamo, e si potrebbe continuare. E è anche questo un ammonimento che dura da secoli. Sì, devi essere comprensivo delle difficoltà altrui anche se da noi provocate. Anche questo è ammonimento vecchio di secoli, predicato da sempre e difficilmente praticato. Cerchiamo di smentire quella che sembra una profezia costruita sulle nostre personali debolezze.

Piero Barucci

Piero Barucci è professore ordinario nell’Università
degli Studi di Firenze, già Ministro del Tesoro
e Presidente dell’ABI-Associazione Bancaria Italiana.

Misericordia e sviluppo dei popoli

di STEFANO ZAMAGNI

I due termini che ricorrono nel titolo del presente contributo richiamano alla mente due eventi importanti: la recente chiusura dell'anno santo della misericordia voluto da papa Francesco e il 50° anniversario della pubblicazione della lettera enciclica del papa Paolo VI "*Populorum Progressio*". Prima di entrare nel merito dell'argomento riguardante il nesso tra misericordia e sviluppo dei popoli giudico opportuno spendere poche righe per chiarire il senso dei due termini in questione.

Nella lingua ebraica, la pietà è un sentimento viscerale, reso dal termine *Rechem* che, letteralmente, denota il grembo materno, le viscere generative. Nell'Antico Testamento, l'organo associato al concetto di misericordia è l'utero materno: *Rachamim* è una compassione tanto profonda da contrarre le viscere. Nella lingua e cultura latina, il centro vitale dell'uomo si sposta dal diaframma al cuore. Non è più il respiro a tenere in vita la persona, ma la circolazione sanguigna. Il cuore è il centro della vita e la vista dei miseri ci scuote tanto che dal cuore sgorga la misericordia. (Si veda J. Moltmann, "Misericordia e Giustizia", *Vita e Pensiero*, 2, 2014). Si noti un'implicazione interessante di tale cambiamento di visione: per la matrice culturale latina, la misericordia non è più un attributo tipico della femminilità, posto che tutti gli esseri umani hanno il cuore. Tutti possono rivolgere il "cuore ai miseri", essere cioè capaci di misericordia. La spiritualità del Sacro Cuore in quanto simbolo dell'amore misericordioso di Dio impronta fortemente il pensiero teologico di Teilhard de Chardin (1881-1955).

Nella prospettiva cristiana la misericordia dice del modo in cui l'amore si deve manifestare – come ha scritto papa Francesco, "Dio ama misericordiando"; esercita cioè la giustizia rendendo giusti coloro che sono perdonati. Il confronto di due brani di autori celebri consente di afferrare il senso dell'affermazione riferita. Ne *Il Mercante di Venezia* di W. Shakespeare si legge: «La misericordia è al di sopra del potere degli scettri dei re. Essa ha il suo trono nel cuore dei sovrani ed è l'attributo di Dio stesso. Il potere terreno diventa allora più simile a quello divino solo quando la misericordia tempera la giustizia». (Atto IV, scena I). Su un altro versante, F. Nietzsche scrive nel suo *Così parlò Zarathustra* (1883- 85): «In verità io non amo i misericordiosi… Tutti i creatori sono duri. Dio è morto e la sua compassione per gli uomini fu la sua morte… Sia lodato ciò che ci rende duri». I brani si commentano da soli. Mi limito solo ad osservare che la misericordia cui fa riferimento il filosofo tedesco – cui dava fastidio una certa retorica moralistica –, è un atto etico-filosofico, non teologico in senso cristiano. Come si legge nel Vangelo: «Siate misericordiosi come misericordioso è il padre vostro». (*Lc* 6, 36). Un antico apologo recita: «Il discepolo aveva peccato gravemente e pubblicamente. Il maestro non lo punì. Un altro discepolo protestò "Non si può ignorare la colpa, Dio ci ha dato gli occhi". Il maestro replicò "sì, ma anche le palpebre!"». La misericordia ha le palpebre.

Dei tanti volti della misericordia, quello che, soprattutto oggi, merita speciale sottolineatura è appunto il perdono, che letteralmente significa dono in eccesso. Troppi sono gli equivoci che circondano tale concetto; conviene dunque precisare. Ci sono cose che non riusciamo a dimenticare e che pensiamo sia impossibile perdonare. Si realizza così quello spirito di rivalsa e di vendetta che vincola al passato. La rivalsa, infatti, è il tentativo di voler ripristinare le condizioni prima dell'offesa, il che è impossibile. Il moralismo è il tentativo più raffinato di vendetta perché fa pesare sulla coscienza dell'altro il male caricandolo della colpa senza possibilità di riscatto: tu hai sbagliato, io mi vendico declassandoti o annientandoti. Per questo bisogna sapere dimenticare: quella di rimuovere il passato è un'operazione errata perché la rimozione non è la dimenticanza; è un'operazione di copertura. Il modo corretto per dimenticare è prendere distacco; distaccarsi cioè da un determinato accadimento per comprenderlo nelle sue ragioni più profonde. Quindi, non si tratta di annullare il passato, ma di prendere distanza rispetto a ciò che ci pesa. È questo il vero perdono, che sempre esige – mai lo si dimentichi – da parte dell'altro la volontà di farsi perdonare.

È suggestivo al riguardo il racconto del non credente J. Borges. Negli spazi infiniti dell'oltrevita, Abele e Caino s'incontrano di nuovo, accendono un fuoco e si mettono a cenare. Alla luce della fiamma Caino nota sulla fronte di Abele il segno della pietra e, lasciando cadere il pane che stava per portare alla bocca, chiede di essere perdonato del suo delitto. Gli risponde Abele: "Sei tu che mi hai ucciso o io ho ucciso te? Non ricordo più: siamo qui insieme come prima". Caino allora conclude: "Ora so che mi hai perdonato davvero, perché dimenticare è perdonare". Il racconto del celebre scrittore argentino coglie un elemento decisivo del perdono, quello della capacità di trasformare la cattiveria del colpevole.

Se è impossibile revocare la storia, cioè fare in modo che le azioni non siano accadute, è però possibile continuare ad agire andando in altra direzione. Non si può essere perseguitati dalle proprie azioni passate.

D'altra parte, non è forse vero che non c'è santo senza un passato né peccatore senza un futuro? In tal senso, il perdono è dono di libertà a chi rischia di essere schiacciato dal passato. Ecco perché – come ricordava Spinoza – solo chi è libero è capace di perdonare in modo pieno.

Una parola di chiarimento ora sulla nozione di sviluppo, parola oggi fin troppo inflazionata. In senso etimologico, sviluppo indica l'azione di liberare dai viluppi, dai lacci e catene che inibiscono la libertà di agire.

(La "s" con cui inizia la parola sta per "dis" e conferisce un senso contrario alla parola cui sta unita). È soprattutto ad Amartya Sen che si deve, in questo tempo, la insistenza sul nesso tra sviluppo e libertà: sviluppo come processo di espansione delle libertà reali di cui godono gli esseri umani (si veda il suo *Sviluppo è Libertà*, Milano, Mondadori, 2000).

In biologia, sviluppo è sinonimo di crescita di un organismo. Nelle scienze sociali, invece, il termine indica il passaggio da una condizione a un'altra (ad esempio, quel paese è passato dalla condizione di società agricola ad una di società industriale). In tal senso, il concetto di sviluppo è associabile a quello di progresso. Si badi che quest'ultimo non è un concetto meramente descrittivo, giacché comporta un implicito, eppure indispensabile, giudizio di valore. Il progresso, infatti, non è un mero cambiamento, bensì un cambiamento verso il meglio e quindi postula un incremento di valore. Se ne trae che il giudizio di progresso dipende dal valore che si intende prendere in considerazione. In altro modo, una valutazione del progresso e

quindi dello sviluppo richiede la determinazione di che cosa debba procedere verso il meglio.

Ebbene, è a questo riguardo che, a cinquant'anni dalla sua pubblicazione, la *Populorum Progressio* torna ad essere di straordinaria attualità. Paolo VI è il papa che più ha aperto l'orizzonte dell'universalità della Chiesa nella stagione dei diritti umani e della globalizzazione. La cifra filosofica del documento montiniano è il realismo storico. È realista chi si rende conto che è nello sviluppo dei popoli che si gioca la pace nel mondo – celebre è rimasta la sua frase: "lo sviluppo è il nuovo nome della pace" – e che sa che lo sviluppo deve essere integrale, cioè di tutto l'uomo nelle sue molteplici dimensioni, e solidale, cioè di tutti gli uomini. Nel clima della guerra fredda che ancora si respirava nel 1967, Paolo VI mostrava che la vera cortina di ferro non era quella tra l'Est e l'Ovest, ma quella che teneva separati il Nord e il Sud del mondo, i "popoli dell'opulenza" dai "popoli della fame". (Per questa coraggiosa e lungimirante presa di posizione, papa Montini venne accusato di complicità col marxismo, come oggi sta avvenendo con papa Francesco nella cui *Laudato sì* risuona l'eco dell'enciclica paolina. Ma è ormai di tutta evidenza che si tratta di accuse e critiche non solamente tese a difendere interessi di parte, ma che denunciano gravi lacune culturali in ambito sia filosofico sia economico. (Quella marxiana è una teoria seria e rigorosa, ancorché non condivisibile, che nei circoli del conservatorismo cattolico raramente è stata letta o, se letta, capita).

Il punto centrale da annotare ai fini di quanto si dirà nei paragrafi successivi è che lo sviluppo non può ridursi alla sola crescita economica – ancor'oggi misurata da quell'indicatore a tutti noto che è il PIL –, la quale è bensì una sua dimensione, ma non l'unica di certo. Le altre due sono quella socio-relazionale e quella spirituale. Ma – si badi – le tre dimensioni stanno tra loro in una relazione moltiplicativa, non additiva.

Il che implica che non è possibile sacrificare la dimensione, poniamo, socio-relazionale per fare aumentare quella della crescita – come oggi sta malauguratamente accadendo. In una produttoria, anche se un solo fattore viene annullato è l'intero prodotto che diventa zero. Non così in una sommatoria, dove l'azzeramento di un addendo non annulla la somma totale; anzi potrebbe persino accrescerla. Come risulterà evidente più avanti, è qui la grande differenza tra bene totale (la somma dei beni individuali) e bene comune (il prodotto dei beni individuali): è impossibile, a rigore, parlare di crescita solidale e inclusiva, mentre si può e si deve parlare di sviluppo solidale e

inclusivo. In buona sostanza, lo sviluppo umano integrale è un progetto trasformazionale che ha a che vedere col cambiamento in senso migliorativo della vita delle persone.

La crescita, invece, non è di per sé una trasformazione. Ed è per questo che, come la storia insegna, si sono dati casi di declinare crescendo.

Lo sviluppo appartiene all'ordine dei fini, mentre la crescita, che è un progetto accumulativo, appartiene all'ordine dei mezzi. Un apologo ironico, di autore ignoto, ci permette di afferrare il punto in questione.

Un economista cercava di dimostrare che la crescita è il fattore capitale per lo sviluppo. "Questa è la legge sia dell'economia sia della natura: ogni crescita è buona in se stessa". Tra gli uditori della conferenza si levò una mano e una voce esitante esclamò: "Purtroppo, però, la pensa così anche la cellula cancerosa"!

Ritorno ora all'argomento di queste note. C'è posto per la misericordia nel mondo di un'economia che voglia porsi al servizio della causa dello sviluppo dei popoli? Oppure, siamo di fronte a una radicale inconciliabilità? Se quest'ultima dovesse essere l'alternativa, si tratterebbe certo di brutta notizia per il credente cristiano, il quale sa che essere cittadino di due città – quella del dono come gratuità e quella dell'interesse proprio – comporta che tra le due debba realizzarsi un'armonia. Per fortuna le cose non stanno in quei termini, vale a dire, non siamo tenuti a dovere scegliere tra la pratica della misericordia e l'azione decisa a favore dello sviluppo. Cosa vuol dire, allora, essere misericordiosi quando si agisce nella sfera economica, nelle odierne condizioni storiche? Per ragioni di spazio, mi limito qui a suggerire un paio di ambiti di azione su cui è urgente intervenire per aggredire le cause che impediscono che lo sviluppo dei popoli risulti integralmente umano.

Un primo ambito è quello di prendere finalmente sul serio la proposizione montiniana secondo cui "lo sviluppo è il nuovo nome della pace". Tre sono le tesi che valgono a conferire ad essa tutta la sua forza profetica.

Primo, la pace è possibile, dato che la guerra è un evento e non già uno stato di cose. Il che significa che la guerra è un'emergenza transitoria, per quanto lunga essa possa essere, non una condizione permanente delle società degli umani. La seconda tesi statuisce, però, che la pace va costruita, posto che essa non è qualcosa di spon-

taneo che si verifica a prescindere dalla volontà degli uomini. La terza tesi precisa, infine, che la pace è frutto di opere tese a creare istituzioni, cioè regole del gioco, di pace: quelle che mirano appunto allo sviluppo umano integrale.

Quali sono le istituzioni di pace che oggi meritano priorità assoluta? Per abbozzare una risposta conviene fissare l'attenzione su alcuni fatti stilizzati che connotano la nostra epoca. Il primo concerne lo scandalo della fame. È noto che la fame non è una tragica novità di questi tempi; ma ciò che la rende oggi scandalosa, e dunque intollerabile, il fatto che essa non è la conseguenza di una "production failure", a livello globale, di una incapacità cioè del sistema produttivo di assicurare cibo per tutti.

Non è pertanto la scarsità di risorse, a livello globale, a causare fame e deprivazioni varie. È piuttosto una "istitutional failure", la mancanza cioè di adeguate istituzioni, economiche e giuridiche, il principale fattore responsabile di ciò. Si considerino i seguenti eventi. Lo straordinario aumento dell'interdipendenza economica, che ha avuto luogo nel corso dell'ultimo quarto di secolo, comporta che ampi segmenti di popolazione possano essere negativamente influenzati, nelle loro condizioni di vita, da eventi che accadono in luoghi anche parecchio distanti e rispetto ai quali non hanno nessun potere di intervento. Accade così che alle ben note "carestie da depressione" si aggiungano oggi le "carestie da boom", come A. Sen ha ampiamente documentato. Non solo ma l'espansione dell'area del mercato – un fenomeno questo in sé positivo – significa che la capacità di un gruppo sociale di accedere al cibo dipende, in modo essenziale, dalle decisioni di altri gruppi sociali. Per esempio, il prezzo di un bene primario (caffè, cacao, ecc.), che costituisce la principale fonte di reddito di una certa comunità, può dipendere da quello che accade al prezzo di altri prodotti e ciò indipendentemente da un mutamento nelle condizioni di produzione del primo bene.

Un secondo fatto stilizzato fa riferimento alla mutata natura del commercio e della competizione tra paesi ricchi e poveri. Nel corso degli ultimi venti anni, il tasso di crescita dei paesi più poveri è stato più alto di quello dei paesi ricchi: il 4% circa contro l'1,7% circa all'anno sul periodo 1980- 2000. Si tratta di un fatto assolutamente nuovo, dal momento che mai in passato era accaduto che i paesi poveri crescessero più rapidamente di quelli ricchi. Questo vale a spiegare perché, nel medesimo periodo, si sia registrato il primo declino nella storia del numero di persone povere in termini assoluti (quelle cioè che in media hanno a disposizione meno di due dollari al

giorno, tenuto conto della parità dei poteri di acquisto).

Prestando la dovuta attenzione all'incremento dei livelli di popolazione, si può dire che il tasso dei poveri assoluti nel mondo è passato dal 62% nel 1978 al 29% nel 1998. Va da sé che, tale risultato notevole non ha interessato, in modo uniforme, le varie regioni del mondo. Ad esempio, nell'Africa Sub-Sahariana, il numero dei poveri assoluti è passato da 217 milioni nel 1987 a 301 milioni nel 1998. Al tempo stesso, però, la povertà relativa, vale a dire la disuguaglianza – così come misurata dal coefficiente di Gini o dall'indice di Theil – è aumentata vistosamente dal 1980 ad oggi. È noto che l'indice di disuguaglianza globale è dato dalla somma di due componenti: la disuguaglianza tra paesi e quella all'interno del singolo paese. Gran parte dell'aumento della disuguaglianza globale è attribuibile all'aumento della seconda componente sia nei paesi densamente popolati (Cina, India, Brasile) che hanno registrato alti tassi di crescita, sia nei paesi dell'Occidente avanzato. Ciò significa che gli effetti redistributivi della globalizzazione non sono univoci: non sempre guadagna il ricco (paese o gruppo sociale che sia) e non sempre ci rimette il povero (cfr.

Milanovic, *Global Inequality*, Harvard University Press, 2016).

Di un terzo fatto stilizzato conviene dire in breve. La relazione tra lo stato nutrizionale delle persone e la loro capacità di lavoro influenza sia il modo in cui il cibo viene allocato tra i membri della famiglia – in special modo, tra maschi e femmine – sia il modo in cui funziona il mercato del lavoro. I poveri possiedono solo un potenziale di lavoro; per trasformarlo in forza lavoro effettiva, la persona necessita di adeguata nutrizione. Ebbene, se non adeguatamente aiutato, il malnutrito non è in grado di soddisfare questa condizione in un'economia di libero mercato.

La ragione è semplice: la qualità del lavoro che il povero è in grado di offrire sul mercato del lavoro è insufficiente a "comandare" il cibo di cui ha bisogno per vivere in modo decente. Come la moderna scienza della nutrizione ha dimostrato, dal 60% al 75% dell'energia che una persona ricava dal cibo viene utilizzata per mantenere il corpo in vita; solamente la parte restante può venire usata per il lavoro o altre attività. Ecco perché nelle società povere si possono creare vere e proprie "trappole di povertà", destinate a durare anche per lunghi periodi di tempo.

Quel che è peggio è che un'economia può continuare ad alimentare trappole della povertà anche se il suo reddito cresce a livello aggregato.

Ad esempio, può accadere – come in realtà accade – che la crescita economica, misurata in termini di PIL-pro-capite, incoraggi i contadini a trasferire l'uso delle loro terre dalla produzione di cereali a quella di carne, mediante un aumento degli allevamenti, dal momento che i margini di guadagno sulla seconda attività sono superiori a quelli ottenibili dalla prima. Tuttavia, il conseguente aumento del prezzo dei cereali andrà a peggiorare i livelli nutrizionali della fasce povere della popolazione, alle quali non è comunque consentito accedere al consumo di carne. Il punto da sottolineare è che un incremento nel numero di individui a basso reddito può accrescere la malnutrizione dei più poveri a causa del mutamento della composizione della domanda di beni finali. Si osservi, infine, che il collegamento tra status nutrizionale e produttività del lavoro può essere "dinastico": una volta che una famiglia o un gruppo sociale sia caduto nella trappola della povertà, è assai difficile per i discendenti uscirne, e ciò anche se l'economia cresce nel suo complesso.

Quale conclusione trarre da quanto precede? Che la presa d'atto di un nesso forte tra "institutional failure", da un lato, e scandalo della fame e aumento delle disuguaglianze globali, dall'altro, ci ricorda che le istituzioni non sono – come le risorse naturali – un dato di natura, ma regole del gioco economico che vengono fissate in sede politica. Se la fame dipendesse – come è stato il caso agli inizi del novecento – da una situazione di scarsità assoluta delle risorse, non vi sarebbe altro da fare che invitare alla compassione fraterna ovvero alla solidarietà. Sapere, invece, che essa dipende da regole, cioè da istituzioni, in parte obsolete e in parte sbagliate, non può non indurci ad intervenire sui meccanismi e sulle procedure in forza dei quali quelle regole vengono fissate e rese esecutive.

Da dove nasce il problema? Dal fatto che la globalizzazione reale non è riuscita a far stare insieme la multiculturalità (cioè la presenza delle varietà culturali che è di per sé condizione di successo della dinamica sociale) e l'integrazione socio-economica dei vari paesi (cioè la convergenza verso livelli decenti di benessere, il che costituisce il presupposto della democrazia e della pace). Anzi, la globalizzazione ha esasperato il conflitto tra questi due obiettivi fondamentali: contatti e frequentazioni tra gruppi appartenenti a culture diverse provocano aggiustamenti comportamentali per rendere più agevole il coordinamento interpersonale e più pervie le transazioni economiche.

A loro volta, però, i cambiamenti intervenuti nei comportamenti retroagiscono, sui valori e sui tratti culturali. Di qui il dilemma nuovo di questo nostro tempo: se si vuole limitare l'omogeneizzazione culturale occorre accettare ostacoli all'integrazione socio-economica e, viceversa, se si vuole favorire quest'ultima, occorre accettare un più spinto livello culturale. Ciò che fa problema – si badi – non è tanto la mescolanza di culture sul territorio, fenomeno questo presente fin dall'antichità.

Quanto piuttosto la mescolanza con rivendicazione di parità. Poiché culture che erano rimaste separate per secoli, sono diventate, grazie alla globalizzazione, improvvisamente osmotiche, ciò che fa difetto è una qualche unità di intesa. E su questo problema non si registrano proposte concrete (e forse neppure un'adeguata consapevolezza).

Accade così che i luoghi dove vengono "prodotte" le norme sociali di comportamento, i valori, gli stili di vita, sono oggi extraterritoriali e avulsi da vincoli locali, mentre non lo è certo la condizione di vita di coloro che sono legati ad un luogo specifico. Costoro si trovano quindi a dover attribuire un senso a modi di vita che non sono indigeni, ma importati da altrove. Come soleva dire Max Weber, se il mondo diventa grande, la gente vuole il piccolo. È in ciò l'origine dello sradicamento, della perdita di radici da parte di sempre più numerosi gruppi sociali, con le conseguenze di cui le cronache ci danno resoconto puntuale. Per dirla in altro modo, la globalizzazione va generando una crescente separazione tra i luoghi in cui viene prodotta la cultura e i luoghi in cui essa può essere fruita. Il ben noto fenomeno della de-territorializzazione non riguarda solamente le imprese le quali possono decidere con relativa disinvoltura dove localizzare le proprie attività produttive, ma anche i modelli culturali.

Che fare? C'è chi suggerisce di lasciare che il processo in atto avanzi secondo la sua logica interna, e c'è chi propone di arrestare, almeno parzialmente, la globalizzazione. Si tratta, in entrambi i casi, di scorciatoie inefficienti e comunque pericolose. Piuttosto, ritengo plausibile e percorribile un'altra via, quella che mira a modificare l'assetto istituzionale dell'ordine internazionale post-hobbesiano nella direzione della pluralità dei centri di potere, cioè della poliarchia, che, a differenza del pluralismo, non è solo numerosità ma anche diversità.

Un primo passo in tale direzione è la promozione di un piano di redistribuzione del reddito a scala globale per aggredire l'endemico aumento delle disuguaglianze tra gruppi di persone (non tanto tra paesi). A scanso di equivoci: la globalizzazione ha ridotto e va ridu-

cendo la povertà assoluta (il che è un bene), al prezzo però di un aumento delle disuguaglianze – come la ormai celebre "Curva dell'elefante" di B –.

Milanovic (2016) dimostra a tutto tondo. Ebbene, se il 10% della spesa militare corrente al mondo – 1700 miliardi di dollari all'anno – http:// www.sipri.org/databases/milex – venisse dirottato su un Fondo Globale per lo Sviluppo, gestito da un'autorità indipendente, si genererebbero risorse sufficienti per superare nell'arco di un decennio la "globalizzazione dell'indifferenza" a favore di una globalizzazione inclusiva. Già Paolo VI nella sua *Populorum Progressio* (1967) aveva avanzato una tale proposta esattamente cinquant'anni fa.

Un secondo passo concreto da prendere in seria considerazione riguarda l'adozione della cosiddetta "Agenda Globale 2030". Nel settembre del 2015, i paesi membri delle Nazioni Unite hanno approvato la nuova Agenda Globale per lo sviluppo sostenibile e i 17 Obiettivi di Sviluppo Sostenibile (OSS) da raggiungere entro il 2030. Si tratta di un evento storico, in primo luogo perché viene riconosciuta l'insostenibilità dell'attuale sentiero di sviluppo, non solo sul piano ambientale, ma anche su quello economico e su quello sociale. Finalmente, viene accolta la nozione di sviluppo umano integrale. Secondariamente, viene superata la distinzione tra paesi sviluppati, emergenti e in via di sviluppo, anche se i piani di azione devono essere diversi per tener conto dei livelli di sviluppo finora conseguiti. Viene in tal modo superata quella concezione, affermatasi nell'immediato dopoguerra, in base alla quale lo sviluppo dei paesi del Sud del mondo doveva dipendere dagli aiuti e dalla filantropia dei paesi del Nord. Oggi sappiamo quanti guasti e quante nefandezze le politiche di intervento di tipo paternalistico-assistenzialista hanno finito col produrre. Infine, l'attuazione dell'Agenda esige un coinvolgimento non formale di tutte le componenti della società: governi, imprese di tutti i tipi, società civile con le sue organizzazioni sia economiche sia di advocacy. È questo un modo concreto per riconoscere non solo legittimità ma pure la rilevanza pratica al principio di sussidiarietà circolare – la cui prima formulazione risale a Bonaventura di Bagnoregio alla fine del XIII secolo.

Per terminare. Nonostante una certa retorica pseudo-scientifica, secondo la quale le regole del libero scambio mal sopporterebbero l'eterogeneità culturale e troverebbero nelle difformità dei modi di vita un ostacolo alla loro applicazione, occorre contrastare pensieri del genere. Perché la biodiversità economica e sociale è una ricchezza. Molte nazioni, nei momenti migliori della storia, si sono alimentate

con le diversità esistenti al loro interno e ne hanno tratto frutti di civiltà e di successo. Ciò vale anche alla scala mondiale. Bisogna allora operare affinché il filtro selettivo imposto dalla competizione globale non annienti le varietà meno forti. Salvaguardare la diversità delle vie dello sviluppo è oggi il modo più efficace di combattere arroccamenti difensivi e di contrastare la richiesta di erigere muri e barriere.

Altro importante ambito di intervento cui sopra alludevo è di natura propriamente culturale e concerne il rapporto tra misericordia ed etica delle virtù. Come Adam Smith, sulla scia della linea di pensiero inaugurata degli umanisti civili aveva compreso, l'assetto istituzionale delle società deve essere forgiato in modo tale da favorire la diffusione tra i cittadini delle virtù civiche. Se gli agenti economici non accolgono già nella loro struttura di preferenze quei valori che si vuole vengano affermati nella società non ci sarà molto da fare. A poco servirà emanare nuove leggi, anche perfette dal punto di vista della tecnica giuridica, o sfornare procedure sempre più sofisticate, giuridificando di fatto la vita sociale. Per l'etica delle virtù, infatti, l'esecutorietà delle norme sia legali sia sociali dipende, in primo luogo, dalla costituzione morale delle persone; cioè dalla loro struttura motivazionale interna, prima ancora che da sistemi di *enforcement* esogeno, come possono essere gli schemi d'incentivo o le sanzioni di varia natura.

Il punto che merita una sottolineatura è che la cifra dell'etica delle virtù è la sua capacità di risolvere, superandola, la contrapposizione tra interesse proprio e interesse per gli altri, tra egoismo e altruismo. È questa contrapposizione, figlia della tradizione del pensiero individualista, a non consentirci di afferrare ciò che costituisce il nostro bene. La vita virtuosa è la vita migliore non solo per gli altri ma anche per se stessi. È in ciò il significato proprio della nozione di bene comune, il quale non è riducibile alla mera sommatoria dei beni individuali. Piuttosto, il bene comune è il bene dello stesso essere in comune. Cioè il bene dell'essere inseriti in una struttura di azione comune, quale è, in generale, l'azione economica. Si noti che mentre pubblico è contrario di privato, comune è contrario di proprio. Al tempo stesso, però, il bene comune non è dissociabile dal bene individuale. Il bene del singolo non scompare, in modo indifferenziato, all'interno di una grandezza che è la sommatoria dei beni dei singoli. È in ciò la differenza profonda tra bene comune e bene collettivo.

Ecco perché coltivare la misericordia è compito irrinunciabile

non solamente dal punto di vista della *civitas* – cosa da tempo risaputa – ma anche da quello dell'economia. Poiché le istituzioni economiche influenzano – e tantissimo – i risultati economici, occorre fare in modo che l'assetto economico-istituzionale della società incoraggi – e non penalizzi, come oggi stoltamente avviene – la diffusione più larga possibile tra i cittadini delle pratiche di misericordia. I risultati poi seguiranno, nonostante quel che pensano gli scettici di varia ascendenza filosofica. Il segreto dell'azione misericordiosa sta tutto qui: essa ci aiuta a rovesciare la tradizionale (e diciamolo pure, spesso consolatoria) etica della filantropia, portandoci a riflettere intorno alla essenzialità della dimensione del gratuito in qualunque momento dell'esperienza umana, e dunque anche in quella economica. Se è vero – come a me pare – che la gratuità può essere pensata come la cifra della condizione umana, allora essa deve caratterizzare il modo di essere anche dell'economicità.

Far comprendere come sia possibile fare economia, ottenere risultati di rilievo stando nel mercato, senza recidere il rapporto con l'altro, è il grande contributo del principio di gratuità, oggi.

Lo storiografo romano Igino, nel *Fabulorum Liber*, ci ha trasmesso un racconto mitologico che bene fa comprendere il ruolo, per così dire, economico-sociale della misericordia. Nel racconto, Cura dà forma all'essere umano plasmandolo con del fango. Giove, invitato da Cura a infondere lo spirito al suo pezzo di creta, volle imporre il suo nome, ma Terra intervenne reclamando che venisse data a questa creatura il proprio nome, perché aveva dato ad essa parte del proprio corpo.

Saturno, eletto a giudice, decise che questa creatura si sarebbe chiamata *homo* (da *humus*, fango), che Giove avrebbe avuto lo spirito al momento della morte, mentre Terra ne avrebbe ricevuto il corpo; ma Cura lo avrebbe posseduto per tutta la vita, poiché per prima gli ha dato forma.

Cura dà forma al fango conferendogli così dignità umana. È in ciò la missione propria della misericordia in ambito economico: quella di dare "forma" al mercato, umanizzandolo.

Invero, sono le molteplici azioni di misericordia che, nonostante tutto, continuano ad essere poste in pratica che ci fanno capire che una società non può progredire sulla via dello sviluppo umano integrale tenendo tra loro disgiunti il codice dell'efficienza e il codice della fraternità. È questa separazione a darci conto del paradosso che affligge le nostre società; per un verso si moltiplicano le prese di posizione a favore di coloro che, per ragioni diverse, restano indietro o

addirittura esclusi dalla gara di mercato. Per l'altro verso, tutto il discorso economico è centrato sulla sola efficienza. C'è allora da meravigliarsi se oggi le disuguaglianze sociali vanno aumentando pur in presenza di un aumento globale della ricchezza? E se il principio di meritorietà viene maldestramente confuso con la meritocrazia, come se si trattasse di sinonimi? E se la reciprocità viene confusa con l'altruismo ovvero con la filantropia? E se i beni comuni (ambiente, conoscenza, territorio, identità etc.) vengono trattati come se fossero beni pubblici? Aver dimenticato il fatto che non è sostenibile una società di umani in cui si estingue il senso di fraternità e in cui tutto si riduce, per un verso, a migliorare le transazioni basate sullo scambio di equivalenti e, per l'altro verso, ad aumentare i trasferimenti attuali da strutture assistenziali di natura pubblica, ci dà conto del perché, nonostante la qualità delle forze intellettuali in campo, non si sia ancora addivenuti ad una soluzione credibile del grande trade-off tra efficienza ed equità. Non è capace di futuro la società in cui si dissolve il principio di fraternità; non è cioè capace di progredire quella società in cui esiste solamente il "dare per avere" oppure il "dare per dovere". Ecco perché, né la visione liberalindividualista del mondo, in cui tutto (o quasi) è scambio, né la visione stato-centrica della società, in cui tutto (o quasi) è doverosità, sono guide sicure per farci uscire dalle secche in cui le nostre società sono oggi impantanate. L'esigenza di affratellamento emerge da tutte le sfere della convivenza – economica, politica, sociale. La grande sfida da raccogliere è come raccordare l'esigenza libertaria, propria della soggettivizzazione dei diritti, e l'istanza comunitaria. Vale a dire, come non perdere il senso soggettivo della libertà e insieme non tradire lo spazio dell'altro, non solo non invadendolo, ma contribuendo al suo arricchimento. Un passo famoso di William Blake – poeta e artista nutrito delle Sacre Scritture – ci aiuta ad afferrare la potenza del principio di fraternità: «Ho cercato la mia anima e non l'ho trovata. Ho cercato Dio e non l'ho trovato. Ho cercato mio fratello e li ho trovati tutti e tre». L'intuizione del poeta inglese è ricavata dalla pagina evangelica in cui Gesù ci informa che il suo viso si cela dietro i profili miseri degli ultimi dei nostri fratelli (Mt., 25, 31-46). È nella pratica della misericordia che la persona incontra il proprio io, l'altro e Dio.

Per concludere. Ha scritto Albert Camus in *Nozze*: «Se c'è un peccato contro la vita, è forse non tanto disperarne, quanto sperare in un'altra vita e sottrarsi all'implacabile grandezza di questa». Ca-

mus non era credente, ma insegna a tutti una verità: non bisogna peccare contro la vita presente squalificandola, umiliandola. Non si deve perciò spostare il baricentro della nostra fede sull'aldilà tanto da rendere insignificante il presente: peccheremmo contro l'Incarnazione. Quello di Camus è, in verità, un pensiero antico che risale ai padri della Chiesa che chiamavano l'Incarnazione *Sacrum Commercium*, per sottolineare il rapporto di reciprocità profonda tra l'umano e il divino e soprattutto per sottolineare che il Dio cristiano non è un Dio-sostanza, un Dio-causa – questo è il Dio dei filosofi. Ma è un Dio di uomini che vivono nella storia e che si interessa, fino alla commozione, alla loro condizione umana. Amare l'esistenza è allora un atto di fede, e non solo un piacere personale. Il che apre alla speranza, la quale non riguarda solo il futuro, ma anche il presente, perché la persona umana ha necessità di sapere che le sue opere, oltre ad una destinazione finale, hanno un significato e una valore anche qui e ora.

Stefano Zamagni

Stefano Zamagni è professore ordinario
nell'Alma Mater Studiorum – Università di Bologna
e membro della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali,
già presidente dell'Agenzia per il Terzo Settore.

Verso una Società della Decrescita

di SERGE LATOUCHE

I mito della crescita

Cos'è la decrescita? Come è nata? L'ultimo mio libro uscito in Italia, dal titolo *La decrescita prima della decrescita* (Bollati Boringhieri, 2016), tratta proprio del lungo percorso che ha condotto a questa idea; percorso iniziato con i filosofi antichi, da Epicuro a Diogene, e continuato fino ai nostri giorni con Ivan Illich e Cornelius Castoridias, passando per tanti autori eterodossi tra i quali vorrei citare Pierpaolo Pasolini, Tiziano Terzani e una troppo dimenticata Laura Conti. Tutti costoro possono essere indicati come precursori. Sto anche curando la riedizione di uno dei miei primi libri, pubblicato in Italia da Bollati Boringhieri nel 1993, *Il pianeta dei naufraghi*. Allora era una metafora, oggi non più, considerati i circa 15 mila morti nel Mediterraneo. In questo primo libro c'erano già tutti i temi della decrescita, mancava solo la parola "decrescita". C'era la critica al Pil, al consumismo, alla società dei consumi e dello spreco, all'assenza di ogni limite. In alternativa c'era già il richiamo alla sobrietà come metodo.

La parola decrescita nasce successivamente come uno slogan. L'idea ha origine nell'aprile del 2002 nell'ambito del convegno all'Unesco[1], quando Ivan Illich fece la sua ultima apparizione in pubblico (morirà tre mesi dopo). Terminava il trentennio d'oro. Il capitalismo aveva conosciuto il miracolo tedesco, italiano ecc. Con la caduta del muro di Berlino era iniziata l'epoca del Mondo Unico, del Pensiero Unico Liberista, conosciuto ormai con il termine "globalizzazione". Era stato

[1] Il convegno *Défaire le développement-Refaire le monde* si tenne presso l'UNESCO a Parigi in marzo 2002.

cancellato il terzo mondo (il Sud del mondo con i paesi "in via di sviluppo"), e di conseguenza abbandonato anche lo stesso termine sviluppo, sostituito con "crescita".

In realtà la parola sviluppo, coniata alla fine del secondo conflitto mondiale, era rinata attraverso un ossimoro, "sviluppo sostenibile". Era il 1972, la prima conferenza sull'Ambiente di Stoccolma si era conclusa con un progetto dal titolo "eco-sviluppo", poi integrato con "sostenibile", frutto delle pressioni degli industriali americani sulle Nazioni Unite. Fu un'invenzione semantica geniale, un ossimoro fantastico, visto che lo sviluppo è tutt'altro che sostenibile.

Oggi infatti viviamo il cambiamento climatico, la sparizione delle bio-diversità, assistiamo alla sesta era di scomparsa delle specie viventi sul pianeta. Nel frattempo è stata pubblicizzata l'idea di sviluppo sostenibile come un marchio alla moda, un cellulare, un qualsiasi prodotto per il mercato. Noi abbiamo proposto un'alternativa, e inventato uno slogan alternativo. Nell'epoca dei media, è stata utilizzata una parola già presente nel titolo di un libro di Nicholas Georgescu-Roegen, *Decrescita*[2], per indicare un modello alternativo a quello matematico puro.

Gli economisti si sono dimenticati che l'economia deve obbedire alle leggi della fisica e non a quelle della matematica. Più precisamente alle leggi della biodinamica, in particolare la seconda legge che è quella della termodinamica o dell'Entropia. Che cosa dice questa legge? Dice che se hai bruciato trenta litri di petrolio con la tua auto, questi trenta litri non sono scomparsi nel nulla. Le molecole del petrolio esistono ancora nel *Kosmos*, ma non sono più utilizzabili come combustibile per l'automobile.

La crescita economica è nata con i pozzi di petrolio, e finirà con i pozzi di petrolio. Il tempo di questa crescita è già finito, ma non lo sappiamo ancora! Come nel *Kosmos* ci sono stelle morte di cui riceviamo ancora la luce, così è per la crescita, che appare ancora in qualche effetto anche se ormai è finita. E probabilmente lo era già negli anni Settanta, senza che nessuno volesse ammetterlo. D'altronde il miracolo economico era piacevole, anzi fantastico. Tanti soldi finanziavano lo Stato Sociale. Così abbiamo fatto di tutto

[2] *Nicholas Georgescu-Roegen* (Costanza, 4 febbraio 1906 – Nashville, 30 ottobre 1994) è stato un economista rumeno, fondatore della bioeconomia (o economia ecologica) e della *decrescita. Il libro La decroissance* (Editions Pierre-Marcel Favre) uscì per la prima volta nel 1979; una nuova edizione (raccolta di numerosi saggi di Georgescu-Roegen, a cura di J. Grinevald) fu pubblicata da Editions Sang de la Terre nel 1995.

per prolungare il mito della crescita. È intervenuto anche un vero e proprio mago, Alan Greenspan[3], responsabile della Fed americana e teorico della crescita fittizia. Furono creati crediti su crediti con il risultato di una bolla speculativa che rappresenta oggi venti volte il valore del prodotto mondiale. Le banche e i fondi sovrani hanno fatto la loro parte. L'economista Giorgio Ruffolo, ministro dell'Ambiente italiano dal 1987 al 1992, lo aveva capito, e infatti parlò di "terrorismo" degli interessi composti. Se avessimo depositato in banca uno scudo d'oro ai tempi di Carlo Magno, ad un tasso composto del 5% annuo, oggi avremmo maturato molti globi d'oro. Ma dove sarebbero questi globi d'oro? Da nessuna parte, inesistenti. Cosa vuol dire? Anche se si imponesse alla Grecia un piano di aggiustamento strutturale feroce, non sarebbe possibile ricavare dei globi d'oro dal popolo greco. Eppure l'Europa pretende di trarre dalla miseria del popolo greco i globi d'oro necessari per pagare il tasso d'interesse composto. Con questo metodo si portano gli Stati alla bancarotta.

La via della decrescita

Morale? La realtà economica deve fare i conti con la realtà concreta, effettiva. Questa alternativa l'abbiamo chiamata "decrescita". Se fossimo rigorosi dovremmo parlare di "a-crescita", con la "a" privativa. Obiettivo: uscire dalla religione dell'economia, dalla sua teologia perversa, dall'idolatria del mercato, per costruire un'altra società, non tanto felice quanto conviviale.

Quali caratteristiche dovrà avere una società della decrescita in uno scenario come quello attuale, centrato su consumismo e omologazione planetaria? Heny Kissinger dichiarò che la globalizzazione non era altro che un nuovo nome della politica egemonica america-

[3] Alan Greenspan (New York, 6 marzo 1926) è un economista statunitense. Ha ricoperto la carica di Presidente della Federal Reserve, la banca centrale degli Stati Uniti d'America, dal 1987 al 2006. Nominato al vertice della Federal Reserve dal presidente Ronald Reagan nell'agosto 1987, è stato riconfermato sino al 31 gennaio 2006. Greenspan fu criticato dai leader democratici del Congresso statunitense di politicizzare il suo incarico attraverso il sostegno alla privatizzazione del sistema previdenziale e del taglio delle tasse che, a loro avviso, avrebbe aumentato il deficit. Le politiche monetarie condotte dalla Fed di Greenspan sono ritenute una delle cause principali della crisi dei mutui subprime.

na, con la mondializzazione dei mercati e la tendenza a rendere tutto oggetto di commercio.

Era il 20 gennaio 1940 quando il presidente Usa Harry S. Truman propose la sua politica di sviluppo. Ciò significò cancellare le diversità culturali e storiche in favore di un unico modello economico. Il mondo usciva dalla seconda guerra mondiale. Il Pil divenne il nuovo feticcio. Crollavano gli imperi coloniali, la strategia americana era orientata alla conquista dei mercati dei Paesi occidentali. Lo sviluppo economico divenne lo strumento principale di conquista, attraverso la trasmissione della tecnica, dei paesi poveri.

Lo sviluppo non fu altro che il prolungamento della colonizzazione, così come la globalizzazione è stata il prolungamento dello sviluppo. Altro non è che l'occidentalizzazione del mondo, con l'economia al centro di tutto. Un'economia di crescita, basata sull'idea di crescere per crescere. All'infinito. Con lo sfruttamento infinito delle risorse e un consumo infinito. Le tre direttrici principali di questa strategia sono la pubblicità, il credito, l'obsolescenza programmata.

La prima ci fa desiderare ciò che non abbiamo (generando frustrazione e scarsità), crea bisogni artificiali e di conseguenza la crescita esponenziale dei rifiuti e l'inquinamento di aria e acqua, e la Terra avvelenata e desertificata. Soltanto i concimi chimici producono ogni anno sedici milioni di ettari di deserto. Olio di palma e deforestazione. Quello che gli economisti non hanno capito è che tutti gli organismi prima crescono e poi muoiono, così anche l'economia non può crescere all'infinito.

La seconda direttrice, ovvero il credito, ha aperto l'epoca dell'indebitamento, che ha sostituito l'obiettivo dell'aumento salariale. Nel 2007 è scoppiata la crisi dei mutui *subprime*, nata dall'impacchettamento di crediti buoni e cattivi insieme; oggi si pensa che questa crisi sia finalmente superata. In realtà la crescita precedente alla crisi non ci sarà più.

Il terzo aspetto è l'obsolescenza programmata. Il cellulare, le lavatrici, i computer dopo qualche anno non funzionano più. Tutto si getta. Anche quelle componenti metalliche per le quali le multinazionali si fanno la guerra, come avviene nell'est del Congo per controllare le miniere di coltan, complesso minerale fondamentale per costruire i cellulari. I cellulari grondano il sangue dei congolesi, ma non ce ne accorgiamo!

Qual è allora la via della decrescita? Liberarsi dal pensiero unico che ha schiacciato la diversità, le specificità. È necessario liberarsi dal modello dell'*Homo Economicus*, basato sull'uomo a una sola dimensione, quella della massimizzazione del profitto. È necessario riaprire la strada delle diversità, uscire dalla dismisura e dalla illimitatezza della modernità.

I filosofi antichi e i popoli indigeni ci indicano la strada. Da una parte Aristotele indica il ritorno al significato originario di "economia" come governo della casa secondo le leggi dell'Etica. Dall'altra, la saggezza dei popoli indigeni che rifiutano la logica dello sviluppo per vivere in armonia con la madre Terra.

Ecco quindi il significato e il valore della decrescita: Vivere Bene.

Serge Latouche

Serge Latouche è professore emerito nell'Università di Parigi XI
e nell'Institut d'études du developpement
économique et social (IEDES) di Parigi.

Europa e occidente

di FRANCO CARDINI

«Pochissimi continueranno a sentirsi fieri di dirsi compatrioti di Goethe, di Mozart, di Shakespeare, di Cervantes, di Leopardi, di Hugo, perfino di Dostoevskji: ma chi pensa così è gente che politicamente non conta nulla».

La differenza fra Occidente ed Europa risiede nel valore che noi attribuiamo al sostantivo "Occidente" e all'aggettivo "occidentale"

A livello e in senso storico-sociologico-filosofico, "Occidente" non è né un punto cardinale, né una condizione metafisico-metastorica. Già nell'antichità grecoromana nel medioevo, almeno fino dai tempi delle "guerre persiane" (vi rilegga la splendida disamina poetica che se ne fa ne *I Persiani* di Eschilo) l'essere "greco" o "persiano" indicava due differenti antropologie religiose, due diversi modi di essere sul paino dell'etica e dell'immaginario: tuttavia, il trasferimento delle virtù elleniche all'intera Europa e delle caratteristiche persiane all'intera Asia e le rispettive *Weltanschauungen* all'Occidente e all'Oriente avrebbe richiesto secoli di laborioso metabolismo culturale. Già ai tempi di Ottaviano e di Antonio, e poi a fortiori a quelli della distinzione teodosiana – alla fine del IV secolo – dell'impero romano tra *pars Occidentis* e *pars Orientis*, e poi dell'estensione della qualifica di "orientali" a tutti coloro che in qualche modo stavano al di là dei *limites* orientali dell'impero (e segnatamente ai "saraceni", se tale nome deriva dall'arabo *al-Sharq*, appunto "Oriente"), essere e sentirsi "occidentali" e "orientali" implicava una diversità di fondo: ai primi del XII secolo, un cronista di condizione

chiericale che aveva partecipato alla cosiddetta “prima crociata”, Fulcherio di Chartres, si serviva appunto di tale dicotomia qualificando quelli come lui, che venendo dall’Europa dopo l’impresa del 1096-1099 erano restati in Terrasanta, come degli *occidentales* che avevano scelto liberamente di divenire. Ma la separazione definitiva, accompagnata da un arduo salto semantico, sarebbe giunta più tardi: per essa bisogna aspettare tre successivi eventi epocali: prima l’avvento dell’umanesimo e la rielaborazione umanistica della grecità (pensiamo soprattutto a un Enea Silvio Piccolomini); quindi l’avvìo del processo di conquista del pianeta e con esso di fondazione dell’“economia-mondo” e dell’economia asimmetrica di scambio tra l’Europa e gli altri continenti; infine la *civilisation des Lumières* e, in conseguenza di essa, la “nascita delle nazioni moderne”, che non a caso ebbe il suo culmine con la “reinvenzione dell’Ellade” al tempo della guerra del 1821-1829. L’Europa è altra cosa e altro concetto: per la tradizione grecoromana, essa è uno dei tre continenti nei quali sono ordinate le terre emerse. Fino dall’Alto Medioevo emerge, nella trattatistica, una “caratterizzazione identitaria”: l’Europa, patria di guerrieri e produttrice di armi di ferro, eccelle nelle virtù militari; l’Asia, dalla quale provengono le ricchezze (la “Via della Seta”), è il continente dell’opulenza; l’Africa (la saggezza dell’antico Egitto) è il continente della scienza, del sapere, della magia. Il concetto di Europa non acquisita valenza autonoma fino al Quattrocento: essa coincide semmai con quello di “Cristianità latina”. Nel corso del XV secolo, è il geografo umanista Enea Silvio Piccolomini, poi papa Pio II, ardente sostenitore dell’idea di crociata, a sostenere che Europa e Cristianità latina coincidono: è ancora, ai primi dell’Ottocento, il parere di Novalis nel celebre saggio *Christenheit oder Europa*. Solo col “processo di secolarizzazione”, dal Sei-Settecento in poi, il concetto di Europa finirà col sostituire quello di Cristianità latina: Ma all’Europa non si riconosce mai un vero e proprio centro: essa resta semmai una pluralità (Massimo Cacciari l’ha definita un “arcipelago”). È dalle paci di Westfalia e dei Pirenei del 1648 e del 1659, cioè dalla fine della “guerra dei Trent’Anni”, che emerge lentamente il concetto di “solidarietà europea” come “accordo tra le nazioni” nel segno della tolleranza religiosa fra cattolici e protestanti: *e pluribus unum*. Vero è che, da quando l’Europa ha cominciato a espandersi, essa guardava all’Oriente: è noto che sia Cristoforo Colombo sia Vasco de Gama intendevano raggiungere le Indie, e che il Nuovo Mondo fu considerato a lungo il continente delle “Indie occidentali” e i suoi abitanti detti “indiani”. In altri termini, volendo espandersi a

Oriente e conquistare l'Oriente, fu per caso che gli europei scoprirono l'Estremo Occidente e che a lungo quanto meno concettualmente lo trascurarono. Da qui il fatto ch'essi stessi presero a proporsi come "gli uomini dell'Occidente", gli "occidentali", e che a lungo resse l'equazione Europa = Occidente. Con l'orientalismo, vale a dire quell'insieme di gusti, di sensazioni, di mode e di fantasie che presiedette a una concezione immaginario-fantastica dell'Oriente e che aveva radici antichissime (fino dai racconti greci protagonista dei quali era Alessandro Magno) ma che, si precisò nell'Europa cinqueseicentesca, l'Europa si dotò di un elemento fondamentale della sua identità: il confronto con un Oriente ora reale, ora immaginato. Quando con al fine della prima guerra mondiale si cominciò a capire – e ovviamente lo capirono per primi i vinti – che l'era dell'egemonia europea sul mondo stava avviandosi alla sua conclusione, Oswald Spengler poté teorizzarne la fine in un libro "sbagliato" ma di grande fascino, *Il tramonto dell'Occidente*. Ma dall'indomani di quel conflitto prese avvìo, in sordina sulle prime e in termini sempre più chiari poi, la progressiva americanizzazione della cultura e del *way of life* europeo, caratterizzata da un individualismo ancor più marcato di quanto i più estremi teorici della società liberista non avrebbero mai concepito, da un forte disprezzo delle tradizioni e delle gerarchie, da un culto smodato per la "novità" fine a se stessa, da un crescente abbandono al circolo vizioso produzione-consumo-profitto. L'americanismo iperindividualista e iperutilitarista ha permeato di sé la civiltà occidentale, con un "balzo" nel secondo dopoguerra protagonisti del quale sul piano mediatico furono il cinema e la musica e che pose con arroganza il problema – già insito nella Modernità – del "superamento del limite". Lo "spirito europeo" è altra cosa: è misura, è senso civico e senso comunitario, è rispetto non revivalistico né festivaliero delle tradizioni. Per questo, se Spengler poteva sentirsi europeo e quindi occidentale, oggi l'Atlantico si è fatto più largo e si può ben sentirsi fieramente europei ed europeisti e al tempo stesso non occidentali né occidentalisti, anzi addirittura antioccidentalisti.

L'Europa ed i nazionalismi

Ho creduto anzi sperato, da giovane, che la millenaria storia d'Europa desse luogo a una diffusa e radicata coscienza "nazionale" europea, com'è accaduto negli Stati Uniti dove il concetto di "nazione americana" è ben solido, per quanto dati da meno di due secoli e

mezzo or sono. Fra Sette e Ottocento, sembrava che ormai l'Europa fosse, nella pluralità delle sue istituzioni politiche, una cosa già fatta. I nazionalismi otto-novecenteschi hanno distrutto questa realtà, che le varie forme di europeismo non sono state capaci di ricostruire. Oggi mi accontenterei di una federazione o confederazione di stati europei: anzi, data la loro diversità e la loro incapacità di superarla, emersa negli anni recenti, mi accontenterei di una "confederazione", alla svizzera. Ma vedo tutto ciò ancora molto lontano, se mai si affermerà la volontà di una sua realizzazione. Micronazionalismi ridicolmente risorgenti e populismi stanno remando contro questa debole possibilità futuribile: con incoscienza autolesionistica, dal momento che dinanzi alle grandi realtà sovranazionali i singoli stati europei non possono nulla. C'è chi oggi auspica una rinnovata "sovranità monetaria": eppure in Italia non abbiamo neppure la sovranità militare, quindi nemmeno quella diplomatica, e in ultima analisi – di conseguenza – neppure la politica. L'Italia è occupata da decine di basi militari della NATO e degli USA e finge di non rendersene conto.

Ma esiste uno "specifico" europeo di fronte alla pratica occidentale?

L'Europa ha una sua tradizione di cultura e di libertà che si fonda sul suo passato, sulle sue tradizioni: ha sviluppato una cultura della solidarietà che nell'ultimo secolo circa si è espressa nello "stato sociale", un'istituzione esemplare se confrontata per esempio con l'individualismo liberistico statunitense dove praticamente non esistono politiche comunitarie di previdenza e di sostegno ai ceti più deboli. L'Europa è il paese della libertà come partecipazione, non della libertà come corsa selvaggia al primeggiare e "scarto" dei più deboli.

Che cosa servirebbe realizzare per cominciar una buona volta a "fare sul serio l'Europa"?

Cedere a un organismo superiore – espresso dal comune volere dei governi, delegati dai popoli – la sovranità politica, quella giuridica, quella economica, quella militare: come dicevano i vecchi giuristi, i diritti "di bandiera", "di toga", "di moneta", "di spada", che do-

vrebbero divenir esclusiva pertinenza degli organismi di governo federale o confederale; mantenere come pertinenza dei singoli stati "storici" (che nell'eredità ottocentesca sono da considerarsi ancora "nazionali") le prerogative amministrative secondo forme di autonomia che garantiscano le consuetudini del libero vivere civile.

Il ruolo dei governi

I ceti dirigenti dei singoli stati europei avrebbero potuto fare molto per l'unità europea diffondendone, articolandone e approfondendone il concetto attraverso un adeguato uso dei *media* e soprattutto l'insegnamento scolastico. Il fatto che (a parte buoni progetti, come quello Erasmus) non si sia costruita, in oltre settant'anni, una scuola comune europea – con lo studio della comune storia europea invece di quella dei singoli stati, per esempio – è stata una delle principali ragioni del fallimento di quella falsa partenza dell'unità che è stato l'Unione Europa, in realtà solo un dispendioso e pletorico ente di coordinamento economico-finanziario. Il tentativo di costituzione europea si è fermato su un irrisorio cavillo, la questione delle "radici cristiana": che è ovvio ci siano nel concetto d'Europa, anche se non sono le sole. La mancanza di volontà si è unita a quella di cultura nel far arenare un progetto appena avviato. Il "patriottismo della costituzione" sostenuto da Habermass è pura concezione astratta, élitaria, senz'anima: può esistere un'aristocrazia culturale per giunta provvista di qualche bene economico che si sente "europea", ma ciò non entra nell'anima dei popoli. Da decenni siamo impegnati in guerre spesso "in conto terzi", dai Balcani all'Afghanistan. Abbiamo avuto anche dei morti, tornati avvolti nella bandiera nazionale o in quella della NATO: chi ha mai visto un soldato europeo caduto rientrare a casa avvolto nella bandiera azzurro-stellata dell'Unione? Ma una patria che non ha martiri non è una patria: piaccia o no a Bertolt Brecht, i popoli hanno bisogno di eroi.

Non è nel vero chi sostiene che in fondo gli italiani sono affezionati all'idea di Europa? Di che cos'avrebbe bisogno l'Europa per rilanciare il tema della sua unità politica e socioculturale?

Non vedo questo attaccamento degli Italiani all'Europa. Vedo governi ormai assuefatti ai diktat di Bruxelles e di Strasburgo, vedo

una “retorica in tono minore” che si esprime nelle onnipresenti bandiere azzurrostellate e nella musica – senza parole – della Nona di Beethoven. Vedo un parlamento europeo prolungamento dei parlamenti nazionali, vedo discussioni su bilanci, su deficit, su accorgimenti finanziari, su questioni fiscali, su transazioni commerciali e produttive. Ma non vedo l’Europa: non esiste nemmeno una festa “comunitaria” europea; nessuno ha mai pensato a un concorso per dare all’Inno alla Gioia parole diverse, che lo trasformino in un Inno Europeo; non c’è un esercito europeo (gli europei inquadrati nella NATO sono subordinati da Alti Comandi statunitensi); non c’è posto per l’Europa nell’ONU nonostante due membri permanenti del consiglio di sicurezza siano paesi europei; non ci sono rappresentanze di squadre europee nei giochi olimpici (le selezioni intraeuropee per organizzare le rappresentanze comunitarie sarebbero un “cemento” eccezionale); non esiste un turismo scolastico intraeuropeo (gli studenti europei vanno ad Auschwitz: ma ogni giovane cittadino europeo dovrebbe, con la sua scuola, visitare almeno le grandi capitali; puoi essere e sentirti europeo se non hai mai visto Roma, Parigi, Londra, Berlino, Vienna, Praga, Madrid?); esiste nelle scuole un generalizzato obbligo dell’inglese, ma un giovane cittadino europeo, inglese a parte, dovrebbe conoscere almeno la lingua, la letteratura e la storia di un altro paese europeo oltre al suo). Insomma, siamo ancora a prima dell’Anno Zero.

Franco Cardini

Franco Cardini, saggista, è professore ordinario nell’Università degli Studi di Firenze e docente all’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales di Parigi.

Diseguaglianza e meritocrazia

di LUIGINO BRUNI

«La sventura è di per sé inarticolata.
Gli sventurati supplicano in silenzio che
vengano loro fornite parole per esprimersi.
Vi sono epoche in cui non sono esauditi».
S. Weil, *La persona e il sacro*.

I merito come giustificazione etica della diseguaglianza

La diseguaglianza è la condizione naturale degli esseri umani (e di molti animali), perché i talenti che ciascuno riceve arrivando sulla terra sono diversi da quelli degli altri. Il grande economista italiano Vilfredo Pareto, alla fine dell'Ottocento dimostrò che le diseguaglianze nei redditi rispondono a leggi distributive simili in tutte le società, perché legate alle intelligenze diseguali, e, in quanto naturali, dovevamo semplicemente accettarle come un dato di natura. Il cristianesimo, invece, per il messaggio di radicale fraternità universale che lo anima, ha cercato di lottare contro questo dato di natura, provando a scardinare le diseguaglianze alla base delle strutture sacrali-gerarchiche delle società antiche. Le stagioni dell'uguaglianza sono però sempre state brevi e limitate a piccole comunità, mentre la grande storia dell'Europa cristiana ha continuato ad essere una storia di diseguaglianze e di caste, con poche, luminose, eccezioni. La legge di movimento della storia dell'Occidente ha generato qualche isola di uguaglianza e fraternità in oceani di diseguaglianza. La modernità e gli illuminismi, al culmine di un lungo e (forse troppo) lento processo di maturazione culturale e religiosa, hanno lanciato una lotta campale alla diseguaglianza, dando vita ad un'epoca di conquiste scientifiche, filosofiche, spirituali, civili, economiche impensate, straordinarie, immense. Questi miracoli

operati dall'Occidente moderno furono i frutti della battaglia alle diseguaglianze naturali, che non furono considerati un dato immodificabile ma soprattutto una costruzione sociale. Senza società più ugualitarie (non soltanto più democratiche: non tutte le democrazie sono ugualitarie) non avremmo incluso nella politica e nell'economia centinaia di milioni di uomini e donne che hanno poi innovato, inventato, cambiato il mondo. E i momenti civilmente, spiritualmente, economicamente più luminosi dell'Europa medioevale sono associati a fasi più ugualitarie nelle città e nei conventi. Il XX secolo, poi, ha accelerato questa lotta. Ha prodotto i suoi mostri, ma la sua anima più profonda ha dato vita allo Stato sociale, ha consentito alle donne di poter studiare e di poter lavorare, ai bambini di non lavorare più per andare *tutti* a scuola, agli anziani di poter smettere di lavorare a avere una pensione per vivere con dignità l'ultima stagione della vita. Ha voluto investire una grande quota della propria ricchezza per creare questi meravigliosi beni comuni e così ridurre le diseguaglianze. La seconda metà del Novecento è stata per molti Paesi europei una "età dell'oro" di una economia e di una società dove l'inclusione, l'uguaglianza, i diritti, la qualità del lavoro, le libertà crescevano, e si riducevano i servi, i poveri, le caste, i privilegi. Ma mentre molti, quasi tutti, godevamo i frutti di questa felice congiuntura storica, nei retrobottega dell'economia, della finanza e della politica iniziava una contro-rivoluzione anti-egualitaria, voluta e pianificata dalle grandi imprese multinazionali e dalle scuole internazionali di *business*. Fin qui nulla di radicalmente nuovo, perché spiegabile dai corsi e ricorsi delle idee, delle reazioni e contro-reazioni. C'è però una novità radicale e assolutamente sottovalutata: il capitalismo per potersi affermare come culto universale, e poter quindi ottenere tutto dai suoi fedeli e così alimentare un treno lanciato a folle velocità, ha un bisogno assoluto di una legittimazione morale, possibilmente spirituale, degli assiomi sui quali si fonda. E ha compiuto il miracolo: la naturale diseguaglianza tipica del mercato capitalistico, che le civiltà avevano mitigato artificialmente con la politica e le chiese perché considerata moralmente e socialmente non desiderabile, ad un certo punto è diventata una proprietà morale: la meritocrazia. È stato sufficiente cambiarle nome, per trasformare la diseguaglianza da un male in un bene, da vizio in virtù. La meritocrazia non è poi solo un nome più attraente per la vecchia lode della diseguaglianza, ma è un meccanismo perfetto che l'amplifica e la esaspera, perché le dà un contenuto di giustizia, considerando i talenti naturali non come *dono* ma come

merito. Grazie alla meritocrazia le diseguaglianze naturali non vengono più contrastate ma lodate e premiate. Forse è giunta l'ora che iniziamo a prenderne almeno coscienza.

Le radici dell'ideologia meritocratica

Il merito è il grande paradosso del culto economico del nostro tempo. Il primo spirito del capitalismo fu generato dalla radicale critica di Lutero alla teologia del merito, ma quella "pietra scartata" oggi è diventata la "testata d'angolo" della nuova religione capitalista, che sta nascendo dal cuore di paesi edificati proprio su quell'antica etica protestante anti-meritocratica. La salvezza per sola *gratia* e non per i nostri meriti fu posta al centro della Riforma protestante. Fu anche una ripresa, dopo un millennio, della polemica di Agostino contro Pelagio (Lutero era stato monaco agostiniano). La critica anti-pelagiana era essenzialmente un superamento dell'antichissima idea che voleva che la salvezza dell'anima, la benedizione di Dio, il paradiso, potessero essere guadagnati, acquistati, comprati, *meritati* dalle nostre azioni. La teologia del merito voleva imprigionare anche Dio dentro la logica meritocratica, costringendolo a punire e premiare sulla base di criteri che i teologi gli attribuivano. La lotta al pelagianesimo f un'operazione tutt'altro che marginale. Fu decisiva per la chiesa dei primi secoli (una lotta che in realtà, come possiamo vedere, non è stata mai vinta). Se, infatti, fosse stata la teologia pelagiana a prevalere, il cristianesimo si sarebbe aggiunto alle tante sette mediorientali apocalittiche e gnostiche, o trasformato in un'etica simile allo stoicismo. Avrebbe infatti perso la *charis* (la grazia, la gratuità), che rappresentava il suo segno specifico, e che lo distingueva nettamente dalle dottrine religiose e dalle idolatrie meritocratiche dominanti. L'origine della religione meritocratica è dunque molto antica, si perde nella storia delle religioni e dei culti idolatrici. Il messaggio di Cristo, in continuità con l'anima profetica della Bibbia, ha operato una vera e propria rivoluzione in un mondo teologico dominato da culti economico/retributivi e dal loro merito (basta rileggere i dialoghi di Giobbe con i suoi amici per averne una idea molto chiara). Anche se nei Vangeli e nei testi neo-testamentari ritroviamo residui meritocratici, le parole e la vita di Gesù furono soprattutto una critica radicale alla fede meritocratica, proseguita e sviluppata dalla teologia di Paolo. Per capirlo è sufficiente prendere la *parabola dell'operaio dell'ultima ora*,

dove la politica salariale del "padrone della vigna" segue un criterio radicalmente anti-meritocratico; oppure considerare la figura del "fratello maggiore" nel racconto del "figliol prodigo", che rimprovera il padre misericordioso proprio perché non ha seguito il registro meritocratico nei confronti del fratello. La misericordia è l'opposto della meritocrazia: non siamo perdonati perché lo meritiamo, ma è proprio la condizione di demerito che commuove le viscere della misericordia. Per non parlare delle beatitudini, che sono un manifesto eterno di non-meritocrazia. Nel suo Regno vige un'altra legge: «Siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni». La perfezione di questa etica sta nel *superamento* definitivo del registro del merito: «Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Matteo, 5). Nonostante la chiarezza e la forza di questo messaggio, l'antica teologia economico-retributiva-meritocratica ha continuato ad influenzare l'umanesimo cristiano per tutto il medioevo, e ben oltre. Le idee neo-pelagiane continuarono ad informare la dottrina e soprattutto le prassi cristiane, fino alla vera e propria malattia del "mercato delle indulgenze", che si comprende solo all'interno di una deformazione in senso retributivo-meritocratico del messaggio cristiano. E come sempre accade in materia di religione, le conseguenze di queste idee teologiche furono (e sono) immediatamente sociali, economiche e politiche. Coloro considerati demeritevoli erano (e sono) condannati ed emarginati anche dagli uomini, e i meritevoli prima di guadagnarsi il paradiso nell'altra vita lo raggiungevano su questa terra, dove ai loro meriti erano associati molti privilegi, denaro, potere.

Gli equivoci dei sacrifici

Nella spiritualità cristiana, poi, è rimasta per secoli l'idea che il sacrificio-dono è gradito a Dio perché espressione di una nostra perdita, di una rinuncia, di un costo. L'analogia economica usata per intendere la vita spirituale, portava con sé necessariamente l'idea di prezzo, e quindi che nel rapporto con Dio per avere qualcosa(grazie, benedizioni)occorresse pagare. E così persino la vita consacrata nella verginità per lungo tempo è stata letta e vissuta come una scelta di grande valore spirituale proprio perché dono-sacrificio della parte più preziosa della persona. Sant'Ambrogio affermava che vergine è «la vittima della castità». Per San Gregorio

Magno la verginità sostituiva il martirio: «Il tempo delle persecuzioni è passato, ma la nostra pace ha un suo martirio». Una idea sacrificale, espressione di una *teologia dell'espiazione*, che ritroviamo ancora viva nel Novecento, dove ricorrendo all'immagine dell'olocausto, si incoraggiano le vergini a «perseverare fermamente nel sacrificio e a non sottrarre e prendere per sé una parte anche minima dell'olocausto offerto sull'altare di Dio» (lettera Enciclica *Sagra Virginitas*, Pio XII, 1954). La Riforma protestante ha segnato un momento di svolta anche in questa cultura del dono-sacrificio. Lutero individuò nella mentalità sacrificale ancora presente nella chiesa e nella cristianità la principale ragione dell'allontanamento dalla genuinità e novità dell'evento cristiano. E non aveva torto, perché quella cultura del sacrificio-perdita era una continuazione della teologia economica e meritocratica pre-cristiana. Per Lutero non aveva alcun senso cristiano rinunciare all'utile umano sperando in un utile divino: i nostri sacrifici non servono a nulla, perché dall'altra parte non c'è un Dio che è interessato a quelle nostre perdite. Il Dio cristiano non è un idolo affamato. Il paradiso non va guadagnato da noi, perché ci è stato già dato in dono. Da qui anche la sua critica ai conventi, ai monasteri e al valore della vita consacrata in quanto offerta in sacrificio. E anche la condanna degli sprechi vistosi, delle magnificenze dei culti, dei pellegrinaggi, delle feste, dell'ozio, dei lussi. Tutto ciò che nella vita civile e religiosa era dispendio *inutile* per gli uomini venne interpretato dalla Riforma come sacrificio e quindi come una sbagliata ricerca di meriti spirituali, come comportamento contrario al cristianesimo vero della sola *gratia.* La gratuità dei sacrifici fu vista come una gratuità perversa, perché se è vero che ogni dono è una rinuncia a qualcosa di proprio per il bene di qualcun altro, nel rapporto con Dio questo schema non funziona perché il Dio di Gesù Cristo non ha bisogno dei nostri sacrifici: L'unico sacrificio buono e vero è quello che ha fatto lui per noi dando la vita per amore, e una volta per sempre, e la sola reciprocità da parte nostra è la gratitudine per Dio e l'amore per il prossimo. E così la *gratuità* di una azione umana venne letta come la più alta forma di *non-gratuità* spirituale. Questa interpretazione dell'inutilità e perdita intramondana come desiderio improprio di guadagno oltremondano, portò il mondo della riforma a guardare con sospetto la gratuità *tout court*, sia nella sfera civile che in quella religiosa, a considerarla un mercanteggiare sul piano sbagliato. È questa la radice culturale profonda che ha generato l'idea che la gratuità sia qualcosa di tutto sommato negativo. O è

inutile o è sbagliata, perché non trova una giustificazione né nell'economia umana (dove vige l'utile) né, tantomeno, sul piano spirituale. Una diffidenza profonda che ritroviamo a cuore del capitalismo e del suo "tabù della gratuità". Giovanni calvino, poi, con la sua "dottrina della predestinazione", spinse questa rivoluzione alle sue estreme conseguenze. Dato che gli uomini non hanno alcun potere di modificare l'*economia divina*, le uniche nostre azioni buone e benedette sono quelle orientate all'economia umana e ai suoi fini, e la benedizione nel dominio dei beni terreni diventa anche speranza di essere nel numero degli eletti; una linea di pensiero che, anche qui, riporta nel cuore dell'Europa una concezione arcaica contro la quale Giobbe e i profeti avevano tanto lottato. Il lavoro, la professione, la produzione, prendono così il posto che nella cultura medioevale avevano l'ozio, gli sprechi e la contemplazione, e tutto ciò che non è utile, orientato razionalmente all'utilità, viene condannato. I soli sacrifici buoni sono quelli orientati a fini terreni e utili, e quindi anche al lavoro. Un utile economico e lavorativo che non può e non deve diventare un merito per il cielo, ma che è l'unico merito possibile e lodevole sulla terra. L'inutilità, la perdita, il debito-colpa, la pigrizia, sono il grande e unico demerito dei singoli e dei popoli. L'utile e il merito, cacciati via dal paradiso, diventano così i sovrani assoluti della terra.

Gli imprevisti del merito

La storia dell'Europa cristiana è stata un lento processo per liberarsi da questa visione arcaica della fede, in un alternarsi di fasi storiche più agostiniane ad altre più pelagiane. Ma fino a tempi recenti non abbiamo mai pensato di costruire una società interamente né prevalentemente meritocratica. Esercito, sport, scienza, scuola, erano ambiti tendenzialmente meritocratici, ma altre decisive sfere della vita erano rette da logiche diverse e qualche volta opposte. Nelle chiese, nella famiglia, nella cura, nella società civile, il criterio base non era il merito ma il *bisogno* (altra grande parola oggi dimenticata e sostituita dai *gusti* dei consumatori. La scuola, ad esempio, è un luogo dove nessuno, o pochi, hanno messo in dubbio che l'impianto meritocratico dovesse essere quello prevalente nella formazione e valutazione dei bambini e dei giovani (anche se non l'unico). Non pensiamo però che questa scelta, apparentemente non controversa, non abbia prodotto nei secoli conse-

guenze molto rilevanti. Sulla base dei meriti e dei voti scolastici abbiamo costruito tutto un sistema sociale ed economico gerarchico e castale, dove nei primi posti stavano coloro che rispondevano meglio a quei meriti, e negli ultimi quelli che a scuola ottenevano *performance* peggiori. E così medici, avvocati, professori universitari hanno avuto stipendi e condizioni sociali molto migliori degli operai e dei contadini; e oggi, in questa nuova ondata di meritocrazia pelagiana, i lavoratori che, giorno e notte, mantengono pulite strade e fogne, ricevono salari centinaia di volte inferiori a quelli dei manager delle imprese nelle quali lavorano. Quel merito scolastico, che sembrava così ovvio e pacifico, in realtà ha determinato privilegi e dignità molto diversi tra di loro, che hanno retto e continuano a reggere l'impianto e le diseguaglianze delle nostre società. Se oggi volessimo spezzare la spirale di ineguaglianza e di esclusione, dovremmo dar vita a politiche educative anti-meritocratiche, soprattutto nei paesi più poveri (come fummo capaci di fare in Europa nel secolo scorso con l'introduzione della scuola universale, obbligatoria e gratuita).

I purgatori dei demeritevoli

Oggi sarebbe più che mai urgente tornare all'antica critica di Agostino a Pelagio. Agostino non negava l'esistenza nelle persone di talenti e di impegno che poi generano quelle azioni o stati etici che chiamiamo *meriti* (da *merere*: guadagnare, mercede, lucro, meretrice). Il punto decisivo per Agostino riguardava la *natura* dei doni e dei meriti. Per lui erano *charis*, grazia, gratuità. Secondo Agostino, «Dio coronando i nostri meriti, corona i suoi doni». I *meriti* non sono *merito* nostro, se non in minima parte, una parte troppo minima per farne il muro maestro di una economia e di una civiltà. Ecco perché un importante effetto collaterale di una cultura che interpreta i talenti ricevuti come merito e non come doni, è una drammatica carestia di *gratitudine* vera e sincera. È l'ingratitudine di massa la prima nota dei sistemi meritocratici. Quando, infatti, leghiamo la stima sociale, le remunerazioni e il potere ai talenti e quindi ai meriti, non facciamo altro che ampliare e amplificare enormemente le diseguaglianze. Persone già diseguali alla nascita per talenti naturali e condizioni famigliari e sociali, da adulti lo diventano molto di più. Nel XX secolo, soprattutto in Europa, la politica riduceva le distanze nei punti di partenza, in nome del principio di uguaglianza. Il

nostro tempo meritocratico, invece, le potenzia e le estremizza. Così, se sono figlio di genitori colti, ricchi ed intelligenti, se nasco e cresco in un paese con molti beni pubblici e con un buon sistema sanitario ed educativo, se la mia dotazione iniziale di cromosomi e geni è stata particolarmente felice, ne segue che frequenterò scuole migliori, maturerò più meriti scolastici dei miei compagni nati in condizioni naturali e sociali più sfavorevoli, troverò con ogni probabilità nel mercato del lavoro un'occupazione più remunerata dal sistema meritocratico. E così, quando andrò in pensione, la distanza dai miei concittadini venuti al mondo con meno talenti, si sarà moltiplicata nel corso della vita di un fattore di 10, 20, 100. Non capiamo allora l'aumento delle diseguaglianze nel nostro tempo se non prendiamo molto sul serio la sua radice: il forte aumento della teologia meritocratica del capitalismo. E non capiamo la crescente colpevolizzazione dei poveri, sempre più considerati non come *sventurati* ma come *demeritevoli*, se non consideriamo l'avanzare indisturbato della logica meritocratica. Se, infatti, interpreto i talenti ricevuti (dalla vita o dai genitori) come merito, il passo di considerare immeritevoli e colpevoli coloro che quei talenti non li hanno, diventa molto, troppo, breve. L'asse dei mondi meritocratici non è il paradiso, ma l'inferno e il purgatorio. Sono i demeriti i protagonisti degli imperi del merito. Tutte le teologie meritocratiche, prima di essere una teoria del merito, sono una teoria e una prassi del demerito, delle colpe, delle espiazioni. Si presentano come umanesimo, personalismo e liberazione, ma diventano immediatamente un meccanismo di creazione di colpe e di pene, una produzione di massa di peccati e di peccatori che poi gestiscono e controllano con un complesso sistema teso a ridurre quelle pene su questa terra e in cielo. Gli universi meritocratici sono abitati da pochissimi eletti e da una moltitudine di "dannati" che sperano per tutta la vita in sconti di pena. Ieri, e oggi, quando il posto dei predicatori pelagiani lo hanno preso i nuovi evangelizzatori della meritocrazia nelle imprese e ormai ovunque, che nei loro templi stanno ricreando nuovi fiorentissimi "mercati delle indulgenze", nei quali la moneta per comprare il paradiso, o almeno il purgatorio, non è più il denaro né i pellegrinaggi a Santiago, ma il sacrificio di interi brani della propria vita, carne e sangue. Il controllo delle anime non avviene più nei confessionali e nei manuali per confessori, ma negli uffici di coaching e counseling e, soprattutto, grazie al meccanismo dei contratti incentivanti, che accordano perfettamente i premi e le pene ai meriti e ai demeriti, definiti dettagliatissimamente dalla divini-

tà-impresa e implementati dai sui sacerdoti. Ieri e oggi le meritocrazie hanno un solo grande nemico: la gratuità, che temono più di ogni cosa perché scardina le gerarchie e libera le persone dalla schiavitù dei meriti e dei demeriti. Solo una rivoluzione della gratuità, urlata, desiderata, vissuta, donata, potrà liberarci da questa nuova inondazione di pelagianesimo, se durante questo tempo di schiavitù e di lavori forzati a servizio del faraone, non smetteremo di sognare insieme una terra promessa.

Luigino Bruni

Luigino Bruni è professore ordinario
nell'Università Lumsa di Roma,
editorialista e promotore della Scuola di Economia Civile (SEC).

L'enciclica *Laudato si'* e l'insostenibile pesantezza della Scienza economica

di PIERO ROGGI

In un suo trattatello del 2007, l'economista parigino Serge Latouche ebbe a scrivere:

> «*La nostra crescita economica si scontra con i limiti della finitezza della biosfera. L'uomo trasforma le risorse in rifiuti più rapidamente di quanto la natura sia in grado di trasformare questi rifiuti in nuove risorse».*

Non mi è chiaro se Latouche, commentando la *Laudato si'* di Papa Bergoglio abbia incontrato le stesse mie difficolta difficoltà, ma è certo che il commento di un'enciclica rimane, sempre e comunque, una cosa difficile. Difficile e anche pericolosa. La difficoltà non sta nell'ermeneutica. Sta piuttosto nell'autore. Chi legga la Divina Commedia sa di aver di fronte la testa dell'Alighieri. Ma chi legge un'enciclica non sa mai chi ne sia l'autore. Un'idra dalle cento teste: consulenti, specialisti della materia, commissioni di prelati anonimi, segreterie vaticane, tutti a lavorare con la schiena piegata. Il Papa non scrive, corregge, approva, suggerisce modifiche e, alla fine, firma.

Le difficoltà, poi, non finiscono qui. C'è la questione della lingua. Ogni enciclica, come si sa, è pensata in latino e scritta in latino giuridico. Si, perché non si limita a dichiarare che le cose stanno così e così, vuole anche additare un dover fare. È insomma, un documento normativo, a modo suo un codice di comportamento. Molti commentatori di encicliche di un remoto passato han passato guai seri per qualche commento poco gradito. Il dogma dell'infallibilità del Papa non li rassicurava nel loro lavoro e, per quanto lo spettro della Santa inquisizione sia stato messo in soffitta da tempo, qualcuno di loro pensa che il

libero commento di un'enciclica sia un esercizio anche pericoloso. Non insisterò oltre con questo argomento un po' scherzoso. Segnalerò invece il leggero imbarazzo che si è impadronito di me, come dei numerosi cultori della Scienza economica, per la severità con cui l'enciclica tratta l'argomento.

Dopo alcune considerazioni preliminari scandirò il mio commento in tre momenti distinti. Confronterò nel primo le due encicliche sociali più importanti degli ultimi centoventicinque anni: la *Rerum Novarum* di Papa Pecci (Leone XIII, 1878-1903,) che cercò di riconciliare la Chiesa con gli operai allontanati dal Socialismo e la *Laudato si'* di Papa Bergoglio. Mostrerò poi il contenuto della seconda sottolineando la sua contrarietà per la Scienza economica, della quale tenterò una timida difesa. Nella parte finale presenterò una sorprendente somiglianza argomentativa dell'enciclica col pensiero economico di un importante economista del passato.

A chi si rivolge la *Laudato si*'? A differenza delle encicliche che precedettero la *Pacem in Terris* di Papa Roncalli (Giovanni XXIII, 1958-63), rivolte tutte al "gregge cattolico", l'enciclica giovannea venne spedita al più largo cerchio degli "uomini di buona volontà". *La Laudato si'* riguarda invece, ogni abitante di questa terra.

> *Più di cinquant'anni fa Papa Giovanni XXIII diresse il suo messaggio,* Pacem in terris*, a tutto il mondo cattolico, nonché a tutti gli uomini di buona volontà. Adesso voglio rivolgermi ad ogni persona che abita questo pianeta.* (4)

È stato notato dagli storici che le encicliche della Chiesa, non sono mai tempestive rispetto al manifestarsi di gravi problemi sociali. Non è chiaro il motivo di questi prolungati silenzi. Alcuni li attribuiscono ad una curiale prudenza, altri li biasimano per una sorta di colpevole insensibilità. Sta di fatto, comunque, che la cultura laica precede sistematicamente le encicliche sociali. Se Leone XIII fece sentire la voce della Chiesa dopo un secolo dall' esplosione della questione operaia e lo fece biasimando il socialismo che l'aveva segnalata, Francesco apprezza invece la polemica accesa dal movimento ambientalista e riconosce, con minor ritardo di Papa Pecci, d'essere stato preceduto:

> *Il movimento ecologico mondiale ha già percorso* (è implicito: nel silenzio della Chiesa) *un lungo cammino.* (13)

Come dire: è vero, la Chiesa è lenta, arriva spesso al traguardo dopo la musica, ma porta comunque un suo meditato, e nel caso di Francesco, umile contributo al dibattito generale.

In ogni caso, al di là della questione della tempestività, non c'è dubbio che la *Rerum Novarum* e la *Laudato si'* hanno affrontato i due più dolorosi problemi sociali dell'ultimo secolo: la questione operaia e la questione ambientale, questioni sgorgate entrambe dall'affermarsi incontrastato di quel sistema produttivo che noi chiamiamo capitalismo.

Una vota inoltratici nella comparazione delle due grandi encicliche, sarà bene far qualche cenno sulle loro somiglianze. Le questioni che affrontano, lo abbiamo detto, sono diverse. La questione operaia non è la questione ambientale. Ma entrambe sono simili in questo: offrono sia soluzioni appropriate che soluzioni inefficaci. Fra quelle appropriate, Papa Pecci propone un "corporativismo economico" che gli storici hanno definito "parziale", perché prevede la partecipazione operaia ai soli utili dell'azienda. Non così papa Ratti, suo successore, (Pio XI, 1922-39) che propone, invece il "corporativismo integrale", un sistema economico che prevede la partecipazione operaia agli utili e alla gestione aziendale. Anche Bergoglio propone qualcosa di "integrale". Ma qui non si tratta di sistemi economici. Il sistema di Bergoglio sarà l'ecologia integrale.

Le due encicliche sono simili anche per il fatto che, accanto alle soluzioni appropriate, si preoccupano di additare le soluzioni inefficaci o, addirittura, le soluzioni sbagliate. Papa Pecci se la prende con il Socialismo, un farmaco sbagliato per una malattia dolorosa, dice. Bergoglio, invece, prende di mira l'ecologia superficiale, quella automatica, il diritto internazionale e la politica. Di cosa si tratta?

L'ecologia superficiale non aggredisce il problema ambientale alla radice:

> *Nello stesso tempo sta crescendo un'ecologia superficiale…Se guardiamo in modo superficiale sembra che le cose non siano tanto gravi…ma l'abbellimento dei paesaggi…non risolve i problemi globali.* (45-46)

Come non lo aggredisce l'ecologia automatica:

> *Alcuni sostengono il mito del progresso e affermano che i problemi ecologici si risolvono con nuove applicazioni tecniche, senza considerazioni etiche.* (46)

Questa impostazione non presuppone un mutamento del comportamento umano. Viene in mente a questo proposito un proverbio dei nativi americani, secondo il quale "Quando i bianchi avranno inquinato l'ultimo fiume, abbattuto l'ultimo albero, cacciato l'ultimo bisonte e pescato l'ultimo pesce, si accorgeranno solo allora che non si può mangiare il denaro"

Ancora inefficaci, almeno nel breve periodo, risultano le convenzioni ecologiche di diritto internazionale e la politica:

> *Il diritto si mostra a volte insussistente…Benché vi siano diverse convenzioni internazionali…si rileva una perdita di potere degli stati nazionali, che non riescono a sanzionare all'interno del proprio territorio.* (136)

E sulla politica:

> *Che un politico assuma queste responsabilità* (ecologiche) *con i costi che implicano* (si intende, in termini di voti), *non risponde alla logica della politica attuale.* (139)

Sicché non resta che aggrapparsi ad una proposta ecologica che sia preceduta da una conversione spirituale dell'uomo. A questa proposta Bergoglio assegna il nome di "Ecologia integrale".

Eccoci dunque all'elemento centrale dell'intera enciclica: l'Ecologia integrale. Ma ancor prima dell'anatomia del concetto, Bergoglio ci presenta la sua gloriosa tradizione, che si perde nella notte dei tempi.

Nell'antico Testamento la norma fondante, "Farai riposare la terra", viene sancita coll'istituzione del riposo settimanale (il sabato), col riposo settennale (l'anno sabbatico), col riposo cinquantennale (l'anno giubilare):

> *La tradizione biblica stabilisce il riposo della natura…Dio ordinò il sabato di riposo…un anno sabbatico per l sua terra…infine, dopo quarantanove anni si celebrava il giubileo.* (57*)*

San Tommaso d'Aquino, da parte sua, pensava che l'uomo e la natura formassero un *puzzle* interconnesso:

> *Egli ha sottolineato che ciò che manca a ciascuna cosa sia supplito da altre cose.* (67)

Mentre Francesco d'Assisi ha confermato la medesima idea più poeticamente:

> *Laudato sie mi' Signore cum tucte le tue creature.* (68)

Terminato *l'excursus* storico, Bergoglio impugna ora il bisturi per sviscerare il concetto di "Ecologia integrale". Ma prima ci regala due belle metafore orientative. La prima immagine è quella dell'inquilino imbrattatore: un uomo affitta una casa dal proprietario ma, invece di custodirla, invece di tenerla in ordine, si dà ad insudiciarla. Non ha un pizzico di buon senso perché, così facendo, nuoce anche a sé. Come dire che l'inquinamento è nei limiti della norma…c'è biossido per tutti!

Nella seconda immagine si vede un fratello prepotente accanto ad una sorella sottomessa. Il padre ha questi due figli e vorrebbe che vivessero in armonia. Ma il fratello fa di tutto per umiliare la sorella sottomessa. Insomma, una casa imbrattata da un inquilino alienato e una sorella umiliata da un fratello prepotente. Le due metafore rimandano al santo umbro:

> *Francesco d'Assisi ci ricorda che la nostra casa comune è anche come una sorella* (3).

Bellezza delle piante e degli animali, i soli esseri viventi che non producono rumore né rifiuti.

Detto questo, passiamo ora all'anatomia: che l'ambiente sia malato è sotto gli occhi di tutti. Quale è la causa apparente della malattia, quale la causa più profonda? La causa apparente ha a che fare con la diversa velocità di due fenomeni: la velocità della produzione industriale e dei rifiuti che accumula è incredibilmente superiore a quella che serve alla natura per rigenerarsi.

> *L'intensificazione dei ritmi di lavoro (la rapidizzazione, come si dice in spagnolo), la velocità imposta alle azioni umane, contrastano con la naturale lentezza della evoluzione biologica.* (17*) Questo squilibrio produce inquinamento con effetti sulla salute* (18): *fumi, rifiuti, riscaldamento del clima, scioglimento dei ghiacci, migrazioni,*

Tutti esiti, questi, che si scaricano specialmente sui poveri, sicché:

> *Un vero approccio ecologico diventa sempre un approccio sociale. Bisogna ascoltare tanto il grido della terra quanto il grido dei poveri* (38)

Fin qui la causa apparente. Ma Bergoglio non si accontenta della superficie delle cose. Lo sguardo della sua enciclica si fa improvvisamente più acuto, più penetrante, è alla ricerca di una causa più profonda, una causa radicata nel comportamento umano, una causa "morale". Come dire che, se è vero secondo Isaia che "la terra si logorerà come una veste e i suoi abitanti ne moriranno" non sarà perché viene inquinata dalle storture che giacciono nella mente e nel cuore dell'uomo?

La causa più profonda, dunque... Ebbene, il suo nome è *Paradigma meccanico-tecnologico* e, altrove *Paradigma crematistico.* Si tratta di un modo di pensare che arriva all'adorazione della novità meccanico-tecnologica partendo da una motivazione crematistica (ricerca del profitto per il profitto)

> *Vi è un modo deviato di comprendere la vita…Propongo di concentrarci sul "paradigma tecnologico dominante"* (79)*. Il paradigma tecnologico tende ad esercitare il proprio dominio sull'Economia e sulla Politica. L'Economia assume lo sviluppo tecnologico in funzione del profitto… e l'uomo sa che, in ultima analisi, non si tratta né di utilità, né di benessere, ma di dominio, dominio nel senso estremo della parola.* (85)

A sostegno di questa perentoria affermazione l'enciclica cita il *Das ende der Neuzeit,* un volume di Romano Guardini, Padre della Chiesa del XX secolo, filosofo e docente universitario nato a Verona, ma di cultura germanica. Così, sposando la tesi di Guardini, l'enciclica lancia un duro attacco alla Scienza economica, la quale porterebbe sulle proprie spalle il "Paradigma deviato". Chi potrebbe infatti pensare che una crescita economica esponenziale possa continuare all'infinito in un mondo finito, se non un folle oppure un economista?

L'Economia, dunque è sotto accusa. Non per uno, ma per almeno due motivi: intanto perché, come sistema economico, sarebbe responsabile della sovrapproduzione e dell'inquinamento, ma soprattutto perché, come Scienza economica, avvelenerebbe il pensiero con quella *libido dominandi,* contraria a valori come l'aumento dell'utilità sociale e del benessere, dei quali solo a parole

si dichiara paladina.

A differenza di quanto supposto da Romano Guardini, non è del tutto esatto affermare che la Scienza economica si sia fatta portatrice, nel corso della sua lunga storia, *del solo* paradigma crematistico. Se già alla fine del '700 autorevoli esponenti del clero inglese come Thomas Chalmers (teologo presbiteriano ed economista) e come Thomas Robert Malthus (pastore anglicano ed economista) affrontarono il tema del pauperismo economico con spirito evangelico; se nel 1819 un economista ginevrino come Jean Charles Leonard Sismondi si scagliò contro due suoi colleghi (David Ricardo e Jean Baptiste Say) accusandoli di cecità crematistica (*Nouveaux Principes d'Economie Politique*); se nel 1839 Alban de Villeneuve Bargemont, economista cattolico francese, intitolò i tre volumi dell'opera sua *Economie politique chrétienne;* se l'inglese Arthur Cecil Pigou e il nostro Federigo Caffè, teorici dell' *Economia del benessere,* invocarono da economisti una più grande giustizia per gli ultimi; se, infine, il maggior economista del XX secolo, John Maynard Keynes, in un saggio intitolato *L'economia per i nostri nipoti,* simpatizzò con Malthus e Sismondi biasimando i crematistici Ricardo e Say; se, raccolti intorno a Padre Gemelli dal 1924 in poi si formò alla Cattolica di Milano un agguerrito gruppo di economisti cattolici come Francesco Vito e Amintore Fanfani; insomma se tutto questo è vero come è vero, allora si può tranquillamente concludere che la Scienza economica avrà certo i suoi difetti, ma pure l'impostazione di Romano Guardini ha i suoi: quel che gli manca è soprattutto il discernimento storico. Fa di tutte le erbe un fascio, come si dice, mentre in quello dell'Economia politica ci sono erbe di moltissimi colori.

Gli storici delle encicliche sociali distinguono quelle che punirono *la modernità* (caso emblematico, il Sillabo del 1867, redatto da Papa Mastai, Pio IX), dalle *encicliche del dialogo* (quelle giovannee). Nessuno di loro, tuttavia rilevò somiglianze significative fra la loro orditura concettuale e le argomentazioni di un qualche intellettuale estraneo alla cultura cattolica. Quando nel 1799 T.R. Malthus redasse il suo celebre *Saggio sul principio di popolazione e dei suoi effetti sulla felicità umana* era un economista certamente estraneo alla cultura cattolica, ma da pastore anglicano, era comunque ispirato da spirito evangelico.

Ecco brevemente la sua teoria: se la velocità d' accrescimento della popolazione, sospinta dalla passione sessuale della gente comune, viaggia secondo una rapidissima progressione geometri-

ca; se l'accrescimento del cibo (il grano) procede invece, data la pigrizia della natura, secondo una progressione solo aritmetica, allora si verificheranno presto carestie, epidemie e guerre fra i popoli. A tali fatali disastri non si potrà rimediare se non moderando e contenendo l'esuberanza della passione sessuale, insomma col *Moral restraint.*

Malthus era tormentato dal problema demografico, Bergoglio lo è oggi da quello ambientale. La loro terminologia, com'è ovvio, non è la stessa, ma i concetti si assomigliano: Malthus chiama "progressione geometrica" la "rapidizzazione" di Bergoglio; chiama la ribellione della natura per il comportamento insensato dell'uomo "guerre e carestie", là dove Bergoglio parla di "avvelenamento del pianeta". Il primo invoca il *Moral restraint sessuale*, il secondo il *Moral restraint industriale*; il primo aborre l'eccesso di popolazione, il secondo la dismisura della produzione. La terminologia, insomma è diversa, ma l'ordito argomentativo mostra somiglianze sorprendenti. E poiché Malthus era un economista (e che economista!) la contrarietà che l'enciclica di Bergoglio ostenta verso la Scienza economica appare francamente eccessiva.

Alla fine di questa narrazione un po' disordinata, raccolgo ora in soli quattro punti quanto ho detto finora. L'enciclica *Laudato si'*:

1. Appartiene, stando agli storici della Chiesa, alla categoria delle "encicliche del dialogo" e riconosce onestamente di intervenire in un dibattito già impostato dalla cultura laica.
2. Fra le soluzioni possibili della questione ambientale addita l'attività politica attuale e le convenzioni di diritto internazionale come metodi al momento incapaci di risolvere il problema. Individua inoltre nella "Ecologia integrale" (la sola che presupponga una vera conversione morale) il modo più affidabile per risolvere un problema che nuoce soprattutto ai poveri.
3. Imputa al "Paradigma meccanico-tecnologico", ispirato dalla mera ricerca del profitto e contenuto nella pancia della Scienza economica, la causa profonda dello squilibrio ambientale e lo indica come il vero nemico da combattere.
4. Rappresenta, infine, insieme alla Rerum Novarum di Leone XIII, l'enciclica più importante per contrastare gli esiti negativi del capitalismo globalizzato.

Nessun commentatore contemporaneo potrebbe trascurare l'efficacia di un messaggio che parte da una tribuna tanto autorevole

e influente. Ciò non significa, tuttavia, negare la possibilità di un qualche sommesso apprezzamento critico. La condanna che l'enciclica pronuncia contro la Scienza economica appare troppo severa e storicamente infondata. Chi si occupa professionalmente della sua storia potrà testimoniare che non sempre la Scienza economica ha assunto carattere crematistico. Questo stesso storico potrà attestare che una componente cristianamente ispirata della Scienza economica è stata presente sin dalla sua nascita e vive e vegeta ancor oggi. In questo caso avremmo preferito, invece di una scomunica general- enerica, un più attento discernimento.

Molti economisti di oggi si riconoscono e molti economisti defunti si sarebbero riconosciuti volentieri nelle tesi di Papa Francesco. E sarebbe illogico pensare che un Papa così comprensivo coi divorziati, cessasse di esserlo con gli economisti.

Piero Roggi

Piero Roggi è professore ordinario
nell'Università degli Studi di Firenze.

L'economia della partecipazione: democrazia come cooperazione

di MARCO E.L. GUIDI

«La libertà non è star sopra un albero
Non è neanche il volo di un moscone
La libertà non è uno spazio libero
Libertà è partecipazione».
Giorgio Gaber

Introduzione: perché una economia della partecipazione

Sono in corso da tempo diversi tentativi di rivedere o allargare la prospettiva dominante nella scienza economica, nell'auspicio di sfuggire a due fondamentali assunzioni che ne hanno condizionato lo sviluppo dalla fine del diciannovesimo secolo: 1) l'individualismo metodologico, associato a una prospettiva "utilitaristica" che identifica l'agire economico con la massimizzazione delle funzioni-obiettivo dei singoli agenti economici in una logica di mercato (anche se non necessariamente ispirate a obiettivi egoistici, come già sostenuto da Philip Wicksteed nel 1910)[1]; 2) l'espunzione dei giudizi di valore (etico, politico), operata a partire da Vilfredo Pareto con il passaggio dall'utilità cardinale all'utilità ordinale[2].

Su un piano diverso, la ricerca empirica in campo economico ha rivolto la propria attenzione a fenomeni sociali che hanno raggiunto dimensioni importanti, come l'economia del gratuito[3],

[1] Philip Wicksteed, *The Common Sense of Political Economy Including a Study of the Human Basis of Economic Law*, edited with an introduction by Lionel Robbins, London: George Routledge and Sons, 1933 (ed. orig. London: Macmillan & Co., 1910), pp. 3-4.
[2] Vilfredo Pareto, *Manuale di economia politica*, Milano: Società editrice libraria, 1919 (ed. orig. Firenze: Barbèra, 1906), pp.153-157.
[3] Chris Anderson, *Free: the Future of a Radical Price*, New York: Hyperion,

l'economia della *peer production*[4], la *sharing economy* con le sue diverse sfaccettature, dal baratto online al *crowdsourcing* (il ricorso a un numero elevato di "fornitori" – una folla, appunto – per ottenere beni e servizi da condividere) al *crowdfunding* (il ricorso a un numero elevato di finanziatori), al *coworking* (la condivisione di spazi e piattaforme tra diversi lavoratori autonomi, per lo più creativi, innovatori e *startuppers*)[5], per passare a esperienze più marcate dal punto di vista politico o religioso come l'economia dei beni comuni[6] e l'economia di comunione[7], e finire in tutta la galassia del volontariato e del "terzo settore"[8]. Si tratta di una galassia di esperienze collettive che hanno in comune la parziale, ma consapevole, scelta di uscire dalla logica di mercato come meccanismo di regolazione delle interazioni sociali, per sperimentare sistemi di regolazione non di mercato che garantiscano comunque la produzione e la fruizione di beni necessari alla vita delle persone. Dico parziale, perché simili esperienze si sviluppano all'interno di un'economia di mercato, senza metterne in questione le basi socio-economiche con la pretesa di sostituire ad essa un nuovo "modo di produzione", perché tali esperienze non sono completamente autarchiche e fanno ricorso al mercato tanto per acquistare beni e servizi, quanto per vendere determinati prodotti, e più in generale perché, come ha sostenuto Chris Anderson[9], «non esiste nessuna cosa come un pasto gratis». Quindi, se tali esperienze non sono in grado di autosostenersi, occorre far

---

2009 - London: Random House Business, 2009; trad. it. Milano: Rizzoli, 2009.

[4] Yochai Benkler, *The Wealth of Networks: How Social Production Transforms Markets and Freedom*, Yale University Press, 2006; trad. it. *La ricchezza della rete. La produzione sociale trasforma il mercato e aumenta le libertà*, Milano: Università Bocconi Editore, 2007.

[5] Vesa-Matti Lathi, Jenni Selosmaa, A Fair Share: Towards a New Collaborative Economy, Helsinki: Atena Kustannus Oy, 2013; J. Hamari, M Sjoklint, A. Ukkonen, "The sharing economy: Why people participate in collaborative consumption", *Journal of the Association for Information Science and Technology*, 2015; M. Gobble, "Defining the Sharing Economy", *Research Technology Management*, 60(2), 2017, pp. 59-61.

[6] Luigino Bruni, "Il significato del limite nell'economia dei beni comuni", *Sophia*, 3(2), 2011, pp. 212-225.

[7] Luigino Bruni, *Ricchezze: beati quelli che investiranno in economie di comunione*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2014.

[8] Lester M. Salamon, Helmut K. Anheier, *Defining the Nonprofit Sector: A Cross-national Analysis*, Manchester: Manchester University Press, 1997.

[9] Chris Anderson, *Free*, cit., p. 20.

ricorso a fonti di finanziamento esterne, quali sponsorizzazioni, finanziamenti pubblici, raccolte di fondi, donazioni provenienti da organizzazioni private, o a fonti di reddito esterne per coloro che operano in tali realtà.

Dal punto di vista teorico, sono state oggetto di studio in particolare le motivazioni che hanno portato allo sviluppo, e in qualche caso al successo, di queste realtà, motivazioni che vanno dall'autorealizzazione a una particolare forma di *cross-subsidy* tra prestazione di servizi economici e beni come l'attenzione e la reputazione, che possono a loro volta trasformarsi in una fase successiva in fonti di reddito (nel mercato)[10], all'importanza dei cosiddetti "beni relazionali"[11], alle motivazioni intrinseche di tipo altruistico e sociale, ispirate alla logica del dono e della reciprocità[12], alle relazioni sociali e all'accumulazione di capitale sociale[13].

Si può dire che ciascuna delle menzionate esperienze di cooperazione, che si collocano al di fuori della logica di mercato, tende a ricomprendere in sé tutte queste motivazioni (del resto non del tutto assenti nemmeno nelle relazioni di mercato, per quanto esse rispondano a incentivi intrinseci di carattere pecuniario), anche se in combinazioni e proporzioni di volta in volta peculiari. Anche nel caso esaminato nel presente articolo, quello dei comitati dei genitori, esse sono presenti, ma quello che ci proponiamo di mostrare è che in esso tali motivazioni sono, per così dire, dominate da un originale principio superiore, il valore attribuito alla partecipazione democratica.

Il presente saggio si propone di svolgere alcune riflessioni sulle matrici e sulle caratteristiche dell'economia della partecipazione a partire da un caso particolare, quello dei comitati dei genitori nella scuola dell'infanzia e primaria. Esso prende spunto da un'esperienza vissuta in prima persona dall'autore in quanto rappresentante dei genitori nel consiglio di intersezione e membro del comitato dei geni-

---

[10] Ivi, pp. 27-29.

[11] Pierpaolo Donati e Riccardo Solci, *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Torino: Bollati Boringhieri, 2011; Benedetto Gui, "From Transactions to Encounter: the Joint Generation of Relational Goods and Conventional Values", in: B. Gui, R. Sugden (eds), *Economics as Social Interaction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 23-51.

[12] Bruno S. Frey, *Not Just for the Money. An Economic Theory of Personal Motivation*, London: Edward Elgar, 1997; Id., *Inspiring Economics: Human Motivation in Political Economy*, London: Edward Elgar, 2001.

[13] Mark Granovetter, *Getting a Job: A Study of Contacts and Careers*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974.

tori in una scuola dell'infanzia della provincia di Massa Carrara. Adotto pertanto il metodo dell'osservazione partecipata[14].

Le basi culturali dell'economia della partecipazione

Nel suo libro sulla ricchezza delle reti, Yochai Benkler ha sottolineato come l'economia della *peer production* rappresenti una novità non solo dal punto di vista economico, ma anche politico, in virtù dei suoi effetti sulla libertà e la democrazia. Condivido questa visione, che mi sembra applicabile anche al caso dell' economia della partecipazione. Quest'ultima nasce infatti da una cultura e da una problematica di carattere politico, per divenire in corso d'opera una particolare esperienza di produzione e condivisione di beni, pur non perdendo la sua natura politica e ritornando alla dimensione più propriamente politica in più modi, che vanno dalla rivendicazione di maggiori risorse da dedicare alle istituzioni pubbliche di utilità sociale, come la scuola, alla rivendicazione di diritti e di crescenti garanzie, fino alla costruzione e all'allargamento di una cultura della democrazia come partecipazione e discussione pubblica, secondo una tradizione di "democrazia come ragionamento pubblico" ispirata da Walter Bagehot e John Stuart Mill e posta da Amartya Sen[15] alla base di una concezione sostanziale, inclusiva e progressiva della giustizia.

La cultura politica da cui nascono esperienze come quelle dei comitati dei genitori è quella, appunto, della democrazia intesa non tanto come democrazia diretta, quanto come democrazia partecipativa. L'idea, pur non essendo ovviamente nuova, si è sviluppata in Italia negli anni settanta del Novecento dall'incontro tra cultura cattolica, cultura socialista e comunista, nell'ambito di quello che fu allora chiamato il cammino verso il "compromesso storico". Tra i diversi dispositivi legislativi votati dal Parlamento, vi furono i cosiddetti "decreti delegati" di riforma della scuola, uno dei quali introduceva gli "organi collegiali"[16], nei quali erano rappresentati, oltre al dirigente scolastico e agli insegnanti, anche gli studenti e i genitori. Vi furono fin dal prin-

[14] Ai genitori di quella scuola il saggio è dedicato.
[15] Amartya Sen, *The Idea of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009, pp. 324-327.
[16] DPR nº 416 del 31 maggio 1974, successivamente modificati dal decreto legislativo nº 297 del 1994 e dal decreto legislativo nº 233 del 30 giugno 1999.

cipio critiche sulla scarsa incisività delle rappresentanze studentesche e parentali, anche perché questo nuovo assetto istituzionale sembrava tarpare le ali alla stagione delle assemblee e dei collettivi studenteschi iniziata nel maggio 1968. Il movimento studentesco aveva una concezione parzialmente diversa della democrazia, che non si ispirava nemmeno in questo caso all'ideale della democrazia diretta, quanto piuttosto a quello della democrazia rivoluzionaria, che intende imporre dal basso, con il movimento e la protesta, nuovi assetti e nuove regole del gioco. Ma è un fatto che l'esperienza della democrazia partecipativa dette vita a una situazione inedita, nella quale studenti e genitori (anche quelli che non avevano condiviso le idee del '68) si sentirono responsabilizzati a informarsi sulle regole di funzionamento dei sistemi educativi, a individuarne le criticità e ad avanzare proposte che incarnassero le esigenze di chi, a diverso titolo, era utente dei servizi scolastici.

Le generazioni attuali di genitori e studenti ignorano spesso questo passato e vivono l'esistenza degli organi di partecipazione come naturale, a volte anche sconfinando scompostamente in terreni non di loro competenza. Va sottolineato che questo modello di gestione riguarda essenzialmente la scuola pubblica, anche se la cultura partecipativa che ha generato ha probabilmente influenzato anche la scuola privata, per esempio attraverso il coinvolgimento dei genitori in progetti educativi, ma anche perché ha reso scontato il fatto che il rapporto dell'utente con l'erogatore di servizi sia basato su quella che Albert O. Hirschman ha chiamato la "voce", sia essa lamentela o proposta[17]. Ed è importante osservare che la cultura partecipativa ha resistito anche ai profondi cambiamenti sociali degli ultimi due decenni, contribuendo a fare della scuola pubblica, al di là di disparità che permangono, un luogo di attiva promozione dell'eguaglianza e una importante frontiera dell'inclusione sociale.

È importante sottolineare questa matrice culturale, perché è essa che distingue l'economia della partecipazione dal volontariato. Entrambi hanno in comune la volontà di rispondere a un "fallimento dello Stato", reso sempre più grave dalla "crisi fiscale"[18] cui esso è sottoposto ormai da decenni e che ha portato a sempre crescenti tagli alla spesa pubblica. Ma la galassia del terzo settore ha reagito a questa vicenda allargando la sfera dell'associazionismo sociale, in

[17] Albert O. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States,* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.
[18] James O'Connor, *La crisi fiscale dello Stato*, Torino: Einaudi 1997.

omaggio a un principio di sussidiarietà gelosamente difeso, in virtù del quale, laddove il volontariato opera, lo Stato deve astenersi dall'intervenire. All'opposto, l'economia della partecipazione ha cercato di assumere un ruolo sussidiario rispetto allo Stato, animata dall'intento di ovviare ai limiti di budget con un maggior ruolo svolto dagli utenti all'interno delle istituzioni e grazie a organi istituzionali previsti per legge, al fine di accrescere e rendere più vissuti i meccanismi della democrazia.

Il quadro normativo e la prassi istituzionale

Poiché il saggio intende approfondire gli aspetti economici della partecipazione democratica, ci limiteremo a qualche richiamo normativo per illustrare le caratteristiche dei comitati dei genitori qui osservati.

La fonte normativa da cui prendono origine i comitati dei genitori è l'art. 15 comma 2 del Dlgs 297/94, il quale è in realtà molto laconico: «I rappresentanti dei genitori nei consigli di intersezione, di interclasse o di classe possono esprimere un comitato dei genitori del circolo o dell'istituto». La Circolare Ministeriale 19 settembre 1984, n. 274, ha ulteriormente precisato che, «[a]l fine di utilizzare al meglio i contributi che alla vita complessiva della scuola può essere offerta dalla partecipazione degli studenti e dei genitori, e per favorire un opportuno coordinamento delle iniziative ed esperienze che possono essere attivate nelle classi parallele o comunque nell'ambito dell'istituto scolastico, sembra utile che gli studenti ed i genitori eletti nei singoli consigli di classe (o interclasse) si riuniscano rispettivamente in "Comitati studenti" e "Comitati genitori"».

Il comitato dei genitori è stato dunque concepito in origine come un semplice organismo informale di coordinamento tra i rappresentanti, che può eleggere un coordinatore, ma non vere e proprie cariche istituzionali e che sembra destinato a svolgere un ruolo puramente tecnico-consultivo. In realtà nella prassi istituzionale, normata dai regolamenti scolastici nell'ambito dell'autonomia di cui oggi godono i singoli istituti, i comitati, pur non interferendo con gli organi collegiali veri e propri, hanno consolidato la loro struttura organizzativa (una assemblea che convoca le proprie sedute con procedura formale ed elegge annualmente, presidente, segretario e tesoriere, assume delibere relative al proprio operato, redige verbali che vengono trasmessi alla dirigenza scolastica e affissi pubblicamente ecc.), hanno esteso la loro composizione al di là dei rappresentanti a

tutti i genitori di buona volontà, e soprattutto hanno modificato ed esteso i propri compiti e le proprie finalità, divenendo strutture operative a partecipazione volontaria che, d'accordo con la dirigenza e le insegnanti, intervengono nei plessi scolastici per coadiuvare gli uffici tecnici e le insegnanti stesse in lavori di manutenzione ordinaria (ad esempio la pulizia e il mantenimento del giardino) e di allestimento eventi (ad esempio, addobbi e scenografie per le recite, rinfreschi ecc.), nell'accompagnamento dei bambini in occasione delle uscite pedagogiche e sportive, nonché integrando i materiali didattici, le strumentazioni e gli arredi attraverso l'istituto della donazione.

Completano questo quadro gli aspetti normativi e assicurativi relativi in particolare alle prestazioni d'opera all'interno dei plessi: queste ultime vengono assimilate a prestazioni di volontariato. Nel caso analizzato, in particolare, una delibera del Comune di Massa del maggio 2018 ha integrato e regolarizzato una prassi già in essere, iscrivendo i genitori volontari nell'albo dei volontari civici e provvedendoli così di copertura assicurativa. Gli ambiti di operatività dei comitati all'interno dei plessi scolastici sono inoltre fissati in ottemperanza alle vigenti norme sulla sicurezza nei luoghi di lavoro[19].

Il modello economico

Forse le principali attività delle esperienze di economia della partecipazione riguardano la sfera del consumo. I comitati acquistano beni e servizi che devolvono all'istituzione scolastica affinché possano essere usati per attività didattiche e ricreative. Esempi di questi beni sono cancelleria, giochi, addobbi, vestiario, generi alimentari per rinfreschi e feste scolastiche, ma anche attrezzature più costose come apparecchi fotografici, mobilio, attrezzi ginnici, arredi da giardino e materiali di manutenzione come vernici, sementi e piante. Si può osservare come caratteristica di queste spese di consumo sia la loro conversione immediata in dono, ma ciò non descrive pienamente il loro significato economico. Poiché, come vedremo, gran parte del finanziamento proviene direttamente o indirettamente dalle famiglie, esse – al pari della tassazione, di cui incarnano pienamente il versante volontaristico – sostituiscono consumo privato con consumo pubblico, arricchendo di qualità quest'ultimo in un momento, co-

[19] Dlgs 81/08, Testo Unico sulla Sicurezza sul Lavoro, e disposizioni correttive contenute nel Dlgs 106/09.

me si è detto, in cui i trasferimenti pubblici veri e propri (essi stessi miranti allo stesso tipo di sostituzione) vengono a scarseggiare, minacciando la ricchezza esperienziale delle attività pubbliche.

Si tratta di quei beni, cioè, che in un ambito come le istituzioni pubbliche, di cui i genitori sono utenti, dovrebbe essere finanziato con il bilancio dello Stato. Lo Stato, in effetti, sostiene ancora le voci principali della spesa per la scuola pubblica con trasferimenti programmati, dall'edilizia agli stipendi per il personale, passando per arredi, strumenti e gran parte dei materiali didattici e di consumo. Un'altra parte della spesa pubblica viene erogata – almeno in via di cofinanziamento – dietro l'imposizione di tasse specifiche pagate dagli utenti del servizio, come avviene per il servizio mensa e gli scuolabus. Poiché però il bilancio delle istituzioni è sempre più limitato a causa dei tagli alla spesa pubblica, la scuola non riesce più a fare fronte a tutte le spese di fornitura e comunque a garantire standard europei nella qualità del servizio offerto. Non è qui il luogo per discutere le cause di questa situazione. Merita invece notare che le spese dei comitati sopperiscono a carenze della spesa pubblica, acquistando beni che altrimenti non sarebbero disponibili.

Va notato che, per quanto riguarda l'acquisto di beni di consumo, l'economia della partecipazione non è limitata ai comitati dei genitori. La scuola fa richieste continue di materiale di cancelleria e di consumo (colori, *tissue paper*, acqua, salviette igieniche ecc.) a tutti i genitori, i quali contribuiscono su base volontaria. I genitori si autoorganizzano con turni tra le classi, utilizzando canali *social* per coordinare le contribuzioni. Parimenti, per le uscite pedagogiche, biglietti teatrali o di musei e scuolabus sono ormai stabilmente a carico delle famiglie. Sono infine da menzionare le donazioni di libri e giocattoli che spesso vengono effettuate dalle famiglie.

Da un punto di vista quantitativo, la spesa dei comitati e delle famiglie è irrisoria se paragonata all'ammontare della spesa pubblica per l'istruzione. Tuttavia, gli esempi fatti mostrano come, in ogni plesso scolastico, i beni acquistati da ciascun comitato possano raggiungere il valore di alcune migliaia di euro.

Come viene finanziato questo flusso di spesa? Come appena detto, una parte dei finanziamenti proviene direttamente dai portafogli delle famiglie, ma gran parte dei fondi dei comitati sono raccolti attraverso attività specifiche di raccolta, come sottoscrizioni o bancarelle allestite in occasione dei mercatini stagionali, che i Comuni organizzano in occasione di festività, garantendo spazi proprio alle associazioni di volontariato e ricreative. Le bancarelle ospitano prodotti

realizzati dagli stessi genitori e in alcuni casi dai bambini nell'ambito delle attività scolastiche (tipicamente, disegni). Altri piccoli mercatini si svolgono all'ingresso della scuola, in occasione di assemblee dei genitori e ricevimenti, con la vendita di dolciumi, prodotti artigianali, fotografie ecc.

Un'altra fonte di finanziamento, più complessa da organizzare dal punto di vista della necessaria burocrazia, è l'organizzazione di lotterie e fiere di beneficenza, che tra l'altro consente di attirare verso l'istituzione un'altra categoria di potenziali finanziatori, gli esercizi commerciali e artigianali. Questi forniscono i premi in beni e servizi, attuando una vera e propria sponsorizzazione e integrando l'economia privata con l'economia della partecipazione. Dal punto di vista degli acquirenti, questi eventi consentono di allargare la platea dei contribuenti al di fuori delle famiglie, sia pur utilizzando le reti di parentela, amicizia e colleganza di queste ultime.

Sono aperte all'iniziativa dei genitori anche altre forme di finanziamento tipiche del terzo settore, dalle sponsorizzazioni a eventi teatrali e musicali, cene di finanziamento e altro.

Ma l'acquisto di materiali di consumo e il loro conferimento all'istituzione scolastica non rappresentano l'unica attività economica delle esperienze di partecipazione. Una parte importante è coperta dalle attività produttive e dalle prestazioni lavorative. Quanto alle prime, si è già visto che l'organizzazione di mercatini e lotterie comporta la produzione domestica di oggetti e cibi. Ma vi sono anche prestazioni di servizi svolte all'interno del plesso scolastico, finalizzate a lavori di manutenzione ordinaria che, a seconda della elasticità dei regolamenti scolastici e delle coperture assicurative, vanno dalla manutenzione del giardino a piccoli lavori di manutenzione interna a impianti e strutture murarie, a servizi fotografici e video, consulenze legali, professionali e finanziarie ecc. Sono attività lavorative anche i contatti con i fornitori, le ricerche e gli acquisti nei siti di e-commerce, la presenza nei banchetti dei mercatini, nonché i contatti con le autorità preposte ai vari servizi pubblici che interagiscono con quelli scolastici.

Anche su questo settore la partecipazione non è limitata ai soli comitati. Ad esempio i genitori si offrono come personale di accompagnamento nelle uscite pedagogiche.

Un altro aspetto importante del modello di economia della partecipazione è il rapporto con i fornitori. Questi ultimi si suddividono in diversi gruppi:

a. dettaglianti *for profit*, organizzati in mercati di concorrenza mono-

polistica (materiali, mobilio, attrezzature, vestiario, cartoleria, stamperia);
b. grande distribuzione (prevalentemente per generi alimentari);
c. siti di *e-commerce* (stesso assortimento di beni per cui ci si rivolge i dettaglianti, di cui sono un concorrente particolarmente agguerrito);
d. attività legate al terzo settore e punti vendita di commercio equo e solidale; vengono acquistati per esempio beni e servizi prodotti da organizzazioni e associazioni *not for profit*, operanti sul territorio e che hanno fatto accordi e progetti con le scuole (ad esempio associazioni operanti nel campo delle disabilità);
e. donatori, una categoria importante che include anche le tipologie a, b e d sopra delineate e le stesse famiglie. La grande distribuzione, ad esempio, propone concorsi a premi e fa donazioni con lo scopo di attrarre le famiglie verso il proprio marchio (concorsi tra i clienti per materiale didattico da donare alle scuole, forme di moneta complementare[20] come i buoni scuola ecc.); i dettaglianti sono coinvolti in quanto nodi delle reti sociali che fanno perno sulle stesse famiglie, sulla base di un rapporto fiduciario di clientela e amicizia, oppure realizzano progetti promozionali tramite le loro associazioni, sempre allo scopo di attrarre le famiglie verso le tipologie di beni da loro vendute (ad esempio libri per bambini). Va detto che le donazioni provenienti dal settore privato sono in realtà rivolte a tutti i genitori. I comitati tuttavia sono forza organizzativa importante per assicurare la partecipazione a queste iniziative e garantire il loro successo.

Il rapporto con i fornitori, che come si è visto si rivolge essenzialmente al settore privato, rappresenta uno degli aspetti più problematici dell'economia della partecipazione, almeno fino a quando essa non crescerà di dimensione e di forza, per esempio creando coordinamenti e associazioni di rappresentanza. Tale rapporto, infatti, non mette in gioco il modello dell'economia capitalistica e di mercato. Non solo, ma, allo stato attuale, la ricerca del più basso prezzo, legata a budget molto limitati, rischia di avvantaggiare la grande distribuzione e l'*e-commerce* globalizzato rispetto al commercio e di prossimità e alla produzione di filiera corta, disinteressandosi delle conseguenze ambientali e dello sfruttamento della forza-lavoro dei paesi in via di sviluppo, così come del lavoro precario e non garantito in patria, che l'attività delle imprese multina-

[20] Cfr. Massimo Amato e Luca Fantacci, *Moneta complementare*, Milano: Bruno Mondadori, 2014.

zionali spesso mette in atto.

Vanno infine considerati gli aspetti relativi alla organizzazione, alla comunicazione e al capitale sociale. Una delle caratteristiche dei comitati è rappresentata dalle modalità con cui vengono discussi i problemi e gli obiettivi e prese le decisioni. Il sistema è *blended*, perché da un lato prende a prestito le sue forme in parte da organizzazioni informali come i collettivi di base (riunioni periodiche con discussioni a tratti farraginose e decisioni condivise quasi sempre all'unanimità, appunto perché la modalità stessa di discussione mira a raggiungere il consenso unanime attraverso la persuasione reciproca e l'esercizio da parte di alcuni di una *leadership* di fatto) e in parte da organi formali di partecipazione democratica come i consigli di istituto (come si è detto, ad esempio, si assumono delibere formali attraverso il voto). Dall'altro lato, l'organizzazione usa le forme di comunicazione tipiche del web: blog, pagine nei social, gruppi nelle chat, doodle, che vengono impiegati per convocazioni, discussioni e anche per prendere decisioni rapide su problemi immediati, che non richiedono riunioni formali, come acquisti di materiale minuto e organizzazione di turni di lavoro all'interno della struttura. Da quest'ultimo punto di vista, dunque, i comitati dei genitori utilizzano ampiamente le forme decisionali della democrazia diretta 2.0, mescolando le forme della discussione di base che affonda nella tradizione culturale partecipativa degli anni sessanta e settanta, con quelle della democrazia del click adottata da vari movimenti politici contemporanei.

Anche la cooptazione avviene in forma *blended*, mescolando appelli affissi nelle bacheche e contatti informali tra i genitori, in particolare all'uscita di scuola, con comunicazioni nelle chat dei genitori.

La comunicazione istituzionale si svolge attraverso email rivolte all'amministrazione e incontri diretti con la dirigenza. Le diverse richieste, gli atti di donazione ecc. sono guidati da una modulistica disponibile online nei siti delle scuole. Molto importante risulta il fatto che i membri del comitato hanno accesso all'edificio scolastico e possono interloquire direttamente con le maestre e le coordinatrici, le quali, a loro volta, segnalano esigenze e richiedono interventi al comitato.

Importanti sono infine le reti che costituiscono il capitale sociale di queste realtà. Due aspetti meritano di essere segnalati: il primo riguarda gli "angeli", cioè gli ex componenti dei comitati passati ai livelli superiori dell'istruzione primaria e secondaria. Essi mantengono canali di comunicazione con coloro che restano e portano a cono-

scenza di problemi, opportunità e proposte di collaborazione. Il secondo aspetto riguarda l'insieme delle attività economiche con cui i comitati interagiscono, in particolare quelli che sono stati sopra classificati come fornitori: questi ultimi, tramite i genitori, riescono a raggiungere le istituzioni scolastiche, e viceversa i genitori sono in grado di mobilitare una quantità di relazioni molto più ampia di quella legata ai soggetti gestori delle istituzioni scolastiche stesse, attirando risorse e donazioni altrimenti non erogabili.

Beni relazionali e beni di partecipazione

Si è già in parte discusso sulle motivazioni che sottendono l'impegno di tante persone nelle esperienze partecipative come quella qui analizzata. Tra di esse, come in tutte le esperienze di volontariato, contano motivazioni "intrinseche" di tipo altruistico e sociale., In effetti, la produzione-fruizione di beni relazionali è parte importante delle attività dei comitati dei genitori, così come di tante altre attività di volontariato. Esiste un piacere dello stare insieme e di contribuire congiuntamente agli obiettivi prefissati; la socialità è un bene primario nel vissuto di queste realtà. Tuttavia, mi sembra che insistere troppo sui beni relazionali finisca per mettere in ombra la caratteristica essenziale dell'economia della partecipazione. In effetti, nelle persone che contribuiscono con il loro tempo e le loro risorse alle attività di arricchimento delle istituzioni educative prevale piuttosto una cultura del fare, cooperando, per contribuire a un bene pubblico. In realtà, nella maggioranza dei partecipanti non è così forte una nozione civica (e men che meno politica) di bene pubblico e l'obiettivo è invece quello di contribuire al benessere dei propri figli, affidati alla scuola, ma la cosa importante è che tale benessere non è inteso individualmente, ma collettivamente, quindi, appunto si persegue un bene pubblico, un bene pubblico "di prossimità", che si può toccare con mano e rispetto al quale lo sforzo erogato sembra poter "fare la differenza".

Questo atteggiamento è rafforzato dalla particolare natura economica dei beni conferiti o prodotti dai partecipanti. Si tratta per la maggior parte di beni, almeno limitatamente ai bambini di un singolo plesso scolastico, indivisibili, non escludibili e non rivali (un giardino abbellito, un'aula ristrutturata, un'attrezzatura sportiva o didattica ac-

quistata), quindi, secondo la classificazione di Samuelson[21], "beni pubblici"[22]. In particolare, merita osservare che il collettivo dei produttori o degli acquirenti è più ristretto del collettivo dei beneficiari, in quanto ai comitati dei genitori aderisce una ristretta minoranza dei genitori. Da questo punto di vista, l'economia della partecipazione si presenta come uno strumento parallelo allo Stato per sopperire al fallimento del mercato legato alla produzione dei beni pubblici. Ma, a differenza dello Stato, risolve in una maniera diversa il problema del *free rider*, colui che fruisce del bene pubblico senza partecipare ai suoi costi; mentre infatti lo Stato, in teoria, compiute le opportune analisi costi-benefici, fornisce i beni pubblici finanziandoli con le tasse imposte a tutti i cittadini, tali beni vengono nel nostro caso erogati volontariamente da una minoranza di genitori, nella consapevolezza che, per consentire ai figli loro e degli altri di consumarli, è necessario rimboccarsi le maniche anche a beneficio di una maggioranza composta di fatto da *free rider* (i figli dei genitori non partecipanti). Si vede da ciò quanto diversa sia la logica sottostante rispetto a quella del semplice dono, anche se di fatto vi è dono; si tratta piuttosto di un principio di ragionevolezza che conduce a valutare positivamente l'esigenza di cooperare al bene collettivo[23] e che ha la meglio sulla pura razionalità economica del *free rider*. Ecco, quest'ultima considerazione apre la strada al punto che ritengo fondamentale: il bene aggiuntivo che si persegue, nel fornire beni e servizi economici alle scuole, è la cooperazione o se si vuole la consapevolezza della necessità della cooperazione (a sua volta investita di significato partecipativo). Insomma, si forniscono beni e servizi economici perché si intende ottenere da queste attività dei "beni di cooperazione" o, più specificamente, dei "beni di partecipazione".

Un'ulteriore sfumatura che spiega l'atteggiamento cooperativo dei protagonisti dell'economia della partecipazione è una implicita motivazione solidaristica o di reciprocità. Di fatto, il *free rider* non è completamente percepito come tale, ma come "compagno di sventure", vittima anche lui delle carenze di fondi pubblici; solo, ha meno consape-

[21] Paul A. Samuelson, "The Pure Theory of Public Expenditure", *Review of Economics and Statistics*, 36(4), pp. 387–389.

[22] Ovviemente, un giardino non è un bene pubblico dal punto di vista della società nel suo insieme. Ma nell'ambito più limitato di una comunità scolastica che lo condivide, assume appunto queste caratteristiche.

[23] Cfr. John Rawls, *Political Liberalism*, New York : Columbia University Press ; 1993, Lecture II. The Powers of Citizens and Their Representation, § "The Reasonable and the Rational".

volezza o minori motivazioni o semplicemente meno tempo da dedicare alle attività partecipative e perciò ne beneficia senza contribuire.

Va infine considerato un elemento importante dal "lato dell'offerta", del quale si discuteranno più avanti ulteriori implicazioni, ma che va evocato in questo frangente a giustificazione della sostenibilità economica delle esperienze di economia della partecipazione. Anche se svolte cooperativamente, le attività in questione sono sufficientemente modulari e granulari[24] da permettere a ciascuno di contribuire secondo le proprie disponibilità di risorse o di tempo. Per "modularità" si intende la possibilità di suddividere un'attività in moduli producibili separatamente; per "granularità" il fatto che tali moduli sono di dimensioni sufficientemente piccole da essere svolti in tempi ristretti. Inoltre, il tempo dedicato all'economia della partecipazione è sottratto al tempo libero, non alle ore lavorative che forniscono reddito e rappresenta una frazione modesta rispetto al totale di queste ultime (questa è una regola fondamentale dell'economia del volontariato in generale). Questa "leggerezza" e divisibilità dell'impegno è un fattore aggiuntivo che spiega perché non venga sentito come un peso eccessivo il lavoro svolto anche a beneficio di chi non contribuisce di persona (i *free riders* di cui si diceva sopra).

Siamo così partiti dal fallimento dello Stato per giungere al fallimento del mercato. L'economia della partecipazione si spiega come risposta, una delle possibili risposte, a entrambi.

Limiti e generalizzabilità

Va da sé che esperienze di questo genere non possano essere descritte solo con toni idilliaci. In un'epoca storica di crisi delle ideologie e in assenza di ispirazioni forti di tipo religioso o politico, le motivazioni a cooperare, nell'economia della partecipazione, non sono molto forti, anche se la ragionevolezza di cui si parlava sopra fornisce in molti casi un potente antidoto. Si aggiungano il *turnover* cui i comitati sono naturalmente sottoposti al passare degli anni, nonché, in un'epoca di disoccupazione, lavoro precario e temporaneo, i mutamenti nelle posizioni lavorative dei genitori, che determinano subitanee variazioni nella disponibilità di tempo libero, talora anche delle figure più impegnate. Si generano così ricorrenti situazioni di crisi, del resto anch'esse tipiche di altri esperimenti cooperativi e di volon-

[24] Yochai Benkler, *The Wealth of Networks*, cit., pp. 100-101.

tariato su piccola scala, così come di molte delle più riuscite esperienze utopistiche e comunitarie dal tempo di Robert Owen[25] in poi:

- crisi di discontinuità dovute al *turnover* annuale o a mutamenti nell'attività lavorativa principale dei partecipanti, che hanno come effetti la cessazione o il rallentamento di progetti avviati e, più in generale, la perdita della memoria storica del collettivo;
- crisi di conflittualità interna, accresciuta dal sovraccarico di investimento affettivo legato ai motivi altruistici e cooperativi. Malintesi, risentimenti e sospetti producono un *feedback* negativo sulle stesse motivazioni altruistiche e cooperative, portando al loro esaurimento e, nel peggiore dei casi, a quello dell'esperienza partecipativa.

Fortunatamente in molti casi le crisi vengono superate e si aprono nuove possibilità di collaborazione. Rimane però il fatto che, rispetto alle motivazioni estrinseche tipiche del mercato (incentivi pecuniari, profitto), quelle intrinseche sono più delicate e richiedono un sovrappiù di virtù che non sempre è facile ottenere. E questa è la loro più importante debolezza.

Conclusioni

Il saggio ha messo in evidenza come, accanto a esperienze di economia non di mercato, basata su motivazioni altruistiche e solidali, esistano esperienze di partecipazione democratica alle istituzioni pubbliche, che determinano a loro volta una forma peculiare di economia, che abbiamo definito "economia della partecipazione". Essa si presenta come una forma di sostituzione volontaria della spesa pubblica per ovviare alle sue carenze mantenendo standard di qualità nei servizi offerti da istituzioni pubbliche come la scuola. È inoltre emerso come esista un tipo specifico di beni definibile come "beni di partecipazione", che definiscono gli obiettivi che i protagonisti di queste esperienze si propongono di perseguire.

La domanda che ci si può porre a conclusione di questo lavoro è se queste esperienze possano rappresentare il nucleo di una alternativa globale all'economia di mercato basata su motivazioni pecuniarie. Perché alternativa vi possa essere, il primo requisito necessario pare essere quello dell'autosufficienza o dell'auto-sostenibilità. Si è visto come proprio questo rappresenti in realtà uno dei limiti princi-

[25] Cfr. Estrella Trincado e Manuel Santos-Redondo, *Economics, Entrepreneurship and Utopia: the Economics of Jeremy Bentham and Robert Owen*, London: Routledge, 2018.

pali dell'economia della partecipazione, che riesce a realizzarsi come attività residuale di persone altrimenti impegnate nelle attività produttive standard o quanto meno nella ricerca di una fonte di reddito tradizionale. Non esiste qualcosa di simile a un pasto gratis e le esperienze che abbiamo indicato possono sussistere in quanto traggono le loro risorse altrove (*cross subsidy*). Ma è davvero sempre così? Si deve ammettere che si tratta solo di un'esperienza parziale, che non coinvolge il nucleo della vita lavorativa dei protagonisti, e che si avvicina più a una forma di consumo collettivo (come il consumo pubblico) che alla produzione collettiva. Ma tra le attività indicate ci sono vere e proprie prestazioni lavorative. Si potrebbe allora, almeno ipoteticamente, immaginare un mondo in cui la diffusione di questo tipo di economia dà luogo a vere e proprie attività lavorative a tempo pieno, non necessariamente di mercato, ma legate a forme di coordinamento tra singole esperienze di cooperazione. Perché, ad esempio, una cooperativa di giardinieri non potrebbe vivere dei servizi resi ai diversi comitati scolastici, in cambio di risorse raccolte attraverso altre attività cooperative (mercatini ad esempio)?

Utopia, si dirà, ed è giusto non spingersi molto oltre in queste proiezioni che, come abbiamo detto, richiedono esseri umani profondamente diversi da quelli attuali e forse anche sempre meno reperibili nella complessità e frammentazione sociale odierna. Ma resta il fatto che l'economia della partecipazione contiene in sé una profonda carica autoeducativa e di antidoto alla logica del denaro che diviene capitale. Anche perché, rispetto ad altre forme di cooperazione e di economie non di mercato che puntano all'attenzione e alla reputazione e forse anche alla quotazione in borsa[26], esse promuovono motivazioni di tipo comunitario e in particolare tendono a rafforzare e riempire di contenuto la democrazia. La loro peculiarità è proprio che fanno della democrazia un'economia.

Marco E.L. Guidi

Marco E.L. Guidi è professore ordinario
nell'Università degli Studi di Pisa.

[26] Robert D. Hisrich, Michael P. Peters and Dean A. Shepherd, *Entrepreneurship*, 7th edition, Boston etc.: McGraw Hill, 2008, cap. 20, "Going public".

Il cambiamento d'epoca delle imprese: dal self-interest alla responsabilità civile

di ANTONIO MAGLIULO

Introduzione

«Se avessi chiesto ai miei clienti cosa volevano – disse una volta Henry Ford, il famoso produttore di automobili – mi avrebbero risposto: "un cavallo più veloce"».

In realtà i clienti desideravano semplicemente un mezzo di trasporto più rapido e furono ben lieti di acquistare auto anziché cavalli. Lo stesso accadde decenni dopo con Steve Jobs che, non a caso, amava ripetere la famosa frase di Ford. Jobs capì che milioni di persone nel mondo sarebbero state pronte ad acquistare computer e telefoni cellulari per soddisfare il loro desiderio di comunicare in tempo reale.

L'imprenditore innovatore è colui che, prima di altri, capisce che vi sono nella società inappagati bisogni latenti e si adopera per scoprire, produrre e distribuire i beni più idonei a soddisfare quei bisogni.

Oggi anche l'impresa, per usare una felice espressione di Papa Francesco, sta attraversando, non tanto un'epoca di cambiamenti, quanto un cambiamento d'epoca. La terza rivoluzione industriale ha abbattuto le paratìe che separavano e proteggevano i mercati interni e, insieme alle merci, ha messo in movimento anche uomini e capitali. La quarta rivoluzione, che è già iniziata, ci consegnerà i robot. Tutto cambia: la comunicazione aziendale, i modelli di business, l'organizzazione interna delle imprese, le relazioni industriali, i rapporti di potere tra multinazionali, stati e organizzazioni sovranazionali.

Questa ricerca nasce nel tentativo, forse azzardato, di capire se e come sta cambiando l'etica delle imprese. L'etica intesa nella sua accezione più semplice e cioè come insieme di norme e valori che regolano il comportamento di una persona in relazione

ad altre. Nel nostro caso, di un imprenditore o di un manager in relazione ad altri soggetti che si interfacciano con l'impresa.

Anche in questa vicenda, il 1989 segna uno spartiacque, simbolico ma non convenzionale.

Si possono distinguere tre grandi fasi o momenti nella storia, non solo italiana, dell'etica delle imprese.

La prima va dal 1945 al 1989 ed è caratterizzata da una netta separazione tra pubblico e privato e dal dominio di un'etica del *self-interest*.

La seconda va, simbolicamente, dal 1989 ai nostri giorni ed è connotata dalla privatizzazione delle imprese pubbliche e dalla assunzione di una crescente responsabilità sociale di imprese lucrative e cooperative.

La terza è il cambiamento d'epoca che stiamo vivendo contraddistinto, almeno in parte, da una iniziale ed auspicabile collaborazione tra pubblico e privato e dalla assunzione di una responsabilità civile, e non solo sociale, da parte delle imprese.

L'articolo ripercorre i tre momenti nel tentativo di cogliere la direzione e il significato di questo movimento[1].

Fino all'89: la separazione tra pubblico e privato e l'etica del *self-interest*

Nell'ottobre del 1989 esisteva ancora il Muro di Berlino, imponente ed inquietante *limes* tra Oriente e Occidente, democrazia e dittatura, mercato e pianificazione. Non c'era il web, almeno come piazza virtuale aperta al pubblico. Non era stato ancora firmato il Trattato di Maastricht, che di lì a poco avrebbe avviato un processo di convergenza economica tra i paesi firmatari finalizzato all'introduzione di una comune moneta europea. In Italia esisteva ancora la Prima Repubblica ma non c'era né una legge antitrust che regolasse i mercati né una legge che autorizzasse la libera circolazione dei capitali (entrambe sarebbero state approvate l'anno successivo).

Nell'ottobre del 1989, in Italia, fu festeggiato il 41mo anniver-

[1] Per un'introduzione generale al tema dell'impresa e dell'etica aziendale, cfr. F. Silva, *Impresa*, in *Dizionario di economia politica*, diretto da G. Lunghini, vol. 12, Torino, Boringhieri, 1987 e G. Rusconi, *Etica aziendale*, in *Dizionario di economia civile*, a cura di L. Bruni e S. Zamagni, Roma, Città Nuova, 2009, pp. 352-365.

sario dell'entrata in vigore della costituzione repubblicana. Una costituzione innovativa e avanzata che riconosceva, accanto alle tradizionali libertà civili e politiche, i nuovi diritti sociali della persona (dal lavoro alla salute) e le antiche e naturali comunità intermedie preesistenti allo Stato (dalla famiglia all'ente locale). Per rendere effettivi quei diritti, la costituzione delineava, e legittimava, un intervento pubblico volto a proteggere e orientare il mercato. Proteggerlo da accordi collusivi tra imprese o da situazioni di monopolio (artt. 41 e 43). Orientarlo dall'alto, con «opportuni programmi e controlli» (art. 41), e, dal basso, favorendo un processo di democratizzazione di tutte le imprese – pubbliche, private e cooperative – chiamate a svolgere una funzione sociale. In particolare, la costituzione affida «allo Stato, ad enti pubblici o a comunità di lavoratori o di utenti» – e cioè a soggetti che per loro natura praticano la democrazia – il compito di gestire o erogare, in senso lato, servizi pubblici essenziali (art. 43), alle imprese cooperative, anch'esse governate in modo democratico, la funzione di perseguire finalità mutualistiche (art. 45) e alle imprese private di riconoscere il «diritto dei lavoratori a collaborare, nei modi e nei limiti stabiliti dalle leggi, alla gestione delle aziende» (art. 46).

Dunque la costituzione prefigura una democrazia del mercato che, come noto, resta incompiuta (e meritevole di essere attuata)[2].

Fino all'89, prevalse, nella prassi ma anche nella scienza e nella cultura economica dominanti, una rigida separazione, un muro, tra pubblico e privato.

L'idea diffusa, e largamente condivisa, era che i bisogni pubblici dovessero essere soddisfatti, salvo eccezioni, da soggetti pubblici. L'istruzione, perfino l'educazione, l'assistenza, la salute dovevano essere garantiti con asili, scuole, ospedali, case di riposo appartenenti e gestiti dallo Stato. Alle imprese pubbliche, in particolare ENI e IRI, spettava poi il compito, la funzione pubblica, di assicurare uno sviluppo equilibrato del paese e un elevato livello di occupazione salvando, se necessario, imprese private in crisi o portando investimenti in aree geografiche o settori produttivi trascurati dall'iniziativa privata.

Le imprese private dovevano avere una sola preoccupazione, una sola missione o responsabilità sociale: fare profitti. Meglio:

[2] Per un approfondimento, cfr. A. Magliulo, *Le radici cattoliche della democrazia italiana*, in "Rivista di Studi Politici", 2015, Ottobre/Dicembre, pp. 43-64.

massimizzare i profitti degli azionisti minimizzando i costi di produzione nel rispetto delle leggi. Solo così esse avrebbero recato anche un contributo al bene comune. Il compito dell'imprenditore, si pensava, è di soddisfare bisogni latenti nella società organizzando al meglio la produzione, senza sprecare risorse che appartengono all'umanità. Ma non si può pretendere che egli conosca e agisca per un ipotetico interesse generale. Finirebbe per sprecare risorse comuni e dunque per danneggiare l'ignoto, ma reale, interesse generale. Come scrive Milton Friedman, l'economista Premio Nobel che meglio di altri espresse il punto di vista dominante in quegli anni: «l'imprenditore ha una ed una sola responsabilità sociale: quella di usare le risorse a sua disposizione e di impegnarsi in attività dirette ad accrescere i profitti sempre con l'ovvio presupposto del rispetto delle regole del gioco, vale a dire dell'obbligo a impegnarsi in una aperta e libera competizione, senza inganno o frode»[3]. E ancora: «Possono dei privati cittadini autoproclamarsi competenti a stabilire che cosa in concreto sia l'interesse sociale? Possono essi decidere qual è la misura legittima dell'onere che essi imporrebbero a se stessi o ai loro azionisti per servire codesto interesse sociale?»[4].

Infine, le imprese cooperative avrebbero dovuto perseguire uno scopo mutualistico fornendo ai soci beni e servizi che essi non avrebbero potuto procurarsi attraverso i normali canali del mercato. Persone che non riuscivano ad accedere al credito o ad avere una casa o un lavoro, o ad acquistare primari beni di consumo avrebbero potuto costituire altrettante cooperative – di credito, produzione, consumo – procurandosi direttamente i beni e servizi di cui avevano necessità[5]. Il volontariato, invece, non era considerato un'impresa e suppliva temporaneamente alle carenze dello Stato in una logica di sussidiarietà invertita (la società civile faceva ciò che lo Stato non poteva fare).

Dunque, come si vede, solo alle imprese pubbliche toccava il compito, la responsabilità, di perseguire direttamente l'interesse

[3] M. Friedman, *Efficienza economica e libertà*, Firenze, Vallecchi, 1967, p. 203, Id., *The Social Responsability of Business is to Increase its Profits*, in "The New York Times Magazine", September 13, 1970.

[4] M. Friedman, *Efficienza economica*, cit., pp. 203-04. Si veda anche L. Gallino, *L'impresa irresponsabile*, Torino, Einaudi, 2005, Parte seconda.

[5] Su storia e teorie della cooperazione in Italia, Cfr. A. Magliulo, *Gli economisti e la cooperazione*, in L. Bagnoli, a cura di, *La funzione sociale della cooperazione*, Roma, Carocci, 2010, pp. 21-57.

generale. Alle imprese lucrative spettava la funzione di massimizzare l'interesse degli azionisti, e cioè dei portatori di capitale, e alle imprese cooperative di massimizzare l'interesse dei soci rinunciando a distribuire i profitti aziendali. Si potrebbe anche dire, se non fosse quasi blasfemo: ciascun per sé, e lo Stato per tutti.

Dopo l'89: la privatizzazione delle imprese pubbliche e la crescente responsabilità sociale delle imprese lucrative e cooperative

Berlino Est, 9 novembre 1989: dopo settimane di disordini, il governo comunista della Germania dell'Est, autorizza le visite in occidente. La folla prima assale e poi distrugge il Muro. Finisce un'epoca e crollano tanti muri: ideologici, politici, culturali, economici. La terza rivoluzione industriale, abbattendo i costi di transazione, intensifica il processo di globalizzazione già in atto. La tecnologia, rendendo possibile la concorrenza nel settore delle *public utilities*, sbriciola i monopoli naturali fino ad allora riservati allo Stato. Democrazia e mercato sembrano destinati ad affermarsi ovunque. Si evoca la fine della storia. Ma non è così. Lo Stato nazionale entra in una profonda crisi identitaria, un po' ovunque e soprattutto in Italia. Nelle relazioni interne si manifesta drammaticamente la crisi fiscale: lo Stato non ha più le risorse sufficienti per erogare i servizi pubblici essenziali e cioè per tutelare i diritti sociali solennemente enunciati nella carta costituzionale. Nelle relazioni esterne, il potere e l'autorità sono erosi, da un lato, dalla globalizzazione che rende possibile la delocalizzazione delle imprese e, dall'altro, dalla costruzione di una Unione Europea che priva gli stati nazionali dei tradizionali strumenti di politica economica (dai cambi ai dazi).

Nel 1990, cento anni dopo lo Sherman Act americano, viene approvata la prima legge antitrust italiana (la legge n. 287 del 10 ottobre 1990). Nel 1993 inizia il processo di privatizzazione delle grandi imprese pubbliche, a cominciare dall'IRI. Contemporaneamente, l'Europa vieta gli "aiuti di Stato" che distorcono la concorrenza. In Italia, come altrove, lo Stato da *player* si fa *referee*, impegnandosi a dettare le regole del gioco e a vigilare sulla correttezza del gioco concorrenziale.

Lo Stato non è più in grado di garantire, da solo, i diritti sociali riconosciuti nella costituzione, e chiama in campo la società civile, a cominciare dalla cooperazione.

La costituzione, come abbiamo visto, «riconosce la funzione sociale della cooperazione a carattere di mutualità e senza fini di speculazione privata» (art. 45). Il 14 dicembre 1947, prima ancora della promulgazione della carta costituzionale, viene approvata la cosiddetta legge Basevi, che fissa i principi e le norme per il funzionamento delle imprese cooperative. I principi base sono quelli tipici di un'impresa democratica: una testa un voto (anziché un'azione un voto come nelle società capitalistiche), un limite al possesso delle quote azionarie e la porta aperta.

Mutualità e democrazia sono i due caratteri distintivi della cooperazione. Ma la mutualità, nel dopoguerra, è intesa nel senso che beni e servizi prodotti dalle cooperative devono essere destinati soltanto ai soci. È una mutualità interna, ristretta, circoscritta ai soci.

La legge n. 381 del 1991, che disciplina la cooperazione sociale, segna una svolta. Viene introdotto il principio della mutualità esterna, allargata. Le cooperative sociali, recita l'articolo 1, hanno «lo scopo di perseguire l'interesse generale della comunità alla promozione umana e all'integrazione sociale dei cittadini». Lo fanno «attraverso: a) la gestione di servizi socio-sanitari ed educativi; b) lo svolgimento di attività diverse – agricole, industriali, commerciali o di servizi – finalizzate all'inserimento di persone svantaggiate». La finalità mutualistica non riguarda più solo i soci ma abbraccia soggetti svantaggiati e utenti di particolari servizi pubblici.

L'anno dopo viene approvata la legge n. 59 che rafforza la mutualità interna eliminando un ostacolo alla raccolta di capitale. La legge consente infatti agli investitori di poter conferire (limitate) quote di capitale senza doversi assumere altri oneri legati all'attività dell'impresa.

Infine, la riforma del diritto societario, approvata nel 2003, distingue tra cooperative a mutualità prevalente e non prevalente. Le prime svolgono la loro attività prevalentemente a vantaggio dei soci, le altre prevalentemente a vantaggio di soggetti esterni. La legge riserva le agevolazioni fiscali soltanto alle prime. Dunque, sembra riconoscere come "vere" cooperative soltanto quelle che perseguono uno scopo mutualistico interno. Poi, però, la legge concede le agevolazioni fiscali anche alle cooperative sociali che, da un punto di vista strettamente quantitativo, possono essere a prevalente o non prevalente mutualità. La legge sembra cioè riconoscere alla cooperazione la funzione sociale di consentire a soci, utenti e soggetti svantaggiati di poter fruire di beni e servizi primari che né

lo Stato né il mercato potrebbero fornire loro. La funzione sociale sembra consistere nell'includere soggetti altrimenti esclusi da beni (e diritti) primari[6].

Ma un passo in avanti, in direzione della società civile, lo fanno anche le imprese lucrative o capitalistiche. A partire dagli anni Novanta, si diffonde in Italia la dottrina e la prassi della responsabilità sociale d'impresa (Rsi).

Le imprese si accorgono che per avere successo nel tempo, un successo duraturo, sostenibile, di lungo periodo, non basta massimizzare il profitto degli azionisti. Gli azionisti o *shareholder* sono solo uno dei soggetti dell'azienda. Ma ve ne sono altri quattro ugualmente importanti: lavoratori, fornitori, clienti e abitanti della comunità circostante.

Un'azienda, nel breve periodo, potrebbe incrementare il profitto degli azionisti sfruttando o danneggiando gli altri portatori di interesse o *stakeholder*: potrebbe farlo scegliendo fornitori irrispettosi della legge o inquinando l'ambiente circostante o riducendo i salari o i programmi di formazione e aggiornamento dei lavoratori. In tutti questi casi, l'aumento del profitto sarebbe solo effimero e transeunte. L'esempio classico è quello della Nike che nel 1996 subì un enorme danno d'immagine (reputazionale) a causa di un'inchiesta televisiva che aveva mostrato le pessime condizioni in cui si svolgeva il lavoro negli stabilimenti vietnamiti. La Nike, per ridurre i costi, rischiò di subire un crollo delle vendite future.

Il successo dell'impresa è correlato alla soddisfazione di tutti gli *stakeholder*. L'impresa, per massimizzare in modo sostenibile e cioè duraturo il profitto degli azionisti, deve creare valore anche per gli altri portatori di interesse. Se sceglie fornitori di qualità, presta attenzione a lavoratori e clienti, si prende cura dell'ambiente circostante, allora il successo non sarà effimero[7].

In un articolo pubblicato sulla prestigiosa *Harvard Business Review*, Michael E. Porter e Mark R. Kramer sostengono che occorre andare oltre la responsabilità sociale. Non basta scegliere

[6] Il riconoscimento di una funzione pubblica esercitata da soggetti che appartengono alla società civile si estende alle organizzazioni *non profit* e all'impresa sociale. Con il D.Lgs. 3 luglio 2017 n. 117 è stato approvato il Codice del Terzo Settore.

[7] Sull'impresa sostenibile e responsabile, cfr. G. Troina, *L'impresa sostenibile. Riflessioni su capitale e lavoro, alla luce delle encicliche sociali*, Milano, Guerrini e Associati, 2010, F. Perrini – A. Tencati, *Corporate Social Responsability*, Milano, Egea, 2008, L. Gallino, *L'impresa irresponsabile*, cit.

fornitori di qualità o magari prediligere fornitori di paesi in via di sviluppo. Occorre creare nuovo "valore condiviso" affiancando e aiutando portatori di interesse in difficoltà. Il caso forse più dirimente per capire la differenza tra responsabilità sociale e creazione di valore condiviso è quello di Nespresso, una divisione della Nesté. Nespresso combina macchine sofisticate con cialde di caffè di alta qualità provenienti da zone povere di Africa e America Latina. La fornitura di caffè divenne, ad un certo punto, problematica. I piccoli imprenditori locali, intrappolati nel circolo vizioso di bassa produttività, degrado ambientale e declinante qualità, non erano più affidabili. Nestlé decise allora di intervenire. Cominciò a lavorare insieme ai fornitori garantendo loro pesticidi e fertilizzanti, assistenza tecnica e prestiti bancari. La qualità tornò a crescere e con essa il reddito sia dei fornitori che dei venditori finali. Nestlé avrebbe potuto scegliere un altro fornitore africano o latino americano. Avrebbe compiuto un gesto di responsabilità sociale. Decise invece di creare valore condiviso migliorando il benessere complessivo della società.

In breve, nel tempo della globalizzazione sembra emergere un'etica della responsabilità sociale che spinge le imprese a prendersi cura degli altri. Lo Stato e le sopravvissute imprese pubbliche in modo più indiretto. Le imprese private in modo più diretto: le imprese lucrative creando valore, o cercando di creare o redistribuire valore, per tutti gli *stakeholder* e non soltanto per gli azionisti, le imprese cooperative e non profit erogando servizi anche agli utenti non soci.

Resta un enorme dubbio: l'interesse per l'altro è genuino o strumentale? Gli azionisti creano o distribuiscono valore per altri *stakeholder* perché hanno compreso che essi sono parte dell'"impresa" o semplicemente perché, al momento, è il modo migliore per difendere il loro profitto? Dietro la giovanile e sorridente maschera della responsabilità sociale d'impresa, non si nasconde forse il vecchio e triste volto di un'etica del *self-interest*?

Il cambio d'epoca: la responsabilità civile delle imprese e la cooperazione tra pubblico e privato

È difficile cogliere il senso di un cambiamento d'epoca quando è in corso. Forse lo capiremo tra qualche anno. Quello che è certo è che siamo dentro una nuova, la quarta, rivoluzione industriale

che costringe imprenditori e manager a ripensare i modelli organizzativi delle imprese mettendo al centro la persona umana.

Gli studiosi di management e di organizzazione aziendale enfatizzano l'importanza, accanto alle *hard* o *cognitive skills* (conoscenze e competenze di base), di *non cognitive* o *soft skills* e cioè di abilità relazionali. L'azienda sempre di più viene vista e vissuta come una "comunità nella comunità" in cui conta la capacità di lavorare insieme ad altri.

Proprio il timore che la responsabilità sociale possa essere intesa o percepita in modo strumentale, induce alcuni studiosi e operatori a teorizzare e sperimentare un nuovo passo in avanti, nella direzione di una responsabilità civile delle imprese (Rci).

La responsabilità civile si distingue da quella sociale, innanzitutto, perché esplicitamente si richiama e riconosce il valore intrinseco della persona, si tratti di un cliente, come di un lavoratore o un fornitore o un membro della comunità locale. Le persone vanno trattate come persone semplicemente perché sono persone, perché hanno un valore intrinseco. Non perché servono a conseguire altri fini. La persona è in sé una ragione sufficiente. In un'impresa civile, le relazioni interpersonali sono regolate da un principio di reciprocità che fa leva su motivazioni intrinseche che oltrepassano la logica dello scambio di equivalenti tipico dei contratti. Mi impegno nel lavoro non solo per un obbligo contrattuale e per la motivazione (estrinseca) di percepire un salario ma anche per la soddisfazione (intrinseca) di partecipare ad un'opera comune. Un noto racconto di Bruno Ferrero chiarisce bene quest'idea. Durante il medioevo un pellegrino, in viaggio verso un lontano Santuario, incontrò alcuni spaccapietre. Cosa fai? chiese al primo, che, sgarbato, rispose: "non lo vedi, mi ammazzo di fatica". Il pellegrino riprese il cammino e pose la stessa domanda ad un secondo spaccapietre che, altrettanto stanco e impolverato, rispose: "lavoro da mattina e sera per mantenere mia moglie e i miei figli". Infine, il pellegrino pose la stessa domanda ad un terzo spaccapietre, ugualmente affaticato, che, sorridendo con fierezza, rispose: "sto costruendo una cattedrale". E con il braccio indicò la valle dove si stava innalzando una grande costruzione.

La motivazione intrinseca può cambiare, e cambia, le relazioni interpersonali che si instaurano dentro e fuori l'azienda.

La seconda, fondamentale, caratteristica che distingue la responsabilità civile da quella sociale è la partecipazione attiva delle imprese alla vita della comunità locale.

L'impresa socialmente responsabile promuove il benessere e l'interesse degli *stakeholder* nel rispetto delle leggi vigenti. Rispetta i contratti e l'ambiente e intraprende iniziative a favore della comunità locale. L'impresa civile, invece, concorre a riscrivere le leggi che regolano l'attività economica. Proprio perché la persona è il fine, essa non si ferma ai cancelli della fabbrica. Di fronte alla crisi fiscale (e non solo) del welfare state, promuove il welfare aziendale o l'armonizzazione tra tempi di lavoro e di famiglia o la ricerca di una nuova occupazione per i lavoratori in esubero. L'impresa civile, sia essa lucrativa o cooperativa, partecipa al governo della *civitas* assieme all'ente pubblico e ai soggetti del cosiddetto terzo settore. Insieme ricercano una soluzione ai problemi della comunità locale portando ciascuno un contributo specifico e regolando i reciproci rapporti in base ad un principio di sussidiarietà circolare[8].

Il movimento di idee e di esperienze denominato "economia civile" è stato in questi anni accompagnato, sostenuto e forse ispirato dal magistero sociale della Chiesa ed in particolare da due encicliche: la *Caritas in Veritate* di Benedetto XVI e la *Laudato sì* di Papa Francesco.

Il messaggio economico centrale dell'enciclica benedettina può essere così riassunto: la *caritas in veritate*, l'amore vero, investe e trasforma ogni relazione interpersonale. Non solo quelle familiari e amicali, in cui è più evidente il valore che l'altro (madre, padre, figlio, sposa/o, amico/a) ha per noi, ma anche nelle relazioni economiche e sociali in cui l'altro si presenta spesso come una controparte o un interlocutore: collega, datore di lavoro, cliente o fornitore. Si possono vivere relazioni autenticamente umane anche nel mercato e nei luoghi di lavoro e non soltanto fuori o dopo. Scrive Benedetto XVI: «La dottrina sociale della Chiesa ritiene che possano essere vissuti rapporti autenticamente umani, di amicizia e di socialità, di solidarietà e di reciprocità, anche all'interno dell'attività economica e non soltanto fuori di essa o «dopo» di essa. La sfera economica non è né eticamente neutrale né di sua natura disumana e antisociale. Essa appartiene all'attività dell'uomo

[8] Su impresa ed economia civile, cfr. L. Bruni, *L'impresa civile*, Milano, Università Bocconi, 2009, S. Zamagni, *Impresa responsabile e mercato civile*, Bologna, Il Mulino, 2013, L. Bruni e S. Zamagni, *L'economia civile*, Bologna, Il Mulino, 2015. L'evoluzione da un'etica del *self-interest* ad un'etica della responsabilità civile rientra nel più ampio passaggio da un'etica utilitaristica ad un'etica delle virtù: cfr. G.S. Lodovici, *Etica delle virtù*, in *Dizionario di economia civile*, cit., pp. 365-372.

e, proprio perché umana, deve essere strutturata e istituzionalizzata eticamente» (par. 36)[9].

Dall'amore vero scaturiscono i principi ordinatori di ogni società umana: dall'impresa alla comunità internazionale.

Il primo è la giustizia. La giustizia – dice il Papa riprendendo una felice espressione di Paolo VI – è la misura minima della carità. Non posso donare nulla all'altro se prima non gli ho dato ciò che gli spetta per giustizia. Un imprenditore non può donare nulla ai suoi lavoratori se prima non gli ha dato la "giusta mercede".

Il secondo principio ordinatore è il bene comune. Amare l'altro significa desiderare il suo bene anche nella vita sociale e non soltanto in quella privata. Adoperarsi affinché ciascuno possa avere un'educazione, un lavoro, una remunerazione, un'assistenza degni della persona umana. Il bene comune, nella visione della Chiesa, è il complesso di condizioni esterne (sociali, politiche, economiche) che consentono ad ogni uomo di vivere in modo degno. Il mercato, e questo è un passaggio importante nell'enciclica, non assicura il bene comune. Non basta lasciar fare al mercato per avere la piena occupazione e l'equità distributiva. E non basta neppure separare nettamente Stato e mercato per avere insieme efficienza ed equità. Il mercato va orientato verso il bene comune da un'autorità politica che si ispiri ad un principio di sussidiarietà solidale, perché la solidarietà senza sussidiarietà scade nell'assistenzialismo e la sussidiarietà senza solidarietà scivola nel localismo: «L'attività economica non può risolvere tutti i problemi sociali mediante la semplice estensione della *logica mercantile*. Questa va *finalizzata al perseguimento del bene comune*, di cui deve farsi carico anche e soprattutto la comunità politica. Pertanto, va tenuto presente che è causa di gravi scompensi separare l'agire economico, a cui spetterebbe solo produrre ricchezza, da quello politico, a cui spetterebbe di perseguire la giustizia mediante la ridistribuzione» (par. 36).

L'ultimo principio è la gratuità, che entra o può entrare in ogni relazione umana, anche in quelle economiche. Gratuità significa guardare e trattare l'altro per il valore intrinseco che ha. Non in modo strumentale. Un imprenditore paga un operaio per la prestazione che offre. È questa la motivazione estrinseca e strumentale che lo induce ad offrirgli un lavoro e un salario. Ma può e deve esserci anche una motivazione intrinseca aggiuntiva che lo induce a trattarlo e rispettarlo per la dignità che ha, al di là degli stessi diritti/doveri

[9] Benedetto XVI, *Caritas in Veritate*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2009.

sanciti nel contratto. Un operaio si reca ogni giorno al lavoro per guadagnare il salario necessario a mantenere sé e la propria famiglia. Ma può e deve esserci anche una motivazione intrinseca che lo induce a riconoscere nelle cose che fa e nelle relazioni umane che vive un valore aggiuntivo. La gratuità entra in ogni ambito della vita economica: nelle imprese *for profit* come in quelle *non profit*. In questo senso cade la distinzione tra *profit* e *non profit*: la gratuità è possibile ovunque. Benedetto XVI invita comunque a sostenere le imprese *non profit* in cui sono più radicate le motivazioni intrinseche e auspica un mercato popolato da soggetti diversi che concorrono a civilizzare l'economia: «Serve, pertanto, un mercato nel quale possano liberamente operare, in condizioni di pari opportunità, imprese che perseguono fini istituzionali diversi. Accanto all'impresa privata orientata al profitto, e ai vari tipi di impresa pubblica, devono potersi radicare ed esprimere quelle organizzazioni produttive che perseguono fini mutualistici e sociali» (par. 38).

Senza gratuità non può esserci né giustizia né bene comune. Gli uomini, secondo Benedetto XVI, si impegnano a ricercare giustizia e bene comune soltanto se riconoscono nell'altro un valore assoluto[10].

La "cura della casa comune" è proprio il tema dell'ultima enciclica di Papa Francesco. Si può rispettare il lavoro umano, l'ambiente, le generazioni future (e cioè i nostri figli) non solo per un senso di dovere o per la minaccia di una possibile sanzione, ma semplicemente perché ci si accorge che è più bello vivere così. È più bello per un imprenditore avere anche la stima ed il rispetto dei propri lavoratori o per un lavoratore recarsi in ufficio o in officina anche per il positivo clima umano che vi si respira.

È questo in fondo il messaggio, profondo e diretto, che la *Laudato sì* rivolge ad ognuno: solo la bellezza cambia il cuore dell'uomo e vince l'altrimenti imbattibile pragmatismo utilitaristico che cova in ciascuno. Come scrive Papa Francesco: «Prestare attenzione alla bellezza e amarla ci aiuta ad uscire dal pragmatismo utilitaristico. Quando non si impara a fermarsi ad ammirare ed apprezzare il bello, non è strano che ogni cosa si trasformi in oggetto di uso e abuso senza scrupoli» (par. 215)[11].

[10] Per ulteriori considerazioni, cfr. A. Magliulo, *L'autentico sviluppo. La gratuità e la fraternità valori intrinseci del mercato*, in "Studium", 2010, n. 1, pp. 5-13.

[11] Papa Francesco, *Laudato sì. Lettera enciclica sulla cura della casa comune*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2015.

Conclusioni

Nella storia, non solo italiana, dell'etica delle imprese si possono cogliere, come abbiamo visto, tre grandi fasi o momenti.

La prima va dal 1945 al 1989 ed è caratterizzata, nonostante il messaggio unificante della costituzione, dalla separazione tra pubblico e privato e dal dominio di un'etica del *self-interest*: solo lo Stato, con le sue imprese pubbliche, si prende direttamente cura del bene comune.

La seconda va, simbolicamente, dal 1989 ai nostri giorni ed è connotata dalla privatizzazione delle imprese pubbliche e dall'emergere di una responsabilità sociale che induce le imprese, sia lucrative che cooperative, a tener conto dell'interesse di tutti gli *stakeholder* e non soltanto dei soci.

La terza e ultima fase, quella in cui siamo immersi e di cui è possibile cogliere solo alcuni segni, è contraddistinta dall'emergere di una responsabilità civile (e non solo sociale) delle imprese e da una conseguente collaborazione tra pubblico e privato nel governo della *civitas*.

L'impresa, come del resto l'intera società, sta attraversando un cambiamento d'epoca caratterizzato non solo dalla pervasiva diffusione di nuove tecnologie o dall'adozione di innovativi modelli organizzativi e di business ma anche dal passaggio da un'etica della responsabilità sociale ad un'etica della responsabilità civile. Un passaggio complesso, difficile, faticoso, ma necessario. L'etica della responsabilità sociale non è più sufficiente perché rischia di essere o di essere percepita come strumentale: mi interesso a te, lavoratore o studente, solo perché mi conviene, perché rafforza la mia immagine reputazionale. L'etica della responsabilità civile mette invece al centro la persona, che ha un valore intrinseco, che è in sé un fine dell'agire umano e migliora anche la produttività aziendale. Inoltre, per governare la *civitas*, e dunque per continuare ad offrire i servizi di un welfare universalistico e più in generale per tutelare i fondamentali diritti della persona sanciti nella carta costituzionale occorre il concorso, coordinato e sussidiario, dei tre grandi soggetti della società civile: lo Stato, nelle sue articolazioni, la comunità degli affari e il cosiddetto terzo settore.

Certo, sono sempre possibili, e forse probabili, indebite commistioni tra pubblico e privato o pericolose ricadute in un'etica del *self-interest*. Ma il passo in avanti è necessario sia per garantire efficienza e sostenibilità economica sia per soddisfare il latente bisogno di

vivere autentiche relazioni umane anche nei luoghi di lavoro e quindi per soddisfare quell'innato e forse inestinguibile bisogno di felicità o spiritualità o benessere.

Oggi probabilmente Henry Ford direbbe: se chiedessi ai miei *stakeholder* cosa vogliono, mi risponderebbero: denaro e pubblico riconoscimento. Essi in realtà desiderano benessere e autentiche relazioni umane anche nel lavoro. E, se si va più a fondo, cercano anche nel lavoro la felicità. Un imprenditore lungimirante capisce che non può essere in grado di rispondere a quell'umanissimo desiderio ma, riconoscendolo presente anche in sé, si impegnerà nella costruzione di un'impresa civile e contribuirà così a costruire una nuova economia che mette al centro la persona umana nella sua interezza.

Antonio Magliulo

Antonio Magliulo è professore ordinario
nell'Università degli Studi Internazionali di Roma.

Un mondo materiale per esseri spirituali

di NICCOLÒ BRANCA

C'è stato un tempo – un tempo non molto lontano, ma che ora pare remotissimo – in cui la sfida principale risiedeva nel conciliare scienza e religione. Oggi il dilemma di fondo sta probabilmente nell'appurare la nostra capacità di ricucire il tessuto, ora logorato, che da sempre ingloba economia e spiritualità.

Esiste, in effetti, un legame molto forte tra attività economica e coscienza umana. Perché l'economia non è una scienza fisica come l'elettromagnetismo, che funziona secondo le leggi naturali. Non è una scienza esatta, ma una scienza sociale e, come tale, cambia e si evolve nel tempo.

L'economia è un insieme di idee interamente creato dagli esseri umani. L'aspetto più importante dell'equazione economica, dunque, dovrebbe consistere nel lato umano. Eppure, questo talvolta è trascurato o dimenticato.

Tuttavia, se vogliamo comprendere a fondo i problemi economici in cui siamo immersi e provare ad abbozzare una loro soluzione, dobbiamo necessariamente capire noi stessi e come e perché gli esseri umani agiscono nel modo in cui agiscono.

L'economia, in sostanza, è un insieme di valori, e questi rappresentano l'immagine speculare della società da cui sono scaturiti.

Per questo dovrebbe essere inaccettabile, e quindi costituire un terribile motivo di allarme per tutto il genere umano, che non ci siano sempre solidi valori etici e motivazioni diverse dal solo tornaconto personale, a fare da sfondo a svariate pratiche economiche e finanziarie. Ep-

pure, è stato anche a causa di questo che, nel 2008, il sistema economico mondiale è quasi crollato.

Oggi, il fallimento di un vecchio modello economico è davanti ai nostri occhi in tutta la sua gravità. Avrebbe dovuto assicurare un benessere diffuso, invece ha generato il suo contrario: una concentrazione di ricchezza, contrapposta a una drammatica povertà a diversi livelli sociali, e a una forte riduzione del potere di acquisto a livello intermedio.

Tuttavia, credo che la Storia ora stia finalmente voltando pagina, e ci stia mettendo di fronte alla vera sfida dei nostri tempi: la necessità di cambiare il paradigma culturale che ha generato questo dissesto sociale e morale, prima ancora di quello economico.

La fine di un paradigma culturale racchiude in sé l'irruenza e l'impeto di un cambiamento. Ma, in fondo, rappresenta solo il naturale ciclo di vita delle società. Un ciclo che si ripete inesorabile, e segue le leggi universali del cambiamento che permeano tutto, anche la dinamica storica.

È tempo quindi, per l'umanità intera, di accettare il cambiamento e le diverse dimensioni che l'organizzazione economica di una società comprende: la dimensione finanziaria, ma anche quella ambientale, quella culturale, politica, sociale, umana e spirituale.

Tutte dimensioni essenziali del complesso e profondo processo che stiamo vivendo. È inconfutabile che evitare di riconoscerne anche una sola, continuerà a produrre risultati inaccettabili per una moltitudine di persone.

In questo elenco ho posto la dimensione spirituale per ultima, ma non certo perché la ritengo la meno importante. Anzi, per me è davvero impossibile scindere la quotidianità dalla spiritualità: come si può eliminare la coscienza dalla vita?

Analogamente, anche se la dimensione finanziaria, nella realtà, ha un ruolo da protagonista che sembra indiscutibile in questo momento storico, molte persone cominciano già ora a non vederla più come unico "leader".

Non possiamo sapere con certezza se una diversa gerarchia delle dimensioni citate, avrebbe reso risultati migliori di quelli che stiamo vivendo oggi. Di sicuro, però, avremmo ottenuto risultati diversi.

In effetti, nella nostra società stiamo assistendo a un ritorno di interesse e a un forte desiderio di spiritualità. Se ne occupano intellettuali, scrittori, editorialisti, perfino critici d'arte e scienziati.

Temi quali la spiritualità, la meditazione, le diverse filosofie o religioni, rimbalzano sempre più dai mass media. Vari antropologi hanno affermato al riguardo, che è proprio la struttura del nostro mondo iper-tecnologizzato ad aver generato questo immenso bisogno di spiritualità.

Ma la sua ricerca non è sempre coerente con le forme tradizionali. L'atteggiamento prevalente, infatti, sembra costituito da maggiore individualismo e minore impatto comunitario. In sostanza, la meditazione, il misticismo, l'ascesi, l'autoconoscenza, sarebbero vissuti esclusivamente come opzione personale.

Allo stesso modo, nel nostro mondo, sempre più persone sono consapevoli dell'importanza di rispettare l'ambiente e ritornare a un rapporto equilibrato con la natura. Ma relativamente poche persone sono veramente disposte a modificare l'infinità dei piccoli gesti quotidiani che ognuno di noi compie.

Eppure sarebbero proprio questi piccoli cambiamenti, nella vita di ogni giorno, a dare un concreto beneficio all'intero pianeta e a tutti coloro che lo abitano. Gli inquinanti di una parte del globo influenzano duramente anche la vita in altre parti della terra, e i risultati colpiscono e colpiranno non solo noi, ma anche le molte generazioni a venire: l'esaurimento dello strato di ozono, il riscaldamento globale, il degrado della biodiversità, l'inquinamento oceanico, la distruzione degli ecosistemi.

Il noto slogan "Think global, Act local" rimane allora, per l'appunto, solo uno slogan. E, ancora una volta, l'umanità rivela la sua difficoltà a riconnettere quel tessuto sfilacciato di cui parlavo all'inizio del mio scritto, e che ingloba i gesti concreti e gli ideali, la realtà e i sogni, le aspettative e la coerenza, l'economia e la spiritualità.

Così, di fatto, continuiamo a vivere immersi nella scissione tra materia e spirito.

Ed è probabilmente per questo che in svariate occasioni, parlando con il pubblico o con i giornalisti, ho avuto modo di notare che una cosa, sempre la stessa, desta uno stupore quasi incredulo. È il fatto che un imprenditore – quindi una persona abituata a rapportarsi ogni giorno, e in modo molto concreto, a tutti gli aspetti materiali che

governano il mondo del lavoro e i meccanismi dell'economia – provi un evidente interesse per la spiritualità. Come possono coesistere due energie come la materia e la spiritualità? È proprio questa la domanda che più di frequente mi viene rivolta.

È indubbiamente uno dei luoghi comuni più diffusi. Secondo questo cliché le persone spirituali non devono possedere niente, devono essere estranee alle problematiche del lavoro e, ancora di più, a qualsiasi questione di carattere economico.

Di conseguenza un imprenditore non può avere una vita spirituale, perché interagisce costantemente con le cose del mondo. Quindi deve compiere qualsiasi azione per raggiungere i propri risultati: *business is business*, come si dice.

Secondo questa visione i due aspetti non possono mai trovare punti di contatto. Come è possibile, ci si chiede, che una persona spirituale possa godere dei piaceri del mondo? E, all'opposto, come può una persona ben inserita nei meccanismi e nei doveri del "fare", conciliare i mille impegni della propria vita professionale coi tempi lunghi e lenti della meditazione?

Le due dimensioni appaiono sempre in contrapposizione e, davvero, moltissime delle domande che mi pongono durante le interviste girano intorno a questa apparente contraddizione.

La nostra mente grossolana e dicotomica, infatti, tende a classificare ogni cosa prevalentemente in termini di contrapposizione. Ciò vale ancora di più per gli elementi spirito e materia, sempre interpretati come due inconciliabili estremi. Ma questa è, per l'appunto, soltanto una semplicistica e approssimativa interpretazione della nostra mente.

Non ci sono energie contrapposte l'una all'altra. Il mondo è retto invece da due energie diverse e fondamentali, ma sempre correlate, collaborative. Due energie che cooperano incessantemente e, congiungendosi, generano armonia.

Pertanto, la domanda che dobbiamo porci è, semmai, la seguente: cosa dobbiamo fare per arrivare a una sintesi tra le due polarità?

La risposta, come sempre accade per le cose importanti, è di sconcertante semplicità: dobbiamo lavorare su noi stessi e puntare, in ogni circostanza, all'equilibrio.

Quando in noi c'è equilibrio le due energie, in apparenza contrapposte, iniziano a cooperare in direzione della saggezza.

Attraverso l'equilibrio, quindi, noi attuiamo una sintesi evolutiva tra materialismo e spiritualità. Una sintesi più elevata il cui risultato è sempre maggiore della somma delle parti e ci porta nella dimensione della saggezza.

Accedere a questa dimensione significa adottare finalmente una visione unitaria della realtà.

Una visione priva di stereotipi. Non c'è più contrapposizione tra ciò che è materiale e ciò che è spirituale. Anzi, ogni momento, ogni aspetto materiale della vita quotidiana all'improvviso sembra offrire continue sollecitazioni per migliorare e sviluppare la nostra parte spirituale. E viceversa.

La saggezza non è altro che questo. Un modo di essere, di vivere la vita, di fare della propria esistenza una vera arte.

Di solito siamo condizionati da etichette, luoghi comuni, cliché. Una religione, ad esempio, la vediamo essenzialmente sotto un profilo filosofico o ideologico, ma non riusciamo a calarla nella vita di tutti i giorni.

Attraverso la saggezza usciamo da questa visione schematica e dicotomica. Cominciamo così a rapportarci alle diverse energie per ciò che sono veramente. Ne apprezziamo sempre più gli aspetti di integrazione e cooperazione di cui sono dotate, e che conducono all'armonia.

Allora ci rendiamo conto che non è fondamentale lasciare tutti i beni, abbandonare la bellezza, le gioie e i piaceri legati agli aspetti materiali della vita. Si tratta invece di viverli, ma in maniera distaccata: vivere nel mondo senza essere del mondo.

Nel momento in cui noi prendiamo la decisione di cambiare, accade allo stesso tempo una cosa stupenda: adottiamo una concezione diversa della vita, del lavoro, delle persone, delle cose, di tutto ciò che ci circonda.

Ci apriamo a una visione basata sul valore dell'interdipendenza.

Abbracciamo un'ottica improntata a un Noi invece che solamente a un Io.

Ci rendiamo conto allora che ogni nostro gesto quotidiano, nella vita personale e in quella lavorativa, ha finalità molto più ampie del beneficio che potremmo trarne solo per noi stessi. E comprendiamo che i processi economici, posti su solide basi valoriali e spirituali,

possono innescare un corto circuito positivo che si irradia sempre più verso l'esterno. Verso la comunità di appartenenza, verso il territorio che la ospita, verso l'intera società civile, dando così un tangibile contributo alla prosperità collettiva.

Per questo credo davvero sia il momento giusto per aprirsi a una nuova teoria sociale che integri motivazioni, aspettative degli individui e finalità del fare nel mondo dell'economia. Sullo sfondo, ci dovrebbero essere le relazioni tra le persone, tra queste e i beni economici, tra economia e comunità, tra valori umani e spirituali e teorie economiche. Nella considerazione che la realtà – proprio perché fatta di esseri umani veri – è molto più complessa, articolata, variegata e contraddittoria della pura teoria.

Pertanto, è fondamentale trovare l'equilibrio tra le dimensioni materiali e le dimensioni non materiali della nostra esistenza. Un'esistenza che indubbiamente è, al tempo stesso, umana, spirituale, materiale, sociale, culturale.

Nel nostro recente passato abbiamo verificato – una volta di più e con grande asprezza – che i valori individualistici non possono dare risultati collettivamente giusti ed equi. È necessario perciò dar vita a un nuovo sistema di valori, per evitare l'esclusione e le ingiustizie, e andare in direzione dell'integrazione e dell'interdipendenza. Per riconnetterci con un'esistenza materiale più equilibrata. Ma anche per riconoscere e abbracciare la nostra esistenza spirituale, e permetterle di manifestarsi a beneficio di tutti.

E, come imprenditore, intendo proprio questo quando sostengo che è tempo di Essere nel Fare.

Niccolò Branca

Niccolò Branca è Presidente e Amministratore delegato
della Holding Gruppo Branca International Spa.

Il capitalismo ascetico, la governance della società e gli spazi di dono e di mercato

di GIUSEPPE CONTI

Verso il primato degli interessi

In Europa, all'incirca alla stessa epoca della nascita della scienza moderna, iniziano a circolare compendi di buone maniere e dell'arte della dissimulazione per un incivilimento dei costumi delle *élites* e una ritualizzazione dei poteri (Elias 1998)[1]. Per saper stare in società Giovanni Della Casa suggerì di mascherare gli interessi mediante l'eleganza delle virtù perché «chi sa carezzar le persone, con picciolo capitale fa grosso guadagno» (*Galateo*, 1558, xvi). Un'accortezza analoga è dettata anche da Baltasar Gracian, all'incirca un secolo dopo nel suo *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647), che ebbe fortuna a partire dalla traduzione francese col titolo *L'Homme de cour* (1684). In esso si legge: «un favore anticipato ha due virtù, primo per la prontezza […], secondo per il dono, che più tardi sarà un debito». I doni sono strumentali al tornaconto (la "virtù" potrebbe tradursi in "vantaggio"). Uno slittamento ulteriore verso la degradazione della virtù nelle relazioni sociali non tardò molto a essere espresso in maniera netta da François de La Rochefoucauld (1613-1680) in una delle famose *Massime* (la 171): «le virtù si perdono nell'interesse come i fiumi si perdono in mare». La Rochefoucauld testimoniava l'esaurimento progressivo delle opere di misericordia, dietro le quali finiva per smascherarsi ogni più bieco oppor-

[1] Per i rinvii ai "classici" l'edizione italiana è indicata insieme all'anno originario di pubblicazione, al capitolo e paragrafo.

tunismo. Si approssimava l'epoca di una maggiore regolazione della vita sociale attraverso il diritto per porre argini dentro i quali consentire il libero movimento degli interessi e lasciare a ciascuno la responsabilità di decidere sul proprio destino attraverso un impegno attivo nella vita economica nella quale far valere tutti i propri talenti. Le buone intenzioni della misericordia finivano per corrodere il senso di responsabilità peggiorando la stessa qualità della vita collettiva. Gli interessi, comunque, cominciavano a essere più tollerati delle passioni perché, come mostra Hirschman (1979), gli interessi liberati da costrizioni morali potevano tenere a freno le passioni stesse, pacificare e armonizzare la vita sociale.

L'idea stessa del dono come mezzo di relazioni sociali, in qualunque modo lo si intendesse, era difficile da sopprimere del tutto. Fino ad allora il dono, nelle sue varie forme e maniere, era una pratica ampiamente diffusa che non solo sopravanzava lo scambio mercantile, ma era anche un comportamento elogiato e incoraggiato. Nell'antica Roma il dono era un'istituzione sociale molto importante, comparabile alle opere di carità di età moderna o alla fiscalità redistributrice di reddito nelle economie più avanzate sul tipo dello Stato del benessere. Nella Grecia antica gli evergeti erano i ricchi "benefattori", a Roma l'evergetismo offriva alla plebe *panem et circenses*, una serie di donazioni in forma di opere pubbliche a cui i ricchi opulenti non potevano e non volevano sottrarsi. Il mecenatismo delle epoche successive o i costruttori di opere di carità erano i degni discendenti di questa lunga tradizione (Veyne 1984).

Le tre frasi sopra riportate si riferiscono a quel tipo di pratiche antiche e moderne ma svelano anche una realtà del dono molto praticata anche se non del tutto con gli intenti di una generosità disinteressata. Marcel Mauss scrisse sul dono un lungo saggio (1923-24), un classico dell'antropologia storica, per mettere in evidenza nei vari aspetti del dono uno scambio molto complesso, rituale, che non si conclude al momento dell'atto stesso in quanto chi offre un dono si sente obbligato a farlo, ma obbliga chi lo riceve a non rifiutarlo e lo obbliga altresì a contraccambiare. Il dono è perciò un legame sociale forte, ricorsivo, che tiene saldamente unita una comunità ed è molto diverso da un semplice scambio di compravendita fondato sulla contrattazione e sull'equivalenza di valore. L'elemosina ma anche il credito rientravano tra i molti atti di dono.

La carità cristiana, massima virtù del cristiano (*I Corinzi* 13, 2), è un donare libero, volontario e unilaterale, come nell'insegnamento evangelico (*Luca* 14, 12-14). Nel dono delle società arcaiche,

nell'evergetismo greco e romano antico, nelle forme di mecenatismo moderno e perfino nella beneficienza in senso lato le cose stanno in maniera diversa, per quanto siano più o meno distanti, anche nelle intenzioni, dalla gratuità del dono in senso assoluto, nell'insegnamento cristiano. Che tipo di interesse c'è nelle pratiche del dono, in modo evidente o nascosto? Non è di certo un appiattimento sul *self-interest* del famoso brano di Adam Smith del macellaio, del birraio e del fornaio che non riforniscono di carne, birra e pane per una loro benevolenza (dalla *Ricchezza delle nazioni*, 1776, libro I, cap. II). C'è un qualcosa che i singoli individui non possono produrre da sé, né la divisione del lavoro è sufficiente a garantire, per quella carica di coesione sociale che pervade il dono a differenza degli scambi mercantili. Montaigne (nei *Saggi*, libro II, cap. 29, titolato appunto "Della virtù") parla di un bene comune che deriva da alcune condizioni sociali e istituzionali: «Salvo l'ordine, la moderazione e la costanza, ritengo che tutte le cose siano fattibili per un uomo oltremodo manchevole e nel complesso pieno di debolezze». Intendeva una pace sociale stabilita su regole condivise in grado di smussare i conflitti. Considerazioni analoghe si riscontrano, anche in Pascal che, per raddrizzare quelle debolezze, indica un metodo oggi inattuale quanto rilevante per le cose che affronteremo qui di seguito sull'ascesi dell'efficienza: «Le guerre civili sono il peggiore dei mali. Saranno inevitabili se si vorranno ricompensare i meriti, perché tutti ne vanteranno» (*Pensieri* [1657], 128 dell'ed. Sellier).

Dono e sacrificio e la soglia sacro-profano

Ma torniamo al dono. La letteratura economica contemporanea ha fatto di ogni erba un fascio riconducendo tutto a una questione di puro interesse, sfrondando così quelle che erano ritenute dissimulazioni ipocrite e pratiche oscurantistiche dovute a tabù inibitori che frenavano la libera espressione di interessi legittimi. A Gary Becker (1964 e 1968) si può attribuire il merito di questa operazione di "imperialismo economico", speculare, per parte neoliberale, all'idea del marxismo volgare di ricondurre ogni espressione di pensiero e di condotta sociale a interessi materiali. Ogni azione sociale è perciò fatta per raggiungere alcune finalità con mezzi limitati a disposizione. In analogia al costo opportunità che il criminale (razionale) valuta prima di agire in base alla pena e alla probabilità di cadere nelle maglie di una giustizia tenute più o meno strette da un legislatore che,

da parte sua, fissa misure di deterrenza e tiene conto di tutti i costi della giustizia, sono stati avanzati studi in molte altre direzioni compreso l'economia delle religioni. L'*economics* contemporaneo pare abbinarsi a ogni aggettivo qualificativo ad eccezione di *political*, finalmente messo da parte per dar rilievo alla "scienza". Anche le altre scienze sociali hanno ceduto e l'approccio economicistico ha fatto ormai breccia anche in esse. La presa di distanza dai Mauss, e – non va dimenticato – Polanyi, si fonda su una nozione di scambio che ingloba tutte le forme di reciprocità e redistribuzione[2]. È qualcosa di più di un dibattito interno a varie discipline umanistiche e si configura come il tentativo di assorbire la società nell'economia com'è avvenuto, secondo Karl Polanyi dal XIX secolo a questa parte. L'operazione presenta tuttavia alcuni forti limiti di semplificazione anche da un punto di vista storico economico. Prima di andare avanti in questa direzione occorre capire meglio il dono.

Mauss nel *Saggio sul dono* insiste sulla ritualità magica e religiosa che riguarda solo le forme esteriori delle donazioni in varie società. Si tratta di un aspetto sostanziale di un cerimoniale identitario nel quale «la cosa donata […] non è una cosa inerte», ma animata e individualizzata (Mauss 2000, p. 172). E ancora: «gli scambi e i contratti trascinano nel loro turbine non solo gli uomini e le cose, ma anche gli esseri sacri, che sono più o meno associati ad essi» (Id., pp. 177-178). Si tratta di contatti e scambi tra uomini e dèi come avviene nel sacrificio. Il sacrificio è un aspetto fondamentale della religiosità. Giorgio Agamben ne chiarisce il senso attraverso l'etimo di religione, da *relegĕre*, che non va confuso con il legame che si stabilisce tra umano e divino, bensì esprime il riconoscimento di alterità e di separazione che gli uomini hanno nei confronti degli dèi, nel rispetto cioè della separazione tra la sfera profana e quella sacra (Agamben 2005, pp. 109-110). La differenza sacro-profano è resa esplicitamente in latino con due accezioni: *sacer* per indicare ciò che è consacrato agli dèi e che si porta dietro l'ambiguità di un senso sporcato di ciò che è, ad un tempo, «augusto e maledetto», «degno di venerazione

[2] La distinzione tra scambio, reciprocità e redistribuzione è fondamentale nell'analisi di Polanyi (1944) del funzionamento di un'economia di mercato. Un bel libro che segue l'indirizzo della scuola economica ricordata è di Zemon Davis (2002). L'impossibilità del dono è la lettura che Jacques Derrida (1996), fornisce del saggio di Mauss del quale rovescia il senso del dono gratuito e senza ritorno. La visibilità del dono, secondo Derrida, ne snatura il gesto e in questo starebbe il paradosso del donare.

e che incute orrore», dall'altra l'aggettivo *sanctus*, che non è carico di nessuna ambiguità di quel genere (Benveniste 1969, 1, pp. 187-189). L'ambiguo in *sacer* si spiega per il rapporto con il sacrificio. La cerimonia del *sacrificium* è infatti finalizzata a render sacro, attraverso la morte, un dono offerto alla divinità fonte di vita. La vittima sacrificale è annientata nel trapasso.

Henri Hubert e Marcel Mauss (1898) pubblicarono uno studio sistematico sulla natura e sulla funzione del sacrificio visto come un dispositivo-soglia per mettere in comunicazione il profano col divino. Attraverso la mediazione sacerdotale e la celebrazione di un rito simbolico e cruento si realizza lo sconfinamento dal mondo dei viventi alla sfera dei morti e del sacro.

Dono e sacrificio sono legati anche per un altro aspetto, quello della condivisione. Benveniste (1969, 1, pp. 70) traccia il lungo percorso linguistico che dalle forme greche di dono conduce al gotico *gild*, che nelle lingue delle aree germaniche si corrompe in *gelt* nel senso di pagamento o sacrificio. La gilda dei mercanti è un "banchetto di corporazione", un sodalizio insieme religioso, economico e giuridico. Dono e sacrificio consacrano la vita sociale, hanno una funzione pacificatrice e di ristabilimento di un ordine turbato o minacciato[3].

Il capitalismo religione di culto utilitaristico

Abbiamo ora gli elementi per riprendere la questione iniziale. Come si è incrinata l'economia del dono al punto da giungere al rovesciamento dei vizi privati in pubbliche virtù? Gli storici economici offrono generalmente due versioni estreme, con combinazioni intermedie variabili. La prima, forse maggioritaria, segue uno schema "schumpeteriano" di sviluppo economico promosso sul lato dell'offerta e della produzione per effetto di innovazioni tecnologiche che rompono la trappola malthusiana dentro la quale le economie tradizionali si dibattevano per trovare un equilibrio di basso reddito tra la povertà diffusa e dinamiche demografiche vincolate dalle risorse disponibili. L'altra impostazione è di tipo "smithiano" perché insiste invece sui cambiamenti dal lato della domanda di beni a partire dall'estensione dei mercati e dalla loro integrazione. L'aumento della divisione del lavoro che ne deriva (o ne è all'origine) spiega così anche il miglioramento delle competenze e gli aumenti di produttività.

[3] Sul sacrificio si veda anche Girard (2004).

Quest'ultima versione è, forse, quella che si accosta meglio all'idea di Polanyi (1944) di una sfera economica resa progressivamente del tutto indipendente dalla società e dove i mercati autoregolantesi portano a compimento il processo di non-incorporazione (*disembeddedness*) dell'economia. Oggi si assiste anche al recupero di una terza posizione, non incompatibile con le due precedenti, ma che sposta l'ottica dall'economia in senso stretto all'etica economica (McCloskey 2010, North 2006). Ciò ripropone, con argomentazioni in parte nuove, interpretazioni di tipo sociologico dello sviluppo delle economie industriali moderne. Lo spirito imprenditoriale doveva essere almeno risvegliato e rianimato per guidare il cambiamento dell'economia e della società. Occorreva però una diversa considerazione sociale dell'imprenditorialità e soprattutto delle attività mercantili, della ricerca del profitto e dell'accumulazione di ricchezze. Le tesi di Max Weber sono note. Lo snodo del cambiamento è collocato all'epoca della Riforma protestante e al successo della confessione calvinista e puritana interprete dello spirito del nascente capitalismo (Weber 1904-5). L'ascesi cristiana tradizionale, di distacco dal mondo, si trasforma in ascesi intramondana, di perfezionamento dentro il mondo. Le virtù borghesi della vita austera e del risparmio, attraverso le quali razionalizzare i comportamenti economici e spingere alla ricerca del profitto, sono un recupero di rispettabilità per la crematistica disprezzata nel sistema di valori aristotelico-tomistici. L'etica della vocazione professionale (*Beruf*) e della responsabilità e del prestigio sociale sono le vie che conducono alla salvezza, che rivelano al fedele se appartiene o meno alla schiera degli eletti. I comportamenti collettivi così forgiati contraddistinguono quello sviluppo speciale (*Sonderentwicklung*) che si realizza in Occidente una volta che il sacro e il divino hanno abbandonato il mondo lasciandolo privo di significati magico-religiosi rimpiazzato da un'etica intramondana contagiosa e pervasiva. Nei termini del sacrificio, visti in precedenza, qui c'è una profanazione di istanze spirituali, ricacciate nel mondo, e di spiritualizzazione di pratiche mondane, in quell'ambito di virtù borghesi di cui parla McCloskey.

Walter Benjamin, in un breve frammento del 1921, ma pubblicato solo nel 1985 nel VI volume delle opere complete, ribaltava la prospettiva weberiana di un condizionamento reciproco tra etica protestante e capitalismo. Il capitalismo non era attecchito solo sul calvinismo, ma anche sulle altre confessioni cristiane, si era sviluppato, già da tempo, «parassitariamente sul cristianesimo, tanto che alla fine, la storia di quest'ultimo è in sostanza quella del suo parassita, il capitalismo»

(Benjamin 1921, p. 121). Il capitalismo si è sostituito alla religione diventando esso stesso religione, una religione che lenisce paure e inquietudini moderne, una religione estrema, con un culto utilitaristico, senza dogmi o teologie, fuori da ogni trascendenza e promessa di salvezza ultraterrena. Tuttavia, è una religione culturale «che non toglie il peccato, ma genera colpa/debito» (Benjamin 1921, pp. 119-120). Nella lingua tedesca un unico sostantivo, *Schuld*, sta per debito e colpa (una «demoniaca ambiguità del concetto», commenta ancora Benjamin sulle tracce di Nietzsche). Il debito-colpa è un dispositivo essenziale, come vedremo tra poco, nell'ordine morale del calvinismo-capitalismo, di moralità individuale e di moralizzazione della società.

L'eccesso di incentivi e controlli per organizzare la società sull'utile e sull'efficienza

Occorre a questo punto precisare meglio la posizione stessa di Max Weber. L'ascesi della professionalità e della solerzia diventa l'esercizio spirituale della quotidianità, dell'applicazione razionale al lavoro e all'onestà nelle relazioni reciproche. Sono tutte condizioni basilari per il buon funzionamento del mercato, dell'ethos dell'efficienza e della concorrenza come principi regolativi della modernità (v. Zamagni 2016, p. 106). Il mercato, osserva Weber (1920-21, t. 2, cap. VI), «conosce unicamente riguardi per la cosa concreta, non per la persona, non conosce obblighi di fratellanza o di pietà, né alcuna delle spontanee relazioni umane che conoscono le comunità di persone». In questo senso il mercato è una forza dissacrante.

Un'*economia di mercato* come il capitalismo va però distinta – come fa Weber – da *singoli mercati* immersi in economie di altro genere, e con pochi vasi comunicanti, per lo più ostruiti. Infatti, la ricerca del profitto non nasce col capitalismo, ma è comune a varie epoche e categorie sociali e non può essere identificata con lo "spirito" del capitalismo (Weber 1920-21, p. 102). Ancora in età moderna attività mercantili, di grandi affari commerciali e bancari a fini di lucro e di accumulazione (la crematistica ricordata), non godevano di rispettabilità perché occupavano il tempo e lo spirito, impedendo la "vita beata", o buona. Il *labora* sopraffaceva l'*ora*. La società e la politica assegnano spazi limitati e controllati ai mercati, con ampia libertà d'azione dentro quei confini per evitare di compromettere le funzioni essenziali del commercio e delle economie domestiche nel loro complesso. Ma le cose cambiano se succede l'inverso. Polanyi

esprime con il concetto di “doppio movimento” l’altalena continua tra mercati, che tendono a espandersi e a prevaricare, e le istanze della società, che cercano di difendersi dalle instabilità e dalla forza autodistruttiva dei mercati. Il predicatore puritano Richard Baxter non pensava più di tenere a freno le forze di mercato, assunto invece a sistema regolativo della vita sociale quando invitava i fedeli a non rifiutarsi di essere «amministratori [*stewarts*]» per conto di Dio e ad accumulare ricchezze come doni ricevuti dal cielo e che (si noti un implicito dispositivo dono-controdono) potevano essere richiesti indietro (cit. in Weber 1904-5, cap. II.2, p. 222). Tuttavia, l’economia di mercato per costruirsi su basi razionali e funzionare non esigeva solo che tali prescrizioni fossero osservate dai singoli, ma che la stessa collettività imponesse quelle regole morali ai più riottosi e, specialmente, agli ignavi e ai dissipatori. L’ascesi intramondana diventava una «gabbia di durissimo acciaio» spoglia di senso al di fuori delle «passioni puramente agonali, competitive» (Weber 1904-5, cap. II.2, p. 240).

Qui sorge un aspetto importante e riguarda il mito dell’evoluzione “naturale” dei mercati. Le pagine di Weber anche in questo sono istruttive perché l’etica che rivitalizza lo spirito del capitalismo non ha solo un profilo individualistico. Il puritano sa che per discernere *hic et nunc* i disegni divini, cioè se lui è benedetto dalla grazia e se entrerà nella schiera degli eletti, deve essere un buon amministratore dei propri talenti e poter mettere a frutto le proprie professionalità. Per poter realizzare il proprio successo imprenditoriale deve costruire una società che corrisponda ai principi a cui lui si ispira, altrimenti il suo insuccesso mondano è quasi certo e la sua salvezza seriamente o definitivamente compromessa da chi non mantiene fede (anche agli impegni), dall’opportunista, per non parlare del ladro e del delinquente. In tal senso il suo ascetismo intramondano non è affatto strettamente individualistico e isolato, come si riterrebbe a prima vista. Il non essere assente dal mondo lo pone subito in conflitto con gli altri, anche correligionari. Non può ignorare i loro comportamenti e lasciare libero sfogo alle volontà degli altri. Deve intervenire: la gabbia durissima non riguarda solo il suo essere ma è posta anche e soprattutto sugli altri se vuole scoprire di far parte degli eletti attraverso il successo che ottiene nell’economia a condizione di aver di fronte concorrenti che giocano allo stesso gioco e rispettano le stesse regole del gioco. In questo senso la società del capitalismo-religione impone l’ethos dell’efficienza di cui parla Stefano Zamagni. E l’ethos dell’efficienza si afferma non tanto in un mercato “libero”, spontaneo e ordine naturale e anarchico delle relazioni intersoggetti-

ve, quanto in un'arena governata come un'organizzazione d'impresa dove funzionano le linee di comando. Ouchi (1980) mette bene in luce il complesso equilibrio di mercati fragili i cui spazi sono minacciati dall'azione a tenaglia delle gerarchie d'impresa, da un lato, che si espandono a danno dei mercati e, dall'altro, dalla formazione di organizzazioni di clan anch'esse alternative ai mercati e sodali con i gruppi di controllo delle imprese. Se i mercati falliscono o sono deboli nell'indurre i vari agenti economici all'efficienza allora occorre l'intervento di un'autorità per spingerli, in una direzione o in un'altra, sulla base di un set di incentivi prefissati che solo un'autorità può fissare e imporre. Se tali incentivi non sono "internalizzati" in maniera ascetica e individualistica lo Stato può così intervenire con bastone e carota per spronare all'efficienza e disciplinare l'azione dei singoli in funzione di quelli che sono gli obiettivi stabiliti (l'etica manageriale inculca quell'istinto del gregge di cui parla Nietzsche).

È noto l'intervento di Giovanni Calvino nel moralizzare una Ginevra libertina nella quale si insedia dopo il suo ritorno nel 1541. Calvino vi introdusse un governo dittatoriale austero e senza atti di clemenza (Moore 1964, pp. 56-67).

Lo Stato neoliberale moderno (o meglio, ordoliberale) governa la società come si governa un'impresa, secondo linee guida manageriali di incentivi e controlli, con un diritto merce di scambio, una pubblica amministrazione passata da servizio verso il cittadino a fornitore di beni verso il fruitore-utente. Lo Stato austero spinge alla coazione ascetica del risparmio per mettere i singoli in condizione di rendersi economicamente responsabili, autosufficienti e laboriosi (senza più uno Stato di welfare o assistenziale che fornisca loro certezze sul futuro). Tutto quel che fanno è considerato in una prospettiva di accumulo di capitale "umano". In questo modo si riducono gli spazi del dono inteso alla maniera antica, ma insieme anche quelli relativi alla ricerca di senso della vita nella gratuità di socialità, di meditazione, di creatività ed educazione al bello che il sistema di sicurezza sociale consentiva (su tutto questo è essenziale Supiot 2015 e 2011). Inoltre, nemmeno il mercato (l'economia di mercato) ne esce bene in un contesto nel quale il "vecchio" Stato di diritto da arbitro, in qualche modo *super partes*, garante di diritti della persona, diventa esso stesso contendibile attraverso la legittimazione della negoziazione di quelli che sono gli incentivi da dare alle parti in causa fino a delineare un riconoscimento di "diritti" soggettivi all'impresa (aspetti ben individuati da Tilly [2001]). Il consumatore è allora meno sovrano e la sua sovranità limitata inibisce ai mercati di funzionare

secondo le stesse virtù esaltate da Mandeville, Smith e via di seguito. Ci si può così porre il problema di quanta libertà personale, di quanto spirito libero e critico, resti in una società così disciplinata e cosa resti del dono se anche il tempo è denaro e il tempo libero e quello dedicato agli amici e agli altri segue le stesse regole di contabilità? Rinvio al libro di Nuccio Ordine (2013) per i danni di un utilitarismo ossessivo fine a se stesso e per i vantaggi, non solo morali e spirituali – si potrebbe aggiungere –, dell'ozio intelligente.

Chiudo infine con una considerazione di Maynard Keynes (2011, pp. 262-263). Nel 1926 definì il problema politico come un'equilibrata combinazione di tre elementi: «l'efficienza economica, la giustizia sociale e la libertà individuale. Alla prima sono necessari senso critico, prudenza e conoscenza tecnica; alla seconda spirito altruistico, entusiasmo ed amore per l'uomo comune; alla terza tolleranza, ampiezza di vedute, apprezzamento dei valori, della varietà e dell'indipendenza, che preferisce soprattutto dare una *chance* illimitata all'elemento eccezionale e ambizioso». In questo, mi pare si racchiuda lo spirito di un liberalismo "classico", nel senso di ottocentesco, ma soprattutto classico perché erede di quel senso di "vita felice" proprio dei filosofi antichi e cristiani, almeno finché il baricentro dell'ascesi è restato inclinato verso l'alto.

Giuseppe Conti

Giuseppe Conti è professore ordinario
nell'Università degli Studi di Pisa.

Bibliografia

Giorgio Agamben, (2005), *Profanazioni*, Milano, Nottetempo.

Gary S. Becker, (1964), *Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*, New York, NBER (trad. it. *Il capitale umano*, Roma – Bari, Laterza, 2008).

Gary S. Becker, (1968). "Crime and Punishment. An Economic Approach", *Journal of Political Economy*, 76, n. 2, pp. 169-217 (anche in Gary S. Becker and William M. Landes, eds., *Essays in the Economics of Crime and Punishment*, New York, NBER, 1974, pp. 1-54).

Walter Benjamin, (1921), "Il capitalismo come religione", in Marc

Jongen (ed.), *Il capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione con Boris Groys, Jochen Hörisch, Thomas Macho, Peter Sloterdijk e Peter Weibel*, ed. italiana a cura di Stefano Franchini, Milano – Udine, Mimesis, 2011, pp. 119-125 (uscito anche col titolo "Capitalismo e religione", in W.B., *Sul concetto di storia*, a cura Gianfranco Bonola e Michele Ranchetti, Torino, Einaudi, 1997, pp. 284-287).

Emile Benveniste, (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1: *Économie, parenté, société*, Paris, Les Éditions de Minuit (trad. it.: *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino, Einaudi, 1976).

Jacques Derrida, (1996), *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano, Raffaello Cortina.

Norbert Elias, (1998), *La civiltà delle buone maniere. La trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*, Bologna, il Mulino.

René Girard, (2004), *Il capro espiatorio*, Milano, Adelphi.

Albert O. Hirschman, (1979), *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli.

Henri E Marcel Mauss Hubert, (1898), "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *L'année sociologique*, II, n. 1, pp. 29-138.

John M. Keynes, (2011), *Esortazioni e profezie*, Milano, Il Saggiatore.

Marcel Mauss, (2000), "Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche", in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino. Einaudi, pp. 153-292.

Deirdre N. Mccloskey, (2010), *Bourgeois Dignity. Why Economics can't Explain the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.

Barrington Jr. Moore, (1964), *Potere politico e teoria sociale*, Milano, Edizioni di Comunità.

Douglass C. North, (2006), *Capire il processo di cambiamento economico*, Bologna, il Mulino.

Ordine Nuccio, (2013), *L'utilità dell'inutile. Un manifesto*, Milano, Bompiani.

William G.Ouchi, (1980), "Markets, Bureaucracies, and Clans", *Ad-*

ministrative Science Quarterly, 25, n. 1, pp. 129-141.

Karl Polanyi, (1944), *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Torino, Einaudi, 2000.

Alain Supiot, (2011), *Lo spirito di Filadelfia. Giustizia sociale e mercato totale*, Milano, et al.

Alain Supiot, (2015), *La gouvernance par les nombres*, Paris, Fayard (ed. ingl. *Governance by Numbers. Globalisation and the Law*, London, Bloomsbury, 2017).

Charles Tilly, (2001), "Welcome to Seventeenth Century", in Paul DiMaggio (ed.), *The Twenty-First-Century Firm. Changing Economic Organization in International Perspective*, Princeton, Princeton University Press, pp. 200-209.

Paul Veyne, (1984), *Il pane e il circo. Sociologia storica e pluralismo politico*, Bologna, il Mulino.

Max Weber, (1904-5), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Bur, 2003.

Max Weber, (1920-21), *Sociologia delle religioni*, Torino, Utet, 2008.

Max Weber, (1922), *Economia e società*, Torino, Edizioni di Comunità, 1999.

Stefano Zamagni, (2016), "Quel che la crisi ha insegnato: che l'economia non ha un'esistenza utile se separata dall'etica", in ASSBB, *Alla ricerca delle radici della nostra cultura*, Milano, ASSBB (Quaderno bianco n. 10), pp. 105-140.

Natalie Zemon Davis, (2002), *Il dono. Vita familiare e relazioni pubbliche nella Francia del Cinquecento*, Milano, Feltrinelli.

Il Tempo e il denaro... e altre domande di senso che in finanza non ci facciamo più

di UGO BIGGERI

Introduzione

Da oltre venti anni cresce la finanza etica in Italia e quindi in Spagna. La spinta iniziale e tutt'ora presente nel gruppo Banca Etica è stata quella di farsi delle domande sull'uso del risparmio da parte delle banche: dove finiscono i soldi dei risparmiatori? Quale economia finanziano? Investono in attività positive o negative per la società e per l'ambiente? Sono domande importanti che hanno a che fare con una funzione sociale del risparmio che pare essersi perduta. Eppure nonostante una lunga esperienza della finanza etica continuiamo a scoprire domande nuove sul denaro, sulle scelte economiche, sulla finanza.

Accostare finanza e spiritualità non è quindi un operazione azzardata, anzi. È un operazione fondamentale per tornare a parlare del "senso" dell'agire economico e finanziario.

In un certo senso si tratta di tornare ad avere una visione più ampia del pensiero economico. Magari più libera dalle ideologie politiche del secolo scorso e senza il bisogno di tornare alla subordinazione accademica dell'economia rispetto alla filosofia o alla teologia di due secoli fa.

Però tornare a mettere in relazione profonda l'economia con la società, le scelte etiche, le implicazioni per il pianeta e le persone è evidentemente fondamentale, assolutamente necessario.

Tanto più che oggi il denaro ha un importanza incredibile nelle nostre vite. Permea i nostri pensieri, influisce sulle nostre decisioni, diviene misura e metro di valutazione del mondo.

Sembra che il denaro e la sua gestione siano ormai legati in modo indissociabile con le nostre società con i nostri comportamenti antropologici. Infatti è piuttosto difficile immaginare un futuro senza il denaro e la finanza. Più facile perfino pensare ad un mondo senza mercati pubblici, o senza petrolio.

Addirittura si può sostenere che in un certo senso oggi finanza e denaro sono i nuovi templi di una religione apparentemente "matematica", in cui il sistema di prassi e regolazioni economiche sembra dato e fissato da verità assolute. Le "verità" della finanza sono difficilmente messe in discussione. Non solo quando si tratta di conti e bilanci, ma anche quando si tratta di regolamentare i mercati, di cambiarli, di limitare la "libertà" dei movimenti di denaro per ragioni sociali od ambientali.

Le previsioni sulla crescita economica o sugli andamenti dei mercati assomigliano a vaticini che debbano autorealizzarsi: la crescita del Prodotto interno lordo ha più attenzione di molti altri aspetti delle nostre società o della misura del benessere degli ecosistemi.

I top manager parlano un linguaggio sconosciuto alle persone, fanno parte di un élite sempre più ricca la cui ricchezza cresce sempre, anche quando le cose vanno male, ma è un élite da cui possono letteralmente dipendere le politiche sociali o la fortuna di interi paesi.

La finanza vive di propri riti e liturgie separata dal mondo, accumulando sempre più risorse, ma al tempo stesso condizionando nel profondo il nostro vivere quotidiano, i nostri pensieri, le nostre scelte.

Quello che non è denaro non conta e perfino il dono, l'apertura alla solidarietà, da sempre presenti in tutte le società, sono oggi viste come stupidità economica o nel migliore dei casi, come una prassi da incanalare in schemi predefiniti ed efficienti che sterilizzano il valore dirompente, rivoluzionario, liberatorio della gratuità.

Ma allora, se il denaro è così importante, perché ci facciamo poche domande sul denaro? E perché se ci facciamo domande, sono domande slegate dalla nostra visione del mondo? Spesso se ci facciamo domande, sono domande di economia, ma non di senso profondo, di significato. Perché ci sembrano fuori luogo le domande sul denaro che riguardino la spiritualità?

È un fatto abbastanza sorprendente. In altri campi, dalla sessualità, all'alimentazione per fare due esempi, non succede affatto, anzi. Giustamente, dato che sono aspetti che riguardano molto le

nostre vite e sui quali influiscono cultura, religione, società, diritti...ma soprattutto hanno a che vedere con le nostre emozioni, con i nostri bisogni primari, umani.

E il denaro? Perché sul denaro non percepiamo importanti queste connessioni? Eppure lo usiamo tutti i giorni, come tutti i giorni mangiamo. Dal denaro, che ci piaccia o no, dipendono (anche) relazioni, riconoscimenti, benessere, felicità.

Le ragioni per cui non succede sono molteplici e profonde. Ne elenco tre.

La prima e più banale è che il denaro funziona. Il denaro ci serve, ha un utilità formidabile per facilitare gli scambi economici, ma anche per semplificare le relazioni economiche tra le persone.

Prima del denaro come facevano le persone a scambiarsi beni? L'antropologo Graeber[1] apre prospettive interessanti per capire le profonde implicazione antropologiche del denaro. In particolare evidenzia come per molto tempo il denaro è stato scarso. In tale situazione il denaro veniva sostituito da un sistema incrociato di "debiti" gestiti da una rete di relazioni sociali complesse e rituali per gestire le quali era necessario tempo in abbondanza, società chiuse e... violenza.

Questo è un aspetto decisamente sottovalutato quando si cerca di capire gli effetti positivi della circolazione del denaro. Il denaro effettivamente ci fa risparmiare tempo e ci libera da ritualità e relazioni di debito che possono essere oppressive.

Vi sono poi alcuni aspetti *democratici* del denaro sottolineati da Luigino Bruni[2] che sottovalutiamo facilmente, ma che sono importanti: la facilità della redistribuzione, la semplificazione della fiscalità, la possibilità di fare previsioni...

Quindi il denaro serve ed è facile dimostrare che serve anche la finanza, ma non è sufficiente per non farsi domande.

In generale quando una tecnologia funziona ed è utile viene meno spontaneo farsi delle domande, ma la tecnologia e la sua complessità non ci impediscono normalmente di farci domande profonde di senso, basti pensare alla medicina alle interazioni digitali o anche all'energia.

Anche i meccanismi elettromagnetici che ci rendono disponibile l'energia funzionano, ma li almeno le domande su quale fonte di energia usare sono sempre più comuni, ci interrogano sui cambia-

[1] David Graeber, *Debito. I primi 5000 anni*, Il Saggiatore 2012.
[2] Bruni Luigino, *Le prime radici*, Il Margine 2012.

menti climatici. Non ci interessa conoscere i meccanismi elettromagnetici che fanno accendere una lampadina o come cambino continuamente le tecnologie. Ma ci interessa avere energia in una forma che non danneggi il mondo: risparmio, rinnovabilità, disponibilità potenziale per tutti.

Il denaro è una "tecnologia" utile, come lo sono tante altre, ma abbiamo tutti la sensazione che servirebbe gestirlo ed usarlo meglio, a tutti i livelli. Come fare? Non è una questione da esperti, è prima di tutto una questione di farsi buone domande.

La seconda ragione per non farsi domande è "accademica". La crescita dell'importanza dell'economia nelle società ha favorito la separazione tra economia e fede, la separazione tra i magisteri… L'economia e la finanza sono scienze a sé, come accade a molte altre discipline. Questo fatto ha una sua logica, ma l'economia, a differenza di altre scienze è strettamente legata alla società, alle scelte collettive, alla politica. Separare il mercato dalla società non ha senso. Nonostante l'idea liberista di Margaret Thacher (*la società non esiste esistono solo gli individui*) è evidente e logico che *senza società non c'è mercato*[3]. Oggi abbiamo imparato che non è più possibile neanche separare l'economia dagli ecosistemi... Eppure resiste tenacemente, a discapito delle evidenze contrarie, la fede nella *mano invisibile* del mercato, una fede che col tempo è divenuta una buona scorciatoia per non farci domande.

La terza ragione per cui non ci facciamo domande sul denaro è che implicitamente si è affermata una quarta funzione del denaro oltre alle tre classiche (unità di misura, mezzo di scambio, riserva di valore): il denaro *è* potere.

Lo diventa proprio se si abdica alle domande di senso: su cosa succede dietro, intorno e con il denaro.

Il denaro, la sua gestione, la sua accumulazione, le sue regole, sono potere. Un potere enorme che gli stati avocano a sé e che oggi però si è spostato, nella definizione stessa del denaro, in un ambito finanziario slegato dall'economia reale (non il legame antico con oro o preziosi, ma le masse monetarie e quindi chi le controlla).

Ma ancora di più è potere culturale che condizione le politiche: diritti, filiere, salvaguardia ambientale vengono sempre di più valutati a valle della corretta gestione finanziaria dei flussi di denaro. *Temporalmente* viene prima il denaro e poi il resto.

Da ex fisico ho una domanda apparentemente sciocca: *Esiste*

[3] Ugo Biggeri, *Il valore dei soldi*, Edizioni San Paolo 2014.

un principio di indeterminazione in economia, ma non ce ne siamo accorti?

Se misuro tutto solo con il denaro finisco per perdere tutto il resto che sarebbe misurabile, per dargli meno importanza o importanza secondaria. Ma come succede nel principio di indeterminazione in fisica quantistica se misuro solo una grandezza si *altera* la realtà: spingo la misurazione a darmi risultati che mi rendono "incerte" le altre variabili. Si forza la realtà verso il denaro e si condiziona in tal senso la società.

Oggi è il *denaro con le sue regole* ci governa perché è l'indicatore principale che usiamo. È la variabile spesso unica delle nostre equazioni per risolvere i problemi della vita. Eppure saremmo in grado di usare anche variabili sociali ed ambientali, di risolvere equazioni di secondo grado, ma non ci si prova seriamente.

Le domande sul denaro: *Il Tempo è denaro?*

Proviamo quindi a farci domande sul denaro. Tra le tante cominciamo da quelle frasi che sembrano proverbi e che sono entrate stabilmente nel nostro immaginario collettivo. Ad esempio una domanda su un modo di dire, una affermazione che è entrata nella nostra testa: tempo è denaro.

Si sente dire spesso, ci è stato insegnato non a filosofia, ma nei fumetti, nei film, nella scuola della vita o nelle lezioni di economia e finanza.

Ed in fondo tutte le persone sono più o meno convinte che, in fondo, sì, il *Tempo è denaro*.

D'altra parte il denaro è la nostra unità di misura privilegiata: più del chilogrammo o del metro. Si può misurare tutto con il denaro, o almeno così sembra.

Il denaro misura il valore e rende confrontabili i valori di cose o servizi molto differenti tra loro. È quindi unità di misura e mezzo di scambio.

Se il denaro può misurare tutto allora può misurare anche il tempo.

E infatti lo misura, nella nostra vita quotidiana, in durata e qualità: quanto guadagni l'ora? Quanto vale un ora del tuo tempo?

Domande a cui è più facile dare una risposta rispetto ad altre che ci toccano più profondamente: quanto sei soddisfatto del tuo tempo? Quali sono le ore più felici dalle tua giornata?

Pare che non solo il tempo è denaro, ma che il denaro possa misurare la "*qualità*" del nostro tempo, come se il valore economico avesse il sopravvento sui valori relazionali, di benessere: "spendi" bene il tuo tempo?

Ma il denaro non solo misura il tempo: è intrinsecamente legato alla variabile temporale.

Chi studia o gestisce i sistemi monetari sa bene che valore stesso del denaro è bene sia legato al tempo, attraverso un inflazione ridotta e controllata. La Banca Centrale Europea definisce un obbiettivo ideale di inflazione del 2% annuo. In pratica significa decidere che il denaro perde valore: ogni 100 euro, due euro all'anno.

La motivazione di questa scelta riguarda una moderata spinta alla circolazione del denaro: se il denaro perde valore non lo tesaurizzo, ossia non lo metto da parte senza usarlo, ma sono incentivato ad usarlo o a risparmiarlo attraverso un istituzione finanziaria, in modo da non perdere valore.

Questo aspetto, tecnico ed indubbiamente ragionevole, influenza il nostro modo di pensare attorno al denaro. Arriva condizionare il nostro immaginario collettivo: se il denaro perde valore col tempo allora il denaro deve produrre valore con il tempo. Ed infatti oggi diamo per scontato che il denaro dovrebbe sempre produrre interessi. Quindi che se metto da parte 100 euro, questi 100 euro, non importa come, devono diventare di più alla fine dell'anno.

Dunque se tempo e denaro sono legati e il denaro si lega al valore di tutto… allora il tempo è denaro.

Sembra un ragionamento logico, ma solamente per lo strapotere culturale che abbiamo assegnato al pensiero economico, perché abbiamo escluso dal ragionamento le altre variabili, il valore del tempo per l'umanità, il tempo nei cicli naturali, l'interesse che abbiamo per far crescere anche altre cose oltre o al posto del denaro. Abbiamo isolato l'economia dal suo ambiente, dalla società e tratto conclusioni vere, ma limitatamente al ragionamento economico, non verità per orientare qualunque scelta.

Infatti *il tempo non è denaro*, è ovvio, è molto di più, molto meno imbrigliabile di quanto forse vorremmo.

In realtà è chiaro a tutte le persone che il tempo, più che il denaro, misura la nostra vita, le nostre relazioni, la nostra felicità: ammesso che abbia senso dire che il tempo misura e non che noi lo rincorriamo misurandolo.

In ogni caso sicuramente *il denaro non misura tutto il valore.*

Di certo non misura cosa ci rende felici, anzi il denaro può esse-

re uno specchio per allodole che ci distrae dalla ricerca della felicità. Di sicuro non misura cosa fa funzionare la natura: il denaro non misura il valore degli ecosistemi.

Allora il tempo *non* è denaro? No, non lo è, e dobbiamo avere il coraggio di affermarlo più spesso e prendere atto delle conseguenze.

Non esiste un contatore che trasforma tempo in denaro a prescindere dal rischio e addirittura dall'uso che ne viene fatto, o meglio: se la finanza oggi pensa che ci sia, allora ci deve essere per tutti e quindi stabiliamo un reddito minimo (orario) per tutti. Forse può anche essere un idea buona, ma non cambia il punto. Il tempo non è denaro.

Tempo e denaro nella storia

La relazione tra tempo e denaro, oggi così forte, non è sempre esistita. In assenza di denaro gli scambi avevano bisogno di tempo per essere compensati da un sistema di debiti reciproci in economie chiuse che richiedeva molto tempo e quindi non si legava il passaggio del tempo con il valore dei beni da scambiare, anche quando in seguito si sono usate forme di denaro o unità (più o meno ideali) di misura del valore.

Non succedeva neanche presso i romani che hanno codificato il prestito ad interesse. L'interesse non aveva una correlazione univoca con il tempo trascorso ed anzi la parola interesse viene proprio dalla crescita dovuta alla somma in denaro da restituire a seguito di un prestito, per il ritardato pagamento. L'idea di tasso annuo di interesse per far crescere "sempre" il valore del denaro è successiva. Perché il denaro era considerato "sterile"[4].

Ci sono voluti secoli per comprendere che il denaro oltre ad unità di misura e mezzo di scambio ha anche un altra funzione: è una riserva di valore, quindi una ricchezza.

Fino alla fine del medioevo questo concetto non era chiaro. La conseguenza era che qualunque prestito con interesse fosse considerato equivalente all'usura e quindi un peccato mortale in quanto associato ad avidità ed avarizia[5].

Il ragionamento può essere così semplificato: tra il momento in

[4] Graeber, *op.cit.*
[5] Jacques Le Goff, *La borsa e la vita. Dall'usuraio al banchiere,* Laterza 2003.

cui si presta il denaro e quello in cui lo si riceve indietro, se non si considera la funzione di riserva di valore, passa solo del tempo. Ma nel medioevo il concetto del tempo era diverso dall'attuale, il tempo era chiaramente *di Dio*, si rifiutava persino l'idea di poter misurare il tempo con gli orologi. Quindi fare guadagno sul tempo che intercorreva tra il prestito e la sua restituzione, equivaleva a speculare su qualcosa che era proprietà di Dio: un peccato gravissimo.

Sono stati i Francescani che operando nelle città hanno riflettuto sulla *funzione sociale del meccanismo risparmio-credito* sulla necessità delle persone di avere prestiti per sollevare la propria condizione economica, per intraprendere. Capiscono che dietro al prestito non c'è solo del tempo che passa (quindi non si ruba a Dio), che fare banca è positivo per la gente, per i poveri: il denaro che gli viene prestato *ha* valore, fa la differenza. Condannano in modo molto forte l'usura, ma allo stesso tempo favoriscono i prestiti con interessi *moderati*. Nascono così le prime *banche sociali*: i Monti di Pietà. Banche in cui si raccoglievano ricchezze (il monte) che poi erano utilizzate per fare prestiti ad un tasso moderato (il 6% annuo) e per importi limitati. Dunque banche con un indirizzo a suo modo "sociale" ed in contrapposizione con le grandi banche che hanno fatto la fortuna del rinascimento, che prestavano a Re, potenti e mercanti. Ma soprattutto banche che potevano richiedere interessi. Per questa rivoluzione culturale (e teologica) occorreva definire dei precisi limiti che furono posti da Bernardino da Siena e assunti nel concilio del 1512: non chiedere interesse ai poveri; prestiti che siano utili per "fare"; premiare l'intraprendenza; suddividere i guadagni; non fare speculazione; non fare azzardo

Potremmo dire: finanziamento diretto dell'economia reale, premiare la capacità, dare opportunità di crescita (ai meritevoli), giustizia redistributiva, capacità di valutare il rischio, non finanziamento della rendita, non ottenere guadagno da attività di mera compravendita senza avere interesse in ciò che si tratta, non finanziare investimenti assimilabili o connessi alle scommesse, al gioco.

Dopo poco la riforma protestante sdoganò definitivamente l'idea che i prestiti ad interesse fossero leciti. Può apparire abbastanza sorprendente dato che Lutero condannava l'usura ed addirittura paragonava la vendita di indulgenze delle chiesa ad usura spirituale. Lutero condanna il denaro come sterco del diavolo, ma inserito nel suo tempo, afferma che è necessario gestirlo con rigore: «*I cristiani sono rari in questo mondo; quindi il mondo ha bisogno di un governo temporale forte e severo, che obblighi i malfattori a non rubare ed a*

restituire quanto loro prestato, anche se un cristiano non dovrebbe domandare quanto ha dato, ne sperare di riaverlo»[6].

Per non far crollare l'ordine del tempo in una rivolta continua occorre che ci siano autorità che facciano rispettare le regole tra cui la restituzione dei prestiti.

Di fatto l'identificazione, anche lessicale, tra debito e colpa ha finito per spostare il peccato dal banchiere (peccato di usura) al debitore (peccato di furto): Schuld in tedesco significa sia colpa che peccato.

Passano in secondo piano le spinte alla redistribuzione, alla giustizia, frenare l'avarizia ed avidità, peccati gravi nel medioevo. Questo cambiamento avviene non tanto non per il volere delle chiese, ma per la spinta della crescente potenza del mercato capitalista che ha bisogno di leggi e garanzie per funzionare al meglio.

Non è casuale che la parola "interesse" si è quindi spostata in quel periodo, sotto la spinta dei tempi, degli "economisti" e filosofi, dalla finanza alla vita di tutti i giorni per essere nobilitata, sinonimo di aver a cuore, "I care". Dunque in senso lato avere del guadagno da ricavare da quel qualcosa: anche un guadagno emotivo, relazionale, di benessere.

Il passaggio logico che riconosce il denaro anche come riserva di valore, di ricchezza, porta a considerare ragionevole che il denaro sia una merce e quindi come tale possa essere noleggiato come è accettato avvenga per altri beni. Però abbiamo perso memoria delle condizioni poste inizialmente perché questo fosse comunque lecito, condizioni che limitavano fortemente l'idea di una correlazione "non discutibile" tra tempo e denaro. Son di particolare interesse in tal senso le "proibizioni" di usare il prestito per fare speculazioni o azzardo. Proprio quegli aspetti che più di altri ci spingono a credere che il tempo è denaro, perché slegano la relazione tra tempo e denaro dall'uso che viene fatto del denaro stesso. È con la speculazione che si vuole fare denaro dal denaro: si specula comprando e vendendo non importa cosa, purché il suo valore vari fortemente. Con l'azzardo si gioca con le probabilità e quindi con il rischio dando per scontato che è un gioco a somma zero in cui non si crea ricchezza, ma qualcuno vince e qualcuno perde. Sarebbero dei bei punti fermi da mantenere oggi, eppure ne abbiamo perso memoria…

---

[6] Benjamin Nelson, *Usura e cristianesimo per una storia della genesi dell'etica moderna,* Biblioteca Sansoni 1967 pp. 50.

Sembra che da allora la religione Cristiana sia stata inefficace ad intervenire sul tema denaro.

Tempo e denaro oggi

Se ci spostiamo dal denaro alla finanza allora scopriamo che la finanza è in modo significativo anche "anticipo di futuro". Infatti l'importanza delle banche sta nel fatto che sono in grado di anticipare oggi i guadagni futuri quando erogano un prestito. L'atto di erogazione del prestito è un bilanciamento tra diverse valutazioni: la capacità di valutare bene i rischi che si corrono, la fiducia che i guadagni futuri del debitore saranno sufficienti a ripagare il prestito, la capacità di mettere in atto azioni, garanzie ed accantonamenti che riducano il costo dei prestiti non ripagati

Quello che succede è che prestando denaro si anticipa il denaro che sarà guadagnato in futuro e quindi si "crea" denaro nuovo (moneta commerciale e meccanismo delle riserva frazionaria).

Anche qui il meccanismo ha una sua logica economica ed una utilità formidabile: la crescita economica e della ricchezza aggregata è in questo modo decisamente stimolata. Anziché aspettare anni per poter risparmiare a sufficienza per poter effettuare investimenti o spese, grazie al prestito è possibile realizzarli in tempi brevi. In questo evidentemente si favorisce l'imprenditorialità, la realizzazione di beni o servizi. La costituzione Italiana indica chiaramente una funzione sociale della finanza nel sostenere l'economia del paese[7,8].

Oggi però la finanza si è molto allontanata da questa funzione sociale.

L'idea che il tempo è denaro e che possa essere moltiplicato con meccanismi speculativi, disincentiva gli investimenti di lungo periodo (pazienti) a discapito di investimenti liquidi e velocemente ripetibili. Disincentiva il rischio di investire in attività produttive rispetto al rischio di azzardo con strumenti finanziari complessi, derivati, futures, scambi valutari, obbligazioni a copertura di default.

Le banche finanziano quindi molto poco "nuova economia", nuovi mezzi di produzione o ricerca, bensì finanziano soprattutto il settore di compravendita delle proprietà immobiliari e degli assetti

[7] Costituzione della Repubblica Italiana, *Articolo 47 e precedenti.*
[8] Massimo Severo Giannini, *Diritto pubblico dell'economia*, Il Mulino 1994, p. 26.

societari, meno il consumo, ancor meno l'imprenditorialità.

La spinta alla continua correlazione tra tempo e denaro e l'abbondanza praticamente illimitata di denaro spinge verso l'allontanamento drammatico tra finanza e sua possibile funzione sociale.

Oggi i meccanismi speculativi ed perfino di azzardo riguardano la maggioranza dei volumi finanziari internazionali. Il solo mercato dei derivati ha volumi annui una decina di volte superiori all'intero prodotto interno lordo mondiale.

Addirittura nella fast trading finance si compra vende titoli nello spazio di millisecondi attraverso operatività basata esclusivamente su algoritmi e scambi informazioni tra computer.

Dunque si accetta che sia possibile fare denaro dal denaro attraverso meccanismi puramente speculativi che non producono utilità pubblica (se non marginalmente per aiutare la giusta determinazione dei prezzi). È un meccanismo perverso: questo anticipo di guadagni futuri che si realizza con il prestito da un profitto che nella logica finanziaria "deve" essere accelerato e quindi, se governato esclusivamente da una logica di massimizzazione del profitto unito alla potenzialità tecnocratica, diventa aberrazione: il "tempo è denaro" e determina le scelte della società. Prima il denaro poi il resto.

Da anticipo di futuro che crea bene comune, a distruzione di bene comune che accumula ricchezze future per pochi, il passo è breve.

Viene da pensare che l'idea medioevale del tempo come proprietà di Dio andrebbe in qualche modo recuperata. Il premio Nobel James Tobin già negli anni '70 del secolo scorso vedeva la necessità di limitare la velocità degli scambi finanziari, nonostante la crisi e le risorse mancanti all'economia reale la tassa sulle transazioni finanziarie è osteggiata fortissimamente.

Difficile regolamentare cosa si può e non si può fare: dove siamo all'interno dell'insegnamento francescano del medioevo e dove no. La stessa finanza islamica nonostante la non applicabilità degli interessi non è esente da fenomeni speculativi, ma almeno questi sono fortemente frenati negli scambi di breve periodo.

Difficile stabilire confini, ma facile capire che tali confini sono già stati abbondantemente superati e quindi qualche colpo di accetta per ridurre l'idea che il tempo è denaro si può dare: operare nuove distinzioni su la qualità di quello che sta dietro lo scambio del denaro aiuterebbe, inserire un limitatore di velocità come la Tobin tax, ridur-

re la proliferazione di strumenti finanziari, evitare che si perda la storia del denaro nei paradisi fiscali e si recuperi il valore delle relazioni con le persone e il pianeta che sempre e comunque accompagnano l'uso del denaro.

Parafrasando Alex Langer[9] dobbiamo imparare a riflettere e capire come poter abbandonare il denaro *più veloce, più liquido, più speculativo* a favore di un denaro *più paziente, più solido, più vicino.*

Ugo Biggeri

Ugo Biggeri è presidente di Banca Etica ed Etica Sgr
e professore a contratto di finanza etica e microfinanza
per lo sviluppo presso l'Università di Firenze.

[9] Alexander Langer, *Il viaggiatore leggero: Scritti 1961-1995*, Sellerio 1996.

Il caso Palomba: economia e spiritualità, tra Marx e Pareto

di ANTONIO DENTICE D'ACCADIA

In economia – scrive Giuseppe Palomba – la storia e la natura si integrano. La scienza economica non può considerarsi una costruzione logica deducibile da assiomi, come la geometria, né è insita nella natura delle cose, come le leggi della Fisica. Essa è dettata dalla Storia.

Il Palomba, principale discendente della scuola paretiana (attraverso Luigi Amoroso), tra i massimi economisti italiani del suo periodo e tra i pilastri del mondo accademico, si rivela un caso unico al mondo, essendo tra i maggiori scienziati e, nel contempo, tra i più rappresentativi pensatori della spiritualità occidentale, con un percorso abbracciante il Sufismo, le dottrine orientali e il Cattolicesimo.

In un approccio interdisciplinare e interreligioso, il Palomba pone importanti interrogativi etici, tracciando una filosofia economica indagante l'uomo in una molteplicità di fattori, dall'approccio sociologico, all'Econofisica. Dall'inconscio junghiano trasposto nella dimensione politico-economica, alla storia delle religioni. La necessità del dialogo si afferma nella *Teoria della Meta-argomentazione*, in cui si legge tanto il Marx quanto il Pareto.

È proprio sul rapporto tra il filosofo tedesco e il poliedrico economista italiano che il terzo saggio prende forma. Numerosi i punti di convergenza e ancora più numerosi quelli di divergenza, misurandosi oltre ogni categorizzazione marxista o antimarxista. Un graduale disancoraggio dalle demagogie, dalle polarizzazioni ideologiche (di destra e sinistra, liberali e non), in direzione di un Uomo letto in una totalità di cose. Palomba cerca l'Uomo Universale, superando i particolarismi storico-culturali.

Se rilevanti sono le convergenze Palomba-Marx in tema di cri-

tica anti-capitalista, altrettanto importante è la critica anti-comunista, rinnegando ogni imposizione, tanto "elitaria" quanto "proletaria".

Nell'universo palombiano la religione è letta manifestazione della religiosità, quindi della spiritualità, quell'arco di esperienze e fatti che precedono l'organizzazione dottrinale. Di conseguenza l'ottica marxiana di "sovrastruttura economica", in Palomba, cade in favore di specificità sgretolanti i limiti dell'*Homo oeconomicus* e dell'iper-razionalismo.

La riscoperta dello scienziato casertano (nato a San Nicola la Strada), ha poi coinvolto anche altri studiosi, economisti e scienziati, in Italia e all'estero. Determinate è stato il contributo e l'ampliamento di molti di loro (Angelo Calabrese, Salvatore Striano, Giuseppe Limone, Carmelo Ferlito, Carlo Gambescia, Enrico Petracca, ecc.). Il sociologo Gambescia, autore di alcuni articoli sul Palomba sin dal 2011, lo ha definito: «*Troppo matematico per i non economisti e troppo filosofico per gli economisti*», tra le concause di decenni di oblio.

Soffermiamoci brevemente su tre affermazioni dello scienziato. Tra gli anni Trenta e Quaranta prevede il declino prima del sistema economico basato sul modello comunista, a causa di un problema di "entropia inaumentabile" e il successivo collasso del sistema capitalista, a causa di un problema di "alta entropia". È attraverso i principi della termodinamica, o meglio, attraverso le analogie tra essi e l'economica, sulla scia di Georgescu-Roegen, che Palomba legge le evoluzioni politico-economiche. Termodinamica ed entropia, che condensano la terza previsione, quella della crisi globale del 2030.

La critica al Capitalismo guarda al problema entropico, a quello del consumismo, ai limiti dell'*Homo oeconomicus* e infine alla criticità "gravitazionale" indicata dagli operatori tensoriali (normalmente adottati in Fisica). La differenza tra aree iper e ipo-sviluppate approfondite col vampirismo economico, nell'impropria interazionale tra forze sbilanciate.

Il Plusvalore del Marx riceve ingradimento prospettico, oltre la programmazione capitalista e verso le possibilità di deformazioni autonome e imprevedibili.

Se la proprietà privata col Marx riceve un attacco diretto, col Palomba abbiamo l'opportunità di una gradualità storica e politica, superando necessità rivoluzionarie e aprendosi al riavvicinamento dei ritmi economici, tra classi deboli e forti, col restringimento del

divario dell'eterogeneità sociale fotografata già negli anni Trenta (teoria delle tre classi).

Il significato della "tradizione" nel pensiero reazionario è attraversato dall'epoca fascista, al Nietzsche, alle successive filosofie. Cosa è "tradizione"? Cosa è la "piramidalità"? Ecco che la gerarchizzazione sociale, da destra a sinistra, riceve adeguato sezionamento. Come lo riceve l'ontologia hegeliana.

Compatibilmente al Bobbio si guarda al criterio universalista marxiano. L'universale che non dipende da una maggioranza di pensiero, per quanto ampia, ma da una totalità e una complessità umana ben maggiore. Di conseguenza nessuna esigenza di nessuna classe sociale può imporsi sulle altre.

Sulle concause dell'oblio palombiano esistono e possono contemplarsi diverse possibilità ed elementi, da leggere obbligatoriamente congiunti, in una coralità: 1) esiste la difficoltà del metodo, che dopo gli anni Cinquanta riceve ostacolo dalle varie specializzazioni economiche, tendenti al rigetto dell'interdisciplinarietà; 2) la difficoltà del linguaggio, nei termini già espressi dal Gambescia; 3) la posizione essenzialmente anti-partitica e anti-demagogica, in aperta opposizione alle logiche della politica e proprio nei termini di "politica della logica" il Palomba in "Tra Marx e Pareto" (1980) dipinge un quadro tutt'altro che rassicurante e senz'altro scomodo.

Questi elementi divengono polveriera negli anni Settanta, a Roma, con dirette manifestazioni studentesche e la critica del corpo docente. Da lì all'oblio il passo è breve.

Ecco che l'opera di riscoperta diventa anche opera di decodifica, passando per una produzione enciclopedica, mai prima d'ora letta in tutta l'estensione economica e filosofica. Molte sono le cose da dire e approfondire di colui che si definiva: «*l'ultimo grande conservatore ed il primo autentico rivoluzionario*».

Antonio Dentice d'Accadia

Antonio Dentice D'Accadia è saggista
e redattore del giornale on line Dailycases.

Toniolo e l'importanza del credito cooperativo

di ROMANO MOLESTI

L'importanza del credito popolare

Com'è noto l'opera del Toniolo spazia in molteplici campi, dall'economia alla sociologia, alla statistica, alla storia. In tale ambito i problemi del credito, specie di quello popolare, furono da lui fatti oggetto di attenda indagine e trattazione. Nei venti volumi della sua *Opera Omnia* di questo autore si possono rinvenire, infatti, alcune parti in cui egli affronta tali problemi analizzandoli da vari punti di vista e svolgendo al riguardo interessanti considerazioni che, per lo spirito che le pervade e per certe indicazioni specifiche che da esse scaturiscono, possono offrire ancor oggi utili indicazioni in relazione alla realtà contemporanea.

Nell'esame che il Toniolo svolge del credito popolare si mischiano considerazioni di ordine storico e sociologico, spunti di analisi economica, proposte concrete, il tutto inquadrato in quella visione d'insieme, che costituisce una sorta di motivo conduttore, che sottende pressoché tutta la sua opera, in cui l'osservanza dei valori etici e religiosi porta sempre indubbi vantaggi anche sul piano economico e sociale. È questa la sua tesi di fondo, che lo spinse a compiere, per lunghi anni, appassionate ricerche storiche riguardanti la vita del Comune di Firenze nella Toscana del Medio Evo, traendo da tali ricerche la conferma delle proprie tesi. Oltre a pagine dedicate alla teoria economica propriamente detta (si vedano i 5 volumi del *Trattato di economia sociale*). Giuseppe Toniolo (1845-1818), che trascorse tutti i suoi quaranta anni di insegnamento universitario nell'Ateneo di Pisa, si occupò di problemi di sociologia, di storia economica e di politica economica. Accanto all'attività di studio e di ricerca fu notevole l'impegno che egli profuse nel campo delle organizzazioni cattoliche, dall'Opera dei Congressi all'Unione Cattolica

per gli studi sociali da lui fondata, dalle Settimane sociali dei cattolici d'Italia all'Unione popolare, di cui redasse gli statuti, ecc. Il suo impegno principale fu comunque quello dell'insegnamento universitario e della ricerca economico-sociale.

In tal ricerca, anche quando tratta di problemi a lui contemporanei avverte quasi sempre l'esigenza di inquadrare i suoi ragionamenti da un punto di vista storico, in una sorta di continua verifica tra principi e teorie da un lato e la realtà, non solo presente ma anche passata, dall'altro.

Molti furono i temi da lui studiati ma, tra questi, il credito popolare presenta un notevole rilievo e ciò per vari motivi. Anzitutto tale forma di credito si inquadra bene nella sua concezione di un'economia al servizio dell'uomo, di un'economia che potremmo definire antiplutocratica – di cui egli non ha mai fatto mistero – e in cui egli ha sempre rivendicato il ruolo delle piccole e medie imprese. Si capisce quindi che il credito all'agricoltura, il credito cooperativo, il credito rurale abbiano ricevuto da lui una particolare considerazione.

La sua concezione del movimento cooperativo, specie in relazione ai problemi del credito, è ampiamente illustrata nei due saggi *Per la storia del movimento cooperativo* e *L'Avvenire della cooperazione cristiana*. Ricorda l'Autore che il movimento cooperativo, nella sua forma più recente, spuntò in Germania quasi simultaneamente a metà del secolo XIX per iniziativa di uomini di differente ispirazione sociale. Mentre Raiffeisen inaugurava nel 1849 la cooperazione di credito rurale, permeata da sentimento religioso, mirando sostanzialmente alla ricostituzione dell'*ordine sociale cristiano*, Schulze-Delitzsch, dal canto suo, poteva vantare, più che il socialista Lassalle o Raiffeisen stessi, una più vasta diffusione dei suoi istituti di credito cooperativo in tutta Europa, in quanto questi, informati ai principi dell'individualismo (*self-help*) poterono, in un certo senso, divenire il simbolo delle riforme sociali propugnate dal *liberalismo*. Questi e altri istituti, per quanto nati per finalità contingenti e specifiche, finirono poi per diventare il fulcro per la propagazione di programmi sociali, più vasti rispetto a quelli che erano stati gli obiettivi di partenza degli istituti stessi: il socialismo per Lassalle, il liberalismo per Schulze-Delitsch, il cattolicesimo per le Casse rurali di Luigi Cerutti.

Anche se da principio le istituzioni del credito cooperativo, limitandosi agli scopi immediati economici, vedevano operare al loro interno uomini di differenti princìpi, a lungo andare i princìpi stessi giunsero a prevalere sui fatti e sulle necessità contingenti. Tale è stato il caso di non pochi cooperatori italiani del primo periodo delle

banche mutue, del tipo di quelle fondate da Luzzatti. Basti pensare a quanto accadde alle società di mutuo soccorso che, nate per provvedere a un sussidio in caso di malattia, appena si furono sviluppate e diffuse, divennero centri di propaganda socialista da un lato e dall'altro nuclei robusti e fervidi di azione sociale cattolica. A questo proposito il Toniolo ricorda il pensiero di Proudhon secondo cui ogni questione economica fa riferimento alle questioni sociali e queste alle politiche, per far capo infine a quelle morali e religiose. In Italia i promotori delle Casse rurali hanno avuto il merito di aver compreso tutto ciò e di averlo affermato. francamente

Osserva il Toniolo che tutti gli organismi cooperativi non sono che una pietra per alzare grado grado l'edificio dell'ordine sociale cristiano. Rileva a questo proposito che il segreto di tanta vitalità delle casse rurali, promosse da don Cerutti, si cela nel loro *carattere cattolico*, che le informa e coordina allo spirito religioso e al conseguente programma sociale del cattolicesimo. A questo proposito viene opportuna una citazione del grande industriale cattolico Léon Harmel, secondo cui ogni volta che i promotori cattolici «hanno fatto delle concessioni alla prudenza umana e non hanno affermato fin dal loro esordio il carattere religioso dell'opera non sono arrivati ad ottenere nulla».

L'Autore ricorda le Casse rurali fondate dal Wollenborg e la meritoria attività del Raiffeisen. Don Luigi Cerutti, che inizia la sua attività nel 1889, dal canto suo conosceva bene quanta forza si sprigioni dalla dichiarazione di un finalità religiosa.

Il Toniolo, quando affronta i problemi del credito popolare, si mostra sempre particolarmente attento, convinto come egli è che il credito, con gli abusi che venivano perpetrati sovente al tempo in cui egli scrive, fosse il massimo fattore economico della crisi sociale. A questo riguardo, negli scritti tonioliani, sono continui i riferimenti all'opera meritoria della Chiesa, cui si deve una serie di provvedimenti, alcuni proibitivi, altri propositivi, tutti ispirati ad unità armonica di principi morali e sociali. Con azione proibitiva la Chiesa, osserva l'Autore: a) vietò il mutuo feneratizio; b) cercò di porre un argine alle speculazioni mercantili; c) combatté ogni forma di monopolio economico e sociale.

L'azione positiva si estrinsecò, invece: a) nella concessione dell'interesse sui mutui per titoli estrinseci accidentali; b) nel favorire l'alleanza diretta del capitale con l'industria, con società specifiche come quelle in accomandita e coi censi fondiari. Inoltre a tutte queste relazioni sociali o istituzioni, riguardanti il credito, come il prestito

pubblico o i Monti di pietà, la Chiesa volle dare il «carattere della pubblica utilità sociale».

Il progressivo abbandono, nell'età moderna e contemporanea, dei principi che avevano regolato la vita economica medioevale portò, dopo quattro secoli, allo sviluppo abnorme di un'economia basata in gran parte sul credito. Il credito infatti pervade tutti i rapporti economici mentre il capitale, per mezzo di esso, domina ogni impresa economica. In tale quadro la speculazione e il monopolio minacciano e travolgono, ad esclusivo vantaggio di gruppi ristretti, gli interessi generali.

Tale situazione era stata ben sintetizzata da Papa Leone XIII che, nella Enciclica *Rerum Novarum*, aveva parlato di "usura vorace". Si prospetta quindi la necessità che ad una economia capitalistica, incentrata nella cessione del prestito del capitale all'imprenditore, si sostituisca una economia umana per cui «all'uomo operoso venga seguace ed alleato il capitale».

La subordinazione del capitale al lavoro, secondo i principi dell'etica sociale cristiana, è motivata dal Toniolo con varie considerazioni. Anzitutto egli afferma che il capitale è produttivo solo *in potenza*, ha cioè la possibilità di divenire produttivo, ma lo diviene effettivamente solamente mediante il *lavoro.*

Da ciò segue che, se il capitalista può chiedere talvolta un compenso, questo non è giustificato da cagioni intrinseche o normali della sua attività bensì soltanto da ragioni estrinseche ed accidentali, consistenti nel pregiudizio da lui subito per la cessione ad altri del capitale. In tal caso egli non può accampare il merito del suo lavoro o della sua attività, bensì il danno per il fatto di essersi privato del suo capitale cedendolo ad altri, per cui il compenso viene ad assumere il carattere non già di una compartecipazione ad un reddito, bensì di una indennità. Si tratta quindi di una semplice indennità derivante dal *danno emergente*, dal *lucro cessante*, e dal *pericolo della non restituzione integrale del capitale*. In tutti questi casi l'indennità che spetta al mutuante non sgorga direttamente dal mutuo, bensì dalle circostanze personali e sociali in cui di volta in volta il mutuo si effettua. Si tratta comunque di titoli estrinseci e per quanto queste circostanze, col processo storico, possano rendere frequente e quasi abituale la richiesta di compensi speciali, pure le condizioni contingenti non mutano la natura giuridica del rapporto, che è quello di una *indennità*, cioè di un equivalente di un danno realmente sentito.

Da queste considerazioni scaturiscono conseguenze ben precise. Innanzi tutto l'indennità per titoli estrinseci, che scientificamente e

volgarmente è detta *interesse* (distinto dall'usura), non diviene mai un diritto assoluto ed universale. Inoltre la *misura* dell'indennità non è data dal profitto od utile recato ad altri nella attività produttiva ma soltanto dal danno sofferto dal prestatore. Tale indennità del capitalista prestatore non può mai essere superiore al profitto che può normalmente ritrarre l'imprenditore, ma deve rimanere al di sotto della media di esso.

Anche con tali limiti il diffondersi dell'economia creditizia, secondo il Toniolo, deve essere riguardata con sospetto in quanto sussiste il reale pericolo che la produzione venga ad essere intralciata da interessi eccessivi. Inoltre l'abnorme sviluppo dell'economia creditizia genera una classe di redditieri oziosi che si arricchisce a prescindere da ogni operosità personale.

A ciò si aggiunga che la facilità nell'ottenere prestiti, diventata un'abitudine generale, ed accresciuta dalla trasferibilità dei titoli di credito, porge continuo e spesso disordinato aumento alla espansione della produzione industriale, quindi alla speculazione mercantile e infine alla concorrenza sfrenata fra produttori e speculatori fino a moltiplicare le *crisi commerciali* propriamente dette e insieme quelle *bancarie.*

I titoli di credito, rappresentativi del prestito del capitale monetario, moltiplicati e diffusi universalmente, diventano a loro volta oggetto di speculazione sulle oscillazioni naturali od artificiose del loro valore e provocano le *crisi di borsa*. Parole, queste del Toniolo, che rilette a distanza di tempo, *assumono un tono quasi profetico*.

In tale quadro i detentori del capitale monetario giungono a dominare tutta l'economia sociale in un sistema capitalistico che, per l'Autore, non è che l'ultima conseguenza, teorica e pratica, del prestito feneratizio.

Le considerazioni che egli svolge a questo riguardo risultano tutt'altro che astratte o datate. L'aver voluto attribuire un valore primario all'economia monetaria e al credito ha portato, anche in tempi recenti, alle conseguenze che sono sotto gli occhi di tutti. Si tratta quindi di saper cogliere, nelle pagine di questa raccolta antologica, al di là di un linguaggio che potrebbe apparire in qualche caso un po' desueto, una verità profonda, che cioè il dominio della finanza sull'economia reale porta a storture e a crisi con conseguenze perniciose e durevoli per la vita economico-sociale

Considerando quindi l'estrema delicatezza e i grandi pericoli che scaturiscono dalla gestione del credito il nostro autore avanza una serie di proposte e di indicazioni atte a far sì che il credito stesso

venga armonizzato con le esigenze dell'economia reale risultando non più un ostacolo o un intralcio ma un elemento di concreta utilità per la stessa.

Tra l'altro egli auspica l'emanazione di leggi per le quali l'interesse ordinario dei mutui privati venga rapportato allo stato del mercato, anche con la fissazione di un limite massimo relativo all'interesse, l'introduzione a favore delle piccole proprietà dei censi fondiari, la creazione di istituti di credito forniti di personalità giuridica.

Accanto a istituti con personalità giuridica l'Autore vede di buon occhio la diffusione di semplici società di credito, le quali rispondano a principi ben precisi e che si fondino soprattutto su garanzie eticogiuridiche più che economico-materiali. Ciò importa che, per quanto è possibile, nella scelta delle persone che compongono l'Istituto o l'amministrano, come pure nella clientela con cui opera l'Istituto stesso, non si prescinda mai dalle qualità morali e si preferiscano quelle forme giuridiche che più elevino la responsabilità personale (per esempio società a responsabilità illimitata o mista).

Il Toniolo afferma poi che i capitali forniti dai risparmiatori e sovventori si devono subordinare il più possibile alle esigenze finali dei destinatari del credito, cioè dei produttori, a seconda della natura degli impieghi o delle industrie a cui quelli vengono rivolti.

Inoltre, al di fuori delle operazioni di credito, si deve dare il più alto sviluppo alle operazioni di gestione contabile (pagamenti, trasferimenti, riscossioni, ecc.), memori che buona parte dei servizi più pregevoli alla vita economica, resi dai banchi antichi, non constavano di operazioni di credito bensì di *custodia e circolazione.*

Occorre soprattutto curare gli interessi delle classi medie e inferiori, favorendo sia il piccolo risparmio che il piccolo prestito, giungendo a fornire credito anche a chi non dispone di mezzi economici ma è solo munito di attitudini personali. Tutte considerazioni, queste, da cui scaturisce l'opportunità e la convenienza della moltiplicazione dei banchi popolari. Tali banchi non devono tendere al conseguimento di lauti profitti ma piuttosto, mediante prestiti a basso tasso di interesse, devono mirare a fini di utilità generale avvantaggiando i soci stessi e in genere i meno abbienti.

Aggiunge il Toniolo che, nell'ambito della questione sociale, il contrasto non è tanto tra i "possidenti capitalisti" da un lato e i lavoratori nullatenenti dall'altro. Vi è un'altra contrapposizione: tra capitalisti *prestatori* e capitalisti *imprenditori*. Scrive che oggi stanno alla testa dell'economia nazionale, e ne sono in gran parte arbitri e dominatori, i capitalisti che non lavorano, imponendosi a quelli che lavorano.

«Noi vogliamo invece che nella egemonia della ricchezza nazionale, come nella condivisione dei suoi legittimi redditi, stiano alla testa i capitalisti lavoratori e gli altri semplici prestatori che non lavorano non si escludano da legittimi compensi, ma ad essi si colleghino e vengano secondi, in altre parole si subordinino ai primi».

Conclude su questo punto il Toniolo che, ancora una volta, la restaurazione sociale si risolverà in un ritorno ai principi tradizionali cattolici, ed il progresso consisterà nel *conservare perfezionando.* Al di fuori di questa soluzione pratica, caldeggiata dal cristianesimo, non rimane, secondo il Toniolo, che il «conservatorismo corroditore della *scienza liberale*», che spinge allo sfacelo il capitalismo moderno, oppure il radicalismo spogliatore del programma socialistico.

Proposte per il credito popolare

Interessanti indicazioni pratiche circa il credito popolare furono fornite dal Toniolo al XIV Congresso Cattolico Italiano, che si tenne a Fiesole nel 1896, e che trattò dei problemi del credito.

La mozione finale risente chiaramente dell'influenza del Toniolo e presenta particolare rilievo in quanto fornisce concrete indicazioni per un riordinamento generale degli istituti di credito e della politica creditizia in generale. Si tratta di indicazioni concrete che possono essere considerate ancor oggi di notevole interesse. Tale mozione, approvata all'unanimità dai membri del Congresso, ribadiva che «Il sistema di economia sociale incardinato pressoché esclusivamente sul credito è teoricamente e praticamente vizioso» e che «l'assetto normale dell'economia importa che il capitale si associ direttamente e durevolmente al lavoro per i fini della produzione». Pertanto le «consuetudini sociali, come i provvedimenti legislativi devono convergere a restringere la indebita e pericolosa espansione dell'odierna economia del credito e a ricondurre il più possibile il capitale a ricongiungersi normalmente e in modo diretto e duraturo al lavoro». Si tratta di considerazioni che, al di là della applicabilità diretta a situazioni attuali, risultano importanti per lo spirito che le pervade e che meritano di essere fatte oggetto di attenta riflessione.

Allo scopo di sovvenire alle necessità di gran parte delle popolazioni delle campagna il Nostro prende atto con compiacimento del diffondersi, su larga scala, delle Casse rurali cattoliche, dal Veneto alla Sicilia. Dopo che tali Casse sorsero nelle città settentrionali parecchi banchi commerciali, quasi per sottolineare il carattere cattolico

dei promotori e gestori, presero il *loro* nome da quello di Santi, come S. Marco, S. Paolo, S. Ambrogio.

Criteri direttivi sull'ordinamento degli Istituti bancari

Tali concetti stanno talmente a cuore al Toniolo che egli non si stanca di ribadirli in ogni occasione in cui ha modo di affrontare il problema del credito. Così dicasi per il testo *Criteri direttivi sull'ordinamento degli istituti bancari* in cui si afferma che i cattolici debbono ispirare il loro comportamento nelle operazioni del credito non soltanto a criteri economici ma soprattutto a criteri morali, cioè alle norme della morale positiva cattolica, avendo di mira gli interessi generali. Rilevata la necessità che lo sviluppo del credito per opera dei cattolici, nel nostro Paese, risponda ad un disegno sistematico prestabilito allo scopo di nobilitare l'esercizio di tale istituto, sostiene che gli organismi del credito devono perseguire finalità non di lucro personale, ma devono assumere il carattere di enti impersonali e di istituti di pubblica utilità. Tutte le operazioni di credito da parte dei cattolici si devono informare rigorosamente alle norme della morale positiva cattolica, in modo da accrescere la fiducia che in essi può riporre il pubblico, il che tornerebbe indubbiamente a beneficio della causa cattolica.

I cattolici stessi, con tali iniziative, devono avere di mira la «costituzione di una nuova serie di cellule, di nuclei, di gangli del futuro organismo sociale cristiano. Or bene, al momento di proporre un intero programma di ordinamento bancario, i cattolici non ritirano cotale professione, né celano cotesto intendimento finale; ma essi debbono e vogliono dichiarare che ne sentono l'*enorme* responsabilità. Se venissero meno a sì alto proposito, essi non comprometterebbero se stessi soltanto, ma in qualche modo il procedimento ricostituivo dell'*ordine sociale cristiano*».

Come si vede la trattazione dei problemi del credito da parte del Toniolo, non si limita soltanto agli aspetti tecnici della questione ma coinvolge temi più generali, di carattere etico, morale e sociale. Secondo il l'Autore l'esercizio del credito deve ubbidire a tre supremi doveri: 1) di *moralità*, come fatto che si appoggia soprattutto sulla fiducia; 2) di *giustizia distributiva,* sicché i compensi percepiti da chi offre il credito non degenerino dalla loro natura giuridica né danneggino i diritti di colui che riceve il prestito; 3) di *utilità generale* per cui

la concessione del credito non segua le ragioni del lucro personale, ma miri prevalentemente al benessere pubblico, rivestendo il credito stesso una funzione sociale.

Il XIV Congresso nazionale dei cattolici italiani – recita la mozione conclusiva – fa voto che tutti gli istituti di credito, ove possibile, risultino da società di persone, nel senso che tutte le azioni siano nominative e nessuna cessione si possa fare se non ad altra espressamente accettata dall'Istituto in suo luogo.

Inoltre nel *credito commerciale* – afferma la mozione – si distinguano gli istituti ordinari o grandi banche (di deposito e sconto) dagli istituti o banchi serventi i piccoli industriali e commercianti, cioè i banchi popolari in senso lato, seguendo il criterio direttivo che le garanzie *morali e giuridiche* devono essere maggiori e più severe laddove sono meno copiose le garanzie economiche materiali.

I banchi commerciali ordinari – continua la mozione – si costituiscano in forma di società anonime e possano operare anche coi non soci (terzi) per poter dispiegare la più ampia efficienza. Invece i *banchi commerciali popolari* sorgano sotto forma di società a responsabilità limitata (in nome collettivo) e nello stesso tempo di società mutua (cooperativa in senso stretto) non facendo prestiti che ai soli soci, titolari di azioni di modesto valore, da conferirsi mediante piccoli versamenti. È opportuno poi che le banche popolari siano rigorosamente contenute in precise circoscrizioni territoriali. L'interesse concesso dai banchi dovrebbe essere sempre notevolmente inferiore ai profitti ordinari del capitale industriale per non allontanare i capitali dall'impiego diretto all'industria.

Le banche (ordinarie o popolari) dovrebbero compensare i depositi del tenue interesse con ampi servizi di contabilità a condizioni particolarmente favorevoli o addirittura gratuite (pagamenti, riscossioni, trasmissioni di denaro, ecc.) e specialmente con gli assegni o mandati di pagamento.

Nei banchi popolari con carattere di mutualità il profitto sopra una certa soglia dovrebbe essere destinato a costituire un *capitale di riserva*, e ad emancipare dal mercato monetario i futuri prestiti.

Nel credito fondiario si distinguano le operazioni di prestito alla grande proprietà terriera dai prestiti alla piccola proprietà e all'industria agricola. Inoltre il servizio di credito alla piccola proprietà e coltivazione non scinda ma accumuni la funzione di credito fondiario (alla proprietà per migliorie permanenti del suolo) e di credito agricolo (per l'esercizio annuale dell'industria agraria). Tali obiettivi debbono essere perseguiti colle forme e modalità delle Casse rurali

di prestiti Raiffeisen, e col coordinamento loro in Federazioni per i necessari controlli morali e contabili e superiormente col loro coordinamento economico interno ad una cassa centrale (o più di una, a seconda delle regioni) costituita con azioni delle varie casse rurali locali, con l'aggiunta di una commissione centrale di vigilanza e informazione.

Vari procedimenti sono suggeriti allo scopo di attuare la solidarietà o mutua rispondenza di tutti gli istituti di credito cattolico e così del credito commerciale e delle casse di risparmio, facendo defluire il capitale disponibile in circolazione, che è normalmente esuberante nei grandi centri cittadini o presso i più forti istituti, a favore del piccolo credito nelle campagne. Per facilitare il reperimento di capitale destinato al prestito agrario presso le singole Casse rurali locali, la Cassa centrale, con la garanzia della responsabilità illimitata di tutte le casse rurali consociate, dovrebbe emettere delle obbligazioni a basso tasso d'interesse il cui importo dovrebbe essere rimborsato alla Cassa in un termine non inferiore ad un anno e fino a due o tre.

Tali obbligazioni sono acquisibili da parte di privati, che intendono favorire, con prestiti a più lunga scadenza, l'agricoltura e in specie da parte delle Casse di risparmio e degli Istituti commerciali cattolici, su cui riversino la quote dei loro depositi esuberanti.

Particolarmente rilevante l'affermazione che il credito alla previdenza e al consumo deve rivestire e riassumere il carattere di *beneficenza* per le forme, i limiti di esercizio e per lo spirito che lo caratterizza. Allo scopo di prevenire il bisogno di credito, ogni società di mutuo soccorso (o la loro federazione), ogni segretario del popolo, o altre istituzioni pie (ad esempio le conferenze di San Vincenzo de' Paoli) raccolgano i piccoli risparmi non tanto per fini generici, bensì per scopi precisi, come per la pigione (piccola cassa delle pigioni e simili).

Le stesse società di mutuo soccorso, le società operaie e tutti gli istituti di credito cattolico consacrino annualmente una somma per i prestiti d'onore da attribuirsi preferibilmente ai membri di società cattoliche senza interesse, prestiti limitati ad un lieve importo con dichiarazione del fine a cui il prestito va destinato.

Per quanto riguarda il prestito su pegno si sottolinea la necessità che i Monti di Pietà riassumano il carattere di istituti di carità. È opportuno che vengano costituiti con capitale impersonale: doni, legati, ecc. o da parte di privati cattolici. Deve essere ridotto al minimo il ricorso a capitali altrui (depositi), in ogni caso da procurarsi con contratti di favore, a basso interesse, come atto di beneficenza così di

privati, come di istituti di credito cattolici. Deve essere consentita la restituzione rateale della sovvenzione a lungo termine. Si differisca la vendita del pegno il più possibile e si ammettano a partecipare all'asta i proprietari dell'oggetto impegnato.

È opportuno che i Monti mantengano carattere *locale* per eccellenza, non federandosi con altri, e rimangano sotto la vigilanza di società, comitati, istituzioni cattoliche e dell'autorità diocesana con carattere privato-religioso, al di fuori cioè del controllo dei Comuni o dello Stato.

Come si vede, si tratta di indicazioni concrete, che testimoniano il notevole stato di maturità, cui era pervenuto il mondo sociale cattolico in quegli anni. Crediamo che le pagine che illustrano tali concetti, riportate in questa raccolta antologica, rendano pienamente ragione di tale affermazione.

L'importanza del credito cooperativo

Il Toniolo attribuisce particolare importanza al movimento cooperativo, specie alle cooperative di credito e rileva come il movimento cooperativo in Europa abbia ormai una lunga storia fatta di indubbi successi ma anche di battute di arresto.

C'è un aspetto che l'Autore non manca di rimarcare in tutta la sua peculiarità, quello cioè che le cooperative tendevano a porre in seconda linea il fine che all'origine fu principale per loro, cioè quello di conseguire meno onerose condizioni di vita economica, quali la diminuzione dei prezzi dei prodotti alimentari, di più bassi interessi sui prestiti, ecc. Le cooperative, negli ultimi tempi, miravano con le loro operazioni a costituire un capitale futuro, in genere di spettanza dei cooperatori medesimi o della classe come tale. Le nuove forme delle cooperative, agli afferma, tendono infatti a costituire col maggior lucro un capitale inalienabile. Così, ad esempio, i prezzi delle derrate venivano mantenuti al livello ordinario ma il profitto veniva accumulato come un patrimonio sociale. Con il capitale risparmiato, si potevano acquistare o organizzare forze motrici, fondare scuole d'arti, cattedre ambulanti, casse operaie, istituti di beneficenza e previdenza per i membri di un gruppo di industrie, ecc.

La cooperazione in tal modo vedeva trasformato e ampliato il suo raggio di attività e andava assumendo caratteristiche precipue che, con l'irrobustimento della sua struttura, potevano metterla in condizione di reggere meglio la concorrenza con gli altri organismi

economici che operavano sul mercato. L'Autore cita gli indubbi progressi che, nel campo delle cooperative, furono fatti grazie all'apporto di uomini illuminati, da Ketteler a Raiffeisen. Le nuove forme delle cooperative tendevano infatti, fra vari contrasti e con una legislazione non sempre favorevole, a ricondurre il capitale ad una delle sue più nobili e legittime funzioni, conforme l'insegnamento della Chiesa, quello cioè di essere strumento di emancipazione della classe operaia. Grazie al nuovo assetto assunto dalle cooperative, le stesse potevano assolvere meglio alla loro funzione, quella cioè di contribuire alla formazione graduale di un nuovo strato sociale di lavoratori-capitalisti indipendenti e inoltre a riprodurre, sotto moderni aspetti industriali, quei *beni collettivi o comuni*, quegli enti giuridici patrimoniali, che di quei nuovi strati sociali sono il naturale presidio e furono sempre considerati come garanzia della economia popolare. La Chiesa infatti ha sempre incoraggiato la piccola proprietà, specie quella della terra, base della indipendenza morale della persona.

Anche trattando delle cooperative, specie di quelle di credito, il Toniolo non manca di mettere in evidenza i gravi danni che derivarono alle masse derelitte dopo la riforma luterana. I principi e i ceti dominanti spogliarono fraudolentemente il coltivatore e l'artigiano che nel Medio Evo avevano goduto di una situazione di prosperità, per ridurli a salariati nullatenenti. Risulta un atto di giustizia sociale il tentativo, che da più parti viene fatto, di cercare di elevare le condizione delle masse diseredate mediante la ricongiunzione del capitale al lavoro.

In tale quadro le cooperative di credito vengono ad assumere un ruolo che potremmo definire centrale. E ciò per più motivi. Il primo, come il Nostro non si stanca di ribadire, è quello della riunione, che si viene a realizzare tra capitale e lavoro, con indubbi vantaggi per la classe operaia e contadina in genere. C'è però un altro aspetto che ci sembra meriti di essere messo opportunamente in evidenza ed è quello della elevazione morale, oltre che materiale, del proletariato, che il diffondersi della cooperazione può facilitare. Nella cooperativa l'operaio, viene a risultare proprietario, seppure parziale, dell'azienda, non più semplice esecutore o strumento della produzione ma protagonista attivo e consapevole dell'attività che lo porta a partecipare alle scelte strategiche che si attuano nella cooperativa stessa.

Semmai, sulla base di elementi concreti, si potrebbe osservare che non sempre si è riusciti ad attuare una effettiva partecipazione dei soci alla gestione delle cooperative. Ai tempi in cui il Toniolo vis-

se e nei periodi successivi si è assistito al fatto che non sempre la struttura delle cooperative è stata all'altezza dei suoi compiti. La conseguenza è che i membri della cooperativa, anche se agiscono in un contesto giuridico almeno formalmente diverso da quello di un'azienda tradizionale, non vedono sostanzialmente mutate le loro condizioni. Il potere che essi possono effettivamente esercitare, all'interno della cooperativa, risulta alquanto modesto.

Si osserva inoltre che sovente le cooperative, specie quelle che agiscono nel settore dei servizi, non sono che la copertura giuridica per l'attività che certi gruppi intendono svolgere mantenendo ben salda nelle loro mani tutta la gestione economica della cooperativa. In tale situazione il socio della cooperativa ha cambiato solo formalmente il suo *status*, da semplice dipendente di una azienda tradizionale a membro di una società cooperativa ma, in molti casi, il suo potere è rimasto sostanzialmente invariato. Scarsa la possibilità di far sentire la sua voce, scarsa la possibilità di incidere nella gestione concreta e nelle decisioni strategiche che vengono prese all'interno della cooperativa stessa.

Probabilmente è mancato, da parte di molti teorici del movimento cooperativo, la considerazione di questo aspetto, cioè della gestione del potere all'interno delle cooperative. Una lacuna, questa, che è riscontrabile anche per quanto riguarda l'attuazione di certi programmi socialisti per cui, da parte di certi teorici, si faceva troppo affidamento sulle semplici nazionalizzazioni senza considerare che, sul piano pratico, rispetto all'assetto predente, le condizione dell'operaio nell'azienda statalizzata non risultavano sostanzialmente modificate. In tale azienda, gestita da una *élite* di burocrati di nomina statale, la condizione dell'operaio non era molto diversa da quella che gli era riservata nell'azienda capitalistica. Nell'uno e nell'altro caso il potere dell'operaio o dell'impiegato risultava pressoché nullo. Un tema, questo, come si vede, assai delicato e di assai difficile soluzione, ed al quale anche l'istituto della cooperativa ha dato risposte parziali.

Il Toniolo è conscio di tutto questo, anche se non si sofferma particolarmente ad analizzare certi aspetti problematici delle cooperative. Egli non si stanca mai di rilevare come, per una gestione ottimale di tali istituti, occorra fare un continuo riferimento ai principi morali e religiosi che devono improntarne ogni attività organizzativa. Così egli ripete più volte che la scelta dei dirigenti deve rispondere a criteri non solo di efficienza tecnica e organizzativa ma anche e soprattutto di etica e di moralità.

In conclusione lo scopo delle cooperative di credito, egli afferma, non è tanto quello di risollevare il proletariato agricolo e industriale al rango di capitalista, quanto quello di accrescere le piccole imprese nei confronti delle grandi, di trasformare dei modesti dispositori di capitali mobili in proprietari di capitali fissi. Non si tratta tanto di accrescere di qualche soldo il salario del lavoratore di campagna o di città, quanto di restringere nel limite del possibile il salariato stesso, erigendo in mezzo ad esso un forte e crescente nucleo di piccole e medie imprese nelle quali il capitale si concentrerebbe nelle mani del lavoratore medesimo.

Oltre a vantaggi materiali le cooperative possono portare anche a risultati positivi per quanto riguarda la vita religiosa, divenendo una sorta di scuola di educazione morale e il tramite per ricondurre le popolazioni al rispetto e all'amore della religione

In un momento in cui si sviluppano associazioni ed enti di chiaro stampo laicista e materialista l'auspicio del Toniolo è che, mediante istituzioni sociali, animate e ispirate dai princìpi religiosi, le masse siano riconquistate all'ordine sociale cristiano.

La dimensione storica del credito popolare

Interessanti considerazioni sulla politica monetaria e creditizia sono contenute nelle pagine in cui il Toniolo affronta argomenti di carattere storico, specie laddove egli tratta della storia di Firenze nel Medio Evo. Con la condanna da parte del diritto canonico della percezione di un lucro come compenso legittimo di un prestito di capitale monetario si affermava il principio teorico che vera fonte della ricchezza e dei suoi legittimi profitti è l'attività produttiva del capitalista non meno che quella del lavoratore e non già la semplice fornitura del capitale da parte di un prestatore che vuole rimanere estraneo alla operosità e ai rischi della produzione. La condanna riusciva all'effetto pratico di alleare direttamente nei traffici e nelle industrie due classi, capitalisti e imprenditori, che altrimenti si sarebbero trovate su posizioni contrapposte, con conseguente danno della vita economica e sociale.

Si tratta di un concetto che l'Autore riconosce fornito di una duplice giustificazione, etico-giuridica ed economica e che, oltre a risultare valido per i tempi in cui fu formulato, offre interessanti spunti di riflessione anche per la realtà contemporanea.

Ricorda come nella riprovazione dell'usura concordarono non

soltanto teologi e canonisti lungo tutti i secoli della Repubblica fiorentina fino a San Bernardino da Siena, San Antonino da Firenze e Savonarola, ma anche uomini colti, scolastici ed umanisti, giureconsulti, mercanti e politici come Dino Compagni, Dante, Villani, Cino, Machiavelli. Si comprendono così le operazioni generali del commercio che, pur tra varie violazioni, normalmente non poggiavano sul prestito ma sull'impiego diretto del capitale nei traffici. Si tratta di principi che quasi sempre furono accolti dai protagonisti e partecipi in genere della vita economica. Infatti, se i princìpi canonici intorno al credito avessero contrastato col sentire e colle esigenze economiche di uomini di affari, questi non avrebbero mancato di lasciare profonde tracce della loro reazione nell'ordinamento concreto di una "democrazia mercatesca" di cui erano legislatori. Capitò invece l'opposto.

Alcune norme antifeneratizie erano particolarmente severe. Lo statuto dell'Arte di Calimala prevedeva che se talun mercante, prendendo a prestito da terzi, fosse tratto a corrispondere alcunché *ultra sortem* (al di là del capitale) doveva dichiarare di far ciò non già per usura, bensì "per dono". È importante rilevare come, dalla metà del XIV Secolo, l'esercizio dell'usura divenne un titolo di *indegnità* per appartenere ad una corporazione: indegnità *parziale* nel caso un membro del Collegio rifiutasse il "perdono" degli interessi ad un altro (in tal caso sarebbe risultato ineleggibile per certe cariche), indegnità *totale* con la non ammissione all'Arte stessa, in caso di esercizio dell'usura, specialmente a pegno. Si tratta di disposizioni che pongono un freno al prestito feneratizio.

Sono invece ammesse altre forme contrattuali che contemplano l'applicazione del capitale direttamente ai traffici tra cui l'accomandita e il deposito. A Firenze, dal 1367 al 1413, furono emanate alcune leggi contro le usure, che prevedevano espressi divieti, sanzioni di crescente intensità, non solo per l'Arte del cambio, ma per tutte le corporazioni.

Tali disposizioni si estendono anche alle corporazioni minori. Ognuno è ammesso a richiedere le usure pagate al creditore, e quest'ultimo, oltre a ciò, viene condannato a corrispondere alla Corporazione dei cambiatori la quarta parte dell'usura ricevuta.

Osserva il Toniolo che è da ritenersi, insieme alla fedele adesione ai principi del diritto canonico, che altre ragioni influissero sulla crescente severità delle leggi tese a contrastare l'usura. Quei mercanti legislatori rinvenivano la cagione prossima del diffondersi dell'usura nelle difficoltà dei traffici internazionali (Francia, Fiandra, Inghilterra) che si presentarono negli ultimi decenni del XIV secolo

per cui i capitali rimanevano giacenti, mentre la classe operaia versava in condizioni assai difficili.

I mercanti stessi cercavano un triste compenso dai diminuiti profitti nei prestiti usurari alle misere plebi. Ciò è dimostrato dal fatto che, mentre nel 1393 una legge protestava contro la accumulazione inoperosa dei capitali, subito dopo un'altra (1394) proibiva più severamente i prestiti usurari, affinché quelli ritornassero in circolazione a sostegno delle arti e per lo sviluppo dei traffici. Quegli uomini d'affari, scrive il Toniolo, comprendevano bene quale era la funzione normale del capitale, per cui ogni concessione al prestito feneratizio diveniva una sottrazione all'impiego produttivo del capitale. Il rendere possibile l'avvio dei capitali alle arti e ai commerci mediante la repressione dei prestiti usurari, come già l'aprire ad essi i mercati levantini, tutto ciò faceva parte di un solo programma per quegli oligarchi che, dal 1382 fino a Cosimo, mirarono a risanare le sorti dell'economia fiorentina.

In conclusione, mentre a partire dal XIII secolo abbondavano i profitti dei capitali nelle industrie e nei commerci, appariva ancora più chiaro il danno economico di chi ritrae il suo capitale dall'impiego abituale per prestarlo ad altri «donde la coscienza che il mutuo potesse dare diritto non già ad un lucro per la natura del contratto (usura) bensì ad una indennità del pregiudizio sofferto per occasione del mutuo (interesse)». Si cominciò quindi a distinguere l'*usura* dall'*interesse*. In quest'ultima categoria rientravano i prestiti ai principi stranieri in cambio di privilegi commerciali, i prestiti al Comune per ragioni di pubblico interesse, le sovvenzioni ai poveri per titolo di beneficenza (Monti di pietà).

Con la Fondazione del Monte Comune si disciplinano legalmente le operazioni di credito allo Stato, favorendo (allo scopo di rimettere in circolazione i capitali) e frenando più tardi (1478) i trasferimenti dei crediti relativi e ponendo, nello stesso tempo, le basi del credito pubblico.

Sempre nello Statuto del 1415 si abilitano, sotto certe condizioni severe, i cittadini a tenere banchi di prestito nel contado e nel distretto, avendo la legge di mira esclusivamente i piccoli prestiti popolari, consentendo nel territorio esterno soltanto i mutui su pegno di cose mobili e riservando espressamente alla Signoria la facoltà di revocare o modificare questa concessione sempre e dovunque affinché i sudditi, mediante le usure, non siano tratti in rovina.

Ricorda il Toniolo come il *Mons subventionis et charitatis*, deliberato con provvedimento del 1473 a grande maggioranza, non rice-

vette mai una concreta attuazione. Il Monte di pietà a Firenze fu successivamente inaugurato dal Savonarola poco prima di morire, con modalità ed intenti approvati da Leone X nel Concilio Laterano e promulgati nella bolla *Inter multiplices.*

Nel 1473 si costituisce a Firenze un magistrato, i Regolatori della città di Firenze per cui, per tutte le operazioni di prestito il cui interesse superasse il 12%, si doveva decidere se fossero usurarie o meno, riferendo sopra richiesta della Signoria i motivi della loro decisione, rimanendo sempre in facoltà del magistrato di svolgere un'inchiesta anche per interessi inferiori al 12%

Ricorda il Toniolo che la politica fiorentina, nelle varie vicende delle operazioni di credito, riflette la elaborazione di un sistema giuridico-economico sul credito che, incarnandosi pur sempre sul principio della gratuità *intrinseca* del mutuo, lo integra con altre dottrine ed istituti compatibili col principio stesso.

In sostanza la legislazione di Firenze, nel ribadire il principio della condanna dell'usura, ammette tutte quelle eccezioni da esso consentite e disciplinate. Infatti, il prestito pubblico nel Monte comune, quello di beneficenza nei Monti di pietà o quello privato ai singoli in presunte circostanze di fatto, lo stesso prestito a pegno agli indigenti rientravano di lor natura e ricercavano fin d'allora la propria formula etico-giuridica nel circolo pieghevole dei titoli estrinseci (*damnum emergens*, *lucrum cessans*, *periuculum sortis*).

In conclusione, nel Medio Evo l'assetto normale consisteva nell'affidamento diretto dei capitali in mano degli imprenditori, sotto forme molteplici di partecipazione sociale ai loro profitti e non già sul prestito feneratizio, il quale nell'economia riveste una funzione solo eccezionale. Oltre a ciò, rileva il Toniolo, non si può sostenere che il prestito ad interesse sia una misura del normale avanzamento economico delle Nazioni. Anzi si può osservare in genere che esso si riscontra in ragione inversa della prosperità commerciale. Diffusissimo, parassitario nel basso Medioevo, il prestito feneratizio rallenta e perde di importanza relativa, nonostante vari abusi, nel fiorire dei commerci comunali dei secoli XIII e XIV per poi riprendere colla decadenza dell'economia medioevale dal secolo XV in poi.

Il Toniolo dà prova di obbiettività storica rilevando come, nelle varie città toscane, la pratica spesso si svolgeva in contraddizione colle norme legislative accettate o dettate dagli stessi mercanti. L'esercizio diffuso delle usure da parte loro è pure un fatto storico che, non può negarsi. Anche se la condotta pratica spesso fallisce, essa giunge di rado a negare il principio e la legge del dovere. In

ogni caso la riprovazione intima del male, nelle coscienze e nella pubblica opinione, cerca in vario modo di contenerlo, stigmatizzarlo e prepararne degne riparazioni.

Per un radicale cambiamento del clima occorre portarsi in Germania dopo la riforma luterana e alla borsa di Anversa alla fine del Cinquecento mentre, per una proclamazione generale della libertà degli interessi del mutuo, conviene attendere la legislazione europea del secolo XIX. Si crearono nuove condizioni che vennero di fatto a dare estrinseca giustificazione all'uso generale del mutuo feneratizio. «Ma frattanto – conclude il Toniolo – l'ingente evolversi di una economia di credito eretta sulla base fragile del prestito, richiama oggidì il pensiero, dopo secolari sperimenti paurosi, alle prudenti resistenze e severità della legislazione fiorentina».

Parole che ci sembra possano opportunamente figurare come conclusione al presente scritto e che ci fanno comprendere come la cautela che il Toniolo ha sempre adoperato, trattando dei problemi del credito e della politica monetaria e creditizia, lungi dall'apparire superata o improntata a posizioni massimalistiche, possa offrire ancor oggi interessanti spunti di riflessione, se si vuole evitare che gli eccessi della speculazione finanziaria possano causare gravi danni all'economia reale.

Sappiamo che il detto, secondo il quale la storia dovrebbe essere *magistra vitae* è improntato ad una visione forse troppo ottimistica. Con tutto ciò, i danni, che sono sotto gli occhi di tutti, causati da una finanza interna e internazionale disordinata e avventurista, dovrebbe spingere ciascuno a riflettere sulle conseguenze che possono derivare dagli abusi del credito e dalle manipolazioni finanziarie. Allora, forse si potrebbe ripensare, non senza ricavarne utili ammaestramenti, a quanto già Giuseppe Toniolo, con spirito profetico, aveva scritto in un tempo, tutto sommato, non troppo lontano dal nostro.

In conclusione ci sembra di poter riaffermare che da una lettura attenta dell'opera del Toniolo possono scaturire utili suggerimenti per affrontare nel modo migliore molti dei problemi della realtà contemporanea

Romano Molesti

Romano Molesti è professore ordinario
nell'Università degli Studi di Verona
e Presidente della Fondazione Nazionale di Studi Tonioliani.

L'abbandono alla fede cristiana dell'homo oeconomicus

di SALVATORE DRAGO

L'homo oeconomicus del nichilismo economico

Ludwig Feuerbach, nel tentare di dare una definizione concettuale di religione, intesa come un sentimento di dipendenza dell'uomo verso la natura e Dio, si chiedeva come mai l'Oriente non avesse una storia così viva ed animata dal progresso come l'Occidente.

«Perché in Oriente l'uomo non dimentica per l'uomo la natura, non dimentica lo splendore delle stelle. E ben vero che anche l'orientale si getta nella polvere di fronte allo splendore della potenza e della dignità sovrana e politica, ma questo splendore non è altro che il riflesso del sole e della luna. Accanto al Dio, l'uomo orientale scompare»[1].

Grazie alla lungimirante analisi del filosofo tedesco, ecco uno dei cardini fondamentali dell'homo oeconomicus contemporaneo di origine essenzialmente occidentale: vive una religiosità (Cristianesimo) che è stata definita "dal cielo vuoto" e che ha de-sacralizzato il sacro, non solo con l'incarnazione di Dio su questa terra, tramite Gesù fattosi uomo tra gli altri uomini nel mondo materiale, ma soprattutto perché l'uomo ha ucciso Dio[2]. Uno dei più acuti

[1] Ludwig Feuerbach, *Essenza della religione*, (ed. or. 1846) Laterza, Roma-Bari 2010, p. 39 e p. 85. Su L. Feuerbach (1804 – 1872), autore di *Pensieri sulla morte e l'immortalità* (1830), *L'essenza del Cristianesimo* (1841) e *L'essenza della fede secondo Lutero* (1845), si veda Ugo Perone, *Invito al pensiero di Ludwig Feuerbach*, Mursia, Milano 1992.

[2] In merito agli aspetti dogmatici e filosofici del Cristianesimo, cfr. Umberto Galimberti, *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto*, Feltrinelli, Milano 2012.

filosofi della modernità, Friedrich Nietzsche, così descrive l'avvento della società contemporanea nichilistica:

> «Non avete mai sentito parlare di quell'uomo folle che, in pieno mattino, accese una lanterna, si recò al mercato e cominciò a gridare senza posa: cerco Dio! Cerco Dio! Uno disse: L'hai forse perduto? E altri: Si è smarrito come un fanciullo? È emigrato? Così gridavano, ridendo fra di loro in una gran confusione. L'uomo folle corse in mezzo a loro e fulminandoli con lo sguardo gridò: Che ne è di Dio? Io ve lo dirò. Noi l'abbiamo ucciso, io e voi! Noi siamo i suoi assassini! (…) Dove andiamo noi lontani da ogni sole? Non continuiamo a precipitare indietro, dai lati ed in avanti? Non andiamo forse errando in un nulla infinito? Non è sempre più notte? (…) Quindi gettò a terra la sua lanterna che andò in pezzi spegnendosi: vengo troppo presto, disse, non è ancora il mio tempo»[3].

La cultura laica enfatizzata da una concezione altamente ateistica dell'uomo e dell'intera società, nata a partire soprattutto dal pensiero razionalistico-positivistico del Sette-Ottocento, trova però la sua profonda radice agli albori della cultura biblica, esattamente nel passo relativo alla cacciata di Adamo ed Eva dal Giardino dell'Eden da parte di un Dio iracondo ed offeso. Si legge:

> «Rispose la donna al serpente: dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete. Ma il serpente disse: non morirete affatto, anzi si aprirebbero i vostri occhi e diventerete come Dio, conoscendo il bene ed il male. (…) L'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza» (Genesi, 3, 1-24).

L'homo oeconomicus contemporaneo – il superuomo razionale che agisce in maniera razionalistica, utilitaristica ed individualistica senza bisogno di valori morali, comportamenti etici e di orientamenti religiosi perché ha ucciso Dio ed ha preso il suo posto – deriva da

[3] Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, (ed. or. 1882), in *Opere complete*, Vol. V, Adelphi, Milano 1972, pp. 129-130. Sul pensiero di F. Nietzsche (1844 – 1900) si rinvia a Leonardo Caffo, *Del destino dell'uomo. Nietzsche e i quattro errori dell'umanità*, Piano B, Milano 2016 e Carlo Gentili, *Introduzione a Nietzsche*, il Mulino, Bologna 2017.

questa "rottura originaria" di Adamo che, tentato da Eva, ha mangiato i frutti dell'albero della conoscenza del male e del bene. Pertanto, dopo la maledizione del serpente ed i castighi afflitti da Dio ad Adamo ed Eva, l'ingenuo Adamo si è trasformato nell'homo oeconomicus che inizia a provare sentimenti prima sconosciuti: la vergogna (la malizia) e la capacità di conoscere il bene ed il male, sostituendosi pertanto a Dio. Un atteggiamento che ha fatto cadere ulteriori elementi: la fiducia verso gli altri, la relazionalità umana e trascendente, la gratuità ed il dono. Da solo e senza Dio, l'homo oeconomicus «sembra essere minacciato da ciò che produce, e vive sempre di più nella paura che ciò che ha prodotto possa diventare uno strumento di auto-distruzione»[4]. L'homo oeconomicus calcola, matematicamente e statisticamente, ma non misura, e per questo motivo rappresenta il prototipo di uomo preso in esame dalle teorie marginalistiche e positivistiche che studia mercati ed andamenti solo su prospettive previsionali econometrici. Calcola equazioni matematiche ma non misura sé stesso, in quanto essere umano e terrestre, con elementi trascendentali. Una lungimirante analisi viene descritta, non casualmente, da un profondo interprete del pensiero antropo-filosofico nietzschiano, Martin Heidegger:

> «Una quinta manifestazione del mondo moderno è la "sdivinizzazione", uno stato di indecisione rispetto a Dio. (…) Il decisivo non è che l'uomo si è emancipato dai ceppi precedenti, ma che l'essenza stessa dell'uomo subisce una trasformazione col costituirsi dell'uomo a soggetto e centro assoluto di riferimento dell'ente come tale. (…) Con la consapevolezza che "Dio è morto", ha inizio la consapevolezza di un annullamento radicale di quelli che erano i valori supremi. In virtù di questa consapevolezza, l'uomo stesso entra in un'altra storia. (…) Il termine che designa la nuova forma di umanità è quello di "superuomo", e di colpo ed inaspettatamente viene a trovarsi di fronte al compito dell'assunzione del dominio del mondo»[5].

---

[4] Giovanni Paolo II, *Redemptor Hominis*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1979, §15. Sulla dottrina cristiana ed il ruolo della Chiesa cattolica sempre nel contesto della società laica, cfr. anche Giovanni Paolo II, *Veritatis Splendor*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993 e Idem, *Fides et ratio*, EDB, Bologna 1998.

[5] Martin Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Idem, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1989, p. 72 e p. 85 e Idem, *La sentenza*

La sua identità nasce tra il Settecento e l'Ottocento, quando lo "spirito economico", inteso anche come coscienza interiore ed atteggiamento sociale, si impossessa dell'uomo tipo con una particolare idea di economia, ricchezza e dei suoi fini, anteponendo essi ad ogni altra valutazione morale. La realizzazione di bisogni e di desideri non primari con l'uso del nuovo strumento della ragione, faceva acquisire a questo homo oeconomicus una morale personale basata in prevalenza sulla ricchezza e sul potere, pubblico e privato. Era la nascita di uno "spirito economico" come atteggiamento mentale e tendenziale verso la società ed il mondo, che faceva sentire l'homo oeconomicus legittimato ad agire razionalmente, economicamente e matematicamente anche dal punto di vista di una visione morale. Uno "spirito economico", inteso non come un fenomeno subìto dall'uomo come l'eruzione di un vulcanio, ma voluto e promosso dall'uomo stesso, colto come fenomeno umano e spirituale che nel corso dei secoli ha riformato la vita degli uomini e la struttura della società, coniugando reciprocamente in maniera polivalente "materia" (capitali, macchinari, terreni, crediti e banche) e "forma" (significato, essenza e fini) del capitalismo, come espresso in maniera lungimirante da A. Fanfani[6].

E la forma che ha assunto l'economia capitalistica, dalle sue origini fino all'economicismo di oggi, è quella di una religione: l'economia è diventata la religione atea dell'homo oeconomicus contemporaneo. Atea perché, dopo la "morte di Dio", l'umanità occidentale crede in una religione materialistica fine a sé stessa e

---

di Nietzsche "Dio è morto", in Idem, *Sentieri interrotti*, cit., p. 194 e p. 200. Sulla filosofia esistenzialistica di M. Heidegger (1889 – 1976) si vedano Costantino Esposito, *Introduzione a Heidegger*, il Mulino, Bologna 2017 ed Umberto Galimberti, *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano 2017.

[6] Amintore Fanfani (1908 – 1999), docente e politico, è stato uno dei maggiori studiosi italiani ad avere analizzato per la prima volta in maniera sistematica la storia del capitalismo in relazione anche agli aspetti socio-religiosi, recependo, in tal modo, l'eredità culturale apertasi dalla pubblicazione del testo di Max Weber su *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* del 1904/05. Da questo punto di vista le sue maggiori opere sono *Le origini dello spirito capitalistico in Italia* (1933) e *Cattolicesimo e Protestantesimo nella formazione storica del capitalismo* (1934). Sull'autore cfr. Giovanni Michelagnoli, *Amintore Fanfani. Dal corporativismo al neovolontarismo statunitense*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010 e Monika Poettinger, *Amintore Fanfani e la terza rivoluzione industriale*, Polistampa, Firenze 2014.

senza fini trascendentali. Con lucida lungimiranza, così la descrive Walter Benjamin:

> «Nel capitalismo va scorta una religione, vale a dire il capitalismo serve essenzialmente all'appagamento delle stesse ansie, pene ed inquietudini alle quali un tempo davano risposta le religioni. (…) La trascendenza di Dio è venuta meno, ed Egli è stato incluso nel destino umano. Questo uomo è l'*Ubermensch*, il primo che inizia coscientemente a realizzare la religione capitalistica. Il capitalismo si è sviluppato in Occidente come un parassita del Cristianesimo, la storia del Cristianesimo è essenzialmente quella del suo parassita, il capitalismo»[7].

Il capitalismo è la nuova religione atea che appaga le nostre ansie ed inquietudini e realizza i nostri desideri sempre più illimitati. Diventa il nostro humus culturale ed antropologico, che plasma ogni forma della vita umana con il dogma utilitaristico. Per questo la crisi economica pone in essere anche una questione antropologica, tanto da considerare che «chi pensa che l'uomo religioso stia da un'altra parte si assume specularmente le stesse colpe di chi crede che l'uomo sia semplicemente al pari di ogni altro animale»[8].

L'homo religiosus e la fede economica

Partendo dall'impostazione del pensiero antropo-filosofico-religioso elaborato da Max Scheller, inerente una dinamica pluri-

[7] Walter Benjamin, *Capitalismo come religione*, (ed. or. 1921) il Melangolo, Genova 2013, pp. 41-47. Su W. Benjamin (1892 – 1940), eclettico pensatore segnato dalla mancata abilitazione accademica e dalla fuga a Parigi dalla Germania nazista, in cui scrisse il suo principale scritto su *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1936), cfr. Dario Gentili, Mauro Ponzi ed Elettra Stimilli, *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione*, Quodlibet, Macerata 2014. Risulta interessante notare, da questo particolare punto di vista, inoltre, la formazione di una linea dei "maestri del sospetto" della modernità: F. Nietzsche – W. Benjamin – K. Marx. Quest'ultimo, ad esempio, sostiene: «Il Cristianesimo, con il suo culto dell'uomo astratto, e in specie nel suo svolgimento borghese, è la forma di religione più corrispondente ad una società di produttori di merci». K. Marx, *Il capitale* (ed. or. 1867), Garzanti, Milano 1998, p. 177.

[8] Silvano Petrosino, *Elogio dell'uomo economico*, Vita e pensiero, Milano 2013, p. 8.

dimensionale dell'uomo e dei suoi aspetti economico-mondani e religioso-trascendentali, a cui la dottrina cattolica nel corso dei secoli non ha mai doverosamente rinunciato[9], si legge:

> «L'uomo non può donare sé stesso ad un progetto solo umano della realtà, ad un ideale astratto. Egli in quanto persona può donare sé stesso ad un'altra persona ed infine a Dio. È alieno l'uomo che rifiuta di trascendere sé stesso ed è aliena la società che nelle sue forme di organizzazione sociale e di consumo rende difficile la realizzazione di questo dono»[10].

Ancora una volta, il passo biblico riferito ad Adamo al momento della creazione di Eva, diventa un emblema fondamentale della tradizione religiosa delle differenti varianti dell'uomo, e quindi anche simbolo del suo aspetto relazionale e sociale: «Il Signore Dio disse: non è bene che l'uomo sia solo, gli voglio fare un aiuto che gli sia simile. Il Signore Dio plasmò con la costola che aveva tolta all'uomo una donna e la condusse all'uomo. (…) Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie» (Genesi, 18-24). La vera storia dell'umanità, si legge nella Bibbia, inizia con la creazione di Eva, quindi con un aspetto relazionale e sociale ed una gestione cooperativa di tutto il creato di Dio. Anche il comandamento "Amerai il tuo prossimo come te stesso" (Levitico, 19,18; Marco, 12, 29-31) rappresenta il principio-guida dell'homo religiosus, tra individualismo e socialità, mondanità e trascendenza. Il modello economico dell'homo religiosus, infatti, non è quello dell'homo oeconomicus. Mentre quest'ultimo si addice all'uomo

---

[9] Max Scheller, *La posizione dell'uomo nel cosmo* (ed. or. 1928), Armando, Roma 1997, p. 54 e p. 117. Su M. Scheller (1874 – 1928), autore anche di *Il formalismo nell'etica materiale dei valori* (1913/1916) e *L'eterno nell'uomo* (1921), cfr. Guido Cusinato, *Max Scheller. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Franco Angeli, Milano 2007. Sulla concezione antropo-religiosa dell'uomo e la sua "quadratura direzionale" tra obbligo, libertà, interesse e socialità, si veda Alain Caillé, *Critica dell'uomo economico*, il Melangolo, Genova 2009 e Idem, *Anti-utilitarismo e paradigma del dono. Le scienze sociali in questione*, Diogene edizioni, Campobasso 2016.

[10] Giovanni Paolo II, *Centesimus annus*, 1991, §41. Si veda, inoltre, Congregazione per la Dottrina della Fede, *Note dottrinali circa alcune questioni riguardanti l'impegno ed il comportamento dei cattolici nella vita politica*, Paoline, Milano 2003 e Caritas Italiana, *La Chiesa che educa servendo carità*, EDB, Bologna 2012.

visto alla "Robinson Crusoe", nato con la teoria marginalistica del secondo Ottocento che coglieva l'uomo isolato ed individuale senza legami sociali alle prese con la soluzione di equiparare risorse/mezzi scarsi e utilità/fini indipendentemente dalla presenza di altri, al contrario, il prototipo dell'homo religiosus rimane ancorato alla tradizione dell'economia civile e della pubblica felicità del Settecento, in cui non era possibile concepire l'economico sganciato dalla dimensione sociale della relazionalità[11]. Da qui la differenza tra individui e persone. L'homo religiosus non calcola, ma misura: misura sé stesso con la libertà degli altri, con la convivenza sociale e con la trascendenza divina, e pertanto capisce di diventare un essere finito e terrestre. Vive l'economia entro questa dimensione religiosa e "poetica". Ancora una volta, per capire l'aspetto religioso-poetico dell'uomo, ci viene incontro Martin Heidegger:

> «Abitare poeticamente vuol dire rimanere nella protezione entro ciò che ci appartiene. Il tratto fondamentale dell'abitare è questo aver cura. L'abitare ci appare in tutta la sua ampiezza quando pensiamo che nell'abitare risiede l'essere dell'uomo, inteso come il soggiornare dei mortali sulla terra. Ma sulla terra significa anche sotto il cielo ed entrambi indicano l'appartenenza alla comunità degli uomini in questa unità originaria entro la quale i quattro, terra, cielo, divini e mortali sono una cosa sola. (…) Solo in quanto l'uomo misura e dispone in tal modo egli sarà capace di essere commisurato alla sua essenza. Questa misura è la divinità con la quale l'uomo si misura. La misura consiste nel modo in cui Dio è manifesto mediante il cielo»[12].

[11] Sull'importanza e l'evoluzione storica dell'economia civile, in riferimento alla cultura umanistico-rinascimentale ed illuministica fino alle dinamiche recenti, si vedano i seguenti testi: Vito Moramarco e Luigino Bruni (a cura di), *L'Economia di Comunione. Verso un agire economico a misura di persona*, Vita e Pensiero, Milano 2000; Luigino Bruni s Stefano Zamagni, *Economia civile. Efficienza, equità e felicità pubblica*, il Mulino, Bologna 2004; Stefano Zamagni, *L'economia del bene comune*, Città Nuova, Roma 2007; Luigino Bruni e Alessandra Smerilli, *Benedetta economia*, Città Nuova, Roma 2008 e Salvatore Drago, *Industria e Fede. Il contributo di Emerico Amari per la formazione dell'economia civile nella Sicilia risorgimentale*, in "Storia e Politica", 2, (2011), pp. 298-321.

[12] Martin Heidegger, *Saggi e discorsi* (ed. or. 1954), Mursia, Milano 1991,

L'homo religiosus cerca Dio nei tempi del nichilismo in cui "Dio è morto". Per questo, l'homo religiosus può essere identificato con Giobbe. Un uomo giusto, retto ed incline a Dio, ma sottoposto ad una serie di sofferenze fisiche e morali che non sembrano trovare una spiegazione ed una giustificazione. Ma sono delle sofferenze causate da Satana con cui viene messa alla prova la fedeltà di Giobbe a Dio. Eppure, è un Dio che non interviene all'urlo della sofferenza di Giobbe, che si chiede come sia possibile «che i malvagi continuino a vivere e invecchiando diventino sempre più forti e ricchi. (…) Le loro case sono tranquille e senza timori, il bastone di Dio non pesa su di loro. Finiscono nel benessere i loro giorni e scendono tranquilli nel regno dei morti» (21, 7-13). (Dialogo accusatorio con i tre amici Sofar, Elifaz e Bildad). Per capire la sofferenza di Giobbe bisogna abbandonare le inadeguate categorie tradizionali della teologia e della filosofia (logica retributiva del bene e del male) per leggere tutto con categorie umane nuove. Mentre il Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe e Giuseppe pone in essere un rapporto con l'uomo a doppio senso, Dio interpella l'uomo ed agisce premiandolo o castigandolo; il Dio di Giobbe apre un rapporto con l'uomo a senso unico, in cui è l'uomo a interpellare un Dio che non risponde immediatamente, silente quasi in maniera compiaciuta[13]. Ma l'homo religiosus, oltre che con Giobbe, si identifica anche con l'ebreo perseguitato ad Auschwitz che si chiedeva dove fosse lo stesso Dio durante lo sterminio del suo popolo. Come dimostrato nel corso dei millenni, la sofferenza descritta nella Bibbia, certe volte incompatibile con gli atteggiamenti benevoli e caritatevoli del Dio creatore, si ripercuote nella concretezza della vita umana, come visto in una delle pagine più cupe della nostra storia, descritta chiaramente da Hans Jonas. Il Dio cui si rivolge l'homo religiosus è un Dio sofferente per le pene dell'uomo che lui stesso ha creato. Già subito dopo il tradimento di Adamo ed Eva Dio soffre per la loro infedeltà e per averli cacciati dall'Eden. «Il Signore vide che la malvagità della terra era grande. (…) Il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò nel cuore» (Genesi, 6, 5-7). È un Dio che muta e si trasforma in base al comportamento dell'uomo, viene toccato da ciò che accade nel mondo, alterato e

p. 99 e pp. 131-132.

[13] Una interpretazione in chiave economica del Libro di Giobbe e di altri testi biblici, è proposta da Luigino Bruni, *Le imprese del patriarca*, EDB, Bologna 2015 e *La sventura di un uomo giusto*, EDB, Bologna 2016.

mutato nella sua condizione. Infine, è un Dio che non è onnipotente, perché concedendo all'uomo la libertà, Dio ha rinunciato alla sua potenza, ha abdicato. Pertanto, prosegue Jonas, «Dio non ha più nulla da dare, ora tocca all'uomo dare», riproponendo il valore dell'uomo nella sua responsabilità di portare a termine il creato iniziato da Dio[14].

L'abbandono al Cristianesimo

Partendo dalla giusta e complementare dialettica tra una teologia trascendentale che riguarda la relazione dell'uomo con gli aspetti sovra-umani, ed una teologia naturale inerente invece il rapporto dell'uomo con gli aspetti intra-mondani, il Cristianesimo, al contrario di una visione superficiale, ha sempre considerato l'economico come un viatico fondamentale di aggregazione ed evoluzione umana, in nome di uno sviluppo integrale dell'uomo da cogliere come vocazione e diritto universale. Le indicazioni di Dio date all'uomo di riempire la terra, di moltiplicarsi, di soggiogarla, di dominare sulla natura, e di dare un nome agli animali terminano con una esortazione ben precisa: coltivare e custodire tutto il creato (Genesi, 1, 26 e seg. e 2, 15-20). Inoltre, a questa responsabilità dell'uomo, corrisponde il solo avvertimento di non mangiare i frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male, piantato al centro dell'Eden (Genesi, 2, 8-16) e che rappresenta simbolicamente il legame della responsabilità dell'uomo nel custodire e portare a termine il creato con la libertà di scelta: obbedire o non obbedire al comandamento di Dio. Eppure, la disobbedienza a Dio da parte dell'uomo, che si ripara tramite un nuovo patto tra Dio e Noè con la costruzione di una grande arca per salvare i suoi eredi e gli animali dal diluvio universale (Genesi, 6-9), schiude significati simbolici fondamentali: la presenza della capacità del male da parte dell'uomo; la persistenza di un dono rinnovato di Dio verso l'uomo,

[14] Hans Jonas, *il concetto di Dio dopo Auschwitz* (ed. or. 1987), il Melangolo, Genova 1993. Sul pensiero di H. Jonas (1903 – 1993), docente a Gerusalemme ed a New York, fuggito in Inghilterra dal nazismo tedesco ed autore dell'importante opera *Il principio responsabilità* (1979), si rinvia a: John Stewart Gordon e Holger Burckhart, *Global Ethics and Moral Responsibility*, Taylor & Francis, Abington 2014 e Marcello Dicembre, *L'etica della responsabilità. Uno studio a partire da Hans Jonas*, Stamen, Milano 2015.

nonostante la disobbedienza di Adamo; ed un nuovo patto di alleanza tra Dio e uomo, a cui spetta ancora una volta il compito di costruire e di lavorare per proseguire nella creazione. Un proseguimento della creazione divina da avviare anche tramite il lavoro umano, non inteso come una punizione, ma come parte integrante della realizzazione dell'uomo con cui portare avanti la custodia del creato e la sua ulteriore formazione. Solo dopo il "peccato originario" il lavoro diventa pena e fatica a causa della rottura del patto nativo con Dio (Genesi, 3, 14-24). Nell'intera Bibbia, infatti, è costantemente presente un doppio atteggiamento verso la ricchezza ed il denaro: apprezzamento se amministrati con finalità sociale, e condanna contro il loro accumulo indiscriminato a danno degli altri, ben sintetizzato con la metafora dell'acqua, proposta dai Padri della Chiesa San Basilio Magno (*Homilia in illud Lucae*) e San Gregorio Magno (*Regula pastoralis*): pura se attinta e smossa di frequente, putrita e stagnante se ferma e stazionaria[15].

La povertà, strettamente analizzata dalla Bibbia in relazione al significato umano del lavoro, non è considerata soltanto come condizione sociale imposta dai soprusi dei ricchi e del potere, ma in certi casi anche causata dall'oziosità e dalla pigrizia degli uomini: «Chi coltiva la sua terra si sazia di pane, che insegue chimere si sazia di misera» (Proverbi, 28,19). Tutta la letteratura dei Proverbi e dei Salmi mette in risalto, inoltre, come sia proprio l'isolamento sociale la conseguenza più grave delle povertà, ponendo importanza sul ruolo della responsabilità sociale dei ricchi e dei potenti per alleviare le diverse forme di povertà. Elementi messi in risalto dalla "Legge di santità" (Levitico, 17-26), vale a dire una serie di norme pronunciate da Dio a Mosè, tra cui quelle di carattere economico-sociale intitolate "La proprietà" e "Poveri e servi"; e dalla raccolta legislativa del Deuteronomio (12-26). Tra gli elementi maggiormente analizzati in questi testi, non casualmente, si trovano quelli inerenti la condanna di tutta la ricchezza se ottenuta in maniera fraudolenta ed a danno dei poveri, e la differenza tra ricchezza quantitativa e qualitativa: mentre quella quantitativa è solo materiale e

[15] Importanti riferimenti storici ai Padri della Chiesa come necessaria radice storica della riflessione cristiana sull'economia e la generale dimensione imprenditoriale, si trovano nel *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005. Riguardo il significato biblico in chiave ebraico-cristiana dei concetti di denaro, ricchezza, povertà e sviluppo, si rinvia a Ulrich Berges e Rudolf Hoppe, *Il povero e il ricco nella Bibbia*, EDB, Bologna 2011.

monetaria e quindi sterile se non investita, quella qualitativa è frutto di un investimento per finalità sociali. (Profeta Michea, 6: «i ricchi della città sono pieni di violenza, ci sono nella casa dell'empio i tesori ingiustamente acquistati e le false bilance»; Geremia, 5: «i ricchi sono grassi e pingui, oltrepassano i limiti del male non difendono la giustizia e la causa del povero e dell'orfano»; e Proverbi 28 e seg.: «meglio un povero dalla condotta integra che uno ricco dai costumi perversi, chi accresce il patrimonio con l'usura e l'interesse senza pietà dei miseri, anche la sua preghiera è in abominio»). Inoltre, la "vox prophetica" mette in luce anche come la schiavitù del popolo eletto in Egitto e la permanenza nel deserto siano importanti metafore per indicare l'uguaglianza di tutti gli uomini di fronte alle difficoltà ed alla povertà. L'uomo non è stato creato ricco e povero, ma la sola differenza è tra maschio e femmina. Sarà la terra promessa a costituire la base di una prima differenziazione sociale in base al modo di gestirla e coltivarla. Terra che in questo contesto diventa simbolo ancestrale di possesso e di crescita socio-economica[16].

Ma, come analizzato fin qui, la Bibbia non proietta solo simboli, metafore e racconti morali. La religiosità ebraica del Vecchio Testamento, infatti, ha due caratteristiche fondamentali: ha un'idea di progresso e di sviluppo concepiti in maniera lineare, in cui tutte le storie narrate sono legate le une alle altre; ed è profondamente radicata in questo mondo terreno. Non esiste in maniera marcata l'esistenza di due mondi paralleli, quello terrestre e quello trascendentale. Il Vecchio Testamento parla di comportamenti retti, premi, colpe e punizioni in un contesto di giustizia del mondo terreno. Uno dei più autorevoli interpreti del pensiero ebraico-cristiano, Werner Sombart, scrive:

> «La forma più antica di giudaismo nulla sa di un altro mondo. Se Dio desidera punire o ricompensare deve farlo durante la vita di un uomo. È qui che prospera l'uomo retto,

[16] Sulla generale visione dei rapporti tra Cristianesimo, Protestantesimo ed economia agli inizi della società moderna del XVIII secolo, cfr. Salvatore Drago, *Protestantesimo liberale e Cristianesimo conservatore? Il ruolo delle religioni per la formazione del pensiero economico nell'Europa in età moderna*, in Giulia Sfameni Gasparro, Augusto Cosentino e Mariangela Monaca (a cura di), *Religion in the History of European Culture*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2013.

quindi, ed è sempre qui che l'empio patisce la punizione»[17].

E non casualmente, anche le storie raccontate sotto forma di sogno acquistano interpretazioni storiche tangibili e concrete proposte, proiettate sempre verso l'acquisizione di una stabile prosperità socio-economica. Come nel caso del sogno del faraone raccontato a Giuseppe, figlio di Giacobbe (Genesi, 41, 1-36):

> «Al termine di due anni, il faraone sognò di trovarsi presso il Nilo. Ed ecco salirono dal Nilo sette vacche, belle di aspetto e grasse e si misero a pascolare tra i giunchi. Ed ecco, che dopo quelle, sette altre vacche brutte di aspetto e magre. E le vacche brutte divorarono le sette vacche belle di aspetto e grasse. Giuseppe rispose: ecco stanno per venire sette anni in cui sarà grande abbondanza in tutto il Paese d'Egitto. Poi a questi succederanno sette anni di carestia che consumerà il Paese».

Da qui il consiglio economico di Giuseppe: prelevare un quinto del prodotto durante ogni anno di abbondanza per metterlo in depositi al fine di essere utilizzato durante i periodi di carestia. Si tratta di una prima teoria di politica economica di matrice fisiocratica e proiettata anche in direzioni sociali previsionali al fine di risolvere eventuali carestie.

Nel Cristianesimo del Nuovo Testamento, su trenta Parabole di Gesù, ben diciannove sono collocate in un contesto economico-sociale, tra le più importanti vi sono: la parabola dei Talenti; dell'amministratore disonesto (Luca, 16, 5-12); degli operai nella vigna (Matteo, 20,8); dei due debitori (Luca, 7, 41-43); del buon samaritano (Luca, 10, 25-37); del figliol prodigo (Luca, 15, 11-32) ed il Discorso della montagna, che raffigura in un certo senso l'insieme dei precetti e degli insegnamenti diretti da Gesù ai suoi discepoli ed a tutti gli uomini, per una condotta di vita moralmente e socialmente giusta. Si legge:

> «Vedendo le folle, Gesù salì sulla montagna e, messosi a sedere, gli si avvicinarono i suoi discepoli. Prendendo la parola, li ammaestrava dicendo: beati i poveri in spirito,

[17] Werner Sombart, *La vocazione degli ebrei per il capitalismo*, in *Gli ebrei e la vita economica*, Edizioni Ar, Padova 1988, p. 65. Una interessante analisi sul rapporto tra la religione ebraico-cristiana ed il concetto di economia nelle sue svariate manifestazioni nel corso della storia, è offerta da Tomáš Sedláček, *L'economia del bene e del male. Morale e denaro da Gilgamesh a Wall Street*, Garzanti, Milano 2012.

> perché di essi è il regno dei cieli, beati gli afflitti (…), beati i miti (…), beati quelli che hanno fame e sete di giustizia (…), beati i misericordiosi (…), beati i puri di cuore (…), beati gli operatoti di pace (…), beati i perseguitati per causa della giustizia. (…) Sono venuto per dare compimento alla Legge. (…) Chi dunque trasgredirà uno solo di questi precetti, anche minimi, e insegnerà agli uomini a fare altrettanto, sarà considerato minimo nel regno dei cieli. Chi li osserverà, sarà considerato grande»[18].

Gli insegnamenti, i consigli ed i castighi presentano una terminologia dal carattere economico, sociale e giuridico, e sono in molti casi ambientati in un concreto contesto di relazionalità umana. Come nel caso del brano intitolato "Elemosina, orazione e digiuno" (Matteo, 1, 34):

> «Guardatevi dal predicare le vostre buone opere davanti agli uomini per essere da loro ammirati, altrimenti non avrete ricompensa presso il Padre. Quando dunque fai l'elemosina non suonare la tromba davanti a te, come fanno gli ipocriti per essere lodati dagli uomini. (…) Quando invece fai l'elemosina, non sappia la tua sinistra ciò che fa la tua destra, perché la tua elemosina resti segreta, e il Padre tuo che vede nel segreto ti ricompenserà».

Emblematico è anche il toccante racconto descritto nella "Parabola dei Talenti" (Matteo, 25, 14-30):

> «Avverrà come di un uomo che, partendo per un viaggio, chiamò i suoi servi e consegnò loro i suoi beni: a uno cinque talenti, a uno due ad un altro solo uno, a ciascuno secondo la sua capacità e partì. Colui che aveva ricevuto cinque talenti andò subito a impiegarli e ne guadagnò altri cinque. Lo stesso quello che ne aveva due. Colui che aveva ricevuto un solo talento andò a fare una buca nel terreno e vi nascose il denaro del suo padrone».

Venendo premiati dal padrone coloro che hanno investito e guadagnato ulteriori talenti, e punito colui che al contrario lo aveva seppellito senza usarlo, il significato morale della parabola mette in risalto ulteriori elementi al di là del premio e del castigo di Dio dato a chi ha investito o seppellito i propri talenti ricevuti in dono: la punizione

[18] *Discorso della montagna*, Matteo, (5, 1-20).

della paura, dell'ozio e dell'inerzia, e l'importanza dell'inventiva per investire e fare fruttificare i talenti, ma pur sempre con una finalità sociale. Inoltre, per il recupero della tradizione biblica in riferimento ad un pensiero economico-sociale di matrice religioso-cristiana, rivestono particolare importanza anche il versetto "dell'avarizia ed il ricco stolto" (Luca, 12, 13-21): «Guardatevi e tenetevi lontano da ogni cupidigia, perché anche se uno è nell'abbondanza, la sua vita non dipende dai suoi beni»; quello sui "doni spirituali" (carismi) (Prima Lettera di San Paolo ai Corinzi, 12, 1-31); ed il racconto di "Lazzaro ed il ricco epulone" (Luca, 16, 19-31).

Ma, come opportunamente ricorda la Bibbia, ai ricchi incapaci di convertirsi, come il contadino ricco (Luca, 12, 16-21) ed il ricco epulone, si contrappone la figura di Zaccheo (Luca, 19, 1-10) che, incontrando Gesù, trova la strada della conversione spirituale: «Ecco, Signore, io do la metà dei miei beni ai poveri, e se ho frodato qualcuno, restituisco quattro volte tanto. E Gesù rispose, oggi la salvezza è entrata in questa casa». I significati morali che si presentano, per l'homo oeconomicus contemporaneo, sono complementari: la contraddizione di una vita economica molto spesso causa dal dislivello tra ricchezza e povertà, ed il ruolo della solidarietà e di un approccio etico-religioso alle questioni economiche, per combattere questa stessa sperequazione. Infine, i dieci comandamenti (Esodo, 20, 1-21), vale a dire l'alleanza tra Dio ed il suo popolo sul monte Sinai tramite Mosè al quale viene donato il Decalogo ("dieci parole", Esodo, 34, 28), che rappresentano i principi regolativi di tutta l'umanità, inerenti i diritti ed i doveri verso gli uomini e la società. Pertanto, i doni della liberazione, della terra promessa, dell'alleanza sul Sinai e del Decalogo sono intimamente connessi per regolare lo sviluppo dell'umanità in chiave individuale e sociale tramite la giustizia e la solidarietà[19].

Partendo dalla considerazione che tutta la tradizione biblica non si esprime in termini di globalizzazione, di sperequazione e di competizione, ma in quelli di una giustizia sociale terrena e tra-

[19] Per una generale analisi del rapporto tra pensiero cristiano, Chiesa e sviluppo economico, in chiave storica ed analitica, si rinvia ai seguenti lavori: Ugo Dovere (a cura di), *Chiesa e denaro*, Edizioni San Paolo, Milano 2004; Giannino Piana, *Vangelo e società*, Cittadella editrice, Assisi 2005; Ernst Wolfgang Böckenförde e Giovanni Bazoli, *Chiesa e capitalismo*, Morcelliana, Brescia 2010; Adolfo Bachelet, *Economia e fede*, Editrice Ave, Roma 2013 e Thomas Dienberg, *Economia e spiritualità*, EDB, Bologna 2013.

scendentale la cui misura è data sempre dall'uomo e dalla sua dignità, una categoria importante dell'economia spirituale, nel contesto della dinamica della religione, è quella della gratuità: tutto l'agire di Dio, dalla creazione del mondo alla salvezza, attraverso la storia delle peripezie del popolo eletto e la nascita di Gesù, è letto come un atto di gratuità, un dono[20]. Ma ecco la giusta interpretazione: il concetto della gratuità e del dono non sono incompatibili con le categorie economiche tradizionali di costo e beneficio. Anche i doni elargiti da Dio hanno un costo che gli uomini devono pagare. Un costo minimo rispetto alla grandezza dei doni. Gratuità cristiana e costo economico sono concetti compatibili. Un costo che gli uomini devono pagare per decisione di Dio. Tutte le vicende della Bibbia possono essere lette nella dinamica del bene/ricompensa e colpa/castigo. Se non ci fosse questa dialettica (dono-costo-beneficio) il libero arbitrio dell'uomo non avrebbe nessun senso. Acquistano valore solo se frutto della libertà dell'uomo e della sua capacità di scegliere, altrimenti agirebbe solo in maniera deterministica. Si legge nel Deuteronomio (11, 1-32): «Ama dunque il Signore Dio tuo e osserva le sue prescrizioni, le sue leggi, le sue norme ed i suoi comandi. (…) Se obbedirete diligentemente ai comandi che oggi vi do, io darò al vostro Paese la pioggia al suo tempo perché tu possa raccogliere il frumento». Questo Dio che si relaziona e parla con gli uomini attraverso la dialettica del dono-costo-beneficio, è il Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe e Giuseppe, ed è perfettamente ripreso e reinterpretato dal pensiero cristiano contemporaneo. Da qui è possibile individuare un'economia della creazione, della redenzione e della grazia, legate rispettivamente al dono del paradiso terrestre ed al costo di non mangiare i frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male (colpa/castigo); ai nuovi doni ed alle promesse dopo il peccato originario tra Dio e Noè, Abramo, Mosè e Davide, associati ai costi della costruzione

[20] In merito alla dialettica tra economia e dono, scrive Benedetto XVI: «Occorre che nel mercato si aprano spazi per attività economiche realizzate da soggetti che liberamente scelgano di informare il proprio agire economico a principi diversi da quelli del puro profitto, senza per ciò stesso rinunciare a produrre valore economico. Le tante espressioni di economia che traggono origine da iniziative religiose e laicali dimostrano che ciò è concretamente possibile. (…) Nell'epoca della globalizzazione, l'attività economica non può prescindere dalla gratuità, che dissemina ed alimenta la solidarietà e la responsabilità per la giustizia ed il bene comune nei suoi vari soggetti» (*Caritas in Veritate*, § 37-38).

dell'arca della salvezza, al viaggio verso una terra sconosciuta, ed all'accettazione del Decalogo per la redenzione che si sarebbe poi realizzata pienamente con la morte di Gesù; ed al dono della salvezza eterna ma con il costo della fede e delle opere. «Se non ha le opere, la fede è morta in sé stessa. Mostrami la tua fede senza le opere, ed io con le mie opere ti mostrerò la mia fede» (Lettera di Giacomo, 2, 17-18)»[21].

Siamo di fronte ad un legame della realizzazione della fede (della religione) con le opere umane in tutte le dimensioni, che è divenuta una costante del pensiero cattolico attraverso la dottrina sociale della Chiesa e le relative Encicliche sociali: *Rerum novarum* (Leone XIII, 1891), *Quadragesimo annus* (Pio IX, 1931), *Mater et magistra* e *Pacem in terris* (Giovanni XXIII; 1961 e 1963), *Populorum progressio* (Paolo VI, 1967), *Laborem exercens*, *Sollecitudo rei sociali* e *Centesimus annus* (Giovanni Paolo II, 1981, 1987, 1991), e *Caritas in Veritate* (Benedetto XVI, 2009), che configurano una funzionalità in cui l'universalità ecumenica degli insegnamenti del Vangelo si intreccia con la particolarità storica in cui si manifesta la società e la civiltà degli uomini[22]. Si tratta di concetti direzionali, tipici dell'homo religiosus inserito in un normale contesto socio-economico e politico, che nella loro dinamicità possono essere racchiusi nelle affermazioni papali che colgono l'economia solo come un aspetto ed una dimensione della complessa attività umana, con la necessità[23] che nel mercato si aprano spazi per attività economiche realizzate da soggetti che liberalmente scelgono di informare il

[21] Sulla tematica cristiana dell'economia della creazione, della redenzione e della grazia, associata al ruolo del dono/costo per l'uomo, cfr. Joao César Das Neves, *L'economia di Dio*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2016.

[22] In merito ai principi della Dottrina Sociale della Chiesa in applicazione alle questioni socio-economiche e politiche, si vedano: Bartolomeo Sorge, *Introduzione alla dottrina sociale della Chiesa*, Queriniana, Brescia 2006; Giorgio Campanini, *La Dottrina Sociale della Chiesa: le acquisizioni e le nuove sfide*, EDB, Bologna 2007; Adriano H. Van Luyn, *L'Unione Europea e la dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009; Sergio Bastianel, *Moralità personale nella storia. Temi di morale sociale*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2011; Philip Booth, *Dottrina sociale cattolica ed economia di mercato*, Liberilibri, Macerata 2016 e *VIII Rapporto sulla Dottrina Sociale della Chiesa nel mondo*, Cantagalli, Siena 2016.

[23] Giovanni Paolo II, C*entesimus annus*, 1991, § 39.

proprio agire a principi diversi da quelli del puro profitto[24].

Per di più, a due anni dalla caduta del comunismo, alla domanda fondamentale se il capitalismo fosse il "sistema socio-economico vincente", la DSC reputava:

> «Se con capitalismo si indica un sistema economico che riconosce il ruolo fondamentale e positivo dell'impresa, del mercato, della proprietà privata e della conseguente responsabilità per i mezzi della produzione e della libera creatività umana, la risposta è positiva. Ma se con capitalismo si intende un sistema in cui la libertà non è inquadrata in un solido contesto giuridico che la metta al servizio dell'umanità il cui centro è etico e religioso, allora la risposta è decisamente negativa»[25].

Non si trattava solo di considerazioni etiche sganciate ed indifferenti dalla realtà economico-politica in evoluzione, ma veri e propri punti ideologici programmatici che costituiranno la base fondamentale dell'economia sociale di mercato. Un pensiero economico etico-religioso nato in Germania a partire dalla fine degli anni Quaranta del Novecento e diffusosi anche in Italia con l'interpretazione di don Luigi Sturzo. Uno dei suoi maggiori esponenti, Wilhelm Röpke, per tale motivo, scriveva:

> «Uno dei più pericolosi errori del nostro tempo è di credere che la libertà economica e la società basata su di essa non siano compatibili con le esigenze di un atteggiamento rigorosamente cristiano. (…) Il liberalismo non è nella sua essenza un abbandono del Cristianesimo, bensì il suo legittimo figlio spirituale. Per fortuna, la dottrina sociale cristiana non contiene una lista di rigide regole della vita dello Stato e dell'economia. Ma il Cristianesimo, pur senza incatenare lo sviluppo dello Stato, dell'economia e della società, vi impone una norma suprema atta ad incanalare quello sviluppo in una direzione giusta e degna dei pensieri più nobili»[26].

---

[24] Benedetto XVI, *Caritas in Veritate*, 2009, § 37-38.
[25] Giovanni Paolo II, *Centesimus annus*, 1991, § 42.
[26] Idem, *L'Enciclica "Mater et Magistra"*, in *Il Vangelo non è socialista. Scritti su etica cristiana e libertà economica (1959-1965)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 87-88. Su W. Röpke (1899 – 1966), autore di *Crisi*

Il suo "umanesimo economico" indicava un inquadramento della libertà economica e dell'economia di mercato in canoni morali di derivazione religioso-cristiana ed in una cornice antropologico-sociologica che tenesse conto dell'aspetto sociale e relazionale dell'individualismo e senza cadute nel vuoto moralismo. Il tutto agganciato ad una critica serrata al socialismo che negava l'importanza delle libertà civili sotto il controllo di uno statalismo, incompatibile con una «mentalità aperta per accogliere tutte le possibilità di innovazioni dell'economia di mercato»[27].

L'homo oeconomicus, per ritornare a vivere un'economia più umana ed a abitare in prossimità del sacro e delle religioni, che, come visto, presentano molti presupposti per orientare un atteggiamento etico dell'economia, dovrebbe essere in grado di assumere la prospettiva della categoria dell'abbandono: abbandonarsi alla fede come veicolo fondamentale per capire gli aspetti religiosi capaci di umanizzare tutta la dimensione della relazionalità economica e socio-politica. Per cogliere questa dinamica, ancora una volta ci viene in aiuto Martin Heidegger, che sostiene:

> «L'uomo del nostro tempo è in fuga davanti al pensiero. (…) Il pensiero calcolante non si attesta mai alla meditazione, ma il pensiero calcolante non è un pensiero meditante. Ci sono pertanto due modi di pensare: il pensiero calcolante ed il pensiero meditante. (…) Vorrei chiamare questo contegno che dice al tempo stesso si e no al mondo della tecnica, con un'antica parola: l'abbandono di fronte alle cose, solo così riusciremo a non vedere le cose solo dal punto di vista della tecnica economistica»[28].

L'idea dell'abbandono, sinonimo di un pensiero meditante e di un atteggiamento etico, di chiara influenza filosofico-religiosa, non propone una pura speculazione teorica avulsa dalla realtà, ma piut-

---

e congiuntura (1932), *Spiegazione economica del mondo moderno* (1937), *La crisi sociale del nostro tempo* (1942), *Civitas humana* (1944), *Al di là dell'offerta e della domanda* (1958) ed una serie di saggi ed articoli pubblicati in svariate riviste internazionali, si rinvia a Giuseppe Franco, *Economia senza etica? Il contributo di Wilhelm Röpke all'etica dell'economia e al pensiero sociale cristiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016.

[27] Idem, *La statizzazione dell'uomo* (ed. or. 1964), in *Il Vangelo non è socialista*, cit., p. 146.

[28] Martin Heidegger, *L'abbandono* (ed. or. 1959), il Melangolo, Genova 1989, pp. 29-39.

tosto concreti suggerimenti progettuali per aprire, all'interno del vasto magma dell'economicismo contemporaneo, teorie e politiche etiche differenti, di cui anche parte della scienza economica "eterodossa" sente l'ineluttabilità di recuperare. Come nel caso dell'economia dell'abbandono delineata per la prima volta in maniera sistematica da Hosea Jaffe. Il suo pensiero economico, infatti, elaborato in scritti critici particolarmente avvincenti, analizza una decostruzione ed una relativa rilettura dell'economia a livello macro-mondiale con lo scopo principale non solo di criticare gli aspetti più devastanti del capitalismo contemporaneo – esplicitato in diverse forme di imperialismo militarizzante gestito dai poli Usa-Europa-Russia tramite il ruolo strategico-finanziario di un "keynismo militare", di un "War-fare" e delle relative multinazionali in grado di attivare alti margini di profitto con lo sfruttamento nascosto delle risorse naturali ed umane dei Paesi ancorati ad un sotto-sviluppo endemico – ma anche di proporre valide soluzioni alternative sganciate dalle interpretazioni più banali del socialismo ed ancorate, al contrario, ad un ripensamento del pensiero marxista-lenista tramite la categoria inusuale etico-religiosa dell'abbandono. In primo luogo abbandono delle obsolete contrapposizioni tra capitalisti/lavoratori e tra capitalismo/socialismo, per attivare un'etica planetaria dell'abbandono che l'economista sudafricano chiama "aimismo". «Suona goffo, ed è decisamente più lungo del grossolano socialismo, ma è più realistico ed ha più senso etico»[29], sostiene Jaffe. La sua economia dell'abbandono, infatti, avvalora una teoria dello sviluppo mondiale al di fuori delle logiche capitalistiche dell'imperialismo e del "colonialismo diplomatico", per attivare un chiaro strumento di lotta di classe mondiale anti-imperialistica in grado di unire i lavoratori "bianchi" dei Paesi industrializzati con i lavoratori "neri" dei Paesi sotto-sviluppati. Pertanto, l'abbandono prospetta due dimensioni complementari: abbandono delle politiche imperialistiche dei Paesi occidentali-industrializzati nei confronti di quelli periferici sotto-sviluppati, in nome del diritto all'autodeterminazione dei popoli, allo sviluppo autoctono "non controllato" ed alla realizzazione di una "liberazione permanente" dai legami di sottomissione; ma anche abbandono delle politiche governative adulterate da parte degli stessi Paesi periferici, molto spesso collusi e corrotti con gli interessi economico-finanziari delle multinazionali occidentali. Pertanto, prosegue Jaffe, l'economia

[29] Hosea Jaffe, *Abbandonare l'imperialismo*, Jaca Book, Milano 2008, p. 15.

dell'abbandono necessita di organizzazioni e di istituzioni a carattere mondiale in grado di veicolare tale processo di "disconnessione", "affrancamento" e di "non-collaborazione", che solo in apparenza apparirebbe distruttivo. Infatti, tale atteggiamento etico significherebbe, in ultima analisi, l'attivazione di uno sviluppo socio-economico in cui sia il Nord del mondo produttivo ad adeguarsi al Sud, e non viceversa[30].

Per concludere, come visto, l'abbandono alla fede religiosa ed al pensiero meditante ad essa connesso, è da cogliersi anche come una nuova categoria spirituale con cui rivalutare il senso dell'economia e di tutte le sue direzioni politiche globalizzate. Ma per fare questo, è necessario saltare al di fuori della staccionata dell'economicismo, non sempre facile e comprensibile. L'abbandono è da intendersi come disposizione interiore dell'anima, a cui si addice l'importanza di un poliforme pensiero meditante in grado di completare quello calcolante; come contemplazione, intesa come riflessione profonda sul capitalismo imperialistico in tutte le sue manifestazioni sociali; e come purificazione in grado di pulire ed eliminare le scorie e gli effetti indesiderati dell'economicismo e della globalizzazione; ed infine come virtù assoluta, capace di veicolare socialmente ed eticamente i vizi dell'intero sistema economico, con l'ausilio delle virtù cardinali e teologali della prudenza, giustizia, fortezza, temperanza, fede, speranza e carità. Non casualmente, l'abbandono è in linea con l'atteggiamento contemplativo dell'homo religiosus che deve rispettare l'indicazione di "Ascolta, Israele" (Deuteronomio, 6, 4-9)[31]. Co-

[30] Su Hosea Jaffe (1921 – 2014), importante economista eterodosso con esperienze accademiche in molte Università europee, americane ed africane; fondatore nel 1943 del "Non European Unity Movement of South Africa" ed autore di molte pubblicazioni, come *Germania, verso il nuovo disordine mondiale* (1994), *La liberazione permanente e la guerra dei mondi* (2000), *Introduzione alla storia ed alla logica dell'imperialismo* (2005), *Era necessario il capitalismo?* (2008) ed *Abbandonare l'imperialismo* (2008), cfr. Luciano Vasapollo, *La crisi del capitale. Compendio di economia applicata*, Jaca Book, Milano 2010 e Salvatore Drago, *Occidente, capitalismo ed imperialismo nel pensiero economico contemporaneo di un'etica dell'abbandono: il caso Hosea Jaffe*, (in corso di pubblicazione).

[31] Sul significato religioso-etico dell'ascolto e dell'abbandono, soprattutto in chiave ebraico-cristiana, si rinvia a Fernando Joannes, *Ebraismo*, Rizzoli, Milano 1997. «La descrizione più vivida di quello che l'ebraismo richiede dai suoi aderenti e data dalla celebre "Shema Israel", cioè "Ascolta Israele". La formula è allo stesso tempo proclamazione dell'unità divina e dell'atteg-

lui che applica l'abbandono è l'uomo che vive come se fosse sempre interpellato su un ragionamento critico ed etico su tutta la società che lo circonda. Abbandono a cui ci si accosta con lo stesso senso di povertà espressa nel "Discorso della montagna": una povertà di spirito come condizione interiore, non necessariamente legata con il tenore economico-sociale[32].

Salvatore Drago

Salvatore Drago è Post-Doc Università di Messina,
ricercatore nell'Università di Palermo,
e Research member IIPPE.

giamento fondamentale della religione ebraica: l'ascoltare, l'essere sempre in atteggiamento di "interpellato" e coinvolto dalla parola divina» (p. 12). Cfr., inoltre, *Catechismo della Chiesa cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del vaticano 2005.

[32] Il concetto dell'abbandono, negli ultimi anni, è stato portato all'attenzione internazionale dagli studi critici di Serge Latouche attraverso i temi della "decrescita felice" e dell'"uscita dall'economia", come uniche chiavi di critica economico-politica all'economicismo, all'eccessiva produzione ed al "feticismo" delle merci, tipici dei mega-mercati globalizzati del capitalismo odierno. Tra le sue opere più importanti, vi sono: *L'occidentalizzazione del mondo* (1989), *L'economia svelata* (1995), *L'invenzione dell'economia* (2005), *La sfida della decrescita* (2008), *Uscire dall'economia* (con Anselm Jappe, 2014) e *Il paradigma della decrescita e la dimensione spirituale*, in Patrizia Gioia, Fulvio Manara e Gianni Vacchelli (a cura di), *L'economista mistico. È possibile un'economia spirituale?*, Mimesis, Milano 2015.

Economia, ecologia e spiritualità

di GRAZIA FRANCESCATO

Dagli anni sessanta del secolo scorso i movimenti ambientalisti, dal 1999 unito al popolo di Seattle e ai movimenti No Global, hanno criticato la *visione del mondo* che costituisce la base del modello neo-liberalista dell'economia.

Nel 1972 esce il famoso libro *The limits to growth* (tradotto in italiano con il titolo *I Limiti dello Sviluppo*) di cui erano autori i coniugi Dennis e Donnella Meadows del prestigioso MIT (Massachussetts Institute of Technology) che sostiene:

«Il problema di fondo è che non si può avere una crescita illimitata su un pianeta che ha risorse limitate. Dobbiamo quindi avviare una transizione da uno stato di crescita avventurosa e caotica, tipica delle cellule cancerogene, ad uno stato di equilibrio globale»[1].

A promuovere il testo è il Club di Roma, un organismo istituito a metà anni Sessanta, che raccoglieva scienziati, imprenditori illuminati, intellettuali ed economisti di rango. All'epoca giovane giornalista ambientalista, ebbi l'opportunità di intervistare, prima dell'uscita del libro, uno dei fondatori del Club, Aurelio Peccei, manager dell'Italconsult. Mi spiegò che il mondo aveva bisogno di una vera e propria palingenesi culturale, di un "salto copernicano" rispetto alla vigente visione dell'universo e della Terra.

Bisogna riconoscere al dibattito innescato dal MIT e dal Club di Roma il merito di avere messo in primo

[1] D. Meadows et al., *I limiti dello sviluppo. Rapporto del System Dynamics Group, MIT, per il progetto del Club di Roma sui dilemmi dell'umanità*, Mondadori, Milano 1972, p. 23.

piano il concetto di *limite*. Sia pure con lacune vistose e con un'impostazione tecnocratica-conservatrice, il rapporto contribuì a svegliare le coscienze, dimostrando che non è possibile né augurabile una crescita infinita su un pianeta che ha risorse finite. Questo concetto sarà poi la base dell'idea di uno *sviluppo sostenibile*. La definizione "ufficiale" a quest'ultimo viene data nel cosiddetto Rapporto Brundtland, così chiamato in omaggio all'allora premier norvegese Gro Harem Brundtland, una donna straordinaria che guidava all'epoca la Commissione Onu incaricata di redigere il documento: «un processo finalizzato alla tutela delle risorse naturali» che doveva mirare «a soddisfare i bisogni delle attuali generazioni, evitando di compromettere la capacità delle generazioni future di soddisfare i propri». Un processo che veniva dichiarato incompatibile non solo con il degrado delle risorse naturali, «ma anche con la violazione della dignità e della libertà umana, con la povertà e con il declino economico, con il mancato riconoscimento dei diritti e delle pari opportunità»[2].

Sostenibilità intesa a tutto tondo: ambientale, sociale, economica, culturale.

L'urgenza di costruire un futuro sostenibile passava dunque per un vero e proprio matrimonio tra ecologia ed economia, due parole che non a caso hanno in comune il prefisso eco (dal greco *'oikos*, casa). Per tutelare davvero la casa comune, predicavano e predicano – purtroppo spesso inascoltati – gli eco attivisti, occorre promuovere un'integrazione tra le dimensioni ambientali, sociali, economiche e culturali, senza la quale la formula "sviluppo sostenibile", che già contiene in sé una contraddizione in termini, rischia di trasformarsi in un "mantra", ripetuto in ogni rapporto, documento, conferenza a tutti i livelli, ma destinato a svuotarsi di significati concreti.

Quello che di concreto è stato realizzato sono le strategie che ricadono sotto il nome di "green economy" (efficienza energetica, fonti d'energia rinnovabili, mobilità sostenibile, agricoltura biologica e di qualità, rigenerazione urbana e bioedilizia, per citarne solo alcuni capitoli). Sia pur ragguardevoli e interessanti, rimangono comunque deboli, si rivela la mancanza a livello teorico di una vera e propria "visione del mondo" alternativa a quella dominante.

Ovviamente l'economia verde è meritevole di sostegno (e infatti sostenuta con forza dagli ambientalisti, sia nei movimenti che

[2] World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford 1987, p. 34.

nelle istituzioni) perché dimostra nei fatti che "un altro mondo è possibile", che l'integrazione tra le dimensioni sociali, economiche e ambientali non è un'utopia verde ma una opportunità reale, che ragioni del lavoro e ragioni dell'ambiente possono e devono andare d'accordo (secondi i calcoli di varie istituzioni UE sono già circa 5 milioni i green jobs in Europa e l'albero dei lavori e delle professioni verdi sta germogliando in tutto il globo). Tuttavia la green economy rischia di diventare niente più che un ramo verde sul tronco di uno sviluppo "business as usual", un'oasi nel deserto di un neoliberismo selvaggio che procede incurante delle conseguenze nefaste inflitte a Madre Terra e ai suoi abitanti, specialmente i più poveri e vulnerabili.

Nell'intreccio delle problematiche, si innesta anche la crisi della democrazia, di una reale partecipazione democratica alle scelte che disegnano il presente e il futuro dei popoli. Stiamo assistendo ad un esodo del Potere, quello hard, quello vero, dai luoghi della democrazia rappresentativa (parlamenti, governi, partiti, sindacati, organizzazioni di rappresentanza) verso le nebulose della grande finanza e delle multinazionali, spesso difficili da individuare e da stanare, poteri forti annidati in luoghi virtuali, cui è arduo persino dare un volto e un nome.

In questo panorama mondiale piuttosto desolante, il 18 giugno 2018 papa Francesco pubblica l'Enciclica *Laudato si'*, documento che non poteva che imporsi con forza, suscitando interesse e clamore (nonché attacchi e controversie, anche queste segno della sua rilevanza) forse più di qualunque altra presa di posizione ufficiale della Chiesa[3]. Una sveglia squillante, impossibile da non ascoltare, che disturba le cattive coscienze e consola le buone.

La clamorosa novità della Laudato Sì sta sostanzialmente in tre elementi: è la prima volta che un'intera enciclica viene dedicata ai temi ecologici, riunendo in un unico documento i pur numerosi spunti, citazioni, pronunciamenti e studi non solo di esponenti della storia della Chiesa, compresi i papi, ma delle gerarchie ecclesiastiche e dell'intero "corpus" dell'Ecclesia. L'impatto di questa sintesi è ovviamente assai più potente e pervasiva delle precedenti prese di posizione e colloca la Chiesa in prima linea nella battaglia per la tutela del Creato, colmando così un ritardo di decenni che non pochi ambientalisti rimproveravano ai vertici ecclesiastici. È una lettura com-

[3] Francesco, *Laudato Si'. Lettera enciclica sulla cura della casa comune*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015.

plessiva della realtà all'inizio del Terzo Millennio, un'analisi puntuale e profonda delle cause dell'intreccio tra crisi ambientale, sociale ed economica e un'indicazione precisa e meditata delle possibili vie d'uscita.

Ma c'è di più, molto di più: papa Francesco introduce con forza nella sua disanima la dimensione etica e spirituale che costituisce l'autentica "anima" dell'enciclica e che la distingue in maniera netta da migliaia e migliaia di pur autorevoli e interessanti contributi di scienziati, ambientalisti DOC, esperti della questione ecologica nonché dalla pletora di documenti, dichiarazioni e pronunciamenti ai vari livelli istituzionali. Questo approccio fa del Papa l'unico vero leader oggi presente nel pianeta. Se il verbo "to lead" infatti significa "condurre verso", è indubbio che l'unico in grado di proporre una "Visione del Mondo" verso cui guidare l'umanità, di indicare una stella polare che illumini il tormentato cammino degli esseri umani, sia appunto Francesco.

Riconoscimento unanime di questa leadership gli è venuto dagli ambienti più disparati, non solo cattolici e cristiani ma anche laici, e persino dalla sinistra. Leadership particolarmente utile e preziosa se si pensa che spetterebbe alla politica il compito di disegnare e di portare avanti un progetto per la *polis*, la comunità degli esseri umani (per gli ambientalisti, e ormai non solo, il progetto va esteso a comprendere l'intera *comunità dei viventi*, come in effetti fa la Laudato Sì). La politica nella sua accezione più alta e nobile dovrebbe infatti fornire una "visione del mondo" (attenzione! non un'ideologia, che è visione del mondo cristallizzata e ingabbiata) da cui dovrebbe discendere una "strategia" e infine, quando necessario, una "tattica". Purtroppo, in quasi tutto il globo e con l'eccezione di ben poche figure di spicco, le priorità della politica sono state ribaltate, e la tattica – perlopiù di basso cabotaggio – ha preso il sopravvento, mentre la strategia è quasi assente o comunque insufficiente e della "visione del mondo" si sono perse le tracce. O meglio, la politica è troppo speso supina di fronte alla "vision" imposta dal mercato e dagli interessi forti della grande finanza e delle multinazionali.

Se il mondo intero ha accolto con interesse l'enciclica, che ha dato il via ad un intenso dibattito e ha registrato anche attacchi alla posizione del Papa (non si poteva peraltro pensare che gli interessi forti, colpiti in modo così diretto, non reagissero), per l'universo ambientalista nel suo complesso la reazione è stata di felice sorpresa, di sollievo, di gratitudine. Con qualche critica, ovviamente, rivolta soprattutto al diverso approccio riguardo alla questione demografica,

alla querelle sugli OGM (che gli ambientalisti avversano in modo molto più netto) e al complessivo ritardo che ha finora impedito alla Chiesa di svolgere un ruolo da protagonista nella battaglia per la difesa del pianeta. Notazioni critiche a parte, però, l'Enciclica non poteva che essere musica per le orecchie degli ecologisti. Tante le consonanze, le risonanze, le profonde sintonie tra la cultura ambientalista e la visione del mondo scandita dalla Laudato Sì. A cominciare dallo stesso titolo: *Laudato si' – Lettera enciclica sulla cura della casa comune*.

Già nell'intitolazione scelta da Francesco, infatti, sono messe in risalto due parole estremamente care all'universo ecologista: cura e casa comune. Nel concetto di cura sono infatti contenuti due ingredienti chiave della cultura ambientalista: l'assunzione di responsabilità, individuale e collettiva, nei confronti dell'ambiente, della natura e del nostro prossimo, ovvero tutti i viventi ma anche la tenerezza, l'amore, la compassione con cui la cura va tradotta in fatti concreti.

La simbiosi tra i due elementi è cruciale per la sopravvivenza dell'umanità e del pianeta: il nostro secolo ha bisogno di intelligenze calde, capaci di mettere insieme cuore e cervello, ragione e sentimento, statistiche ed emozioni. In grado di integrare la dimensione razionale ed emotiva, di mantenere vivo il legame tra l'anima individuale e l'anima mundi, di "sentire" la Madre Terra come organismo vivo e non come un mero deposito di materie prime, da cui trarre risorse e prodotti, trasformando gli stessi ecosistemi e la vita stessa in merci da cui trarre profitto.

Quanto alla definizione casa comune, essa si riallaccia a quel filone dei beni comuni che tanta parte ha avuto e ha nella costruzione del discorso ecologista e costituisce anzi il primo e più importante dei beni comuni stessi: la Terra è l'unica casa che abbiamo e tutti i viventi la abitano con identico diritto alla vita, l'uomo non è il padrone, ma il custode del mondo, chiamato a passare da una "cultura del dominio" imperversante per millenni ad una "cultura del rispetto" per se stesso, per gli altri e per l'ambiente senza la quale la stessa sopravvivenza della specie umana sarà a rischio.

Nessuno degli ambientalisti ha delineato ed approfondito questi contenuti meglio di Alex Langer, che non a caso introduciamo ora come "interlocutore" di papa Francesco. Protagonista di primo piano dell'universo ambientalista, leader dei Verdi Europei al Parlamento di Strasburgo, teorico della questione ambientale ma anche testimone e promotore di una gamma straordinaria di iniziative per la sostenibi-

lità, per la pace, per i diritti, per la convivenza etnica (tema che sentiva molto, lui altoatesino, da sempre fautore attivo del dialogo e della comprensione reciproca tra etnie).

Prendiamo una delle parole-chiave del documento papale: conversione ecologica. Definizione letteralmente "inventata" da Langer già nei primi anni Novanta e divenuta una formula imprescindibile del lessico ambientalista. Dunque, afferma Langer, la conversione ecologica è soprattutto culturale ed etica: «Sinora si è agito all'insegna del motto olimpico "citius, altius, fortius" (più veloce, più alto, più forte), che meglio di ogni altra sintesi rappresenta la quintessenza della nostra civiltà, dove l'agonismo e la competizione non sono la nobilitazione sportiva di occasioni di festa, bensì la norma quotidiana ed onnipervadente. Se non si radica una concezione alternativa, che potremmo forse sintetizzare al contrario in "Lentius, profundis, suavius" (più lento, più profondo, più dolce) e se non si cerca in quella prospettiva il nuovo benessere, nessun singolo provvedimento, per quanto razionale, sarà al riparo dall'essere ostinatamente osteggiato, eluso o semplicemente disatteso»[4].

Primo fra gli ambientalisti, Langer indica dunque la necessità di rendere la conversione ecologica "socialmente desiderabile". Mettendo quindi l'accento più sulla speranza di poter costruire un'alternativa di armonia tra uomo e ambiente piuttosto che sulla PAURA della catastrofe causata dalla crescente disarmonia attuale. Come non rilevare la sintonia con l'approccio di Bergoglio?

«La conversione ecologica che si richiede per creare un dinamismo di cambiamento duraturo è anche una conversione comunitaria. Tale conversione comporta vari atteggiamenti che si coniugano per attivare una cura generosa e piena di tenerezza. In primo luogo implica gratitudine e gratuità, vale a dire un riconoscimento del mondo come dono ricevuto dall'amore del Padre […] Implica pure l'amorevole consapevolezza di non essere separati dalle altre creature, ma di formare con gli altri una splendida comunione universale […] Il credente non interpreta la propria superiorità come motivo di gloria personale o di dominio irresponsabile, ma come una diversa capacità che a sua volta gli impone una grave responsabilità che deriva dalla sua fede»[5].

E continua: «La spiritualità cristiana propone un modo alternati-

[4] A. Langer, *Conversione ecologica*, in Marcon, G. (ed.), *I precursori della decrescita*, Jaca Book, Milano 2015, p. 42.
[5] Francesco*, Laudato Si'. Lettera enciclica sulla cura della casa comune*, pp. 209-210.

vo di intendere la qualità della vita, e incoraggia uno stile di vita profetico e contemplativo, capace di gioire profondamente senza essere ossessionati dal consumo [...] La spiritualità cristiana propone una crescita nella sobrietà e una capacità di godere con poco»[6].

Passaggi densi di parole langeriane, non solo "conversione ecologica" ma, "cura", "responsabilità", "sobrietà", "bene comune", mentre l'accenno allo stile di vita profetico e sobrio è una perfetta descrizione del modo di vivere adottato da Langer nella sua breve ma ricchissima (di esperienze, di sentimenti, di capacità di vivere con poco) esistenza.

Sintonia che ritorna rispetto ad un altro concetto chiave che informa tutta l'enciclica e l'intera cultura ambientalista: la pace.

«La causa della pace non può essere separata da quella dell'ecologia» afferma lapidario Langer in un articolo del 1989, «La paura non basta, né quella della guerra, né quella della catastrofe ecologica… E anche un'utopia, intesa con quel "completamente altro" che si sa non è di questo mondo, non basta: rischia di essere buona solo per le occasioni solenni, per le invocazioni liriche. Bisognerà quindi rendere "attraente" la pace: quella tra gli uomini e quella con la natura»[7].

Un altro importante promotore di questa pace è la Alliance of Religions and Conservation (ARC), istituita nel 1995 al castello di Windsor con l'intento di promuovere l'intesa tra le grandi religioni del pianeta e i movimenti/associazioni per la tutela della natura e dell'ambiente. Sostenuta da nove religioni, divenute oggi undici, l'ARC può attualmente vantare centinaia di progetti in decine di paesi.

«Se uno crede in Dio» ha sintetizzato il principe Filippo di Edimburgo, uno dei fondatori, durante una conferenza con la sua abituale immediatezza, «come può non sentirsi responsabile della cura del Creato?». Domanda che è alla base della filosofia e delle pratiche che caratterizzano passato, presente e futuro dell'ARC, la quale ha ormai accumulato un prezioso patrimonio di idee ed esperienze concrete in tutto il mondo.

Tra le iniziative concrete, già realizzate in vari paesi, l'uso di bus elettrici o ibridi per il trasporto dei pellegrini, l'illuminazione con Led dei percorsi più gettonati, il riciclaggio delle bottiglie di plastica nei punti di sosta. Ma anche manuali per sensibilizzare i viaggiatori e li-

[6] *Ibid*., pp. 211-212.
[7] M. Boato, *Alexander Langer. Costruttore di ponti*, Editrice La Scuola, Brescia 2015, p. 41.

bri di preghiere per chiedere la protezione di Madre Terra e dei suoi abitanti. Perché la differenza rispetto alle comuni organizzazioni ambientaliste, ci tiene a precisare Martin Palmer, sta nell'approccio etico e spirituale delle fedi, nel senso di responsabilità e di cura che ogni credente sente di fronte al Creato, opera di Dio: «Prendiamo ad esempio l'acqua: nelle iniziative che portiamo avanti con "Wash", per garantire l'accesso ad acqua più pulita e per migliorare le condizioni igieniche nelle scuole affiliate alle fedi, non partiamo dalla denuncia di quel che non funziona, atteggiamento abituale nei laici, sperando che poi la gente sia indotta all'azione. Noi promuoviamo invece un atteggiamento basato sulla fede, che inizia con un ringraziamento per il meraviglioso mondo che Dio ci ha donato e per il dono dell'acqua: è da questa posizione di gratitudine che partiamo per affrontare le crisi che noi umani abbiamo causato in questo mondo creato da Dio».

Come non sentire in questa filosofia e in questa modalità d'azione l'eco delle parole dell'Enciclica e il medesimo "soffio" di meraviglia e di gratitudine di fronte alle bellezze del Creato, ai doni che Dio ha sparso a piene mani su questo splendido ma fragilissimo pianeta? Come non percepire il medesimo invito a "sposare" la causa della tutela del pianeta con quella della difesa dei diritti umani e dell'attenzione ai più poveri?

«All'inizio del Terzo Millennio, nei momenti di massima accelerazione della crisi ambientale, che si salda a quelle sociali, economiche, culturali ed etiche del nostro tempo, l'alleanza tra fedi ed ambientalismo appare dunque simmetrica e matura.» Certo, il ritardo delle fedi è innegabile, riconosce Palmer. «In questo caso i profeti siete stati voi ambientalisti e purtroppo non noi, esponenti delle fedi», ci ha detto a Lambeth Palace, «Voi siete stati i leaders e noi i followers, ma ora ambedue gli schieramenti sono maturati e possiamo procedere insieme di pari passo»[8].

Ambedue i partners, dunque, possono ora trarre reciproco vantaggio dalla collaborazione in corso e ritenersi quindi "alleati per natura". Insieme, come ha osservato il segretario generale dell'ONU Ban Ki Moon alle celebrazioni tenute dall'ARC nel Castello di Windsor nel 2009 per festeggiare l'intesa tra l'organizzazione e l'ONU, potranno raggiungere centinaia di milioni di persone, favorendo quel salto di qualità della coscienza collettiva che si impone

[8] Citazioni da un seminario che si è svolto il 18 e 19 novembre 2015 a Lambeth Palace.

sempre più come priorità comune, di fronte all'attuale e crescente decadimento dell'ecosistema mente-cuore, forse quello più in pericolo tra tutti.

Come già aveva profetizzato il grande etologo Konrad Lorenz nel suo libro-testamento "Il declino dell'uomo" in cui avverte che più veloce del degrado della natura corre il degrado dell'essere umano, il quale sta rischiando di perdere proprio le qualità che lo rendono pienamente umano[9].

Con l'ausilio di eminenti esperti, leaders ambientalisti ed esponenti delle varie fedi l'Enciclica *Laudato sì* esplora i luoghi sacri della terra e passa in rassegna la "biodiversità sacra" (animali e piante ritenuti partecipi del divino nelle varie culture), proclamando con forza la convinzione che la prossima frontiera della tutela della natura e del pianeta debba incanalarsi necessariamente lungo le vie della dimensione culturale, spirituale ed etica.

È dunque il momento di una *Laudato sì* universale, declinata secondo i codici delle varie fedi e culture, con un unico obiettivo: far capire finalmente a tutti che «esiste una più vasta sapienza all'interno della quale la specie umana deve riconoscersi: è la struttura che unisce, che tiene insieme, le stelle e gli anemoni di mare, le sequoie e l'uomo», come scriveva il pensatore, antropologo e terapeuta Gregory Bateson[10]. I credenti chiamano questa sapienza: Dio. Ma anche i non credenti, purché uomini e donne di buona volontà, possono condividere l'universale preghiera che chiude la *Laudato sì*: «Insegnaci a scoprire il valore di ogni cosa, a contemplare con stupore, a riconoscere che siamo profondamente uniti con tutte le creature»[11].

Grazia Francescato

Grazia Francescato, già presidente WWF Italia e Verdi
e già portavoce dei Verdi europei.

[9] Cfr. K. Lorenz*, il declino dell'uomo*, Mondadori, Milano 1987.
[10] G. Bateson, Verso un'ecologia della mente, Adelphi Edizioni, Milano 1972, p. 303.
[11] Francesco*, Laudato Si'. Lettera enciclica sulla cura della casa comune*, p. 239.

Bibliografia

Bateson, G., *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi Edizioni, Milano 1972.

Boato, M, *Alexander Langer. Costruttore di ponti*, Editrice La Scuola, Brescia 2015.

Breuilly, E., O'Brien, J., Palmer, M., Marty, M. E., *Religions of the world. The illustrated guide to origins, beliefs, traditions & festivals*, Checkmark Books/Facts On File, New York 2005.

Francesco, *Laudato Si'. Lettera enciclica sulla cura della casa comune*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015.

Langer, A., *Conversione ecologica*, in Marcon, G. (ed.), *I precursori della decrescita*, Jaca Book, Milano 2015.

Lorenz, K., *Il declino dell'uomo*, Mondadori, Milano 1987.

Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J., Behrens, W. W. III*, I limiti dello sviluppo. Rapporto del System Dynamics Group, MIT, per il progetto del Club di Roma sui dilemmi dell'umanità*, Mondadori, Milano 1972.

World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford 1987.

La rinascita di un'economia ancella della spiritualità

di GIANNOZZO PUCCI

Ci sono aspetti dell'enciclica *Laudato si'* che la rendono unica e inconfrontabile.

Un primo aspetto è che rifacendosi al Cantico delle Creature di San Francesco, il papa rimette in ordine la gerarchia del corpo umano e sociale, ponendo al primo posto l'essere come geometria etica dell'universo insieme alla bellezza della creazione come parte essenziale del colloquio continuo fra il Creatore e l'umanità. La nuova antica gerarchia vede al secondo posto la conoscenza, poi la politica, poi l'economia e infine le leggi umane e la giustizia. L'economia ha solo il quarto posto, quello di serva non solo dell'essere, cioè dello spirito divino e umano, ma anche della conoscenza e della politica.

Un secondo aspetto è che questa riconferma dell'antica architettura di valori è rivolta a tutto il mondo, persino alle religioni, a cui ci si appella perché la riconfermino anche loro.

A differenza delle altre encicliche che si rivolgevano ad argomenti specifici o confutavano errori del secolo, questa comprende tutte le attività umane e l'intero orbe terracqueo in qualche modo includendo le encicliche passate.

Il ritardo con cui i massimi responsabili della Chiesa solitamente si muovono è un tipo di rapporto con lo spirito del tempo che faceva scrivere a don Milani «*…lo svago del prete, per quanto sbrigliato, sarà sempre meno divertente che quello sbrigliatissimo del mondo. O per essere più precisi, diciamo che lo svago del prete arriva a sbrigliatezze molto simili a quelle del mondo, ma con cinque anni di ritardo. Le pellicole che si vedono oggi nei cinema*

parrocchiali mostrano ciò che cinque anni fa' era materia di urgente confessione. E ciò che oggi è vietato ai minori nei cinema del mondo fra cinque anni lo proietteranno le suore all'asilo.» (don L. Milani, Esperienze Pastorali, pag.133, Lef).

L'ecologia integrale di papa Francesco per la prima volta libera la Chiesa da questo ingombrante ritardo rispetto allo spirito del tempo e gli si mette un passo avanti, infatti nessuna filosofia ecologica, nessuna manifestazione o movimento ha mai potuto esprimere la forza e pregnanza morale di questa enciclica.

Se è vero, come sosteneva Illich, che la modernità è un capitolo della storia della Chiesa, sono decisamente imprevedibili gli effetti che il cambiamento di rotta impresso dalla *Laudato si'* possono avere sulla modernità occidentale, che si è allontanata così radicalmente dall'etica originaria della civiltà europea influenzata dal cristianesimo.

Certamente il principio della "casa comune" che permea l'enciclica è in rotta di collisione con l'autonomia dell'economico, inteso come primato della moltiplicazione usuraia della ricchezza col massimo potere su ogni parte del mondo, umani compresi. L'economia non è una scienza autonoma, è la buona amministrazione della casa comune e perché sia davvero buona non può essere dominata da centralizzazioni statali o internazionali, ma deve stare nelle mani delle comunità territoriali o regionali, come è la casa per una famiglia. Nella storia del pensiero economico ci sono stati uomini non statalisti, ma variamente anticipatori e congeniali con la *Laudato si'*, come Sismondi, Ruskin, Gandhi, Toniolo, Chesterton con McNabb e i distributisti inglesi, Kumarappa, Schumacher e oggi gli economisti della decrescita e della stabilità senza sviluppo.

La centralizzazione, sposata allo stato totalitario moderno e alla globalizzazione, rende l'economia uno strumento di deformazione e manipolazione forzata della realtà con conseguente distruzione del corpo e dello spirito della natura e al seguito dell'uomo.

Per fare un esempio del pensiero centralistico astratto, incapace di vedere la realtà davanti ai propri occhi e solo innamorato della statistica, prendiamo il tema demografico.

Quali problemi di sovrappopolazione hanno avuto nei millenni le numerosissime popolazioni che hanno vissuto in condizioni di sovranità alimentare nei climi più diversi: dagli esquimesi, ai boshimani, agli indios amazzonici, agli Hunza del Karakorum? Ciascuna di queste numerosissime culture ha elaborato adattamenti morali e forme

di vita che le hanno permesso di adeguare il numero dei suoi abitanti ai limiti alimentari del proprio ambiente.

Solo con le leggi delle chiudende e l'industrializzazione che hanno tolto alla gente il potere sulle proprie fonti di sussistenza, è nato il problema demografico moderno. È questo che permette al reverendo Malthus di porsi astrattamente e centralisticamente, cioè dalla parte dello stato, il problema dei limiti ambientali. La soluzione in questo modo è solo una: se i limiti fisici non possono cambiare riduciamo il numero degli abitanti per ridurre la povertà, attraverso il controllo delle nascite: se la gente non riesce ad autocontrollarsi ci penserà il governo o la finanza. Il ragionamento ha la semplicità di uno slogan pubblicitario, ma non è figlio di una cultura composita ed è ignorante della complessità degli elementi che formano il problema. Qual'è l'elasticità dei limiti ambientali e da cosa dipende? Qual è la massima produttività alimentare di una foresta e come le varie popolazioni sono riuscite a massimizzare la fotosintesi clorofilliana? Quali popolazioni hanno moltiplicato meglio la capacità di moltiplicare le forme di vita da cui dipendono e quindi la simbiosi con la biosfera? Qual è il confine oltre il quale il mercato globale per profitti superiori al 50% spreca più risorse alimentari di un fisiologico 5%?

La centralizzazione statale e sovranazionale dell'economia è incapace di porsi questo tipo di domande, le si adattano molto più le definizioni pubblicitarie semplici e ignoranti di Malthus e dei neomalthusiani moderni.

La differenza fra il modo di ragionare di Malthus e quello di papa Francesco è che il primo prende di mira un solo problema e lo riduce a uno slogan, l'enciclica all'opposto mostra le connessioni fra i tanti aspetti della creazione, uomo compreso, e indica una rivoluzione/conversione che li coinvolge tutti.

Come può un popolo non avere problemi di sovrappopolazione e non essere cancro ma moltiplicatore della vitalità naturale?

Gary Nabhan, profondo conoscitore delle piante alimentari degli indiani d'America, nel suo libro *The desert smells like rain,* racconta di due oasi nel deserto di Sonora la prima delle quali, in Arizona, ha cominciato a soffrire quando la direzione del Parco l'ha trasformata in un santuario per gli uccelli e, sul presupposto che l'uomo può solo essere cancro della natura, ha spostato gli indiani che ci vivevano da secoli coltivando la terra. L'altra oasi, posta al di là della frontiera col Messico, gestita da tempo immemorabile da un villaggio di indiani Papago, è fiorente. Un ornitologo ci ha trovato il doppio delle specie

di uccelli rispetto al loro santuario dell'Arizona. L'amico indiano di Nabhan lo spiega:

«Quando la gente vive e lavora in un luogo, ci piantano i loro semi, annaffiano le piante, gli uccelli vanno a vivere con loro. Amano posti simili, ci trovano tanto da mangiare e così manifestiamo loro la nostra amicizia».

Un popolo si trova tanto più in alto nella civiltà quanto più è in simbiosi con la terra e alla rovescia, quando diventa cancro della natura affonda nella barbarie.

Un'economia della simbiosi non fa crescere il PIL ma la spiritualità: non si può moltiplicare la fertilità della terra senza vedere in lei la volontà del Creatore nelle sue infinite forme, geometrie e armonie. La casa comune, come orchestra di poteri, colori, segnali e vibrazioni, richiama necessariamente con la sua bellezza alla preghiera di ringraziamento e a un comportamento liturgico nella propria vita, cioè a un'economia intrisa di cultura morale.

Giannozzo Pucci

Giannozzo Pucci, ambientalista,
è Direttore della Libreria Editrice Fiorentina.

Dal *know how* al *know why*: quale etica per l'impresa?

La finanza etica e il suo approccio religioso (e non di fede)

di RICCARDO MILANO

Premessa

Vivere il "mercato" e, dentro di esso, "la vita etico/socio/spirituale" (e viceversa): è la sfida e la domanda di sempre sia all'interno del mondo religioso (in tutte le religioni) e sia laico.

Infatti, le varie teorie non solo politiche ma economiche (ed anche le visioni teologiche) hanno cercato di dare risposte che però non hanno mai pienamente raggiunto un accordo di stabile continuità operatività funzionale sociale. Da una parte ciò è, per certi versi, giusto in quanto tutto è in movimento ed ogni generazione e periodo storico vogliono dire la loro (anche se ciò crea indubbiamente problemi di una costante rigenerazione, oltre le normali opportunità). Dall'altra ci si scontra spesso con un individualismo/utilitarismo personalistico (o aggregato, compreso Stati Nazionali) che diviene sempre più la realtà discriminante di ogni scelta e che ha portato a quella realtà scandalosa di un mondo attuale in cui i ricchi, minoritari, hanno la maggioranza assoluta delle ricchezze a fronte di percentuali drammaticamente altissime di poveri. Non solo: aver omesso per anni la cura dell'ambiente/natura/creato sta portando l'umanità a livelli di vita insostenibili; e questo crea ulteriori difficoltà.

È inutile girarci intorno: così non si sta bene e nessuno può ambire a quella "felicità del vivere" che, da Aristotele in poi, dovrebbe essere la vera base della Politica e dell'Economia: ossia la vita, anzi una "buona vita", in comune.

Francamente credo che bisogna cambiare registro, specie di pensiero, per affrontare quelle sfide che oggi abbiamo l'obbligo morale di fare[1]; diversamente si rischierà prima o poi di essere bruciati tutti esattamente come se avessimo in mano un cerino acceso lasciatoci dalle generazioni passate che avevano in mente quasi solo il *benessere* materiale a scapito del *ben-essere* esistenziale. Ma, con misericordia su questo tema, non si può non essere indulgenti: le innovazioni scientifiche continue, la voglia di riscatto dopo tante guerre, la volontà di fare in modo che i figli potessero non soffrire quello che avevano subito i padri e il sogno di emancipazione economica e così via, hanno, a fin di bene, sedotto intere generazioni che credevano il futuro come il luogo dell'eldorado; però così facendo hanno modificato tanti aspetti del vivere e, in particolare, sia il senso del *lavoro* (che si è man mano trasformato in *rendita*) e sia che il pianeta Terra avesse tutte le risorse per una crescita eterna (e non si è tenuto in debito conto il problema ambientale[2]).

Il risveglio, a causa non solo delle tante crisi economico/finanziarie[3] ma anche delle guerre (che addirittura sono aumentate) e dalle crisi ambientali, è stato brusco, specie per i vari *boomerang*[4] ereditati (tra cui le immigrazioni) che si stanno subendo.

Sì, si è sbagliato e ora ci si trova nella situazione di dover non solo correggere, ma di cambiare rotta; e ciò non è affatto facile!

Certo, è innegabile che si sta facendo molto: dagli appelli sempre più concreti (e non solo profetici) delle varie Chiese e Religioni (con speciale rilevanza il papato di Francesco) agli studi di tanti pensatori e scienziati, alla creazione di tante attività economiche portatrici di senso e di "nuove economie" e così via. Non è poco! Tuttavia non pare che tali visioni trovino ancora una reazione positiva sia dei mercati (preoccupati per il loro *business*) e sia dell'uomo della strada (ancora affascinato dal solo *benessere materiale* e che si chiude sempre di più nella sua paura e nel suo egoismo di fondo e che lo

[1] In teologia morale ciò va sotto il nome di *opzione fondamentale*.

[2] In pratica non si è tenuto conto del discrimine delle risorse finite in un ambito finito, considerandole invece infinite...

[3] Oltre 200 solo dal 1970 ai nostri giorni. Al riguardo si veda Nicola Sartor: *Qualcosa di nuovo sotto il sole? Regolarità e peculiarità nell'attuale crisi finanziaria.* Prolusione all'inaugurazione dell'anno accademico 2008-2009 Università degli studi di Verona.

[4] Definizione coniata dall'economista Usa Susan George a proposito delle conseguenze sui paesi occidentali del debito contratto dai paesi in via di sviluppo (Pvs) intorno agli anni '80 dello scorso secolo.

porta ad aprire gli occhi solo su quello che gli fa comodo, dimenticando, o non volendo vedere, una visione complessa e complessiva della società).

Ed è su questo, su tali visioni che bisogna lavorare intensamente ed istruire le nuove generazioni. Detto in altri termini: come riuscire a coniugare una *filosofia* e/o *teologia morale sociale* (e, quindi, *economica*)[5] in modo pratico, ossia avendo a riferimento il lavoro?

Impresa e comunità

Ma prima di rispondere a questa domanda bisogna fare una riflessione sul titolo di questa sessione dei lavori all'interno del festival: *Impresa e Comunità*.

Infatti, l'attuale tempo storico si vive sia tra un passato (che non tornerà più), fonte di illusioni per il futuro con una ricerca di un "vivere bene", e sia di un presente fatto non solo di rabbia, sconforto e sconcerto (per non dire di disillusione e di paura – spesso indotta – per il futuro) da parte dei cittadini, ma anche di un mantenimento di uno *statu quo* da parte dei mercati e della finanza che così è divenuta come *finanziarizzazione dell'economia*.

Tutto ciò immancabilmente si riflette su vari aspetti antropologici che sono in rapido mutamento (e che creano *stress* a più livelli); e chi ne fa le spese è, appunto, il legame *impresa/comunità* con i suoi punti fondanti: *mutualità*, *solidarietà* e *partecipazione*. È inutile negarlo: in questo periodo, sperando non duri molto, vi è una rivisitazione al ribasso di quei capisaldi, anche a seguito delle vicende di cronaca, di politica e di "mercato" che hanno influenzato negativamente gli animi. Di conseguenza, il legame *impresa/comunità*, tradizionalmente intesa, ha sempre avuto connotati chiari e precisi; oggi gli stessi confini, non solo geografici ma anche storici e sociali, si sono allargati e sfumati – quando addirittura non sono più definiti –, specie riguardo alla *comunità locale*. E tutti sono molto influenzati dalla finanza e dalla globalizzazione[6]. Ne risulta una complessità

[5] Si rammenti che fino al 1754 (vedi nota 7) il pensiero economico si studiava all'interno della *filosofia morale* e non come disciplina a se stante. Adam Smith, Antonio Genovesi ed altri erano docenti di *filosofia morale*.

[6] Si pensi solo a quanti *Privat Equity* o *Fondi d'investimento* internazionali hanno acquistato quote di maggioranza o interi pacchetti azionari per investimento e/o rendita, non solo facendo leva sullo sviluppo aziendale produttivo ma più che altro per incrementare un maggior valore delle azioni così da

maggiore rispetto al passato e che si coglie, spesso, quasi esclusivamente solo in tutta la sua novità e complessità, non pensando adeguatamente alle nuove opportunità che, inevitabilmente, ci saranno.

In questo contesto e pensando un po' alle criticità del presente e per venire alla materia economico/ finanziaria, si evidenzia un ruolo della finanza e delle banche spesso giocato "contro" le comunità[7], ma che, come vedremo, la *Finanza Etica* dimostra invece possa essere interpretata in modo diverso e propositivo.

La conclusione è che i concetti (quasi spirituali) di *mutualità*, *solidarietà* e *partecipazione*, tipici di una *Economia Civile* ed oggi o rifiutati o snobbati, debbono essere ridisegnati in modo nuovo e, paradossalmente, con sempre più efficacia ed efficienza. In carenza di ciò si avrà un mercato addirittura ancor più hobbesiano di quello odierno... Credo che nessuno lo voglia, se non alcuni operatori della finanza e, di conseguenza, bisogna che le nuove generazioni si formino in maniera diversa e con una rivisitazione dei saperi.

Se a questo punto si pone l'inevitabile domanda: «Ma l'impresa e la comunità possono ancora avere un'anima?» la risposta è «Si!, ma occorre non soffocarla» Ed è questo il lavoro da fare e di cui si darà conto qui di seguito[8].

---

rivendere successivamente queste al meglio.

[7] Si pensi alle difficoltà di erogazione del credito, al ridimensionamento delle banche sociali, e così via...

[8] Bisognerà riprendere il *Principio di solidarietà* "Se hai, hai per dare" e far capire che la solidarietà è meglio dell'egoismo in quanto è meglio "insieme" che pensar per se (questa è la "scoperta" che sta già caratterizzando molti territori, come il Veneto, per vincere le nuove sfide). Quello della *mutualità*, estendendola alle generazioni future e all'ambiente, agli obiettivi sociali delle imprese, alla condivisione di risultati e fatiche tra i vari portatori d'interessi. Il *principio della responsabilità indiretta*, ossia a chiedersi e ad operare per conoscere cosa c'è dietro a molte scelte non "sociali": attenzione alla legalità e dire no all'immoralità, alle speculazioni, all'azzardo (si vedano al riguardo le encicliche *Caritas in veritate* e *Laudato sì!* non solo come documenti di un'istituzione religiosa ma aventi anche connotazioni laiche e civili). La *condivisione delle proprie capacità imprenditoriali*, ossia una spinta imprenditoriale sana (si pensi al *worker by out*, e così via...). La *misura dell'efficienza*, con il profitto come vincolo e non come unico obbiettivo. Un *uso del tempo* finalizzato al *Regno* o comunque al *bene comune* e pensare sul medio/lungo periodo e non solo con le trimestrali.

La finanziarizzazione dell'Economia

L'attività economica per sopravvivere ha bisogno però non solo di pensieri e di astrazioni (giustissime!) ma anche di attività pratiche, ossia di vita vissuta, che debbono essere gestite al meglio. La storia e l'economia, dopo la difficoltà di effettuare gli scambi di beni e servizi tramite il baratto, hanno individuato – con nascita popolare, quasi in modo democratico – un'unità di misura che è il *denaro*, che ancora utilizziamo con modalità sempre diverse, e che è alla base di una disciplina all'interno dell'*Economia*: la *Finanza* (che si occupa, appunto, della gestione dei flussi del denaro sia in *surplus* che in *deficit*).

Detto ciò, non si può non riflettere sul fatto che tale disciplina è fondamentale per una sana attività umana e che molto dipende da essa, sempre all'interno del sistema economico, e che non dovrebbe essere autonoma o concorrenziale. Tuttavia è cosa nota che buona parte dei problemi dell'umanità, sono quasi sempre addebitabili al "denaro", destabilizzante da sempre.

Infatti da quando esiste ha sempre avuto la duplice veste di indispensabilità e di problematicità della sua gestione. Per rendersene conto basta fare un breve *excursus* storico ad iniziare dalla *crematistica* e dall'*interesse* (da cui nasce l'*usura*, coniugata in senso antico), dai *banchi*/*banche*, dal *prestito* e dal *risparmio*: e tutto ciò, come visto, si chiama finanza.

Le religioni e molto del pensiero sia teologico che laico hanno sempre riflettuto sul denaro e le sue strutture finanziarie; e la letteratura al riguardo è immensa. Come non ricordare, al riguardo, la famosa frase dell'anonimo latino e scolpita sull'architrave di alcune banche[9]: "*Pecunia, si uti scis, ancilla est, si nescis, domina*"[10]? Sì, il denaro ha questo potere, che è immenso, e può essere sempre un discrimine: come fare allora in modo che questo frutto della finanza sia *mezzo* e non *fine*? In fondo questo è il vero *busillis* della vita economica.

---

[9] La frase è stata spesso riportata in iscrizioni, come a Genova (In corso Italia angolo via Piave), a Verona (sul retro portale di Palazzo ex Franchini, già sede della *Cassa di risparmio di Verona, Belluno ed Ancona*, ora *Unicredit*)e a Milano (sulla facciata del fabbricato al n.14 di via G. Washington), oltre che in mostre (*Genua abundat pecuniis*) oppure attestato anche da libri di secoli passati (*Memorie dell'Accademia d'Agricoltura, Commercio ed Arti di Verona*, 1815).

[10] "*Il denaro se lo sai ben usare è tuo schiavo; diversamente sarà il tuo padrone*".

L'utilizzo consono del risparmio (e della sua gestione), dell'interesse e dell'assenza dell'usura (in senso attuale) e dell'attività di prestito sono basi non solo di una buona economia, ma di un servizio pieno alla persona umana. Ed è ciò che anche molti pensieri religiosi basati sulla fede proclamano nelle varie indicazioni e riflessioni (si pensi, in ambito Cattolico Romano, alla *Dottrina Sociale della Chiesa* e/o, in ambito Islamico, ai principi economici della *Shari'a*, in particolare della *Finanza Islamica*).

Ma le vicende economiche e finanziarie hanno fatto sì che da attività positive per affermare una buona economia per migliorare la vita delle persone (i *Monti di Pietà* – le prime banche etiche al mondo volute dai Francescani –, le *Casse di Risparmio*, le *Banche Cooperative* – *Popolari* e *Casse Rurali*) si sia man mano scivolati verso attività basate sulla gestione del solo uso del denaro (con i suoi vari derivati) tramite le *Borse valori* (spesso addirittura aggirandole) creando quella "economia di carta" che ha cercato di mettere da parte il guadagno tramite il lavoro e privilegiando la rendita finanziaria. Ciò è stata chiamata *Finanziarizzazione dell'Economia* in quanto la maggior parte del denaro circolante non va alla gestione delle situazioni economiche classiche ma solo alla ricerca dell'interesse finanziario più alto così che abbiamo solo, in ultima analisi, soldi provenienti dai soldi, ossia dalla speculazione[11].

E questo non è bene perché contraddice quell'aspetto antropologico essenziale che è il giusto guadagno a seguito di un giusto lavoro.

In fondo quasi tutte le crisi, già richiamate, hanno origini dalle cosiddette *bolle finanziarie*, ossia dalla speculazione selvaggia[12].

Tutto ciò è un male assolutamente da combattere e che è alla base del declino economico odierno che ha perso il gusto del lavoro con la sua dignità a sfavore di guadagni selvaggi dati da quanto sopra detto.

Bisogna però onestamente riconoscere che tutto ciò è quasi sempre "legale", poiché quasi tutto regolamentato. Ma bisogna anche dire, in riferimento ad un pensiero religioso e/o socialmente laico, che è allo stesso tempo "immorale" in quanto mira solo e soprattutto al solo arricchimento e non ad una ricchezza[13] comunitaria[14].

---

[11] La speculazione (dal latino *speculare*, ossia osservare, guardare lontano) ha perso per quel connotato essenziale di giusta e doverosa attività degli scambi all'interno di un mercato, specie con contrattazioni a termine.

[12] Vedi nota 3.

[13] È sempre importante richiamare la differenza tra *arricchimento* e *ricchezza*: la prima fa riferimento ad una ricerca ed uso delle ricchezze a scopo

Forse non guasterebbe chiedersi, chiaramente a titolo provocatorio, e vista l'eterogenesi dei fini, a quando una riflessione su di una "giurisprudenza etica", ossimoro molto più complesso ed irriverente, ma necessario, delle cosiddette "banche etiche"!

La lezione a questo riguardi del grande moralista cattolico Enrico Chiavacci, figlio di questa terra toscana e a cui va il mio devoto pensiero, è emblematica, come d'altra parte è ancor più emblematico il fatto che pochi l'hanno studiato, e ancor meno hanno messo in pratica il suo pensiero[15], anche all'interno della Chiesa.

Ed è in questo ambito che s'inserisce appunto quella disciplina chiamata *finanza etica* che ormai ha una valenza internazionale e che ha coniugato in modo "applicato" l'Etica cui fa riferimento.

I suoi principi, specie quelli studiati e pensati da noi italiani, hanno un aspetto sociale decisamente intenso e, sebbene laici, non possono che essere definiti religiosi[16], visto che riguardano la sfera integrale dell'uomo e la relazione che propugnano[17].

---

prevalentemente personale senza alcun riferimento ad una cultura (comunitaria); la seconda di solito è una forma che ha in sé una ricerca di condivisione e di comunità con il relativo apporto culturale (si pensi all'opera di A. Smith: *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*).

[14] Incredibilmente nell'Italia del Medio Evo e dei Comuni questo concetto era chiaro. I peccati più odiosi erano l'*avidità* e l'*avarizia*, Esattamente il contrario di quanto avviene oggi (si pensi alla figura di Gordon Gekko, protagonista dei film *Wall Street* di Oliver Stone, che in una celebre sequenza diceva: «L'avidità, non trovo una parola migliore, è giusta» (*Greed, for lack of a better word, is good*). In un'altra aggiungeva: «L'avidità [omissis] è valida, l'avidità è giusta, l'avidità funziona, l'avidità chiarifica, penetra e cattura l'essenza dello spirito evolutivo. L'avidità in tutte le sue forme: l'avidità di vita, di amore, di sapere, di denaro, ha impostato lo slancio in avanti di tutta l'umanità. E l'avidità, ascoltatemi bene, non salverà solamente la Teldar Carta, ma anche l'altra disfunzionante società che ha nome America»). Quindi si è passati dal peccato alla buona prassi....

[15] Nel suo volume *Teologia morale e vita economica* Vol 3/1, *Cittadella Editrice* Assisi 1985, riassume in due comandamenti il suo pensiero: «Cerca di non arricchirti» e «Se hai, hai per dare (condividere)». Si veda la nota 7. Ulteriormente non può non essere ricordata – seppure qui, ahimè!, in modo sfuggente – il pensiero di Fratel (don) Arturo Paoli che tanta passione ha messo sia nell'affermare una condotta (economica) coerente e virtuosa all'interno della Chiesa e sia nella costruzione "morale" di *Banca popolare Etica*.

[16] Inserisco nell'ambito religioso (di ricerca) anche l'*ateismo*, anche se può sembrare un paradosso, in linea con l'attuale orientamento della Sociologia delle religioni.

[17] La definizione di "finanza etica" (*ethic finance*) nasce in ambito protestante

La Finanza etica

Ma che cos'è, quindi, la finanza etica?[18] È quel pensiero economico contemporaneo che, non potendolo definire altro o contro le tradizionali teorie economiche, ma facendole in parte proprie, ha *come fine* l'uso del denaro, considerato un *mezzo* e non uno *scopo*, avendo a riferimento la persona umana. Essa è riconducibile a queste affermazioni: non è una modalità di fare beneficenza donando parte degli interessi o dei rendimenti alle associazioni beneficiarie, ma un prestito o un investimento finalizzato allo sviluppo di progetti in cui si riflettono i valori di riferimento ad imprese e soggetti che si fanno carico di obiettivi etici socialmente rilevanti; l'investimento etico porta in sé una denuncia delle attuali storture del sistema economico ed è uno strumento per proporre la ricerca di un nuovo modo di vivere le relazioni economiche; viene rilevata l'importanza e la necessità di facilitare l'accesso al credito soprattutto per le fasce deboli della popolazione, per metterle nelle condizioni di sviluppare un proprio progetto di vita dignitoso. In pratica il credito, in tutte le sue forme, è un diritto umano; il profitto ottenuto dal possesso e dallo scambio di denaro deve essere conseguenza di attività orientate al bene comune e deve essere equamente distribuito tra tutti i soggetti che concorrono alla sua realizzazione. In caso contrario viene ritenuto illegittimo; si considera l'efficienza una componente della responsabilità etica, in quanto spinta ad un uso oculato e razionale delle risorse e richiede un'adesione globale e coerente da parte del gestore che ne orienta tutta l'attività; prevede la partecipazione alle scelte importanti dell'impresa, non solo da parte dei soci ma anche dei risparmiatori; è trasparente; è attenta e sensibile alle remunerazioni all'interno di ogni sistema facendo in modo che lo scarto tra il guadagno più elevato e quello meno elevato sia il più possibile basso; ha come criteri di riferimento per gli impieghi la responsabilità sociale e ambientale ed è sensibile alle conseguenze non economiche delle azioni economiche; «la sincerità, l'onestà e l'affidabilità sono valori essenziali per instaurare rapporti economici sostenibili che promuovano il be-

---

e non è un caso che le prime banche etiche, nate negli anni '70 dello scorso secolo, sono state create in ambito della *teosofia steineriana*.

[18] V. Riccardo Milano: *Voglia di etica nella finanza, ovvero, perseguire l'interesse di tutti*. In Rivista *Etica per le professioni*. Dossier su *Professioni e finanza*. 1/2012 a cura della Fondazione Lanza. Padova 2012. Pagg. 37 – 43. Si veda anche la scheda *Capire la finanza: La finanza etica*. A cura della Fondazione Finanza Etica, 2010. In www.fcre.it/schede-capire-la-finanza

nessere generale dell'umanità. Costituiscono le premesse essenziali per creare la fiducia tra gli esseri umani e favorire una concorrenza economica leale. Inoltre è necessario proteggere i diritti umani fondamentali della privacy e della riservatezza personale e professionale»[19].

Certamente l'elenco non è esaustivo e ognuna di queste affermazioni avrebbe bisogno di spiegazioni. Qui si vuol solo affermare che una realtà "oggettiva" come la finanza etica ha pensieri ed espressioni che coniugano in maniera sinergica e concomitante sia l'aspetto soggettivo che oggettivo, in quanto non possono sussistere isolatamente l'uno senza l'altro.

Tale pensiero non è però nuovo ed è stato presente nel passato in molte attività, specie creditizie ed in Italia: i momenti di *produzione della ricchezza* e della sua *ridistribuzione* erano una volta praticamente ed intrinsecamente concomitanti, fino a che le politiche date dall'affermarsi del nuovo *welfare* hanno diviso le due posizioni in modo che ci si potesse concentrare su di uno solo. I risultati li vediamo ora con la finanziarizzazione dell'economia (per un avere sempre di più) che ha condotto in buona misura alla crisi del 2007/2008 e da cui non si è ancora pienamente usciti.

Un mercato ove l'etica va di pari passo con la finanza non è quindi fuori di luogo, e non è altro che il cercare veramente di raggiungere un modello economico ove non si parli di arricchimento, spesso fittizio e dedicato al solo avere, ma di ricchezza, quella vera, che da sempre è anche sinonimo di cultura[20].

Si può, quindi e di fatto, non affermare che questi pensieri non siano "religiosi" e che non puntino ad una spiritualità affettiva e coinvolgente? Non per polemizzare, ma queste idee, all'interno di quella visione tutta italiana (ma che ora si è espansa notevolmente all'estero) che è l'*Economia Civile* e che ha come fondatore uno dei veri padri dell'Economia, ossia l'abate del '700 Antonio Genovesi[21], sono ben diverse da quelle, per dire un nome, di Michael Novak, propugnatore di un'esplicita "teologia dell'economia" e che si basa su di un "capitalismo democratico".

Lo sviluppo della finanza etica e del *Social banking* in genera-

[19] L'affermazione virgolettata è presa da *Manifesto di un'etica globale – conseguenze per l'economia mondiale*, art. 10. In H. Küng: *Onestà. Perché l'economia ha bisogno dell'Etica*. Bur Saggi, 2012

[20] V. nota 8.

[21] Antonio Genovesi, salernitano, è stato il primo preside della prima facoltà di Economia al mondo nel 1754 a Napoli.

le[22] è ormai un dato innegabile e non è azzardato dire che il termine "etico" relativo all'economia ed alla finanza è divenuto un luogo comune e di per sé abbastanza pericoloso, visto che viene usato un po' da tutti, spesso in modo distorto o addirittura per questioni d'immagine e di *window dressing*[23]! Di fatto non è altro che "eticismo". Ma tant'è: l'importante è che il sistema cambi; tuttavia esso non può modificarsi bene se non si cambiano le coscienze, istruendole e non coortandole (altrimenti si cade nell'ideologia), ad opera di organizzazioni che si assumono questo ruolo.

In Italia, oltre che ad associazioni specifiche e benemerite (si pensi alle *MAG – Mutue auto-gestione*) la realtà più grande e conosciuta è sicuramente *Banca popolare Etica*.

La lezione e la proposta di Banca popolare Etica.

Banca Etica è una banca cooperativa popolare nata nel 1999, dopo una gestazione di qualche anno, proprio in un periodo in cui ci si rendeva conto della imponenza della finanziarizzazione dell'economia e degli enormi problemi che si cominciavano a riscontrare.

La sua creazione e la sua denominazione sociale crearono più di un qualche scompiglio ("un ossimoro!" fu la considerazione più semplice, e così via...) e se da una parte c'era molto scetticismo, dall'altra c'era la curiosità di vedere gli effetti che si potevano produrre. Ora, dopo quasi quattro lustri, molti pensieri si sono incanalati in modo giusto, tanto che una legge dello Stato Italiano ha legiferato sulla finanza etica e sulle banche etiche[24].

---

[22] V. Riccardo Milano: *Social Banking: a brief history*. Pubblicato in: Olaf Weber and Sven Remer: *Social Banks and the Future of Sustainable Finance*. Routledge International Studies in Money and Banking, Taylor & Francis Group, Abigdon, Oxon OX14 4SB.

[23] Si può affermare, costruendo un aforisma sulla lezione di F. Hegel sull'etica del suo *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, che «... di etica si parla quando questa non c'è più».

[24] Legge 11 dicembre 2016, n. 232 all'interno del Bilancio di previsione dello Stato per l'anno finanziario 2017 e bilancio pluriennale per il triennio 2017-2019. (16G00242) (GU Serie Generale n.297 del 21-12-2016 - Suppl. Ordinario n. 57) con entrata in vigore del provvedimento: 01/01/2017. Art. 1 (omissis) c. 51. Dopo l'articolo 111 del testo unico delle leggi in materia bancaria e creditizia, di cui al decreto legislativo 1º settembre 1993, n. 385, è inserito il seguente: «Art. 111-bis (Finanza etica e sostenibile)».

I suoi buoni bilanci e il suo sviluppo sono un dato di fatto, così come la crescita di un mercato efficiente legato ad una nuova economia, ad un nuovo modo di approcciare tutta l'attività finanziaria[25], e a istruire i soci e i clienti non solo alla "cosa finanziaria" ma anche ad una attività di partecipazione attiva e di condivisione. Insomma una vera finanza per l'uomo e non l'uomo per la finanza.

In tale contesto ci si posto il grande tema religioso e spirituale e della sua coniugazione.

Fin dall'inizio è stata fatta chiarezza su questo tema: *Banca Etica* doveva essere una banca *apartitica* e *aconfessionale* nel senso che si doveva permettere a tutti, malgrado le personali credenze, di essere "a casa propria" e non doveva schierarsi, proprio per un sano rispetto laico, a favore di una sola parte, ma di chiunque volesse avere rapporti con lei.

E così è stato. Persone di tante fedi e idee politiche l'hanno utilizzata ed hanno partecipato alle sue attività finanziario/culturali e hanno contribuito all'incontro e proprio per il rispetto basico alla persona umana, proprio in riferimento alla famosa "regola aurea"[26].

Non solo: ciò le ha permesso non solo di avere uno tavolo di lavoro sempre aperto con la *finanza islamica*, ma di essere stata promotrice del cammino ecumenico/religioso[27] di *Fedi e Finanza* che si è aperto con quasi tutte le religioni presenti in Italia per capire come gestire ed amministrare le attività finanziarie in modo comune in generale rispettando il senso delle varie fedi e quindi, in definitiva, quello dell'umanità e della natura.

Questa aconfessionalità in *Banca Etica*, importantissima, non

---

[25] Dopo qualche anno *Banca Etica*, insieme ad altre istituzioni finanziarie di minoranza hanno costituito *Etica sgr*, società di gestione di Fondi comuni etici.

[26] È un'esposizione sintetica dell'esigenza di base di ogni comportamento umano. Gesù Cristo (Mt 7,12), utilizzando una formula positiva, dice: «Fai agli altri quello che vorresti facessero a te». Confucio (*Analects* 12:2) con una formula negativa, dice: «Non fare agli altri quello che non vorresti venisse fatto a te». Maometto (*Sunnah*) dice: «Nessuno di voi è un Credente finché non amate per il vostro vicino quello che amate per voi stessi». Il Buddha (*Udana-Varga* 5,1): «Non fare agli altri quello che a te fa male». Sul Mahadhrata (5,1517), poeta epico indù, si legge: «Questa è la somma di ogni dovere: non fare agli altri niente di quello che, se fatto a te, ti provocherebbe sofferenza». Hillel il vecchio, maestro ebreo degli inizi del I secolo d. C., dice: «Quello che è odioso per te, non farlo agli altri».

[27] Oltre Banca Etica vi è il supporto operativo e scientifico sia della rivista *Mosaico di pace* di *Pax Christi* che dell'*Istituto Jacques Maritain*.

bisogna però leggerla come un'asettica distanza dalle religioni e fedi: infatti ognuno dei suoi operatori e soci hanno una loro visione, di solito profonda, che li ha portati ad essere fedeli attenti e responsabili e a conoscere, ad esempio, la *Dottrina Sociale della Chiesa*[28].

Ma la sua operatività spicciola, supportata anche da un *manifesto*[29] adeguato, le permette di contribuire a vivere: «il primato della persona sul mercato; pari dignità e opportunità a tutte le persone, affinché siano artefici del proprio progetto di vita; l'equità e la sobrietà nella produzione e distribuzione della ricchezza e nell'utilizzo delle risorse; l'ascolto e il sostegno delle comunità che si organizzano per dare risposte ai bisogni individuali e collettivi; i principi di reciprocità, interdipendenza, corresponsabilità con attenzione alle nuove povertà e marginalità; la cultura della legalità per una nuova convivenza civile; rispetto e valorizzazione di tutte le diversità ponendo attenzione all'approccio di genere nell'affrontare problemi politici, sociali, economici e culturali»[30].

---

[28] La stessa sua creazione è stata ad opera di associazioni e soci legati al mondo del Cattolicesimo Romano e a luoghi di formazione religiosa quali la Comunità di *Taizé*, di *Spello*, di *Bose*, dello *scautismo* e così via. Questo le ha dato un impulso ed una visione unica.

[29] http://www.bancaetica.it/chi-siamo/la-politica-del-credito-di-banca-etica/il-manifesto-di-banca-etica.

[30] Ulteriormente esso recita «*Le cinque dimensioni della nuova economia.* Le realtà di nuova economia rispondono a cinque elementi interdipendenti: *la dimensione comunitaria*: pensiamo a imprese e organizzazioni che valorizzano le risorse delle persone e dei territori in un'ottica di democrazia economica; *la relazione*: la qualità delle relazioni, la possibilità di muoversi in un terreno di valori condivisi e di rapporti fiduciari stabili, favoriscono la possibilità di scambi vantaggiosi tra gli attori in gioco, di ridurre le conflittualità sociali e pertanto di aumentare i comportamenti mutualistici e cooperativi; *la reciprocità*: pensiamo ad attori economici e sociali meno interessati a competere e più orientati a cooperare nel perseguimento del bene comune, dove acquisiscono valore le relazioni e gli scambi di beni e servizi non fondati esclusivamente sullo scambio di equivalenti; *la legalità*: è requisito fondamentale per promuovere il pieno sviluppo della persona umana e della comunità e la costruzione del bene comune. Imprese e organizzazioni devono sentirsi soggetti attivi e protagonisti nel creare la cultura della legalità sia nelle dinamiche decisionali al proprio interno, sia nelle relazioni con istituzioni, cittadini, fornitori, istituti di credito. Senza legalità non può esserci sostenibilità del territorio; *l'evoluzione sociale e ambientale*: pensiamo a imprese e organizzazioni con una propensione profonda e collettiva ad andare "oltre", in un'ottica di visione globale e di scenario futuro da costruire insieme, coniugando la dimensione sociale e ambientale: sociale, legata ai nuovi bisogni

In definitiva *Banca Etica* propugnando un'attività di denaro come mezzo e non fine e adoperandosi affinché ciò accada veramente, rivendica una sua posizione a favore di una dimensione religiosa dell'economia in quanto tale disciplina non può che essere all'interno di una condizione di spiritualità che poi dovrà avere un'applicazione concreta per il vero *ben-essere* delle persone e dell'ambiente[31].

Conclusione

Ma nel concludere un'altra riflessione bisogna fare: come vivere la finanza etica come religione (e non fede)?

Una famosa frase del gesuita Usa, John Haughey, recita: «*Leggiamo il Vangelo come non avessimo soldi e spendiamo i nostri soldi come se non conoscessimo il Vangelo*»[32].

Credo che la verità intima di questa frase, sebbene sia per i Cristiani ma che può essere accettata tranquillamente da tutti gli altri fedeli (e laici impegnati), ci invita ad una costante riflessione nell'approccio che come credenti abbiamo sia all'attività economica generale e sia nel vivere quotidianamente la nostra fede e nell'indirizzare il nostro rapporto relazionale con i nostri fratelli e sorelle.

Non è questa "ideologia", ma concretezza per far sì che il denaro – e con lei l'attività economica in generale – sia fonte di crescita per ciascuno nel mondo (con la possibilità di *capability* per tutti) e per tentare di raggiungere quella "felicità in economia" di cui hanno parlato tanti economisti e non solo filosofi.

La finanza etica è formata da istituzioni (banche, fondi comuni

---

delle persone e delle comunità, per i quali vanno cercate nuove risposte tese a generare un effetto migliorativo della qualità di vita individuale e collettiva; ambientale, legata al rispetto, all'uso e alla valorizzazione dell'ambiente e delle risorse a disposizione, dimensioni per le quali vanno sostenute e promosse attività economiche operanti nel riuso dei prodotti usciti dal ciclo produttivo, nel riciclo dei materiali di scarto, nella produzione di energia da fonti rinnovabili, nella valorizzazione delle specificità naturali e culturali dei territori, in una logica di lungo periodo».

[31] Tale realtà, integrale, è alla base dell'enciclica *Laudato si'* di Papa Francesco.

[32] «*We read the Gospel as if we had no money, and we spend our money as if we know nothing of the Gospel*».

d'investimento, società di ricerca, ecc.) che per definizioni sono laiche e che laicamente vivono il mercato anche se molti dei principi che esprimono sono frutto di riflessione religiosa e di fede. Di conseguenza, aperta a tutti (anche ai non credenti), è giusto che si comporti nel modo descritto.

Il discorso cambia per coloro che credono, ossia i fedeli, e che vogliono seguire i dettami terreni che le loro religioni di appartenenza consigliano. Ma qual'è la differenza tra religione e fede? Scrive A. Maggi[33]: «Per religione s'intende quell'insieme di atteggiamenti, di pensieri, di forme di vita e di ideologie, che nascono dall'uomo per entrare in contatto con la divinità. Nella religione l'uomo proietta nella divinità i suoi desideri e le sue ambizioni, le sue speranze e le sue frustrazioni. [omissis] La differenza tra religione e fede è che, mentre la prima nasce dagli uomini ed è diretta verso la divinità, la seconda nasce da Dio ed è rivolta agli uomini («Non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi», 1 Gv 4,10; Rm 5,8). Mentre nella religione conta ciò che l'uomo fa per Dio, la fede nasce da quel che Dio fa per gli uomini. Nella religione l'uomo è tutto orientato verso il suo Dio. Nella fede l'uomo si dirige con Dio e come Dio verso l'altro. Nella religione l'uomo viene assorbito dalla divinità, e si estranea dai suoi simili. Nella fede Dio potenzia l'uomo, dilatandone la sua capacità d'amore, e lo coinvolge nella sua azione benefica verso ogni uomo. Nella religione è sacro il *Libro*. Nella fede è sacro l'*uomo* (Mc 2,27). Nella religione è importante il *sacrificio*, nella fede l'*amore* («Misericordia io voglio e non sacrifici», Mt 9,13; 12,7; Os 6,6). Se oggi si parla di "religione cristiana" è perché dal IV secolo in poi il cristianesimo, da fede perseguitata, si trasformò in religione imposta, e i cristiani recuperarono tutti quegli aspetti propri della religione che erano assenti nella loro fede. Dal *Concilio Vaticano II* è iniziato un movimento di recupero dell'originalità cristiana, tornando alla sua sorgente, i *Vangeli*. Le scorie accumulatesi nei secoli sui *Vangeli* sono immense, ma la forza dello Spirito, che nei secoli ha mantenuto sempre viva la luce del *Vangelo* attraverso uomini e donne che sono vissuti in sintonia con l'insegnamento di Gesù (basta pensare a Francesco d'Assisi o, in tempi più recenti a Charles de Foucauld), farà emergere e fiorire di nuovo l'essenzialità della Buona Notizia, spogliata da tutte quelle sovrastrutture storiche che la deturpano o falsificano».

[33] P. Alberto Maggi Osm: www.studibiblici.it/conferenze/Religione_de_%20libro_o_fede_nell'uomo.pdf.

Credo che queste parole siano sufficienti a chiarire il dualismo e a come comportarsi. L'importante, però non è quello di dichiararsi fedeli di questo o di quel credo religioso, ma di mettere veramente in pratica, quello che Dio vuole per noi, ossia di essere figli suoi e comportarsi da fratelli e sorelle verso tutti. Evidentemente tale principio può essere anche utilizzato da un laico illuminato avendo a riferimento la propria coscienza[34] e una corrispettiva socialità.

L'ambito economico/finanziario non solo non è esente da ciò, ma è quello che fa la differenza nella vera impostazione della vita.

Riccardo Milano

Riccardo Milano, animatore e socio di *Banca popolare Etica*,
già responsabile delle relazioni culturali Banca Popolare Etica.

[34] Come non può venire in mente la famosa allocuzione di E. Kant: "*Il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me*"?

Un mare, molte religioni: il Mediterraneo in età moderna

di MAURIZIO SANGALLI

«L'evento decisivo nella grandezza ottomana, ancor più della presa di Costantinopoli […] non fu forse la conquista della Siria nel 1516 e quella dell'Egitto nel 1517, compiute ambedue con un solo medesimo slancio? La grandissima storia ottomana si iniziò allora. […] Per mezzo dell'Egitto, fu organizzata la partecipazione dell'Impero ottomano al traffico dell'oro africano proveniente dall'Etiopia e dal Sudan, poi al commercio delle spezie in direzione della Cristianità. […] Ma Selim I trasse dalla sua conquista un bene prezioso quanto l'oro […] Non c'è dubbio che l'elevazione alla dignità di califfo nel 1517 abbia fatto in tutto l'Islam tanto rumore quanto due anni dopo, nel mondo cristiano, la celebre elezione di Carlo di Spagna a imperatore»[1].

Un Mediterraneo multi-religioso

In queste poche righe, ci sono tutti gli elementi che caratterizzeranno questo breve contributo: il ruolo del Mediterraneo come crocevia di uomini, merci e religioni; il confronto-scontro tra Turchi e potenze cristiane occidentali, ma anche tra Africa, Medio Oriente asiatico ed Europa; i molti modi di "essere" cristiani e musulmani in età moderna, sulle rotte di quella *Méditerranée* tanto ben tipizzata da Fernand Braudel. *Fede Avidità Paura*: sarà seguendo e inseguendo questa triade di elementi che svilupperemo il nostro discorso sugli incontri, sugli scontri e sui confronti tra oserei dire una tipica, forse la più tipica, se si tiene conto che lì è nato l'umanesimo e il rinascimento, cultura dell'Occidente cristiano, quella appunto italiana, e il mon-

[1] F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, II, nuova edizione, Einaudi, Torino 1986, pp. 702-703.

do musulmano e in specifico turco. Perché se l'italiana è solo una delle espressioni culturali del variegato mondo occidentale che si richiama al cristianesimo, benché tra il Quattro e il Cinquecento si può dire abbia incarnato la tensione verso la possibilità di ri-conoscere in ogni uomo (anche al di là delle differenze religiose) un sostrato comune, con conseguenze di lungo periodo; allo stesso modo quella turca è solo una delle espressioni culturali all'interno di un mondo islamico pur esso distinto e differente, anche se da inizio Cinquecento legato in buona parte alla sottomissione, con l'andar del tempo in alcuni luoghi (vedi la Barberìa) sempre più formale, al sultano di Istanbul. Del resto, i turchi sono stati un costante elemento di conversazione, di studio, di approfondimento: gli occidentali vi hanno sempre intrattenuto un rapporto di odio-ammirazione, terrore-attrazione, deprecazione-curiosità, proprio per il loro essere «insieme esterni e interni alla storia europea»[2].

Perché l'essere *infedele*, accusa che cristiani e musulmani hanno continuato a lanciarsi reciprocamente sin dal medioevo e ben oltre l'epoca di cui ci occupiamo, denota in fondo «un'affinità intrinseca, quasi una parentela»[3]: a differenza di induismo, confucianesimo, buddhismo, cristiani e musulmani hanno in comune la credenza in verità rivelate, nella ricompensa che ne avrebbero ricevuto se ne avessero facilitato l'espansione, in un paradiso e un inferno con elementi non poi così dissimili. Tali comunanze, pur se non esattamente percepite all'epoca, come avremo modo di vedere, non potevano che portare a contrapposizioni frontali: la medesima tensione universalistica, la stessa volontà di conquista, e quindi di sottomissione e conseguentemente di conversione, fecero sì che le potenze cristiane da una parte e l'impero ottomano dall'altra si fronteggiassero violentemente lungo l'arco di più di due secoli. E, come succede tra nemici, si sviluppò tutto un *corpus* di stereotipi, di luoghi comuni, di vere e proprie falsità al fine di dare dell'infedele un'immagine il più possibile crudele e disumana. Per la verità, fu soprattutto l'Occidente ad operare in questo senso e quelle costruzioni mentali denotano se si vuole una sorta di inferiorità psicologica avvertita profondamente, anche se raramente affiorante: diviso, lacerato durante l'età moderna da lotte intestine (si pensi alle spaccature della cristianità portate dalle Riforme protestanti), l'Occidente non riesce ad opporre un fronte

[2] G. Ricci, *Ossessione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, il Mulino, Bologna 2002, p. 8.
[3] B. Lewis, *Culture in conflitto. Cristiani, ebrei e musulmani alle origini del mondo moderno*, Donzelli, Roma 2007, p. 21.

compatto al dilagare degli eserciti turchi, di mare e di terra. Solo quando, dalla seconda metà del Seicento, si riuscirà a contrapporre un impero forte, quello asburgico, all'ottomano, essendosi nel frattempo la lotta trasferita dal Mediterraneo ai Balcani, la riscossa europea risulterà vincente, o perlomeno in grado di attestarsi su solide posizioni di arginamento dell'avversario.

L'Italia dell'epoca è del resto centrale per la diffusione delle informazioni, e quindi degli stereotipi, sul Turco, e Venezia lo è in particolare, sia per la sua privilegiata posizione di ponte tra Occidente e Oriente, sia per il fatto di essere durante tutto il XVI secolo la più importante città *editoriale* dell'Europa. Anzi Venezia può essere considerata, senz'altro per la penisola italiana, un microcosmo dove convivono molte delle religioni che hanno fatto la storia del Mediterraneo: non solo musulmani, nel Fontego dei Turchi, ma anche luterani e altri protestanti, e ancora i greci ortodossi, quelli di rito cattolico, gli armeni uniti a Roma. Un vero crogiuolo di popoli e religioni, come del resto in molte città portuali del Mediterraneo, che provoca ansie e tensioni da parte della Santa Sede, e spesso aspre contese con le autorità marciane, protese a difendere da una parte la loro autonomia, dall'altra a salvaguardare i commerci, anima della città lagunare[4].

Capita infatti che si abbia più timore, o che provochi più preoccupazione, tra le gerarchie ecclesiastiche romane, il "vicino" di religione, l'ortodosso, il riformato, rispetto al musulmano. Tanto è vero che le alleanze o le tregue o le paci di Paesi europei con la Porta, nome con cui viene indicato dapprima il *divan*, il luogo di riunione del consiglio di stato, diventata *sublime*, *babi ali*, nel 1654, quando passa a designare la residenza del gran visir, dove da quel momento inizia a riunirsi il *divan*, testimoniano pure che del Turco non si ha poi così tanta paura[5]: il musulmano turba le notti, e i giorni, degli abitanti delle coste, che da un momento all'altro possono entrare drammaticamente in contatto con le scorrerie corsare o piratesche; dei ministri

[4] Per una disamina dei rapporti tra Chiesa di Roma e Chiese d'Oriente mi permetto di rinviare a M. Sangalli, *La 'piazza universale' di tutte le religioni del mondo: Venezia e lo Stato da Mar tra Chiesa di Roma e Chiese d'Oriente (1670-1720)*, in *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*, Borja Franco Llopis, Bruno Pomara Saverino, Manuel Lomas Cortés, Bárbara Ruiz Bejarano (eds.), Universitat de València, València 2016, pp. 99-123.

[5] J. Delumeau, *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII). La città assediata*, SEI, Torino 1979, pp. 404-417.

di culto cristiani che lo vedono come una minaccia alla sopravvivenza della loro religione, e conseguentemente di loro stessi, e che, coniugando la passione per il viaggio e per la scoperta alla missione in terra d'infedeli, saranno un importante veicolo di conoscenza; infine, di quei cristiani che, entrati direttamente in contatto, più o meno traumaticamente, col mondo islamico o volutamente partiti alla volta di quello, decidono di abiurare la loro fede e *farsi turchi*. Saranno questi tre i "tipi" umani che affronteremo brevemente come veicoli di contatto tra i due mondi, il cristiano e l'islamico.

Intanto, partiamo da un dato estremamente significante e significativo: dal 1453 all'inizio del Seicento, in Europa i testi stampati che riguardano il pericolo turco sono più del doppio di quelli che concernono la scoperta del Nuovo Mondo: basta questo dato per farci capire l'impressione, e la pressione, esercitata da un nemico sempre più vicino rispetto a popoli molto più lontani e molto meno pericolosi. Bisognava partire subito con la denigrazione dell'avversario: nonostante gli europei avessero da secoli rapporti commerciali con il mondo islamico nel suo complesso, anzi nonostante questi rapporti non si fossero interrotti neppure durante il periodo delle crociate, nulla o ben poco giunge in Occidente sui turchi sino appunto a metà Quattrocento, e al massimo ci si ferma a considerare i selgiuchidi, ma non si parla degli osmanli (così il francescano Bartolomeo di Giano e l'umanista Francesco Filelfo). Sarà uno dei più importanti esponenti dell'umanesino italiano, Enea Silvio Piccolomini, poi papa Pio II (1458-63) – quello stesso che scriverà una famosa epistola (famosa però solo presso gli europei) a Mehmed II, invitandolo a *farsi christiano* – che nei suoi *Commentari* e nella sua *Cosmographia*, smentendo la favola dell'origine dei turchi dai troiani (*teucri-turci*), li definirà «gens Scythica et barbara»: da questo momento, si instaura definitivamente, naturalmente con qualche oscillazione, uno degli stereotipi più persistenti: la *barbaritas* del turco ottomano, l'origine servile, e quindi denigrante, del fondatore Osman[6]. Si sviluppa o meglio prosegue, allo stesso tempo, l'appena richiamata favola dell'origine troiana dei turchi, favola che ad un certo punto viene pure utilizzata per affermare una stretta parentela con gli italiani, pure loro discendenti da Enea: si tratta di genealogie *incredibili*, ma che possono comunque operare

[6] E.S. Piccolomini, *I commentarii*, I-II, a cura di L. Totaro, Adelphi, Milano 2008; *Cosmographia Pii Papae in Asiae et Europae eleganti descriptione Asia*, Parrhisijs, per Henricum Stephanum, 1509.

sull'immaginario collettivo. Questo è però anche il periodo, tra metà Quattrocento e metà Cinquecento, in cui all'utilizzo delle fonti letterarie per spiegare e conoscere meglio il fenomeno turco, si affiancano opere che si basano su ricordi ed esperienze personali, di viaggio o di prigionia: e alla paura viene sostituendosi un interesse storico-scientifico; e al turco barbaro si affianca l'immagine del turco infaticabile, coraggioso, disciplinato, devoto, amichevole e ospitale, onesto e obbediente al sultano[7].

Problematico il materiale documentario a disposizione: fonti scarse, quelle turche che trattano di Europa; e pure rese scarsamente accessibili in traduzione. Anche se ultimamente, sulla scia degli eventi post-11 settembre, qualcosa si è fatto, pure in italiano[8]. Del resto, un mutamento di rotta anche nella storiografia europea non è così risalente: data suppergiù al secondo dopoguerra e se vogliamo trovarvi un punto preciso di partenza, non si può non indicare l'uscita del più importante affresco sulla storia del Mediterraneo europeo e turco del secondo Cinquecento: mi riferisco al già citato *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, di Fernard Braudel, uscito in Francia nel 1949 e in pochi anni tradotto in molte lingue, europee e non. Lui ha evidenziato il parallelismo tra il *Qanun-name* di Selim II, non per niente soprannominato *Qanuni*, il Legislatore, e il *corpus* giustinianeo orientale-occidentale o la *Recopilación de las leyes* di Carlo V; lui, nell'ambito della dialettica mobilità-stabilità all'interno e tra le civiltà, ha portato a focalizzare l'attenzione su quei "mediatori" culturali che furono gli schiavi e i rinnegati; lui ha invitato a distinguere Istanbul da Tunisi, ma anche Tunisi da Algeri e a far emergere la specificità dei paesi berberi dediti alla guerra di corsa e alla pirateria; lui infine ha sottolineato quell'elemento di "rivoluzione" sociale contro l'oppressione feudale che tra Tre e Quattrocento ha consentito una facile conquista dei Balcani da parte dei turchi, accolti dalle popolazioni contadine come dei liberatori, fattore rivoluzionario che, in funzione identica ma contraria, pare aver spesso operato anche in singoli cristiani attratti dalle opportunità offerte da una conversione all'islam. Il suo magistero ha dunque influenzato buona parte delle ricerche successive, per dar conto delle quali abbiamo pensato di

[7] Cfr. Ludovici Cervarii Tuberonis patricii Rhacusani abbatis divi Iacobi, *De Turcarum origine, moribus et rebus gestis commentarius*, Florentiae, apud Antonium Patavinium, 1590.

[8] Tursun Bey, *La conquista di Costantinopoli*, Mondadori, Milano 2007. Trattasi del n. 2 della collana *Islamica*, co-diretta da Alberto Ventura, ordinario di Islamistica presso l'Orientale di Napoli.

passare in rassegna alcune tipologie di individui che furono, su una sponda e sull'altra, fattori di incontro, spesso di scontro, e comunque di confronto tra i nostri due mondi sempre e nonostante tutto comunicanti.

Il corsaro, lo schiavo, il rinnegato

Fernand Braudel ha evidenziato con forza la differenza tra guerra di corsa e pirateria: la prima sottoposta a regole precise e finanziata pubblicamente; la seconda libera e spregiudicata[9]. Entrambe comunque funzionali all'economia depressa del Maghreb, che vedeva però parte dei proventi di queste incursioni riprendere la via dell'Europa sotto forma di pagamenti per le merci acquistate. Come corollario di questi fenomeni, il permanere della schiavitù su entrambe le sponde del Mediterraneo: servitù domestica o sulle galere in Europa; schiavitù in attesa di riscatto per i berberi e i turchi. Su questa scia, in Italia le ricerche devono molto a Salvatore Bono, che ha influenzato anche la notevole messe di studi successivi sugli schiavi e sui rinnegati[10].

Il *corsaro*, dotato di un'apposita e ufficiale *lettera di corsa*, è figura tristemente nota alle popolazioni delle coste mediterranee e in questa storia l'Italia riveste una centralità assoluta: dai litorali ligure e toscano, a quelli calabrese, pugliese e marchigiano, alle spiagge di Sicilia e Sardegna e delle isole minori, le incursioni corsare misero durante tutto il corso dell'età moderna, sino a Ottocento inoltrato, gli abitanti degli antichi stati italiani a contatto con gli infedeli. La contrapposizione marittima tra impero asburgico e ottomano; l'emigrazione di migliaia di *moriscos*, i musulmani di Spagna, nei territori nordafricani, con la conseguenza di rinfocolarvi lo spirito del *jihad*; la povertà di quelle regioni: son tutti elementi che aiutano a spiegare la vicenda veramente di lungo periodo della guerra di corsa, protrattasi ben al di là del trasferimento del terreno di scontro tra Europa e Sultanato dal mare alla terra, a pochi anni dalla battaglia di Lepanto del 1571. Tripoli Tunisi e Algeri continuarono ad essere formalmente tributarie del sultano ottomano, ma sostanzialmente in-

[9] F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo*, pp. 887-948.

[10] S. Bono, *I corsari barbareschi*, prefazione di R. De Felice, ERI, Torino 1964. Più recentemente, sul fronte della storiografia francese, cfr. J. Heers, *Les barbaresques: la course et la guerre en Méditerranée, XIV-XVI siècle*, Perrin, Paris 2001.

dipendenti e affidate a dinastie locali o di discendenti dei famosi corsari del Cinquecento, Khair ed-din o Barbarossa, Dragut o Uluj Ali o Uccialì o Occhialì, solitamente cristiani passati all'islamismo. Questo spiega in parte la loro decisione di continuare la guerra di corsa anche in periodi di tregua o di pace tra le potenze nemiche europee e ottomana, e di attaccare pure le navi dei paesi alleati della Porta, come potevano essere la Francia o Venezia.

Essere catturati in mare o per terra dai barbareschi significava schiavitù certa per un europeo, significava diventare *schiavo* dei musulmani. Molto spesso poteva voler dire anni di prigionia in attesa di un riscatto in denaro sollecitato presso i propri parenti con lettere che sono state conservate o racimolato da apposite istituzioni, quali le Compagnie del Riscatto, diffusesi nel Cinquecento soprattutto nelle città dell'Europa meridionale, e che pare non abbiano un corrispettivo nel mondo islamico, se non forse a fine Settecento. Aggregate dal 1581 alla romana Arciconfraternita del Gonfalone, queste compagnie danno vita ad un'imponente risposta solidaristica al problema della cattività in terra musulmana, risposta che va anch'essa nella direzione di aiutare la costruzione di una compatta identità europea. La durezza della prigionia accomuna sia la schiavitù turca che quella europea ed è particolarmente brutale sulle galere dell'una e dell'altra sponda del Mediterraneo, mentre va stemperandosi solo nel corso del Settecento. Sostanzialmente, i berberi e i turchi vedono nello schiavo non solo un lavoratore da sfruttare al massimo, ma anche una forma di investimento, considerazione che invece gli europei non condividono: tolta una parte di spettanza del sultano, il rimanente del bottino, uomini compresi, viene posto sul mercato. In Berbería sappiamo che gli schiavi potevano accedere al conforto di rappresentanti della propria religione (cappuccini, francescani, lazzaristi), avevano propri luoghi di ritrovo (osterie) e propri cimiteri. Non altrettanto si può dire degli schiavi musulmani nei paesi europei.

Trovare schiavi turchi a Venezia, a Napoli o a Genova non è certo evento di per sé eccezionale. Studi recenti, di Raffaella Sarti, di Salvatore Bono, di Marco Lenci, di Giovanni Ricci, per fare solo alcuni nomi di ambito italiano, testimoniano che ci furono schiavi musulmani anche a Bologna, a Ferrara, a Lucca, ossia in zone interne della penisola, senza diretto sbocco al mare e che possono essere accomunate dal porsi come *retrovie* dell'Europa cristiana, retrovie però dove pure si verifica l'incontro con l'Altro da sé, con il

Diverso[11]. Sui 150, ad esempio, i bolognesi ridotti in schiavitù dai musulmani tra il 1632 e il 1772: al loro rientro, l'ingresso è organizzato trionfalmente, gestito solitamente dalla locale confraternita del riscatto, con la pubblicazione di libercoli (anche fino a qualche migliaio) che narrano apologeticamente il periodo della prigionia e il successivo «restauro dell'identità contaminata»[12]. Tra Cinque e Seicento, è stato calcolato che approssimativamente tra lo 0,5 e l'1% della popolazione della penisola, cioè tra i 20.000 e i 40.000 individui siano stati schiavi, il che significa alcune centinaia di migliaia di persone nell'arco di tempo considerato. Addirittura, vi sono schiavi cristiani, sia ortodossi sia cattolici, come i polacchi razziati dai tartari e giunti in Italia in catene.

Su questo fronte, la realtà dei contatti tra i due mondi è molto più complessa e fluida: c'è il padrone turco buono e quello che protegge i cristiani; dall'altra parte, ci sono cristiani che vendono ai turchi i correligionari: si tratta di solito di militari senza scrupoli, ma c'è anche il caso del cardinal legato di Bologna che vende ai veneziani i detenuti al fine di decongestionare le carceri pontificie per «due doppie» ciascuno, noncurante del fatto che finiranno poi in mano agli infedeli; ci sono infine i rinnegati che spingono altri cristiani a convertirsi all'islam. Sempre sul fronte "conversionistico", la faglia tra cristianesimo e islam non è perfettamente simmetrica: a fronte dell'illustre canonista cattolico e cardinale di Santa Roma Chiesa, Giovan Battista De Luca, che teorizza la non obbligatorietà di liberare dalla schiavitù un musulmano convertito al cristianesimo, c'è il divieto nel mondo islamico di accettare che un convertito rimanga schiavo. Ovviamente, in questo secondo caso, a fini di stabilità sociale, si mettono in funzione altre dinamiche, tipo il tentativo di scoraggiare o di non accettare per veritiera una o più conversioni che causerebbero danni all'economia domestica e pubblica dei paesi musulmani.

Ma anche solo la differenza sulle questioni, diremmo, di principio, mi pare da sottolineare come un invito a riflettere sul peso di condizionamenti culturali che possono operare indifferentemente ora nell'uno ora nell'altro campo. Certo è che il caso di Vasilla-Rosa, schiava turca convertita e affrancata a fine Seicento a Bologna, che del suo essere nata musulmana, alla gente che glielo rin-

[11] Aggiungiamo, ai già citati, M. Lenci, *Lucca, il mare e i corsari barbareschi nel XVI secolo*, prefazione di S. Bono, M. Pacini Fazzi, Lucca 1987.
[12] G. Ricci, *Ossessione turca*, pp. 187-190.

facciava, risponde «io opero secondo la mia coscienza»[13], è un vero elemento di novità e di modernità, quantomeno nel mondo "cattolico" bolognese, elemento che ancora una volta invita ad applicare i dettami di una storia qualitativa, attenta cioè alle vicende individuali, e non solo quantitativa, al fine di percepire dinamiche che i soli numeri non sono in grado di far emergere, perché le «contrapposizioni fra i blocchi politico-religiosi non si traducono automaticamente in contrapposizioni fra i singoli individui, i cui interessi personali non sempre coincidono con quelli del blocco di appartenenza»[14]. E qui è storia di uomini e donne che si vorrebbe fare, pur se di uomini e donne inseriti in certi contesti e in determinate temperie storiche, proprio perché queste storie di uomini e donne aiutano a sfumare contrapposizioni troppo nette che invece spesso le fonti ufficiali tendono ad accreditare e a diffondere.

Rinnegato è, infine, colui che abbandona il suo credo religioso e ne abbraccia un altro: ma anche qui converrebbe applicare un sano relativismo: chi è rinnegato per il cristianesimo, è neofita e convertito per l'islamismo. È pur vero che può essere visto con sospetto dai nati islamici, ma la sua conversione, specie se si tratta di una personalità eminente, viene esaltata e celebrata come vittoria e dimostrazione della verità del proprio credo contro quello avversario. E lo stesso succede nel mondo cristiano quando un musulmano si converte e abbraccia la vera (per i cristiani) fede. Del resto, come rileva bene Giovanni Ricci, esiste «un'asimmetria linguistica, per cui chi si fa turco è un rinnegato e chi si fa cristiano un convertito»[15], asimmetria facilmente comprensibile per il fatto che il cristiano è certo che la sua è l'unica religione che può assicurare la salvezza eterna.

Rinnegare è comunque pur sempre passare una frontiera, valicare un confine, cambiare identità: ma i passaggi furono così facili e veloci, e soprattutto caratterizzati a volte da continue andate e ritorni a seconda delle convenienze, da far sospettare che quelle frontiere, quei confini, quelle identità non fossero così ben definiti e così diametralmente contrapposti; che fondi comuni o elementi indifferenti (*adiaphora*) ne facilitassero il verificarsi; che al di là delle differenze i contemporanei ravvisassero un sostrato accomunante

[13] R. Sarti, *Bolognesi schiavi dei "Turchi" e schiavi "turchi" a Bologna tra Cinque e Settecento: alterità etnico-religiosa e riduzione in schiavitù*, in "Quaderni storici", n. 107, 2001, pp. 437-473: 462.
[14] G. Ricci, *Ossessione turca*, p. 91.
[15] *Ivi*, p. 83.

le due religioni e conseguentemente quelle due identità, cristiana e musulmana, che soprattutto sulla religione hanno voluto costruire il mito di un'identità forte e coesa.

Il fenomeno pare comunque imponente: i *cristiani di Allah*, come li ha icasticamente definiti in un importante lavoro di sintesi Bartolomé Bennassar, ammonterebbero nei secoli centrali dell'età moderna ad alcune centinaia di migliaia di individui. Privilegiati ovviamente i Paesi mediterranei: del resto, «l'Islam mediterraneo dei secoli XVI e XVII [fu] luogo d'incontro di popoli, sinergia di uomini nuovi in contrasto con i paesi di provenienza»[16]. Ed è proprio una contestazione sotterranea, e poi manifesta con il passaggio ad altra religione, nei confronti della propria società e del proprio credo religioso, uno dei motivi trainanti la conversione: la possibilità di ascesa sociale in un contesto dove non conta l'appartenenza cetuale e il sangue, come invece in Europa; nonché costumi sessuali più liberi (donne, ma anche uomini e fanciulli) attirano soprattutto coloro che, con grande scandalo dei loro correligionari, non sono costretti a convertirsi all'islam perché fatti prigionieri, ma scelgono liberamente questa strada. Denaro e sesso, per sintetizzare, le due spinte che maggiormente allettano soprattutto i membri delle classi più diseredate degli antichi stati italiani: e i rinnegati *sua sponte* sono infatti calabresi o pugliesi, sardi o siciliani, ed è nota la sedata rivolta anti-feudale e "comunista" degli inizi del Seicento capeggiata dal filosofo Tommaso Campanella, che si rivolse per aiuto ai turchi, presso i quali è stata «tolt[a] via ogni nobiltà, fuor della naturale», come scrive nella sua *Monarchia di Spagna*[17]. Campanella scampò all'esecuzione fingendosi pazzo, ma dovette scontare lunghi anni di prigionia a Napoli.

Negli ultimi anni, sono stati pubblicati numerosi lavori che, studiando i documenti processuali del Tribunale romano e di quelli locali dell'Inquisizione, hanno tentato di ricostruire fisionomie e motivazioni di quei rinnegati che hanno deciso o sono stati costretti, perché riscattati e rimpatriati, a tornare al cristianesimo. La regola, a differenza di quanto succede per gli altri "eretici" cristiani, protestanti *in primis*, è quella di applicare una minore rigidità e di accettare normalmente anche le giustificazioni più deboli al fine di garan-

[16] B. e L. Bennassar, *I cristiani di Allah: la straordinaria epopea dei convertiti all'islamismo nel secoli XVI e XVII*, presentazione di S. Bono, Rizzoli, Milano 1991, p. 8.
[17] Cito da L. Scaraffia, *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 139.

tire un rapido ritorno alla religione d'origine, ritorno che segna comunque un successo delle autorità religiose. Infatti il *farsi turco*, oggetto di un bellissimo scritto di Gino Benzoni e di un importante saggio di Lucia Rostagno, è evento scandaloso e spiazzante per la società cristiana, ed è evento che provoca, a differenza della conversione in senso contrario, tracce fisiche indelebili, in particolare quella della circoncisione, che incide sul simbolo della virilità marchiandolo per sempre[18]. Se si vuole quindi, l'adesione all'islam segna più in profondità di quanto non succeda per la conversione di un infedele al cristianesimo. Si avverte quindi ancor più acutamente il bisogno di una cerimonia che purifichi e restauri appunto la identità *contaminata* di cui abbiam detto. Ma, a differenza della conoscenza solo libresca dell'islam propria degli inquisitori, i rinnegati portano il loro bagaglio di esperienze personali e sono i primi a riconoscere di fronte all'Occidente che l'islamismo è religione con pari dignità del cristianesimo, anzi è religione con «credenze e ritualità sostanzialmente omogenee a quelle cristiane». La critica quindi dei rinnegati non è tanto verso «la religione cattolica in quanto tale, ma [verso] la funzione di sostegno che essa riveste nell'organizzazione civile dell'Occidente»[19]. Addirittura, Benzoni ipotizza, forse non a torto, una segreta attrazione di membri della classe dirigente veneziana verso una società, quale quella turca, dove possono emergere le singole personalità, raggiungendo i vertici del successo politico e finanziario, a fronte di un contesto invece, quale quello veneziano, dove la collegialità degli organi impedisce tali preminenze. Naturalmente, si tratta di attrazione inconfessabile e forse inconfessata, ma che da taluni indizi (lo splendore dei palazzi, delle collezioni d'arte, delle chiese fatte costruire da membri di famiglie eminenti) si riesce ad evincere. Insomma, la società turca attrae per quell'anelito alla preminenza e al successo personale che è insito in ogni soggetto ambizioso e che invece le costrizioni e il livellamento dei ceti nobiliari europei raramente riescono a soddisfare. Tanto più che, a differenza dei diseredati, molto più difficile, se non quasi impossibile, sarebbe stato per un nobile *farsi turco*.

[18] G. Benzoni, *Il «farsi turco», ossia l'ombra del rinnegato*, in *Venezia e i Turchi. Scontri e confronti di due civiltà*, Electa, Milano 1985, pp. 91-133; L. Rostagno, *Mi faccio turco. Esperienze ed immagini dell'islam nell'Italia moderna*, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, Roma 1983.
[19] L. Rostagno, *Mi faccio turco*, pp. 71-72.

L'ambasciatore, il viaggiatore, il dragomanno

«È la città di Costantinopoli posta in bellissimo sito, nell'infimo del mare Egeo ai confini del Mar Maggiore, e fabbricata sopra sette colli come Roma; ma molto più ameni ed eminenti [...] Pera è accresciuta di fabbriche sopra un colle, talché vi sono li più deliziosi giardini, e le più comode cacciagioni che si possano godere al mondo»: così il bailo veneziano ad Istanbul Andrea Badoer, nella relazione conclusiva al Senato del suo mandato di ambasciatore nel 1553: di nuovo, l'ignoto, l'esotico riportato al noto, alla reminiscenza letteraria: Costantinopoli/Istanbul come Roma, ma una Roma ammantata dal fascino dell'esotico, appunto: i colli sono «molto più ameni ed eminenti»[20].

Ad Istanbul arrivano dall'Italia ambasciatori, appunto, e quello veneziano avrà la sua residenza nelle vigne di Pera, l'attuale palazzo di Venezia; al loro seguito giungono anche viaggiatori, che però possono muoversi pure in autonomia. E vi giungono anche missionari, soprattutto cappuccini e gesuiti, dal 1622 protetti e diretti dalla Congregazione romana di Propaganda Fide[21]. Uno dei più noti visitatori italiani della città è Pietro Della Valle (1586-1652), appartenente alla famiglia che dà il nome ad una nota chiesa romana, S. Andrea della Valle, appunto. Tanto noto e letto da giungere ad influenzare centocinquant'anni più tardi lo stesso Goethe del *West-Östlicher Divan*. In città arriva nell'agosto del 1614 e vi rimane per circa un anno, benché la sua meta finale sia la Persia, che sa acerrima nemica del Turco e presso il cui scià intende perorare la causa di un'alleanza con le potenze occidentali che accerchi il nemico ottomano. Nonostante l'avversione per il *barbaro* Turco, l'avvicinamento a quella cultura attraverso l'apprendimento della lingua, che segna un differente accostamento alle altrui civiltà rispetto al mondo islamico, produce in lui anche effetti stranianti, di stupore verso alcuni aspetti evoluti di una società normalmente odiata se considerata dalle sponde del Tevere. La *curiositas*, retaggio di una formazione umanistica, e il gusto del nuovo, più che dell'esotico o del meraviglioso, segnalano la sua opera

[20] *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, a cura di E. Albéri, serie III, volume I, Società editrice fiorentina, Firenze 1840.

[21] Su cui vedi il recentissimo G. Pizzorusso, *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La Congregazione pontificia De Propaganda Fide*, Sette Città, Viterbo 2018.

all'attenzione dei contemporanei e dei posteri. È un approccio differente rispetto a quello degli ambasciatori veneziani, interessati piuttosto, per cause lavorative diremmo, all'amministrazione e agli aspetti militari e finanziari dell'apparato statuale turco[22].

Sia gli ambasciatori sia i viaggiatori illustri si fanno aiutare da interpreti nei loro rapporti, non molto frequenti peraltro, con i funzionari del sultano, interpreti che vengono chiamati anche dragomanni o turcimanni. Questi intermediari linguistici sono per lo più ebrei e greci, o ancora cristiani rinnegati, di solito utilizzati da parte ottomana: sono, queste, figure centrali, lo sottolinea bene Bernard Lewis, per la diffusione di notizie sull'Europa e sugli europei nel mondo turco[23]. Le difficoltà dovute alla barriera linguistica sono perfettamente illustrate in una relazione del bailo veneziano Bernardo Navagero, datata 1553: «dirà, per esempio, un ambasciatore o bailo di V.S., parole d'efficacia e piene di dignità, e il dragomanno è poi in libertà di riferire quanto gli piace. Risponderà il pascià qualche volta parole sopra le quali si potrebbe far gran fondamento, o in una parte o nell'altra; le quali riferite, o non sono quelle medesime, o se pur s'accostano, perdono il vigore e la forza». È possibile immaginare quanti fraintendimenti possono aver fatto fallire o messo in pericolo importanti trattative commerciali o diplomatiche. Al fine di ovviare a tali inconvenienti, da parte turca ci si limita ad assegnare ai discendenti di alcune famiglie *fanariote*, appartenenti al mondo dei mercanti soprattutto di origine greca che abitavano nel quartiere del Fanar, l'incarico di gran dragomanno (*tergiüman-bashi*).

Venezia si pone invece il problema in termini più istituzionali: il Senato nel 1551 individua dei *giovani di lingua*, che, al seguito del bailo, si rechino ad Istanbul al fine di apprendere la lingua: in realtà, giunti colà, ci si limita ad inviarli in un collegio di preti armeni, dove però tutto si parla meno che turco! Solo nel 1706 si riuscirà ad aprire una vera e propria scuola di lingua turca ad Istanbul, con una sezione propedeutica a Venezia per i giovani interessati. Ma la contrazione dei traffici nel Settecento la indebolisce, tanto che nel 1786 viene trasferita totalmente in laguna e chiusa nel 1790. Solo due anni più tardi, però, una corrente d'opinione che rivaluta i contatti e l'interesse per il mondo ottomano porta a riapri-

[22] C. Cardini, *La Porta d'Oriente. Lettere di Pietro Della Valle: Istanbul 1614*, Città Nuova, Roma 2001.
[23] B. Lewis, *I musulmani alla scoperta dell'Europa*, BUR Storia, Milano 2005, pp. 87-111.

re la scuola ad Istanbul: maestro è Giovanni Maria Mascellini, quattro gli allievi. In realtà, comunque, l'interesse glottologico per il turco non eguaglierà mai nella Serenissima quello per l'arabo: in un *Manuale per l'apprendimento del greco e del turco*, stampato a Padova nel 1789 da Bernardino Pianzola, l'autore commette ancora il macroscopico errore di far discendere il turco e il persiano dall'arabo. Esistono piuttosto sin dal Cinquecento vocabolarietti ad uso dei mercanti: nel 1580 se ne pubblica uno italo-greco-turco-tedesco per i commercianti di tessuti, 45 le pagine, con frasi idiomatiche e brevi dialoghi per le necessità fondamentali: alloggio, cibi, bevande, compravendite. Questo perché, sebben più rari, ci sono pure turchi che stazionano a Venezia per periodi più o meno lunghi: non solo mercanti, che dal 1579 hanno il loro fondaco in città, come si è detto, ma anche inviati più o meno ufficiali del sultano, che però non darà vita ad una rappresentanza diplomatica stabile in laguna.

E non sono solo cristiani convertiti quelli che giungono a Venezia, ma anche "veri" musulmani: Maria Pia Pedani ha stabilito che tra il 1453 e il 1645 ben 140 *çavuš* (corrieri) e *terciumanni* vengono ricevuti in Collegio, più di quanti si siano recati da Venezia ad Istanbul, e questo dato aiuta anche a sfumare la sconvenienza per un islamico di recarsi nel *dar al-Harb*, cioè nella terra degli infedeli[24]. Ci furono in quello stesso periodo anche ambasciate ottomane presso altre potenze occidentali, innanzitutto la Francia, benché la prima che viene riportata dalle fonti musulmane sia quella di Kara Mehmed Pascià a Vienna nel 1665, che dette occasione allo scrittore Evlyia Celebi di descrivere la capitale austriaca. Tutti, o quasi, gli inviati ottomani ricevono donativi dalle autorità veneziane, il che però ad un certo punto porta a limitarne l'accoglimento, trattandosi anche a volte di semplici truffatori. Da Venezia, una volta terminata la visita, parte una lettera al bailo che dà conto del comportamento dell'inviato. Ma anche quest'ultimo compila un racconto del suo viaggio, il *sefaretname*, che può essere un'utile fonte da mettere a confronto con le relazioni dei diplomatici veneziani, benché sempre più spesso questi resoconti si trasformino in relazioni stereotipate, di solito esemplate sulle precedenti, perdendo la maggior parte del loro interesse per lo storico.

[24] M.P. Pedani, *In nome del Gran Signore. Inviati ottomani a Venezia dalla caduta di Costantinopoli alla guerra di Candia*, Deputazione di storia patria per le Venezie, Venezia 1994.

A conclusione

Con poche rapide pennellate, e concentrandoci su alcune figure di "intermediari" tra culture e religioni nel Mediterraneo di età moderna, abbiamo cercato di evidenziare la complessità e l'eterogeneità di un mondo, e di un mare, solcato da uomini costretti, spesso loro malgrado, a confrontarsi e scontrarsi, alternando momenti di conflitto violento ad altri, la maggior parte, di scambio e di relazioni pacifiche, con l'elemento commerciale ed economico a farla da padrone. Un mare crogiuolo di civiltà, «i personaggi più complessi e più contraddittori del mondo mediterraneo […] civiltà fraterne, liberali, ma, in pari tempo esclusive, ritrose», per concludere con le suggestive parole di uno dei grandi studiosi di questo mondo complesso e affascinante[25].

Maurizio Sangalli

Maurizio Sangalli è Professore associato
nell'Università per Stranieri di Siena
e Presidente dell'Istituto Sangalli per la storia
e le culture religiose di Firenze.

[25] F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo*, p. 800.

La finanza islamica

di IZZEDDIN ELZIR

La finanza islamica è caratterizzata da un forte spirito di equità (l'azione di dare a tutti le stesse possibilità), in cui ad ognuno deve essere dato modo di contribuire allo sviluppo economico, nessuno sia svantaggiato, con il fine ultimo di costruire una società equa e stabile e sconfiggere la povertà.

Secondo la religione islamica, Dio ha affidato le risorse naturali all'uomo, il quale ne è solo il custode e quindi deve gestirle in base alla Sharia, la Legge di Dio. La Sharia riconosce e dà un ruolo primario alla proprietà privata, che ogni uomo deve esercitare come affidatario dei beni divini attraverso il duro lavoro. La proprietà privata, infatti, non deve essere semplicemente acquisita, bensì guadagnata. Le proprietà e i beni elargiti da Dio devono essere propriamente ed interamente sfruttate e fatte fruttare, altrimenti il fedele sarebbe considerato ingrato, esse devono inoltre essere distribuite in modo più equo possibile a tutti i fedeli, poiché esse sono sufficienti a soddisfare i bisogni di tutti. I casi in cui questo non avviene, quindi, si deve rimandare alla cattiva gestione delle ricchezze. Il Corano, infatti, esorta tutti gli uomini (maschi e femmine) a vivere in modo umile e allo stesso tempo non avaro, respingendo ogni spreco e l'uso incontrollato delle ricchezze.

Il duro lavoro è fondamentale nell'Islam, ogni fedele deve guadagnarsi da vivere lavorando. L'equità dell'Islam ammette differenze di reddito, dato che esso va in base alle abilità e alle competenze di ognuno, che possono variare e riflettersi sulla qualità del lavoro. La Sharia però prevede delle norme per correggere e prevenire le disparità smisurate.

Questo tramite due strumenti principali: la Zakat e il sistema di ripartizione ereditaria. La Zakat (il terzo pilastro dell'Islam) è l'elemosina, obbligatoria nell'Islam, che viene calcolata in base al reddito e ai beni posseduti da ciascun fedele e donata per favorire coloro che si trovano in difficoltà: i poveri, i disoccupati, color che sono impossibilitati a lavorare. La Zakat è un atto di purificazione della ricchezza che avviene trami il versamento di una donazione, la quale mette in circolazione la ricchezza, contribuisce al raggiungimento di fondamentali obiettivi socio-economici e garantire un livello minimo di assistenza a tutti. Allo stesso modo, il waqf, che è un istituto giuridico mediante il quale un individuo può donare proprietà per il bene comune, si configura come un efficace strumento di lotta contro la povertà.

Rispondendo ai principi islamici di equità economico-sociale, il Corano sancisce un dettagliato sistema di ripartizione ereditaria: due terzi dei beni di un defunto vengono divisi tra un gradissimo numero di parenti.

La gestione collettiva del risparmio si colloca su un piano ideale di compiuta implementazione dei principi della Giurisprudenza/Shari'ah Musulmana incarnandone profondamente lo spirito della legge.

La fase di investimento di un fondo immobiliare musulmano non si discosta, nella sua accezione generale, dai tratti distintivi del servizio di gestione collettiva del risparmio, laddove si riscontra in primo luogo la gestione a monte di un patrimonio, finalizzata alla sua migliore valorizzazione «*mediante il compimento di una serie di atti unitariamente volti al conseguimento di un risultato utile dall'attività di investimento e disinvestimento dei beni in cui esso è investito*» (cfr. Regolamento della Banca d'Italia sulla Gestione collettiva, recepimento della Direttiva 2011/61/UE (AIFMD) ed ulteriori interventi di modifica, Banca d'Italia)[1].

Il Rapporto di mandato regolatore del contratto tra Investitore e Gestore, i medesimi obblighi fiduciari richiamati nella gestione fiduciaria, unitamente, alla professionalità che deve caratterizzare il servizio, sono elementi che si coniugano perfettamente con i principi di cooperazione tra intermediario e cliente, di compartecipazione al

[1] Banca d'Italia, *Provvedimento della Banca d'Italia del 19 gennaio 2015 Regolamento sulla gestione collettiva del risparmio*, 2015, visitare https://www.bancaditalia.it/compiti/vigilanza/normativa/archivio-norme/regolamenti/20120508/REG-19GEN2015.pdf .

rischio delle attività economiche che permeano il capitalismo musulmano.

In termini di *risk-reward* delle due parti del rapporto, la situazione è quella in cui l'una, l'investitore, otterrà un rendimento causalmente connesso al valore aggiunto del servizio ricevuto, legato al fattore umano e organizzativo dell'opera del professionista, mentre l'altra, l'Intermediario, avrà diritto ad una remunerazione che dipenderà in massima parte dall'incremento di valore del patrimonio gestito.

Tale modus operandi della Banca Musulmana disegna un equilibrio contrattuale che riflette la tendenza alla ricerca della giustizia sociale insita in tutto il diritto islamico.

Dopo la crisi finanziaria del 2008, i mercati faticano a ritrovare un equilibrio "sostenibile" e duraturo. Le banche, come diceva Guido Carli, non devono essere solo un'azienda economica, il loro valore è anche sociale, di sostegno alla crescita e allo sviluppo del Paese.

La Finanza Musulmana che, inizialmente era circoscritta a realtà economiche e finanziarie di paesi a maggioranza Musulmana, sta assumendo una crescente rilevanza anche al di fuori di dette aree; non si tratta di una finanza "alternativa", in quanto come quella "convenzionale" segue sia le Norme sia della Giurisprudenza Musulmana sia quelle dei paesi dove è stata recepita.

Queste nazioni stanno sviluppando una visione degli investimenti finanziari che rispettano le linee guida dei pilastri della loro Fede. In generale, uno degli aspetti caratterizzanti è che l'investitore e il creditore condividono con la banca il rischio di impresa, quindi utili e perdite.

Le 4 azioni non consentite dal Diritto Musulmano sono:

a) Divieto (*haram*) di interesse esoso, usura, Riba, Faida: il Corano a questo proposito è chiarissimo*:* «*…Allah ha permesso il commercio ed ha proibito l'usura... Allah vanifica l'usura e fa decuplicare l'elemosina… O voi che credete, temete Allah e rinunciate ai profitti dell'usura se siete credenti*». *Surah Al-Baqarah (n.2*) Versetto 275[2].

Tale divieto, l'usura, è un elemento che accomuna diverse religioni, derivato dall'attenzione di Dio verso i poveri.

Il Divieto di Interesse, *Faida*: è previsto nella religione Islamica ma è demandato quasi alla "discrezione" di ogni uomo. Il prin-

[2] *Il Corano. Edizione integrale*, Hamza Piccardo (a cura di), Newton Compton, 2015.

cipio si basa sul fatto che non vi può essere un arricchimento non giustificato dall'attività dell'uomo, ossia non vi può essere alcun guadagno senza l'assunzione di un rischio; quindi, lo scambio commerciale e l'attività imprenditoriale sono permessi in quanto rispondono ad un criterio di giustizia. Il denaro da solo non può generare altro denaro e, quindi, determinati interessi sui debiti non sono ammessi.

La religione è favorevole al commercio e contraria al Riba, cioè l'interesse sul denaro prestato. Il proprietario di capitali non può chiedere un tasso di remunerazione fisso ma può affidare i suoi fondi a chi sa usarli a fini produttivi.

b) Divieto (*haram*) di Alea, Gharar (rischio dell'evento futuro e d'incerto): incertezza nei contratti. Pertanto mentre l'*emptio spei* è vietata, la *emptio rei* sperata è ammessa (con cautela) nel senso che non si può partecipare ad attività eccessivamente incerte quali, ad esempio, i contratti derivati, dove si presume che possa esserci asimmetria informativa tra le controparti.

c) Divieto (*haram*) di Maisir: preclude i business legati all'eccessivo rischio, come ad esempio le lotterie, i giochi e le società di assicurazione, in quanto istituzioni finanziarie percepite alla stregua dei giocatori di sofisticati azzardo.

Il divieto di Gharar e Maisir si può comprendere non tanto nei concetti tradotti in "eccessiva incertezza" e "speculazione", ma richiamando alla memoria l'importanza di valori, quali la certezza dei contenuti pattizi, il rispetto degli impegni assunti e la correttezza delle trattative.

d) Divieto (*haram*) di investimenti in attività non dignitose: la pornografia, l'alcool e l'industria bellica.

In Italia, nel 2016 il Presidente della Commissione Finanze, ha avuto l'idea di portare in Parlamento una proposta di legge avente ad oggetto la finanza Musulmana.

La Proposta di Legge dal titolo *Disposizioni concernenti il trattamento fiscale delle operazioni di finanza islamica* si prefigge, come si legge nell'articolo 1 del testo, la finalità di regolare «*il trattamento fiscale di operazioni finanziarie poste in essere osservando i principi della legge islamica (Sharia), al fine di assicurare un'imposizione equiparabile a quella delle operazioni finanziarie convenzionali*», nel pieno «*rispetto della Costituzione ed in conformità ai trattati interna-*

zionali»[3]. La proposta di legge in esame propone la regolamentazione di tre principali grandi aree:
a) i modi di finanziamento musulmani;
b) il mercato obbligazionario;
c) i controlli.

Izzeddin Elzir

Izzeddin Elzir è Presidente
dell'Unione delle Comunità islamiche d'Italia
dal 2010 e Imam di Firenze dal 2001.

Bibliografia

Banca d'Italia, *Provvedimento della Banca d'Italia del 19 gennaio 2015 Regolamento sulla gestione collettiva del risparmio*, 2015, visitare https://www.bancaditalia.it/compiti/vigilanza/normativa/ archivio-norme/regolamenti/20120508/REG-19GEN2015.pdf .

Il Corano. Edizione integrale, Hamza Piccardo (a cura di), Newton Compton, 2015.

PDL 4453 d'iniziativa dei deputati Bernardo, Abrignani, Ciracì, Fragomeli, Fregolent, Fucci, Giampaolo Galli, Gasparini, Rubinato, Schirò, Squeri Disposizioni concernenti il trattamento fiscale delle operazioni di finanza islamica, Presentata il 2 maggio 2017, Camera dei Deputati, visitare http://www.camera.it/_dati/leg17/lavori/schedela/apriTelecomando_wai.asp?codice=17PDL0052870.

[3] *PDL 4453 d'iniziativa dei deputati Bernardo, Abrignani, Ciracì, Fragomeli, Fregolent, Fucci, Giampaolo Galli, Gasparini, Rubinato, Schirò, Squeri*, *Disposizioni concernenti il trattamento fiscale delle operazioni di finanza islamica*, Presentata il 2 maggio 2017, Camera dei Deputati, visitare http://www.camera.it/_dati/leg17/lavori/ schedela/apriTelecomando_wai.asp?codice=17PDL0052870.

Il buddhismo e l'economia: la via della consapevolezza

di GIORGIO RASPA

Vorrei fare una riflessione sulla situazione attuale che stiamo vivendo. Un'economia che si dice "globale" propone una visione delle cose univoca, un pensiero unico che, sostanzialmente, porta all'appiattimento di tutte le diverse istanze che si sono manifestate nella storia dell'uomo e sta facendo sorgere, per converso, alcuni particolarismi spesso violenti e quasi sempre assolutisti. Particolarismi, questi, che ostacolano di fondo la vita sociale, che la costringono all'interno di strutture codificate che tendono a difendersi rispetto all'avvento di altre culture e di altre storie di vita.

Lo vediamo con il problema dell'immigrazione "forzata" di intere popolazioni che giungono nel nostro Paese minacciando, secondo quanto afferma il Ministro degli Interni, la tenuta stessa del nostro sistema democratico. Ma tale questione, nell'ottica di chi si occupa di religione, rappresenta un'occasione importante per evidenziare che, forse, dovremmo "tornare all'antico", all'epoca in cui si guardava al mondo delle idee per trovare delle soluzioni, puntando sulle più alte facoltà umane. Dunque non è più l'*homo faber* produttore di beni che ha in mano la soluzione per garantire la felicità all'essere umano, ma è necessario trovare altre strade.

In questo convegno abbiamo visto economisti e imprenditori ipotizzare quali elementi possono essere introdotti all'interno delle aziende per rivalutare l'elemento umano, che non deve più essere considerato come uno dei fattori della produzione, ma il fattore più importante della produzione stessa, secondo scopi e finalità aziendali. Cioè l'uomo, la sua vita e il suo vis-

suto rappresentano un patrimonio economico che l'azienda non può ignorare e non può trattare al rango dei macchinari o dei servizi organizzati ai fini d'impresa. Se ciò nella struttura sociale è già presente, ma ancora in maniera episodica, questo fatto deve essere da stimolo alle confessioni religiose per andare a riproporre con forza quei sistemi di idee che possano riconsiderare la figura umana – sia che si tratti di un nostro connazionale o di uno straniero – rispettandone la dignità.

Tutto ciò diventa essenziale perché se perdiamo di vista il principio assoluto del rispetto dell'uomo, rinunciamo a una parte fondamentale che è propria dell'insegnamento del Buddha, ovvero quella di riconoscere la preziosità della vita umana, l'occasione che noi tutti abbiamo, in quanto nati nella stessa condizione, di raggiungere le più alte vette della felicità e questo vale per tutti gli esseri senzienti, nessuno escluso. Se noi non recuperiamo questo aspetto non riusciremo mai a capire perché occorre guardare all'uomo come al centro delle nostre azioni. Se non riusciamo a comprendere quanto sia preziosa la vita umana nei termini dello sviluppo interiore e spirituale, ci dedicheremo solo alla produzione e all'acquisto di beni: saremo solo dei consumatori. Perderemo la nostra identità di soggetti politici che scelgono, ad esempio, di votare per un partito piuttosto che per un altro e diventeremo consumatori che rimangono intrappolati in quella sorta di grande ruota del consumismo che ci considera come attori protagonisti.

Proprio l'economia ci informa che alcuni degli sviluppi economici del futuro potrebbero rendere l'uomo svincolato dal lavoro, assicurandogli i mezzi economici utili al perpetuare l'azione del consumo di beni e di merci. Cioè si prospetta l'ipotesi di un sistema dove l'uomo non lavori più e riceva dei beni, come ad esempio il reddito di cittadinanza, per consentire al sistema imprenditoriale di continuare a produrre. Questa prospettiva, che non so nemmeno giudicare, elimina completamente il paradigma umano dalla visione delle cose, se non in veste esclusiva di consumatore.

Il Regno del Bhutan ha questo strano primato – di chiara origine buddhista – che consiste nel valutare il raggiungimento dei livelli di benessere della popolazione prendendo in considerazione la qualità dell'aria, la salute dei cittadini, l'istruzione, la ricchezza dei rapporti sociali. (la rilevazione della felicità interna lorda, *gross national happiness*).

In questa visione l'uomo ritorna al centro di tutte le valutazioni economiche, il mondo, l'ambiente rimangono a dimensione umana.

Cioè porre l'uomo al centro e favorirne lo sviluppo, impone il garantirne l'esistenza sulla terra, il rispettare l'habitat umano in tutte le sue accezioni e relazioni. La parabola discendente di chi ci ha preceduto su questo pianeta, cioè i dinosauri, appare in questo senso emblematica: i dinosauri, arrivati al massimo grado del loro sviluppo, divennero consumatori spaventosi di tutto il sistema e quando questo ha iniziato a collassare in breve tempo si sono estinti. La scomparsa dei dinosauri ha fatto si che noi potessimo varcare la soglia del mondo, spero, con un'altra e più alta consapevolezza.

Il sistema capitalistico, così come ci è stato descritto, è un sistema che di per sé alimenta la brama, il desiderio compulsivo, "l'avere sempre di più", ma senza alcun discernimento su ciò che desideriamo, sul perché lo desideriamo e che effetti dovrebbe produrre nella nostra vita il bene che ricerchiamo. Da una parte questo sistema obnubila la capacità di comprendere cause ed effetti delle nostre azioni, dall'altra esalta, come un effetto inverso, al nostro interno, i sensi di colpa, quasi ad alimentare un cieco senso di insufficienza verso tutto e tutti, senza alcuna speranza di una effettiva redenzione. E questo (mi permetto di entrare nel campo cristiano) reca un'offesa profonda alla sacralità del perdono divino, banalizza il peccato originale, che – pur essendo proprio della condizione umana iniziale e, secondo me, trasmesso dal mondo, dalla società all'uomo – non è assolutamente insita nella natura divina dell'uomo.

Il Buddhismo come esercizio di spiritualità può essere difficilmente descritto a parole e le parole del Buddhismo sono spesso considerate banali; il Buddhismo è un esercizio di cui va fatta necessariamente esperienza per comprenderlo. È pratica di consapevolezza dei meccanismi del desiderio, del desiderio compulsivo, ed è capacità, esercizio di individuazione di quale siano i nostri reali bisogni. Il nostro reale bisogno, in fondo, è l'unificazione con l'infinito; la nostra meta è l'infinito. E noi continuiamo a fare del turismo materiale, assolutamente inutile a raggiungere quella che è la nostra reale destinazione.

La pratica meditativa è consapevolezza del principio di causa ed effetto: avendo la mente più tranquilla possiamo vedere quali siano le interazioni tra ciò che facciamo con quello che si produce nella nostra mente .

Infine è anche esercizio di assunzione di responsabilità perso-

nale. Cioè dal senso di colpa, da cui non si sfugge, che ci accolla un assoluto senso di insufficienza verso tutto e tutti, passiamo ad assumerci la responsabilità delle nostre azioni, con un evidente cambio di marcia rispetto a noi e agli altri. Sua Santità il Dalai Lama ha sempre ricordato nei suoi discorsi che la sua unica arma è la quotidiana intenzione ad operare il bene, la sua quotidiana assunzione di responsabilità verso tutti gli esseri. È il suo intendimento al bene, la tensione al bene, quotidianamente alimentata e riproposta. Gli esempi che abbiamo ricevuto, da chi ha parlato ricordando la figura di Don Milani e la scuola di Barbiana, sono esempi di assunzione di responsabilità personale nei confronti del mondo, che ci fanno vedere come la scelta morale è una scelta difficile, costosa in termini di vita personale; è una scelta coraggiosa perché ci mette in contrasto con quello che è il mondo dei nostri affetti, delle nostre famiglie così come li conosciamo ma anche delle comunità in cui viviamo; e quindi è rivoluzionaria perché rivoluziona noi per primi.

Nello stesso tempo la capacità di vedere, il discernimento e la comprensione della relazione tra tutte le cose, il rapporto di causa ed effetto che le lega, ci fa capire che anche facendo piccole cose, come ci ricorda il Rabbino Levi, possiamo sempre modificare la realtà che è intorno a noi, che non è vero che non c'è speranza di cambiare le cose. Per ironia, il cambiamento è nella natura stessa delle cose, noi però non ce ne accorgiamo. Questa è la mia personale (ma credo di poter dire che riguardi anche tante altre persone) esperienza della meditazione, di quella meditazione silenziosa connessa con il respiro. E l'esperienza della meditazione mi porta a dire che la mente può cambiare. Una delle prime cose che ho scoperto nella mia esperienza personale è che fare il bene fa bene a me, prima ancora che all'altra persona e fare il bene lascia l'unica traccia tangibile nel mondo dopo la nostra morte. Il Dalai Lama recentemente ha affermato che alla nostra morte ciò che rimarrà di noi è l'energia sottile delle cose buone che avremo compiuto nella nostra vita.

Questo credo che sia un lascito fondamentale della spiritualità e della mistica di tutte le confessioni religiose, sotto tutti i cieli. Ed è per questo che credo che il Buddhismo da solo non potrà mai cambiare le cose, come mai da solo l'Induismo, come mai da solo il Cristianesimo. Noi dobbiamo mettere insieme le nostre esperienze spirituali e per farlo, da un iniziale lavoro interconfessionale, interreligioso (che è stato già avviato da molto tempo) dobbiamo neces-

sariamente passare a una spiritualità compartecipata per poterne poi condividere il substrato e il lascito morale-individuale e quindi etico-sociale. Finora è stato un grande incontro: noi siamo amici e abbiamo rispetto reciproco. Non consideriamo più la nostra confessione, ciò in cui crediamo, superiore al credo dell'altro. Questo è il primo passo. Adesso dobbiamo fare il successivo e cioè pregare insieme, meditare insieme, ognuno nelle proprie forme, con la proprie capacità di accostarsi al mistero, ma assistendo ognuno alla pratica dell'altro nel rispetto delle altrui capacità di relazionarsi al divino. Così nasce la proposta di rendersi compartecipi l'un l'altro nelle reciproche pratiche spirituali: senza commistioni, ma con apertura di cuore all'esperienza profonda dell'altro. Da qui può scaturire un diverso e proficuo linguaggio che ci consenta di trovare una sempre più ampia e profonda condivisione di valori che possano influenzare ogni campo dell'agire umano. E la preghiera silenziosa ha una fortissima capacità di trasmissione di principi e di valori perché se è vero, come ho detto e ne sono profondamente convinto, che c'è primato della contemplazione sull'azione e sulla produzione di beni, c'è primato della teoria sulla rappresentazione, questa superiorità della contemplazione, dell'osservazione e dell'intuizione si impone anche sul logos, sul discorso. La verità più alta, come dice Hannah Arendt nelle sue lezioni di storia della teoria politica, è pura e può essere contemplata ma non può essere espressa a parole. Ed è quindi nel silenzio che noi ci possiamo ritrovare uniti sotto l'unico cielo infinito dello spirito.

Giorgio Raspa

Giorgio Raspa è Presidente dell'Unione Buddhista Italiana-UBI
e Garante della Fondazione Maitreja, ente culturale dell'UBI.

Bibliografia

Hannah Arendt*, Per un'etica della responsabilità. Lezioni di teoria politica*, a cura di Maria Teresa Pansera, Milano-Udine, Mimesis, 2017.

Daisetz Teitaro Suzuki, *Misticismo cristiano e buddhista*, Roma, Ubaldini, 1971.

Parashot *Behar Sinai* e *Behukkotai*, le ultime parole del Levitico

di BRUNO DI PORTO

I signore parlò a Mosè sul monte Sinai

וַיְדַבֵּר יהוה אֶל מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי לֵאמֹר

Già in *Esodo* (*Shemot*, parashà *Mishpatim*) è prescritto brevemente, nel capitolo 23, l'anno sabatico per il riposo della terra, onde evitarne l'esaurimento e rinnovarne la fertilità, e per la messa a disposizione dei frutti per i poveri, lasciando inoltre i resti agli animali di passaggio nella campagna.

בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבָּתון יִהְיֶה לָאָרֶץ

Al capitolo 25 del Levitico, il precetto dell'anno sabatico, ricevuto sul monte Sinai, viene spiegato nei primi sette versetti: non seminare il campo, non potare la vigna, non mietere l'erba, non vendemmiare l'uva della vigna non potata. I frutti prodotti naturalmente dalla terra nell'anno di riposo saranno di godimento comune. Il soggetto cui il testo si rivolge è il *tu* collettivo di Israele, individualmente percepito da ciascuno. Il prodotto sarà *tuo*, del possessore, ciascun possessore, dei tuoi servi, dei tuoi lavoratori salariati, degli abitanti che risiedono con te, in mezzo a te, quindi di tutti nel paese, perché il senso del *tu* si estende dal singolo al popolo, che provvede anche ai residenti stranieri.

Dopo i primi sette versetti, il discorso si amplia con moltiplicazione periodica del tempo dai sette anni a sette settimane di anni; dall'anno sabatico al Giubileo. L' anno sabatico e il giubileo si connettono, a scala di multiplo, sul ritmo temporale del 7. Ogni sette anni cade l'anno sabatico, per il riposo della terra e la liberazione degli schiavi. È pensabile, o in retrospettiva auspicabile, che, in progresso di tempo, venissero liberati anche i non

ebrei nati o di lunga permanenza presso la famiglia: «Proclamerete libertà, nella terra per tutti i suoi abitanti». Ogni 49 anni (7 al quadrato) avviene il giubileo, solennemente annunciato in tutto il paese con suono del corno di montone (*Yovel*), che rinnova il riposo del suolo agricolo e restituisce i poderi a chi abbia dovuto privarsene. *E ti conterai sette settimane di anni, sette anni per sette volte. E saranno per te i giorni (*per dire il tempo, la durata) *delle sette serie sabatiche di anni quarantanove* (alla lettera *nove e quaranta*) *anni e proclamerai con il suono del corno* (alla lettera *farai passare il suono del corno*), *con suoni spezzati, a ripetizione, nel nono mese, il dieci del mese, nel giorno dell'espiazione farete risuonare il suono del corno in tutta la vostra terra e consacrerete l'anno cinquantesimo e proclamerete libertà nella terra* [nel paese] *per tutti i suoi abitanti. Sarà per voi il Giubileo* (alla lettera *Giubileo è esso*, cioè il cinquantesimo anno, *hi* perché *shanà* è femminile) *e tornerete ogni uomo al suo possesso ed ogni uomo alla sua famiglia tornerete.*

וְסָפַרְתָּ לְךָ שֶׁבַע שַׁבְּתֹת שָׁנִים

שֶׁבַע שָׁנִים שֶׁבַע פְּעָמִים

וְהָיוּ לְךָ יְמֵי שֶׁבַע שַׁבְּתֹת הַשָּׁנִים תְּשַׁע וְאַרְבָּעִים שָׁנָה
וְהַעֲבַרְתָּ שופַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשור לַחֹדֶשׁ בְּיום הַכִּפֻּרִים
תַּעֲבִירוּ שופָר בְּכָל אַרְצְכֶם
קִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וּקְרָאתֶם דְּרור בָּאָרֶץ לְכָל יִשְׁבֶיהָ
וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וּקְרָאתֶם דְּרור בָּאָרֶץ לְכָל יִשְׁבֶיהָ
יובֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתו וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתו תָּשֻׁבוּ

Era il ritorno di ciascuno al diritto di una porzione di terra, su cui sentirsi libero e da cui trarre il sostentamento, e della personale libertà dall'asservimento in cui potesse esser caduto per stringente necessità economica, rientrando nel godimento dell'integro nido familiare, in una società di liberi agricoltori. L'agricoltore, con la sua famiglia, tornava in possesso del podere, se aveva dovuto allontanarsene. Se non lui, perché il periodo era lungo, vi tornavano i figli. Si dice *possesso* e non *proprietà*, perché il suolo era considerato bene universale del Dio creatore, elargito ma non alienato alle creature, per il loro sostentamento.

All'anno sabatico lo schiavo connazionale riacquistava, come si è visto in precedenza, la sua libertà. Al giubileo non solamente gli schiavi tornavano liberi, ma coloro che si erano dovuti disfare di terre coltivabili ne tornavano in possesso. La libertà personale si consoli-

dava con il supporto economico del suolo produttivo, bene fondamentale di una società agricola e pastorale. La *libertà* (DROR, parola breve ed alata, che vuol dire anche RONDINE, simbolo di libero volo) si muniva della base economica, poggiando i piedi *a terra*. Il periodo di privazione era lungo, d'accordo. In quel mezzo secolo l'agricoltore, che aveva venduto, poteva essere invecchiato, se la vendita era avvenuta all'inizio del periodo tra un giubileo e l'altro, ma sapeva che i figli, se non lui, ne sarebbero tornati in possesso. E non solo: lungo il periodo intermedio da un giubileo all'altro, era possibile riscattare la terra se si fosse conservato il gruzzolo ricavato dalla vendita o se si fosse messo da parte un risparmio o, ancora, se un parente benestante lo potesse fare a vantaggio del parente povero, come fecero Boaz per Noemi e Rut (libro di Rut) e il profeta Geremia per il cugino Hanamel (è l'argomento della *haftarà* di rito spagnolo). Ecco il procedimento del riscatto (*gheulà* termine che significa anche *redenzione* in prospettiva del futuro per tutto il popolo) e del personaggio che si presta a riscattare (*goel*) in favore di un parente povero, che ha dovuto vendere ed anela a tornare in possesso del bene perduto. Se il povero non avesse chi fosse disposto a riscattargli, ma riuscisse a poco a poco a risparmiare, fino a richiedere per sé il podere, l'acquirente doveva disporsi a farglielo riacquistare, contando gli anni passati dalla compravendita, durante i quali l'acquirente ne aveva goduto il possesso e i frutti. Altrimenti il bene restava in possesso del compratore fino al Giubileo, con restituzione gratuita, in un generale riequilibrio sociale.

Il calcolo degli anni appare semplice, ma poteva darsi l'inganno di acquirenti o venditori disonesti e l'ingenuità di controparti che non si rendessero ben conto della distanza temporale dal giubileo. Lo comprendiamo dal versetto 14 del capitolo 25 del Levitico: «Quando venderete l'oggetto in vendita al vostro [alla lettera *tuo*] prossimo o quando comprerete dalla mano del vostro [alla lettera *tuo*] prossimo, non inganni ciascuno il suo fratello»

וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ

אַל תונוּ איש אֶת אָחִיו

Ad ogni modo la Torà esortava a venire incontro a chi si impoveriva, per un indebolimento o eventi sfortunati, prestandogli qualcosa, qualche soldo, senza pretendere un interesse: «Se un tuo fratello impoverirà e le sue forze (letteralmente la *mano*) vacilleranno presso di te (nel contesto in cui vivi) tu gli darai forza (sostegno)».

וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ

Veehezakta bo: e gli darai forza (hazak forte dare forza)
La radice di mata è MUT

Il sostegno andava dato anche allo straniero residente, *che abita con te, che vive con te, nel tuo ambiente e contesto.*

גֵּר וְתוֹשָׁב וְחַי עִמָּךְ

Gher vetoshav vehai immakh

Il commentario *Midrash Rabbà* abbonda in richiami scritturali e in parabole omiletiche, infondendo il senso del dovere morale di soccorrere e ampliando a Dio, osservatore e giudice, primo datore e creditore, il rapporto bilaterale tra l'uomo favorito dalla buona sorte ed il povero, sua controparte in vicende della vita. Così al versetto 17 del capitolo 19 dei *Proverbi*, si profila l'ampliamento del rapporto e il supporto del compenso:

מַלְוֵה יהוה חוֹנֵן דָּל וּגְמֻלוֹ יְשַׁלֵּם לוֹ

Fa un prestito al Signore chi ha misericordia del povero
e il suo compenso il Signore gli renderà

È la via su cui si giunge, chiamando l'uomo ad anticipare la remissione dei debiti, alla preghiera del *Padre Nostro*, nel sesto capitolo del Vangelo di Matteo (Mattitiahu), dove è detto «Rimetti a noi i nostri debiti [greco *ofeilemata*] come noi li rimettiamo ai nostri debitori». È giusto tuttavia insegnare ad indebitarsi il meno possibile e a restituire il debito, come è giusto sovvenire chi ha bisogno, e la Torà comanda, in proposito, di non chiedere, al connazionale, interesse per il prestito fatto. Più tardi, nell'evoluzione della vita economica, si è compresa la legittimità di un modico premio al prestito, che non fosse meramente amichevole e di breve durata, sicché rabbi Hillel trovò una realistica soluzione nell'interporre tra debitore e creditore la funzione pubblica del tribunale. Va comunque considerato, nella lettura del passo di Matteo, che Yeshua intendeva la remissione dei debiti in un senso non soltanto economico, ma di perdono delle offese.

Rabbi Pinchas, a nome di rabbi Reuven, nel citato Midrash incoraggia il generoso aiuto, dicendo che chi dà al povero una *perutà*

(piccola moneta) deve ricordarsi di dovere a Dio il patrimonio della *vita*, al cui confronto la perutà è un piccolo dono.

Nella compravendita dei poderi, con attinenza al riscatto, le cose si complicavano se l'acquirente effettuava delle migliorie. Allora colui che riscattava o che tornava nel possesso del podere, doveva rifonderne il valore. Poteva, al riguardo, avvenire che la somma dovuta per le migliorie addirittura superasse il valore originario del fondo.

Il riscatto era escluso, dopo il primo anno dalla vendita, per gli immobili siti nelle città (per esser precisi nelle *città cinte di mura*), perché non costituivano come il fondo agricolo un essenziale strumento di produzione e costituivano invece un essenziale bene di dimora (la casa di abitazione), per cui si doveva garantire all'acquirente una continuità di assetto. Le case site in località extraurbane, anche di poco fuori delle mura, potevano invece essere riscattate anche dopo un anno, perché ritenute pertinenti ad una attività agricola.

Le case dei leviti, nelle città specificamente di loro possesso, potevano sempre essere riscattate.

Al concittadino impoverito, che la Torà chiama *fratello*, poteva non bastare di vendere il podere, con la speranza un giorno di riscattarlo o che un parente per lui lo riscattasse. A volte si arrivava a vendere se stesso, o per offrire la propria forza di lavoro in determinate ore e con compenso salariale, come è normale nella nostra economia, oppure spingendo l'offerta, per bisogno e per fame, a rinunciare alla propria libertà personale. Si deve appunto chiarire la differenza tra il nostro concetto, giuridicamente regolato e largamente presente nella nostra società, di *lavoro dipendente*, con determinato numero di ore di lavoro in cambio di retribuzione, e la dipendenza assoluta, senza retribuzione, fuori del puro mantenimento, e senza limite al tempo di servizio, ove il padrone lo chiedesse. Anche nel mondo antico c'era il lavoro salariato, in migliore alternativa rispetto allo stato servile, di maggiore sfruttamento e totale dipendenza. La Torà allora esorta il datore di lavoro, al quale il povero e bisognoso si rivolgeva, ad accordargli la condizione del libero salariato (*sakir*), piuttosto del puro mantenimento con subordinazione totale. Se poi il povero, in condizione di bisogno accettasse la condizione servile, per avere la sicurezza del vitto e di un giaciglio su cui riposare, o se il datore di

lavoro gliela imponesse per maggior profitto e per tendenza al comando, la Torà raccomandava il trattamento umano e prescriveva la liberazione dello schiavo al giungere dell'anno sabatico: «sui vostri fratelli non dominate con durezza».

לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ
וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ

Lo tirdé (radice radà, cfr., in ipotesi etimologica, *red-ini*, esercizio e simbolo del dominio) *vo befarekh vaiareta meEloekha.* Non dominarlo con durezza ed abbi timore del tuo Dio (e temi *dal tuo Dio*, il giudizio che venga dal tuo Dio).

Il fratello era il connazionale ebreo, che poteva, in certi casi, aver meno fortuna degli stranieri viventi in mezzo agli ebrei, e verso i quali abbiamo visto una estensione della solidarietà e del sostegno (*gher ve toshav ve hai immakh*, lo straniero che risiede e che vive con te). Lo straniero intraprendente poteva nella società ebraica arricchirsi ed accadeva che un ebreo, caduto in miseria, ne divenisse dipendente o schiavo. La Torà non lo vietava ma raccomandava di riscattarlo, specialmente se si sapesse che veniva trattato duramente: «Lo straniero non lo dominerà con durezza sotto i tuoi occhi». Il motivo religioso, a parte il lato umano, è che gli ebrei, in virtù del Patto, sono servi del Signore. Se la schiavitù ad un uomo è di per sé in contraddizione con quella dovuta a Dio, quanto mai lo era sotto un padrone non ebreo, che in casa non osservava i precetti impartiti dal Signore e che era meno vincolato alla norma di liberazione nell'anno sabatico.

Dunque la *parashà* si conclude con il primato del servizio al Signore in virtù del patto che lega al Signore Israele e del beneficio ottenuto con la liberazione dalla schiavitù in Egitto.

Parte essenziale del patto è la rinuncia al culto degli idoli, l'osservanza del sabato, il rispetto del santuario. Il servizio a Dio comporta la disciplina delle *mizvot* (precetti) mentre contrasta la mercificazione dell'uomo. Il contrasto risalta in questa affermazione:

בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם
לֹא יִמָּכְרוּ מִמְכֶּרֶת עָבֶד

I figli di Israele sono miei servi, che ho tratto fuori dalla terra di Egitto
Non saranno venduti come oggetti di vendita (come merci)
assoggettati al lavoro

Il contrasto alla *mercificazione* meglio risalta se si coglie il nesso etimologico della radice *mem caf resh* (*makar vendere*) con il nostro termine *MERCE*

מ כ ר

מָכַר

mediante *metatesi* e scambio di posizione tra le consonanti, come sovente avviene.

Un corollario economico e religioso all'idea del *riscatto*, per dedizione al servizio di Dio, è nel capitolo 27 del Levitico (parashà *Behuqqotai*) il dono di beni in voto al Santuario, più tardi al Tempio, con possibilità di riscattarli mediante denaro. Si facevano voti di donazione, con possibilità alternativa di riscatto, non solo di beni materiali, immobiliari o di animali, ma addirittura di persone. Queste persone offerte al Signore potevano essere schiavi, ma anche i familiari e la persona offerente, che offriva se stessa, grata di un voto accolto dal Signore, riscattandosi con premio commisurato al valore economico, variante a seconda di età, sesso, condizioni economiche. Vi è, al riguardo, un preciso listino: per un uomo dai 20 ai 60 anni di età, il valore era di 50 sicli di argento, della varietà valutaria detta *siclo sacro*, distinta da un valore costante rispetto alle oscillazioni del siclo corrente; per una donna 30 sicli, senza specificazione di *sacri*; per la fascia di età dai 5 ai 20 anni, un maschio 20 e una femmina 10 sicli; per la fascia di età da un mese ai cinque anni, un maschio 5 sicli e una femmina tre; per la fascia di età dai 60 anni in su, un maschio 15 sicli e una femmina 10. Se si offre un individuo troppo povero per pagare il riscatto, il sacerdote lo stimerà in base alle possibilità del riscattatore. Devo confessare che alla mia sensibilità, e presumo di altri lettori, non piace molto questo listino economico di esseri umani, tanto meno allo scopo di finanziare il santuario, e neppure la differenziazione di genere, che svaluta la donna. Ma la conoscenza del testo esige di non tralasciare quel che ci appaia meno consono, ponendoci in relazione con lo stadio antico di una civiltà che portiamo avanti. Del resto, la Torà stessa, nelle sue variazioni di toni e di concetti, ci dà ragione e ci si armonizza, con la contrarietà, che poco sopra si è vista, alla mercificazione dell'uomo: «Non saranno venduti [né comprati] come merce»

לֹא יִמָּכְרוּ מִמְכֶּרֶת עָבֶד

Il riscatto lo facciamo ancora, con apprezzabile gesto simbolico, alla nascita del primogenito. In più una benedizione per ogni figlio e figlia.

Il divario etico dal tempo antico può riproporsi sulla nozione di *persone interdette,* la categoria del *herem.* Non era ammesso, il riscatto, dei beni, degli schiavi e delle persone libere che fossero dichiarati *herem*, perché «ogni herem è qodesh qodashim , al Signore». Si tratta di cose e persone interdette, destinate a separazione dalla comunità e consegna piena alla divinità, per uso dei sacerdoti o per condanna che ne farà la divinità stessa. Al versetto 28 del capitolo 27 ci si riferisce a cose, campi, animali, schiavi, in quanto beni posseduti (penso non schiavi ebrei, essendo questi . Al versetto 29 ci si riferisce a persona, a herem dichiarato tale *min ha adam*, cioè *essere umano*, con l'allusione a speciali gravità, di una decisione capitale, sicché non potrà essere riscattato, e *mot iumat*, locuzione rafforzativa del morire, del *far morire.* Alla voce *herem* l'Encyclopaedia Judaica dice che questo versetto è di discussa interpretazione: certi lo riferiscono a persona condannata per idolatria, altri a persona destinata eccezionalmente a morte per voto, come nel caso della figlia di Jefte.

Il principio del riequilibrio socio-economico si inquadra in tutto un sistema di norme, ascritto dalla Torà al patto di Dio con il popolo che ha scelto per un peculiare rapporto. Il capitolo 26 prospetta, al confortante inizio, i grandi benefici che verranno al popolo dalla fedeltà al patto e dall'ottemperanza al sistema di precetti. «La vostra trebbiatura (daish) durerà fino alla vendemmia (bazir) , la vendemmia fino alla semina (zerà)», nel provvido ciclo dell'anno agricolo:

וְהִשִּׁיג לָכֶם דַּיִשׁ אֶת בָּצִיר
וּבָצִיר יַשִּׂיג אֶת זָרַע

«Darò pace nella terra (paese) e sarete tranquilli e non ci sarà chi vi disturba»

וְנָתַתִּי שָׁלוֹם בָּאָרֶץ וּשְׁכַבְתֶּם וְאֵין מַחֲרִיד

Spariranno dal paese gli animali selvatici e nessuna spada vi passerà. Gli ebrei inseguiranno i nemici fuori del loro confine. In cinque inseguiranno cento, cento inseguiranno una miriade. È il quadro di un paese felice e forte, in grazia dell'Eterno, se il popolo si atterrà alle regole di giustizia, di solidarietà, di sacralità. Ma incombe, in cupo contrasto con il sereno inizio, l'effetto distruttivo delle punizioni

che colpiranno il popolo se prevarranno le trasgressioni. Saranno flagelli naturali e sconfitte militari, che porteranno alla perdita del paese e all'esilio. È il ricorrente monito biblico, nel disegno di un ciclo, che comincia con la liberazione dall'Egitto e rivelazione della Torà, sancita dal Patto con il Signore, nel cammino dell'esodo, l'approdo alla terra promessa, le migliori prospettive di vita benedetta dal Signore con pingui raccolti e protezione da attacchi esterni, le minacce di castighi per le trasgressioni, la pena dell'esilio che poi storicamente avverrà, il pentimento nel travaglio dell'esilio, il perdono divino, il ritorno nel paese e l'annuncio di tempo migliori. È quel che è avvenuto, in tempi biblici, fino al ritorno degli esuli da Babilonia, tra previsione da lungi in avanti e proiezione ricostruttiva a ritroso, ma la storia di Israele non si è fermata in quell'epilogo, e durante i nuovi lunghi travagli ci si è specchiati nella parabola antica, fino alle nostre generazioni del nuovo ritorno, sempre nel segno del *patto*, ma con aumentato rilievo dell'iniziativa umana nella storia.

Il Dio biblico si prospetta quale signore e giudice della storia, utilizzando in ciò anche i fenomeni della natura. Chi procede bene avrà bene e chi procede male avrà male.

L'ardua verifica del criterio di retribuzione morale, per le azioni buone e cattive, si è posta al livello individuale (Giobbe) e a livello collettivo (il servo sofferente del Deutero Isaia). Si constata effettivamente, molte volte, che le virtù sono premiate, mentre i peccati, i reati, i vizi, i difetti provocano rovine personali, familiari, pubbliche, nazionali. Ma resta un notevole coefficiente di fortune non meritate e di non meritate sofferenze. Rabbi Yannai diceva: «Non è in poter nostro spiegare né la felicità dei malvagi né le sofferenze dei giusti» (Pirké avot).

Sicché il pensiero ebraico è ricorso anche ad altre spiegazioni: alla giustificazione della sofferenza come prova cui il Dio giusto sottopone per sperimentarci e temprarci (*issurim shel ahavà*, prove di amore), alla tesi della divina sopportazione dell'empietà che viene però attesa al varco, come dice il salmo 92, alla tesi della sofferenza come espiazione foriera di pentimento e quindi di divino perdono e di finale abbondante compensazione, con visione escatologica del futuro trionfo del bene, ed altri concetti ancora.

Il principio della *retribuzione* divina, non sempre trovando nella dimensione terrena e storica, sicure conferme, si completò o in parte si spostò, con il fariseismo, sulla rappresentazione compensativa della vita ultraterrena. Norma etica di guida per noi è che la buona azione ha il primo basilare premio in se stessa per la soddisfazione

che ne viene alla persona giusta, retta, amorevole, fidente nel valore intrinseco del bene e anelante al Sommo bene.

Penso che la rappresentazione del Dio di giustizia come Signore della storia debba oggi intendersi più nel senso di profondo ispiratore degli uomini, veri agenti dell'umana storia, che non di supremo decisore del corso storico con retribuzioni sempre verificabili. La storia è stata purtroppo, fino ad oggi, decisa spesso dalle armi, che, per la difesa, sono ancora indispensabili, accanto al giudizio, alla buona politica, alla diplomazia. Le sconfitte e le deportazioni che Israele subì dipesero dalla sproporzione delle forze nel conflitto con potenti imperi e, non poco, dalle discordie interne, come ben vide, per i romani, lo storico Sallustio: «Concordia res parvae crescunt, discordia maximae dilabuntur».

Un dato nel criterio della conseguente *retribuzione* è per noi ebrei sicuro: si rimarrà ebrei e rimarrà in vita l'ebraismo se sapremo conservarci tali e trasmettere la fiamma di Israele, come identità e come missione.

A più riprese nella Torà si pone il problema della povertà, della giustizia sociale, del costante riequilibrio tra le dinamiche sociali, con ondosità che fanno arricchire strati o famiglie e fanno impoverire altri strati o famiglie. Anticipo, a tal riguardo, un punto del Deuteronomio, precisamente della parashà Reè, al capitolo 15: «Non ci saranno fra di voi poveri perché ti benedirà il Signore nella terra che il Signore tuo Dio ti dà come possesso ereditario. Ma ciò, tuttavia, soltanto se tu ascolterai la voce del Signore tuo Dio osservando ed attuando questi precetti che ti ordino oggi … Quando in mezzo a te si trovi un povero, uno dei tuoi fratelli in una delle città del tuo paese che il Signore Dio ti concede, non dovrai indurire il tuo cuore né chiudere la tua mano al tuo fratello povero e prestarli quanto ha bisogno, ciò che gli mancherà». Il riequilibrio è affidato al sentimento personale della solidarietà, come parte del sistema sopra esposto in Levitico, con la rotazione ridistributiva del Giubileo e come mantenimento del prestito senza interesse: cose sovente trasgredite negli effettuali andamenti umani, sicché ci si doveva insistere con una educazione all'etica economica e sociale, che nei nostri tempi, nei paesi progrediti, senza dimenticare il concorso spontaneo della solidarietà, poggia sul grande apparato statale, coi criteri di tassazione, con la previdenza ed assistenza pubblica.

All'etica della solidarietà concorreva abbondantemente la lette-

ratura biblica, nei salmi e nei libri sapienziali. Pochi esempi:

Salmo 112: «Beato l'uomo benefico, che dà prestiti, che organizza i suoi affari con giustizia, il giusto non vacillerà mai, sarà sempre ricordato». Qui emerge un concetto diffuso nella Bibbia (si pensi alla *donna di valore*), l'armonizzazione di un onesto senso della produzione economica, del familiare benessere, con la generosità filantropica: lo si riscontra, in effetti, nel fenomeno di istituzioni e fondazioni promosse da benestanti ebrei nell'età dell'emancipazione; anche l'Italia ebraica ne offre esempi, come per altro verso notevole è stata la partecipazione di ebrei al socialismo e al movimento operaio. Così è l'originale ebraico della prima parte del versetto prescelto:

טוֹב אִישׁ חוֹנֵן וּמַלְוֶה
יְכַלְכֵּל דְּבָרָיו בְּמִשְׁפָּט

Tov ish ḥonen umalvé jekalkel devarav bemishpat
(per inciso, *kalkel* è il verosimile etimo del *calcolo*; penso all'impresa ben gestita e *calcolata* del buon imprenditore).

Proverbi 22, 2: «Un ricco e un povero si incontrano, crea tutti il Signore», problematico nella sua bella brevità. Come si comporteranno ciascuno dei due? Cosa proveranno?

עָשִׁיר וָרָשׁ נִפְגָּשׁוּ עֹשֵׂה כֻלָּם יְהוָה

Frequente è altresì, nella letteratura biblica, l'educazione del povero a darsi da fare, essere operoso, guadagnarsi onestamente la vita. Un esempio è in Proverbi, 10, 4: «La mano pigra produce povertà, la mano operosa fa arricchire».

La haftarà di *Behar Sinai*, secondo il rito spagnolo e tedesco, è dal capitolo 32 di Geremia. Si connette alla *parashà* sul tema del riscatto, per solidarietà parentale. La situazione è paradossale perché Gerusalemme stava per essere cinta di assedio dai babilonesi. Il profeta, accusato di tradimento per il monito a non opporsi al re di Babilonia, con predizione altrimenti della catastrofe, è in prigione. A lui si rivolge il cugino Ḥanamel affinché riscatti un suo campo in località di Anatot (dove lo stesso Geremia è nato). Geremia, potendo pagare la somma richiesta, accetta per solidarietà parentale e firma il documento di riscatto in presenza di testimoni. Ma è difficile, in frangenti di guerra, far tornare il cugino in reale possesso della terra, sic-

ché Geremia incarica il segretario Baruch di conservare per il futuro l'atto sigillato, in un vaso di terra, per quando possa essere trovato da discendenti che torneranno. È un messaggio trasmesso al futuro. Il paradosso si illumina nella coscienza del bene, che si deve continuare a fare in emergenza tragica: «Gli apparecchi bellici sono disposti per espugnare la città, la città sta per essere data in mano ai caldei, è afflitta dalla spada, dalla fame, dalle pestilenze, e tu, o Signore mio Dio, mi hai detto *compera il campo, fai venire i testimoni, proprio mentre la città sta per essere data in mano dei caldei*».

הַסֹּלְלוֹת בָּאוּ הָעִיר לְלָכְדָה וְהָעִיר נִתְּנָה בְּיַד הַכַּשְׂדִּים

L'ispirazione divina lo rassicura per generazioni che verranno e per le quali ci si deve sapere impegnare. La vita tornerà nel paese: «si compreranno ancora case, campi e vigne in questo paese». La profezia commuove le nostre generazioni che hanno potuto di nuovo assistere al prodigioso ritorno del popolo in Sion.

עוד יִקָּנוּ בָּתִּים וְשָׂדוֹת וּכְרָמִים בָּאָרֶץ הַזֹּאת

La *haftarà* di rito italiano è egualmente dal profeta Geremia, ma da un capitolo antecedente, il 16. Contiene molti rimproveri per colpe e infedeltà del popolo ebraico, prevede la perdita del

proprio paese e la deportazione in paese straniero. Profetizza la venuta di genti lontane che confesseranno la colpa di idolatria commessa dai loro antenati, sicché il Signore si farà conoscere anche da loro. Considera, pessimisticamente, il cuore dell'uomo ingannatore (*aqov*) e conoscibile per davvero soltanto da Dio, che lo esamina e lo retribuisce a seconda di come si comporta. Invita ad avere fiducia in Dio, con una espressione che viene, in parte, cantata nella Birkat ha-mazon (Benedizione dopo il pasto): «Benedetto l'uomo che pone la fiducia nel Signore e il Signore è la sua sicurezza. Sarà come un albero piantato presso l'acqua e che estende le radici presso il torrente».

Il mio e il tuo

Il quinto capitolo dei Pirqé avot, *Massime dei padri*, che leggiamo in questa settimana dell'Omer, non reca gli autori delle sentenze e propone delle sequenze numeriche. Ne scelgo una col numero quattro e si presta, in ebraico, ad un simpatico scioglilingua. Ci sono

quattro tipi di persone con altrettanti atteggiamenti verso il possesso dei beni. Per questo si adatta bene all'argomento dei beni e del loro ricupero, trattato nella parashà *Behar Sinai*.

C'è chi dice: «Ciò che è mio è tuo, ciò che è tuo è mio». Secondo l'autore della sentenza, è il volgo (*am ha-arez*) a ragionare così. Non so se è proprio il volgo o in fondo il volgo non dice una cosa tanto sbagliata. Dice in sostanza che bisogna esser pronti a sovvenire il vicino, in accordo con la Torà. Se hai bisogno, rivolgiti a me e io, se ho bisogno, mi rivolgo a te.

C'è chi dice: «Ciò che è mio è mio, ciò che è tuo è tuo». L'autore della sentenza lo attribuisce al medio tipo umano, insomma ognuno si tiene la sua proprietà, rispettando l'altro, non ti chiedo ma non mi chiedere. Però, dice l'autore, lo si può anche attribuire alla gente di Sodoma, città del peccato, un ambiente di freddi individualisti.

C'è chi dice: «Ciò che è mio è tuo e ciò che è tuo è tuo». Costui è il santo, offre ciò che è suo e non chiede nulla al prossimo.

C'è chi dice: «Ciò che è tuo è mio e ciò che è mio è mio». È il malvagio e prepotente, che vuol profittare degli altri.

Traslittero la filastrocca ebraica in lettere latine:

Shelì shelchà shelchà shelì Shelì shelì shelchà shelchà Shelì shelchà shelchà shelchà Shelchà shelì shelì shelì

Vi auguro una rapida recitazione dello scioglilingua.

Spesso propongo delle ipotesi etimologiche , sulla base di spunti offerti dalla lettura della Torà. Ecco dalle parashot di questo sabato. Sopra ho parlato della *merce.* Considero questa locuzione:

וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ

Quando il tuo fratello immiserisca e la sua mano vacilli

Per dire che il prossimo a volte si *immiserisce* il teso biblico reca *jamukh* - radice *mokh divenir povero, umiliarsi* Ipotizzo un collegamento con il termine *mogio* che significa *fiacco avvilito.* In greco *Mogos* è appunto il travaglio, lo sforzo, la molestia, la pena. Quindi il nesso è tra semitico e greco e italiano, non mi risulta un termine equivalente latino.

Mothà (mathà) jad Vacilla la mano Moth agitarsi, vacillare, muo-

versi - sanscrito *Math scuotere* greco *mothos scossa tumulto* Qui c'è in evidenza il latino: *Motus.*

Sul tema della povertà

Passi dal libro di Dante Lattes *Aspetti e problemi dell'Ebraismo*:

«L'ebraico ha otto vocaboli per indicare 'povero': *evjon dal anì rash dah mahkhelekh misken*; come se la lingua avesse voluto compensare con una specie di generosità lessicale quanto c'era di angusto e di limitato nelle persone designate con quelle parole. C' è in ognuno di quei vocaboli una sfumatura propria che rispecchia l'uno o l'altro degli aspetti, dei sentimenti, dell'atteggiamento morale o psicologico dell'uomo povero, che secondo l'uno assume la figura dell'essere depresso, afflitto, sofferente; secondo l'altro della persona dai desideri insoddisfatti; secondo un terzo dell'uomo mal sicuro, che vacilla e barcolla come stesse ad ogni momento per cedere al peso della miseria. La lingua dà già un'idea dell'animo con cui veniva considerato il povero, cioè non esteriormente e materialmente, come persona a cui manca qualche cosa, un bel vestito, un buon alimento, una bella casa (l'*inops* latino), ma internamente, nel suo spirito, negli effetti cioè di depressione, di scontento, di avvilimento che sull'anima del misero doveva avere la triste condizione. Ezechiel Kaufmann crede che si debbano distinguere nella Bibbia tre classi di poveri. *Anijm* in senso lato sarebbe stata la massa dei lavoratori, pastori o contadini, che erano liberi e pur disponendo di una piccola proprietà, si trovavano qualche volta sull'orlo della fame ed erano esposti ad essere sfruttati da parte dei ricchi signorotti. La seconda specie sarebbe stata costituita dal proletariato, operai a giornata e schiavi [invero ho sopra avvertito una differenza, l'operaio a giornata era personalmente libero], tutta gente che non disponeva di beni propri e che per vivere lavorava per gli altri. La terza specie era formata dai *rashim*, gente che viveva di carità per essere priva non solo di averi ma anche di occupazione, o perché incapace di lavorare o perché momentaneamente disoccupata.

[…] Il povero, nel senso di lavoratore che vive delle sue fatiche, è considerato onesto e giusto. Ma la miseria, che significa bisogno, sofferenza, necessità dell'altrui elemosina, non è considerata un pregio, né morale né religioso. Poiché l'umanità è quello che è, coi suoi desideri e i suoi appetiti, che non tutti posso venir repressi, la miseria può indurre il povero a tentazioni alle quali non è in poter suo

resistere. La preghiera di Jagur nel libro dei Proverbi (30, 8-9) è *Non mi dare né povertà né ricchezza, dammi il pane che mi spetta, perché se io fossi troppo sazio rinnegherei Dio, dicendo 'chi è il Signore?' e se fossi povero ruberei e profanerei il nome del mio Dio.*

[…] Il povero che tanto posto ha avuto nella legislazione biblica, nella lirica dei Salmi, nei discorsi dei profeti, nell'etica dei rabbini, ha fornito ampia materia anche al romanzo, alla novella, alla poesia ebraica dell'epoca moderna. Mendele Mocher Sefarim (1835-1917) attinge i personaggi dei suoi romanzi alla miseria dei ghetti orientali. «Il mio mondo, ohimé, è molto piccolo. Non vi crescono i melagrani né vi fioriscon le rose. Non c'è gioia né suono di letizia e non vi scorrono fiumi di miele e di crema. I suoi personaggi sono semplici ebrei, con barba e riccioli, con lunghe cappe, magri, avvizziti, miserabili, curvi, tristi, abbattuti, timidi e paurosi, senza alcun raggio di sole … non ci sono altro che *kheder* (sala di preghiera e di studio), maestri e rabbini, sensali di matrimonio, sposi e spose, bimbi e donne, vedove e orfani, gente decaduta, accattoni, disoccupati, cassette dell'elemosina e chi la riceve». Mendele ha una grande compassione, una compassione quasi profetica per questa gente ammalata di miseria, per quanto non gli sia sempre simpatica. Un altro grade lirico della miseria ebraica è stato, in lingua Jiddish, Morris Rosenfeld (1862-1925), che ha cantato i proletari ebrei vittime di quello che nella storia dello sfruttamento industriale anglo-sassone è noto sotto il nome di *Sweeting-System*. La veemenza e il pathos delle sue strofe sono paragonate ai discorsi di Amos e di Isaia.

[…] Il mondo dice che gli Ebrei sono tutti capitalisti o agiati commercianti. Ma la storia, la letteratura, la poesia, come pure la statistica, dicono che gli Ebrei sono stati il popolo più povero fra i popoli di Europa. Una delle ragioni più forti del sionismo è stata la *Judennot*, la miseria ebraica».

Il tema della povertà e della giustizia sociale è stato molto sentito e trattato dal filosofo ebreo tedesco Hermann Cohen (1842-1918). Mi riferisco in particolare all'opera *Religione della ragione dalle fonti dell'Ebraismo* in versione italiana dell'editrice San Paolo, a cura di Andrea Poma, traduzione e note di Pierfrancesco Fiorato, 1994.

Mi limito ad un brano, da cui emerge una posizione alquanto radicale. Va anche tenuto conto dell'epoca, in pieno sviluppo industriale:

«La differenziazione sociale tra ricco e povero costituisce la questione più grave rispetto al concetto dell'uomo, all'unità e all'eguaglianza degli uomini […] La differenziazione sociale non appare come un'articolazione e giustapposizione, bensì come subordinazione, sottomissione, cosicché contro di essa deve sorgere il problema dell'uomo come simile. Sono il proprio paese ed il proprio popolo a porre, più ancora che nel caso del forestiero, la questione dell'uomo come simile ad ognuno. Come può Dio, l'Unico, in quanto unico creatore di tutti gli uomini, rispondere di questa profonda disuguaglianza? Tale domanda è sorta certamente presto, ma la difficoltà del problema economico [da intendere come la complessità delle strutture e dei fenomeni socioeconomici] la ha sempre spinta da parte. Nel Deuteronomio si trovano affiancate le due affermazioni, di cui l'una solleva l'istanza negativa mentre l'altra dà voce all'esperienza contro l'utopismo. La prima suona *che non ci sia un indigente tra di voi*. La seconda invece *poiché nel paese l'indigente non cesserà di esistere.* [è quanto già sopra ho osservato]. L'istanza non viene attenuata nel suo rigore dalla presunta esperienza. Il Dio unico richiede la correzione della società e della sua storia».

Bruno Di Porto

Bruno Di Porto è professore ordinario
nell'Università degli Studi di Pisa,
già Presidente dell'Associazione italiana
per l'Ebraismo Progressivo.

La preghiera del cuore e la trasformazione del mondo

di ARCHIMANDRITA ATANASIE RUSNAC

Economia e spiritualità

A volte coniugare la spiritualità con l'economia sembra antinomico. La prima, la spiritualità, rimanda a valori che sono al di là di ciò che è mondano e materiale. La spiritualità rinvia piuttosto a realtà ultra terrene, diremmo, a realtà soprannaturali, divine. La seconda, l'economia, ci rimanda immediatamente a tutto ciò che è del mondo e non semplicemente mondano. L'economia fa riferimento certamente a calcoli e prospettive che riguardano il benessere della società sia in termini monetari che in investimenti socio-culturali che ne determinino lo sviluppo. Di economia si parla anche nell'ambito della storia della salvezza: l'economia della salvezza è tutto ciò che ha compiuto Dio per la salvezza del popolo eletto, nell'Antico Testamento, e ciò che in Cristo è offerto all'umanità intera per la sua salvezza. In questa prospettiva, dunque, spiritualità ed economia trovano una loro sinfonia. Rimane il fatto che l'economia ha quell'aspetto propriamente empirico che potrebbe, come già accennato, sembrare antitetico con la spiritualità. Ma è così? Soprattutto quando l'economia fa riferimento al denaro, alla ricchezza, come può coniugarsi con i valori del vangelo? Eppure nel vangelo più volte si fa riferimento ai beni materiali come fonte per sostenere la missione di Gesù e dei discepoli. Leggiamo: «*In seguito egli se ne andava per città e villaggi, predicando e annunciando la buona notizia del regno di Dio. C'erano con lui i Dodici e alcune donne che erano state guarite da spiriti cattivi e da infermità: Maria, chiamata Maddalena, dalla quale erano usciti sette demoni;*

Giovanna, moglie di Cuza, amministratore di Erode; Susanna e molte altre, che li servivano con i loro beni.» (Luca 8, 1-3). La nascente comunità dei discepoli di Gesù disponeva, inoltre, di una cassa per i poveri come leggiamo in Giovanni 12, 6 a proposito dell'episodio del prezioso Nardo usato per ungere i piedi del Signore e che Giuda, il cassiere, reputava uno spreco a fronte dei bisogni dei poveri. L'evangelista sottolinea che: «*non perché gl'importasse dei poveri, ma perché era ladro e, siccome teneva la cassa, prendeva quello che vi mettevano dentro*» (v 6). Ed ancora al capitolo 13, 27-29, nel quadro dell'annuncio della sua passione e del tradimento, nella cena in cui il Signore laverà i piedi dei suoi discepoli, a proposito di Giuda Iscariota, il traditore, si fa riferimento alla cassa dalla quale si attingeva sia per i bisogni della comunità dei discepoli quanto per i poveri. Leggiamo: «*E allora, dopo quel boccone, satana entrò in lui. Gesù quindi gli disse: "Quello che devi fare fallo al più presto". Nessuno dei commensali capì perché gli aveva detto questo; alcuni infatti pensavano che, tenendo Giuda la cassa, Gesù gli avesse detto: "Compra quello che ci occorre per la festa", oppure che dovesse dare qualche cosa ai poveri*». È dunque invalso l'uso della comunità dei discepoli del Signore di far uso del denaro per il proprio sostentamento e per il soccorso dei poveri. Dopo la passione, sepoltura e resurrezione del Signore la comunità degli Apostoli continuerà sullo stile di condivisione sperimentato con il Maestro, anzi, rafforzati e illuminati dallo Spirito Santo, la crescente comunità di fede, la comunità Pasquale, condividerà tutto: i beni di ciascuno appartengono a tutti. All'interno di questo dinamismo leggiamo la storia di una coppia di coniugi, Anania e Saffira.

«*Un uomo di nome Anania con la moglie Saffira vendette un suo podere e, tenuta per sé una parte dell'importo d'accordo con la moglie, consegnò l'altra parte deponendola ai piedi degli apostoli. Ma Pietro gli disse: "Anania, perché mai satana si è così impossessato del tuo cuore che tu hai mentito allo Spirito Santo e ti sei trattenuto parte del prezzo del terreno? Prima di venderlo, non era forse tua proprietà e, anche venduto, il ricavato non era sempre a tua disposizione? Perché hai pensato in cuor tuo a quest'azione? Tu non hai mentito agli uomini, ma a Dio". All'udire queste parole, Anania cadde a terra e spirò. E un timore grande prese tutti quelli che ascoltavano. Si alzarono allora i più giovani e, avvoltolo in un lenzuolo, lo portarono fuori e lo seppellirono. Avvenne poi che, circa tre ore più tardi, entrò anche sua moglie, ignara dell'accaduto.*

Pietro le chiese: "Dimmi: avete venduto il campo a tal prezzo?". Ed essa: "Sì, a tanto". Allora Pietro le disse: "Perché vi siete accordati per tentare lo Spirito del Signore? Ecco qui alla porta i passi di coloro che hanno seppellito tuo marito e porteranno via anche te". D'improvviso cadde ai piedi di Pietro e spirò. Quando i giovani entrarono, la trovarono morta e, portatala fuori, la seppellirono accanto a suo marito. E un grande timore si diffuse in tutta la Chiesa e in quanti venivano a sapere queste cose» (Atti 5,1-11).

Per comprendere quale sia la colpa di Anania e Saffira bisogna non dimenticare che la *prima comunità cristiana* di Gerusalemme aveva iniziato a praticare una sorta di *comunione dei beni* tra tutti i membri. Leggiamo:

«*La moltitudine di coloro che erano venuti alla fede aveva un cuore solo e un'anima sola e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era fra loro comune. Con grande forza gli apostoli rendevano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù e tutti essi godevano di grande simpatia. Nessuno infatti tra loro era bisognoso, perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano l'importo di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli; e poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno.*

Così Giuseppe, soprannominato dagli apostoli Barnaba, che significa "figlio dell'esortazione", un levita originario di Cipro, che era padrone di un campo, lo vendette e ne consegnò l'importo deponendolo ai piedi degli apostoli» (Atti 4, 32-37).

L'Apostolo Luca fa una descrizione puntuale di ciò che caratterizza la Chiesa di Gerusalemme e non solo. È chiaro che la comunità dei credenti, che chiamiamo comunità Pasquale, percepisce che il valore dell'amore donato da Gesù risorto non può essere una mera e sterile ideologia: esso è dinamico e fecondo. Ciò che la Chiesa deve fare è vivere nel costante atteggiamento di preghiera e condivisione nella carità. Pensiamo a quanto ci è raccontato nel capitolo sesto degli atti degli Apostoli 6, 1–7: nella Chiesa ci sono due servizi: il Servizio della *Parola* e il servizio delle "*mense*" o servizio della carità. Ognuno di questi racconta la ricchezza di Un Mistero d'Amore. La vera ricchezza è, appunto, l'amore del Padre che per la nostra salvezza ci ha donato il Suo Unigenito Figlio crocifisso e risorto per ricostruire in noi, per mezzo dell'effusione dello Spirito santo, quell'immagine persa a causa del peccato. E, ogni uomo rigenerato dall'acqua e dallo Spirito è immagine di Cristo. Cristo Gesù, è il principio della nuova creazione, Egli è il Nuovo Adamo e, in

lui, anche i credenti sono nuovi; come dice san Paolo, Egli è il Primogenito di molti (*"Primogenito tra molti fratelli" - Romani 8, 29 e "Primogenito dai morti"* - Colossesi 1,18).

Ora, il marito Anania decide di vendere un podere, secondo la consuetudine nella Chiesa, ma, d'accordo con la moglie Saffira, tiene per sé una parte dell'importo della vendita, mentre il resto lo consegna agli apostoli per la destinazione comune. Tale comportamento violava la norma di piena comunione dei beni che reggeva la Chiesa di Gerusalemme. San Pietro, accorgendosi dell'inganno, reagisce con veemenza, leggendo nell'operato il potere di satana e la menzogna allo Spirito Santo (5,3). La condanna ha uno sbocco terrificante, sul modello di certi giudizi divini veterotestamentari, ed è seguita dalla morte dell'uomo (5,5). La vicenda si ripete anche per la moglie Saffira che, ignara dell'accaduto, si presenta tre ore dopo, ribadendo la stessa versione, e anch'essa riceve la stessa condanna, spirando ai piedi di Pietro (5,7-10).

Ecco cosa fanno notare gli esegeti su tale episodio: «*è strano che la buona novella del Vangelo si attui proprio con un miracolo di morte, al contrario di quanto aveva fatto Cristo.*

La scena può avere un suo valore storico, forse basato sulla morte improvvisa di due coniugi cristiani, "chiacchierati" per un loro comportamento egoistico. Tuttavia, agli occhi di Luca e secondo lo stile biblico, la vicenda ha soprattutto un valore simbolico. Chi viola per smania di possesso e per egoismo il precetto dell'amore nei confronti del prossimo è uno scomunicato, è come se fosse morto per la comunità, è fuori dal cerchio vitale della comunione ecclesiale e della grazia divina.

Si tratta quindi di un appello severo, che certamente non cancella la costante certezza che la Bibbia dichiara riguardo alla conversione-rinascita e al perdono-risurrezione» (AA.VV., *Anania e Saffira, Puniti per avarizia*, La Bibbia per la famiglia - aggiornamento n. 160, http://www.sanpaolo.org).

È chiaro che il valore in questione non è il ricavato di una vendita, ne la perdita economica che subisce la comunità. Pietro specifica con esattezza qual è il valore, o disvalore, in gioco: la menzogna davanti allo Spirito Santo e l'essersi sottomessi a satana. Qui credo che debba iniziare la nostra riflessione, cercando di entrare, anche se in punta di piedi, nel nostro tema: la preghiera del cuore e la trasformazione del mondo, la forza trasfiguratrice dello Spirito.

La forza trasfiguratrice dello Spirito

Sin dall'origine, come abbiamo potuto evidenziare, la Chiesa, già dal tempo della vita pubblica di Gesù Cristo, ha dovuto strutturarsi economicamente per il sostentamento della missione evangelica e per tradurre in pratica quel messaggio d'amore predicato dal Figlio di Dio, Cristo Gesù, assistendo i poveri. In seguito la comunità dei credenti, a partire dalla comunità pasquale (che ha fatto l'esperienza diretta della resurrezione del Signore e della Pentecoste), si è strutturata economicamente ma sempre per tradurre in pratica il precetto dell'amore avuto da Gesù che faceva si che «*ogni cosa era fra loro comune* e *veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno*» (Atti 4,32.34-35). Inoltre bisognava sostenere la comunità cristiana in difficoltà. L'esempio più luminoso ci viene dall'Apostolo Paolo che si adopera per soccorrere la comunità (Chiesa) di Gerusalemme venutasi a trovare in difficoltà economica. Leggiamo: «*Ora, fratelli, vogliamo farvi sapere la grazia di Dio concessa alle chiese di Macedonia.*

In mezzo alle molte afflizioni con le quali esse sono provate, l'abbondanza della loro allegrezza e la loro profonda povertà hanno abbondato nelle ricchezze della loro liberalità.

Poiché, io ne rendo testimonianza, secondo il poter loro, anzi al di là del poter loro, hanno dato volenterosi, chiedendoci con molte istanze la grazia di contribuire a questa sovvenzione destinata ai santi.

E l'hanno fatto non solo come avevamo sperato; ma prima si sono dati loro stessi al Signore, e poi a noi, per la volontà di Dio.

Talché abbiamo esortato Tito che, come l'ha già cominciata, così porti a compimento fra voi anche quest'opera di carità.

Ma siccome voi abbondate in ogni cosa, in fede, in parola, in conoscenza, in ogni zelo e nell'amore che avete per noi, vedete d'abbondare anche in quest'opera di carità.

Non lo dico per darvi un ordine, ma per mettere alla prova, con l'esempio dell'altrui premura, anche la schiettezza del vostro amore.

Perché voi conoscete la carità del Signor nostro Gesù Cristo il quale, essendo ricco, s'è fatto povero per amor vostro, onde, mediante la sua povertà, voi poteste diventar ricchi.» (2 Corinzi 8, 1-9). Se associamo questo brano della lettera ai Corinzi con il famoso capitolo Atti 4, 32-37 si evince che la richiesta di aiuto per i più bisognosi, come la Chiesa di Gerusalemme in specifico, è una consuetudine e che gli Apostoli promuovono in quanto amministratori (versetto 20: Con ciò intendiamo evitare che qualcuno possa biasimarci per questa abbondanza che viene da noi amministrata), perché nella

Chiesa non ci siano contraddizioni con la fede in Cristo Gesù «*il quale, essendo ricco, s'è fatto povero per amor vostro, onde, mediante la sua povertà, voi poteste diventar ricchi*» (versetto 9). Paolo fa leva sullo «*zelo* e l'*amore*» (versetto 7) per spronare la comunità a farsi partecipi della povertà di altri fratelli. Paolo educa i credenti in Cristo a coltivare sentimenti puri, sani e santi perché siano questi sentinelle nel nostro agire e nel gestire le faccende umane; queste, faccende umane, quando sono corroborate da sentimenti di autentico amore diventano esse stesse manifestazione di quella carità che ha reso l'uomo dio dopo che Dio si è fatto uomo (versetto 9). A rafforzare questa sapiente verità Paolo scrive ai Filippesi: «*Se c'è pertanto qualche consolazione in Cristo, se c'è conforto derivante dalla carità, se c'è qualche comunanza di spirito, se ci sono sentimenti di amore e di compassione, rendete piena la mia gioia con l'unione dei vostri spiriti, con la stessa carità, con i medesimi sentimenti. Non fate nulla per spirito di rivalità o per vanagloria, ma ciascuno di voi, con tutta umiltà, consideri gli altri superiori a se stesso, senza cercare il proprio interesse, ma anche quello degli altri.*

Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce.

Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome; perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre.

Quindi, miei cari, obbedendo come sempre, non solo come quando ero presente, ma molto più ora che sono lontano, attendete alla vostra salvezza con timore e tremore. È Dio infatti che suscita in voi il volere e l'operare secondo i suoi benevoli disegni» (Filippesi 2, 1-12).

Tendere a Cristo, per Paolo, significa far diventare nostri i Suoi sentimenti di amore e compassione: solo così la nostra fede diventa autentica. Sullo stesso piano l'apostolo Giacomo: «*Parlate e agite come persone che devono essere giudicate secondo una legge di libertà, perché il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà usato misericordia; la misericordia invece ha sempre la meglio nel giudizio.*

Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede ma non ha le opere? Forse che quella fede può salvarlo? Se un fratello o una sorella sono senza vestiti e sprovvisti del cibo quotidiano e uno di voi

dice loro: «Andatevene in pace, riscaldatevi e saziatevi», ma non date loro il necessario per il corpo, che giova? Così anche la fede: se non ha le opere, è morta in se stessa. Al contrario uno potrebbe dire: Tu hai la fede ed io ho le opere; mostrami la tua fede senza le opere, ed io con le mie opere ti mostrerò la mia fede» (Giacomo 2, 12-18). Altre testimonianze bibliche testimoniano questo *habitus* di tutta la Chiesa che, come vedremo, è tuttora patrimonio identificativo della comunità Trinitaria.

Altro aspetto non meno importante è il sostentamento alla missione della Chiesa. Sappiamo, come abbiamo potuto evidenziare, che la comunità dei discepoli di Gesù di Nazareth godeva del supporto, per la sua missione, di persone che «*li servivano con i loro beni*» (Luca 8, 1-3). Anche questa pratica ha continuato ad accompagnare la comunità missionaria (la Chiesa) in cammino non più solo sulle strade della Palestina ma in tutto il mondo. A suffragio di questa prassi leggiamo da san Paolo: «*Non sono forse libero? Non sono apostolo? Non sono io quello che ha visto coi propri occhi Gesù, nostro Signore? E voi? Non siete voi il risultato del mio lavoro per il Signore? Se per altri non sono apostolo, lo sarò certamente per voi, perché voi siete stati convertiti a Cristo per mezzo del mio lavoro. Ecco come rispondo a chi mi critica. Non ho anch'io il diritto di mangiare e bere? O di essere ospitato in casa vostra? Non abbiamo il diritto di portare una moglie credente, come fanno gli altri apostoli, i fratelli del Signore, e lo stesso Pietro? O forse soltanto io e Barnaba dobbiamo lavorare per mantenerci, mentre voi pensate agli altri? Da quando in qua un soldato presta servizio nell'esercito a proprie spese? E chi è che pianta una vigna e non ne mangia l'uva? E qual è quel pastore, che bada al gregge senza bere il latte di quelle pecore? Non sto soltanto portandovi esempi di vita quotidiana. Anche nella legge di Mosè è scritto: "Non mettere la museruola al bue che trebbia il grano" (così può mangiare quando lavora). Credete che Dio si preoccupi soltanto dei buoi, quando parla così? O non lo dice, piuttosto, proprio per noi? Certo! Questa regola fu senz'altro scritta per noi, per dimostrare che i cristiani che lavorano devono essere ripagati da quelli che vengono aiutati. Infatti, quelli che arano e trebbiano si aspettano una parte del raccolto*» (1 Corinzi 9, 1-10). Sappiamo che la comunità (Chiesa) di Corinto ha creato non pochi problemi a Paolo e spesso l'Apostolo ha assunto atteggiamenti particolari a volte severi e spesso radicali per essere d'esempio alla comunità. Sappiamo da altri scritti che, lì dove era possibile, Paolo godeva del beneficio che gli veniva dalla Chiesa per la sua missione. Scrive

ai Filippesi: «*Ho provato grande gioia nel Signore, perché finalmente, avete fatto rifiorire i vostri sentimenti nei miei riguardi. In realtà li avevate anche prima, ma non ne avete avuta l'occasione. Non dico questo per bisogno perché ho imparato a bastare a me stesso in ogni momento. Ho imparato ad essere povero ed ho imparato ad essere ricco; sono iniziato a tutto, in ogni maniera: alla sazietà ed alla fame, all'abbondanza ed alla indigenza. Tutto posso in colui che mi da la forza. Comunque, avete fatto bene a prendere parte alla mia tribolazione. Ben sapete proprio voi, Filippesi, che all'inizio della predicazione del Vangelo, quando partii dalla Macedonia, nessuna Chiesa aprì con me un conto di dare o di avere, se non voi soli; anche a Tessalonica mi avete inviato per due volte il necessario. Però, non è il vostro dono che io ricerco, ma il frutto che ridonda a vostro vantaggio. Adesso ho il necessario ed anche il superfluo, sono ricolmo dei vostri doni ricevuti da Epafrodito, che sono un profumo di soave odore, un sacrificio accetto e gradito a Dio. Il mio Dio a sua volta, colmerà ogni vostro bisogno secondo la sua ricchezza con magnificenza in Cristo Gesù. Al Dio Padre nostro sia gloria nei secoli dei secoli. Amen*» (Filippesi 4, 10-19). Paolo, l'Apostolo delle Genti, in quanto amministratore stabilisce il sé e il come gestire la ricchezza. La gestione dei beni materiali, infatti, se da un lato rappresenta una fonte di benessere d'altra parte è anche un pericolo per chi l'amministra. Leggiamo dall'apostolo Pietro: «*Esorto i vostri presbiteri, io compresbitero, testimone delle sofferenze di Cristo e partecipe della gloria che si manifesterà: pascete il gregge di Dio che vi è stato affidato, sorvegliandolo non per costrizione, ma di cuore, secondo Dio, non alla ricerca di turpe denaro, ma con dedizione interiore e non come se foste voi i padroni della porzione degli eletti, ma facendovi modelli del gregge. E quando il pastore per eccellenza si manifesterà otterrete la corona incorruttibile di gloria*» (1Pt 5,1-4). La gestione dei beni della Chiesa affidata agli Apostoli ed ai Successori prima e poi ai presbiteri, ancora una volta, fa appello ad autentici sentimenti di amore, di sincero servizio per il gregge di Cristo ad imitazione del Signore stesso.

Ora nel corso dei secoli, nella comunità cristiana, cresciuta numericamente, la carità come forma di condivisione tra i fratelli ha assunto sfumature differenti e la gestione dei beni da parte dell'autorità ecclesiale si è istituzionalizzata assumendo caratteristiche diverse per venire incontro sia ai bisogni missionari delle Chiese che alle esigenze dei poveri. Si è perso o modificato forse l'originale dinamismo e meccanismo ma non lo spirito che ha animato sempre, fino a caratterizzarla, la

vita della Chiesa. La Chiesa, infatti, ha sempre creduto che la incarnazione del Signore, la Sua passione e morte, la Sua sepoltura e la Sua resurrezione sono la forza che rinnova e trasforma il mondo; in Lui sono creati Cieli nuovi e terra nuova (Apocalisse 21, 1; Isaia 65, 15c-18) e questa nuova creazione si realizza nella Chiesa prima di tutto e nel mondo, per mezzo della Chiesa, «*per la forza trasfiguratrice dello Spirito santo*. Quello Spirito che trasformò dei pescatori in sapienti benefattori dell'umanità è il medesimo che oggi come allora trasfigura il volto dell'uomo*. Benedetto sei tu, Cristo Dio nostro: tu hai reso sapientissimi i pescatori, inviando loro lo Spirito santo, e per mezzo loro hai preso nella rete l'universo. Amico degli uomini, gloria a Te*». Lo stesso Spirito che al Giordano scese in forma di colomba sul Figlio di Dio e ne consacrò l'inizio della missione terrena e scese sugli Apostoli nel cenacolo a Pentecoste in forma di lingue di fuoco è il medesimo che, invocato nella preghiera dalla Chiesa, la consacra perennemente perché diffonda il vangelo in tutto il mondo e infuochi di vita nuova coloro che accolgono la salvezza operata da Cristo. La preghiera della Chiesa, come la preghiera della nascente Chiesa di Gerusalemme riunita in un'anima sola ed un solo cuore, fa sì che lo Spirito santo continui a trasformare il mondo, anzi, la Chiesa prega che il mondo si trasformi fino a raggiungere la statura perfetta di Cristo; leggiamo in san Paolo: «*Ma a ciascuno di noi la grazia è stata data secondo la misura del dono di Cristo. Per questo è detto: "Salito in alto, egli ha portato con sé dei prigionieri e ha fatto dei doni agli uomini". Ora, questo "è salito" che cosa vuol dire se non che egli era anche disceso nelle parti più basse della terra? Colui che è disceso, è lo stesso che è salito al di sopra di tutti i cieli, affinché riempisse ogni cosa. È lui che ha dato alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e dottori, per il perfezionamento dei santi in vista dell'opera del ministero e dell'edificazione del corpo di Cristo, fino a che tutti giungiamo all'unità della fede e della piena conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomini fatti, all'altezza della statura perfetta di Cristo*» (Efesini 4,7-13). Ogni azione nella Chiesa ha questo unico fine: realizzare già da ora il regno di Dio in cui tutti si riconoscono fratelli in Cristo. Tutto ciò non è possibile senza un sincero atto di conversione ed un costante sguardo verso Dio, vera ricchezza.

È il costante orientamento verso Dio, che chiamiamo preghiera, che ci permette di avere un atteggiamento di libertà e disponibilità verso il prossimo. Senza la preghiera il cristiano rischia di ridursi ad un burocrate della carità anziché il braccio, la mano e il cuore misericordioso di Dio. Non leggiamo forse nel vangelo «s*iate misericordio-*

si, come è misericordioso il Padre vostro» (Luca 6, 36). Come potremmo essere la misericordia di Dio se il nostro cuore e tutto il nostro essere non è unito a Dio, alla Trinità santissima? San Giovanni Crisostomo dice: «*La preghiera, o dialogo con Dio, è un bene sommo. È, infatti, una comunione intima con Dio. Come gli occhi del corpo vedendo la luce ne sono rischiarati, così anche l'anima che è tesa verso Dio viene illuminata dalla luce ineffabile della preghiera. Deve essere, però, una preghiera non fatta per abitudine, ma che proceda dal cuore. Non deve essere circoscritta a determinati tempi od ore, ma fiorire continuamente, notte e giorno.*

Non bisogna infatti innalzare il nostro animo a Dio solamente quando attendiamo con tutto lo spirito alla preghiera. Occorre che, anche quando siamo occupati in altre faccende, sia nella cura verso i poveri, sia nelle altre attività, impreziosite magari dalla generosità verso il prossimo, abbiamo il desiderio e il ricordo di Dio, perché, insaporito dall'amore divino, come da sale, tutto diventi cibo gustosissimo al Signore dell'universo. Possiamo godere continuamente di questo vantaggio, anzi per tutta la vita, se a questo tipo di preghiera dedichiamo il più possibile del nostro tempo. Essa è un desiderare Dio, un amore ineffabile che non proviene dagli uomini, ma è prodotto dalla grazia divina. Di essa l'Apostolo dice: Non sappiamo pregare come si conviene, ma lo Spirito stesso intercede per noi con gemiti inesprimibili» (Romani 8, 26b). «*Se il Signore dà a qualcuno tale modo di pregare, è una ricchezza da valorizzare, è un cibo celeste che sazia l'anima; chi l'ha gustato si accende di desiderio celeste per il Signore, come di un fuoco ardentissimo che infiamma la sua anima*» (Omelie 6 sulla preghiera di San Giovanni Crisostomo, vescovo; PG 64,462-466). La vera e prima ricchezza del cristiano è dunque la preghiera. San Siluan Athonita dice: «*Chi ama il Signore pensa sempre a Lui e il ricordo di Dio genera la preghiera*».

Il ricordo di Dio!

Cos'è il ricordo di Dio se non memoria delle Sue misericordie. Memoria di Dio, che altro può essere se non contemplazione del Suo amore per noi. Memoria della Sua passione e morte sepoltura e resurrezione. Memoria di Dio che è Memoriale (Celebrazione) del Mistero d'amore che si rinnova per la nostra salute spirituale nell'Eucarestia e in ogni azione liturgica della Chiesa. Memoriale dell'amore di Dio che ci corrobora nella preghiera quando con since-

rità gridiamo a Lui: Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi misericordia di me, di noi. Questo incessante anelito verso il misericordioso trasforma e trasfigura il nostro cuore perché, rendendoci umili nella verità, ci fa capaci di ricevere quello Spirito, Santo, che tutto trasfigura, che tutto crea: «*Mandi il Tuo Spirito e sono creati, e rinnovi la faccia della terra*» (Salmo 103/104,1-34). Di Lui, dello Spirito Santo, dice san Basilio Magno: «*Lo Spirito Santo è sorgente di santificazione e luce intelligibile. Offre a ogni creatura ragionevole se stesso e con se stesso luce e aiuto per la ricerca della verità.* […] *Grazie allo Spirito Santo i cuori si elevano in alto, i deboli vengono condotti per mano, i forti giungono alla perfezione. Egli risplende su coloro che si sono purificati da ogni bruttura e li rende spirituali per mezzo della comunione che hanno con lui.*

Ed ancora sulla straordinaria potenza trasfigurante della preghiera: *I corpi molto trasparenti e nitidi al contatto di un raggio diventano anch'essi molto luminosi ed emanano da sé nuovo bagliore; così le anime che hanno in sé lo Spirito e sono illuminate dallo Spirito diventano anch'esse sante e riflettono la grazia sugli altri. Dallo Spirito l'anticipata conoscenza delle cose future, l'approfondimento dei misteri, la percezione delle verità nascoste, le distribuzioni dei doni, la familiarità delle cose del cielo, il tripudio con gli angeli. Da lui la gioia eterna, da lui l'unione costante e la somiglianza con Dio, e, cosa più sublime d'ogni altra, da lui la possibilità di divenire Dio […].*

Lo Spirito Santo perfeziona gli esseri razionali, portando a compimento la loro eminente dignità. Infatti, colui che ormai non vive più secondo la carne, è guidato dallo Spirito di Dio, poiché prende il nome di figlio di Dio e diviene conforme all'immagine del Figlio unigenito. Perciò viene detto spirituale […].

Se vivi fuori dello Spirito non potrai separartene, come non riuscirai a separare la luce da quanto vedi. È impossibile infatti vedere l'immagine di Dio invisibile, se non nell'illuminazione dello Spirito. Chi fissa gli occhi sull'immagine, è incapace di separare la luce dall'immagine, poiché quel che fa vedere un oggetto necessariamente si vede insieme con esso. Nello Spirito che ci illumina noi vediamo lo splendore della gloria di Dio. Attraverso il Figlio, impronta dell'essere divino, risaliamo a colui al quale impronta e sigillo appartengono, e al quale l'una e l'altro sono perfettamente uguali» (San Basilio Magno (De Spiritu Sancto, XVIII, 45-46; IX, 22-23; XIX,49. XXVI, 61.64).

È nello Spirito santo che ogni cristiano e la Chiesa tutta trova la luce che tutto rende luminoso, che tutto trasforma. Come la luce tra-

sforma la realtà che è nell'ombra e nelle tenebre, così lo Spirito santo trasfigura ogni azione umana rendendola divina (la divinizza, cioè la investe di quella luce che è da Dio): ogni gesto compiuto nello Spirito che fu in Cristo trasfigura ogni debolezza umana, rendendoci liberi da ogni attaccamento alle cose che passano. Nello Spirito, luce della nostra anima, di tutto il nostro essere, noi vediamo l'altro non come una minaccia o un usurpatore ma come fratello con il quale siamo disposti a condividere tutto, i nostri beni, la nostra fede, il nostro cammino verso la ricchezza vera.

In questa fede la Chiesa trova il suo respiro, la sua essenza. Senza la preghiera e la costante comunione con il Mistero, si perde il senso del nostro agire perché si perde fiducia in Dio che, con la Sua manifestazione terrena in Cristo Gesù e la potenza dello Spirito santo, tutto crea e tutto trasforma. Anania e Saffira avendo perso fiducia nella potenza rinnovatrice dello Spirito e volto lo sguardo a ciò che è parte del passato (i propri egoismi, il proprio peccato, le proprie certezze terrene) si sono incamminati verso la morte. Infatti Paolo instancabilmente ricorderà ai cristiani di ieri e ai credenti di oggi che «*l'amore del Cristo ci spinge, al pensiero che uno è morto per tutti e quindi tutti sono morti. Ed egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risuscitato per loro. Cosicché ormai noi non conosciamo più nessuno secondo la carne; e anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così. Quindi se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove*» (2 Cor 4, 14-17).

Archimandrita Atanasie Rusnac

Archimandrita Atanasie Rusnac è Vicario generale
della Diocesi Ortodossa Romena d'Italia.

La profezia di Don Milani

Fai strada ai poveri senza farti strada

di CARLO MOLARI

Introduzione

Mi sono reso conto che tutte le scelte pastorali di Don Milani hanno avuto profonde incidenze nella economia del piccolo gruppo di case che costituiva allora la Parrocchia di Barbiana e anche nella Chiesa cattolica e nella società italiana.

Papa Francesco nel saluto ai presenti in occasione del suo "pellegrinaggio" alla tomba di Don Milani ha riassunto la funzione sociale esercitata dal Priore di Barbiana con queste parole: «*ha dato ai poveri la parola e quindi la dignità*»[1]. Questo lo ha fatto per un processo di conversione e per l'esperienza personale di una disparità sociale. Il richiamo alla povertà in Don Milani non è riflesso di una educazione famigliare, ma è risultato di una conversione e costituisce un chiaro richiamo evangelico. Egli era nato infatti in una famiglia ricca e di elevata cultura.

A dieci anni (1933) era stato battezzato assieme alla madre per evitare persecuzioni razziali. Ma nel 1943 aveva preso sul serio il Vangelo di Cristo e poco dopo entrò in seminario a Firenze da dove uscì sacerdote nel 1947. Dal 1947 al 1954 esercitò la funzione di viceparroco o cappellano dove visse una nuova conversione descritta nel libro *Esperienze pastorali*,

[1] www.Vatican.va *Discorsi di papa Francesco*, Visita alla tomba di Don Lorenzo Milani. *Discorso commemorativo del Santo Padre*, Giardino adiacente alla Chiesa di S. Andrea a Barbiana (Firenze) martedì 20 giugno 2017.
La stessa visita di Papa Francesco alla sua tomba ha avuto conseguenze notevoli anche di tipo economico, per la piccola comunità montana. Oggi per visitare quei luoghi occorre prenotarsi molto tempo prima e per i gruppi vi sono orari rigorosi.

pubblicato da Libreria editrice di Firenze nel 1957, tolto dal commercio per decreto del S. Uffizio e oggi ripubblicato da LEF e in *Tutte le Opere* da Mondadori.

Nel 1954 fu inviato a Barbiana come Priore mentre a S. Donato fu inviato un altro Parroco. Nella Parrocchia di Barbiana vivevano 80 abitanti appartenenti al Comune di Vicchio. Si era già convenuto che egli sarebbe stato l'ultimo Parroco.

Egli presenta così la sua missione e l'ambiente in cui l'ha esercitata come prete cattolico, nella *Lettera ai giudici*, scritta alla fine della vita nel 1967 per difendersi dall'accusa di apologia di reato per aver difeso gli obiettori di coscienza. «La mia è una parrocchia di montagna. Quando ci arrivai c'era solo una scuola elementare. Cinque classi in un'aula sola. I ragazzi uscivano dalla quinta semianalfabeti e andavano a lavorare. Timidi e disprezzati. Decisi allora che avrei speso la mia vita di parroco per la loro elevazione civile e non solo religiosa. Così da undici anni in qua, la più gran parte del mio ministero consiste in una scuola. Quelli che stanno in città usano meravigliarsi del suo orario. Dodici ore al giorno. 365 giorni l'anno. Prima che arrivassi io i ragazzi facevano lo stesso orario (e in più tanta fatica) per procurare lana e cacio a quelli che stanno in città. Nessuno aveva da ridire. Ora che quell'orario glielo faccio fare a scuola dicono che li sacrifico. La questione appartiene a questo processo solo perché vi sarebbe difficile capire il mio modo di argomentare se non sapeste che i ragazzi vivono praticamente con me. Riceviamo le visite insieme. Leggiamo insieme: i libri, il giornale, la posta. Scriviamo insieme.»[2].

Ho ricordato questi dati sommari per sottolineare il senso di riabilitazione che il Papa Francesco ha voluto conferire alla sua visita. Egli ha detto il 20 giugno scorso: «Cari fratelli e sorelle, sono venuto a Barbiana per rendere omaggio alla memoria di un sacerdote che ha testimoniato come nel dono di sé a Cristo si incontrano i fratelli nelle loro necessità e li si serve, perché sia difesa e promossa la loro dignità di persone, con la stessa donazione di sé che Gesù ci ha mostrato, fino alla croce. […] Ridare ai poveri la parola perché senza la parola non c'è libertà, dignità e giustizia, questo insegna don Lorenzo». Per Don Milani come per papa Francesco «è la parola che potrà aprire la strada alla piena cittadinanza nella società, mediante il lavoro, e alla piena appartenenza

[2] L. Milani, *Lettera ai giudici*, in *Tutte le opere*, *Lettere pubbliche* (a cura di Sergio Tanzarella) Mondadori, Milano 2017 v. I, pp. 939-961 qui p. 940.

alla Chiesa, con una fede consapevole. Questo vale a suo modo anche per i nostri tempi, in cui solo possedere la parola può permettere di discernere tra i tanti e spesso confusi messaggi che ci piovono addosso, e di dare espressione alle istanze profonde del proprio cuore, come pure alle attese di giustizia di tanti fratelli e sorelle che aspettano giustizia. Di quella piena umanizzazione che rivendichiamo per ogni persona su questa terra, accanto al pane, alla casa, al lavoro, alla famiglia, fa parte anche il possesso della parola come strumento di libertà e di fraternità»[3].

Ma c'è un modo particolare di dare la parola ai poveri, un modo che coinvolge l'atteggiamento del maestro ed è la passione per la verità e l'amore autentico per i fratelli. Questo caratterizza la missione del maestro, che Don Milani esercitò come prete cattolico.

«Con la mia presenza a Barbiana, con la preghiera sulla tomba di don Lorenzo Milani penso di dare risposta a quanto auspicava sua madre: "Mi preme soprattutto che si conosca il prete, che si sappia la verità, che si renda onore alla Chiesa anche per quello che lui è stato nella Chiesa e che la Chiesa renda onore a lui… quella Chiesa che lo ha fatto tanto soffrire ma che gli ha dato il sacerdozio, e la forza di quella fede che resta, per me, il mistero più profondo di mio figlio… Se non si comprenderà realmente il sacerdote che don Lorenzo è stato, difficilmente si potrà capire di lui anche tutto il resto. Per esempio il suo profondo equilibrio fra durezza e carità"[4]. Il prete "trasparente e duro come un diamante" continua a trasmettere la luce di Dio sul cammino della Chiesa. Prendete la fiaccola e portatela avanti! Grazie»[5].

Dopo questa breve introduzione esamino la scelta dei poveri che egli ha compiuto e richiamo in tre termini la sua missione: Parola, fedeltà e profezia. Per farlo utilizzerò soprattutto brani dei suoi scritti o degli alunni.

---

[3] www.Vatican.va *Discorsi di papa Francesco*, *op. cit*. La stessa visita di Papa Francesco alla sua tomba il 20 giugno scorso ha avuto conseguenze notevoli anche di tipo economico, per la piccola comunità montana. Oggi per visitare quei luoghi occorre prenotarsi molto tempo prima e per i gruppi vi sono orari rigorosi.

[4] Il Papa cita Nazareno Fabbretti, *Incontro con la madre del parroco di Barbiana a tre anni dalla sua morte*, in "Il Resto del Carlino", Bologna, 8 luglio 1970.

[5] www.Vatican.va *Discorsi di papa Francesco*, *op. cit*.

Il Vangelo dei poveri

Il titolo della relazione che mi stata affidata «fai strada ai poveri senza farti strada» è una affermazione del già citato *Scuola di Barbiana. Lettera ad una professoressa*. Ecco il contesto immediato: «Quando possederemo tutti la parola, gli arrivisti seguitino pure i loro studi. Vadano all'università, arraffino diplomi, facciano quattrini, assicurino gli specialisti che occorrono. Basta che non chiedano una fetta più grande di potere come han fatto finora. Povero Pierino, mi fai quasi compassione. Il privilegio l'hai pagato caro. Deformato dalla specializzazione, dai libri, dal contatto con gente tutta eguale. Perché non vieni via? Lascia l'università, le cariche, i partiti. Mettiti subito a insegnare. La lingua solo e null'altro. Fai strada ai poveri senza farti strada. Smetti di leggere, sparisci. È l'ultima missione della tua classe. Non tentare di salvare gli amici vecchi. Se gli riparli anche una volta sola sei sempre come prima. Neanche per la scienza non ti dar pensiero. Basteranno gli avari a coltivarla. Faranno anche le scoperte che servono per noi. Irrigheranno il deserto, caveranno bracioline dal mare, vinceranno malattie. A te che te ne importa? Non dannarti l'anima e l'amore per cose che andranno avanti anche da sé»[6].

Alla fine della vita lo stesso Don Milani dichiara che la ragione della sua vita è stata dedicata agli ultimi. A Giorgio Pecorini scrive «Caro Giorgio, stiamo correggendo le bozze della Lettera a una professoressa [...]. La destinataria è all'apparenza una professoressa, ma il libro è inteso per i genitori dei ragazzi bocciati e vuol essere un invito a organizzarsi [...]. Ma devi far qualcosa per me. Prima di tutto perché è vero quello che ti dico cioè che il lavoro è tutto dei ragazzi salvo la mia regia (ma regia da povero vecchio moribondo). Poi perché non voglio morire signore cioè autore di libro, ma con la gioia che qualcuno ha capito che per scrivere non occorre né genio né personalità perché ci sono regole oggettive che valgono per tutti e per sempre e l'opera è tanto più arte quanto più le segue e s'avvicina al vero. *Così la classe operaia saprà scrivere meglio di quella borghese*. *È per questo che io ho speso la mia vita e non per farmi incensare dai borghesi come uno di loro*»[7].

---

[6] L. Milani, *Lettera a una professoressa*, in *Tutte le opere*, *op. cit.*, (a cura di Valentina Oldano) pp. 683-826 qui p. 762 Edizione separata Oscar Mondadori 2017, p. 80.

[7] L. Milani a Giorgio Pecorini, 7 aprile 1967, in *Lettere di don Lorenzo Milani priore di Barbiana*, a cura di Michele Gesualdi, Milano 1970[2], pp. 273-274. Ora in *Tutte le opere op. cit.*, II pp. 1361, 1363. (la sottolineatura è mia).

Che questo fosse il senso della scelta di Don Milani appare anche dalle convinzioni dei suoi primi sei alunni. Uno di loro scrive: «Fra le idee forti che hanno orientato la vita del Priore di Barbiana, un paio meritano una particolare menzione non solo perché sono alla base del suo rapporto tempestoso con le autorità ecclesiastiche, ma perché rappresentano tutt'ora proposte molto attuali. La prima è la scelta preferenziale per i poveri, gli oppressi, gli emarginati. La richiesta del Vangelo ad adoperarsi per la liberazione dei calpestati, per don Lorenzo non era una mera esortazione. Era un aspetto qualificante dell'essere cristiano, per cui ne fece un caposaldo del proprio apostolato. Non come semplice difesa di parte, ma come totale scelta di amore. Per don Lorenzo, gli oppressi non erano un'astratta categoria sociale. Erano persone di cui si innamorava follemente, una per una. Ognuna di loro aveva un volto, un nome, una storia. Di ognuna conosceva sofferenze, desideri, passioni. Per ognuna ardeva dal desiderio di vederla godere della dignità piena, quella fatta non solo di casa, lavoro, salario, ma soprattutto di capacità di farsi le proprie ragioni, di pensare con la propria testa, di partecipare alla pari con gli altri alla costruzione delle decisioni comuni»[8].

Questo aspetto è stato spesso trascurato nelle rievocazioni recenti di Don Milani. Anche nelle riflessioni sul Vangelo come nel suo catechismo Don Lorenzo ha accentuato nell'attività di Gesù la parte avuta dai poveri. Don Milani «inserendo il racconto evangelico nel contesto storico, sociale e religioso della Palestina dei tempi di Gesù disegnava uno scenario fortemente caratterizzato dalla presenza protagonista dei poveri. Chi era il popolo che attendeva la proclamazione della Buona Novella? Don Milani rispondeva: "Poveri pescatori, poveri contadini, poveri pastori". Nazaret era "un bel paesino di povera gente". Maria era "una figliola povera e buona". "Che anima bella doveva avere quel povero operaio", annotava don Milani nel tratteggiare la fisionomia di Gesù che incontra Giovanni sulle rive del Giordano; e quando Giovanni indica in Gesù l'agnello di Dio la gente cerca invano una figura maestosa, autorevole, vestita di ricchi abiti: "Non c'era che un povero giovane come tanti altri. Lo si vedeva bene dai vestiti e dalle mani che non era che un operaio"»[9]. Scriveva:

[8] F. Gesualdi, *Don Milani, amore ai poveri e l'obbedienza responsabile*, in *"Avvenire"* del 9 giugno 2017. Francesco è fratello di Michele Gesualdi, ex Presidente della Provincia di Firenze.

[9] *Il catechismo di don Lorenzo Milani*, Documenti e lezioni di catechismo secondo uno schema storico, a cura di Michele Gesualdi, LEF, Firenze 1983 pp. 146, 149, 159, 162. Il catechismo è riportato anche in *Tutte le opere* I *op.*

«Quando Giuseppe morì Gesù era ormai grande abbastanza da saper campare col suo lavoro la Mamma e se stesso. Non faceva miracoli, nella sua vita non c'era *nulla di straordinario*. Lavorava per i contadini, faceva carri e aratri. Aveva i calli alle mani, la faccia bruciata dal sole perché lavorava molto all'aperto»[10].

La proposta di *Esperienze pastorali* (*Il rimedio che propongo*) è indicativa: «Dopo quel che ho detto, non mi pare difficile dimostrare che un parroco che facesse dell'istruzione dei poveri la sua principale preoccupazione e attività non farebbe nulla di estraneo alla sua specifica missione (mi sia consentita l'eresia, ormai che è consacrata quella un po' più grave del prete che ha la sua principale attività nel ricreatorio). Come padre non può permettere che i suoi figlioli vivano a livelli umani così differenti e che la gran maggioranza viva anzi a un livello umano così inferiore al suo e addirittura non umano. Come evangelizzatore non può restare indifferente di fronte al muro che l'ignoranza civile pone tra la sua predicazione e i poveri. […] La Chiesa per poter far studiare i figlioli dei poveri e farne dei preti ha dovuto prendere l'estremo provvedimento: toglierli alle loro mamme e trapiantarli in un ambiente di alta disciplina e cultura. Non possiamo portare in collegio tutto il nostro popolo non ci resta dunque che portare un po' di regime da collegio in paese e nelle famiglie. Monopolizzare cioè i pomeriggi e le vacanze dei ragazzi, i dopo cena, le domeniche e le ferie degli operai, gli inverni dei contadini […] Bisogna che la nostra canonica non abbia più assolutamente nulla in comune con la Casa del Popolo. Quasi tutto in comune con un monastero benedettino. Quando si pensi che un'affermazione così ovvia farà sorridere molti lettori che la qualificheranno di paradossale si ha una immagine del secolo in cui viviamo»[11].

Don Milani per difendere i poveri compie una scelta espressamente classista. Scrive: «A noi non interessa tanto di colmare l'abisso di ignoranza, quanto l'abisso di differenza. Se aprissimo le nostre scuole, conferenze, biblioteche anche ai borghesi verrebbe dunque a cadere lo scopo stesso del nostro lavoro. Si accettano forse i ricchi alle nostre distribuzioni gratuite di minestra? Il classismo in questo senso non è dunque una novità per la Chiesa. All'apparenza questa azione classista del prete acuirà il muro di diffidenza e l'odio

---

cit. (a cura di Federico Ruozzi e José Luis Corzo) pp. 1071-1146.

[10] Id., *Ivi*, p. 155 e in *Tutte le opere* I, *op*. *cit*., p.1094.

[11] L. Milani, *Esperienze pastorali*. Parte prima, *Il rimedio che propongo*, in *Tutte le opere*, I Mondadori, Milano 2017 (a cura di Federico Ruozzi), pp. 245 s.

di classe. Ma nella sostanza e per le generazioni future tutt'altro. Se un giorno con la nostra scuola classista riusciremo a colmare il dislivello avremo tolto all'odio di classe gran parte della sua ragion d'essere»[12].

A Meucci Don Milani suggeriva di fondare una scuola a Firenze per i poveri «Non per insegnare, ma solo per dare i mezzi tecnici necessari (cioè la lingua) ai poveri per poter insegnare essi a voi le inesauribili ricchezze di equilibrio, di saggezza, di concretezza, di religiosità potenziale che Dio ha nascosto nel loro cuore quasi per compensarli della sperequazione culturale di cui sono vittime»[13].

Nel marzo del 1964 scriveva al Cardinale Ermenegildo Florit, il suo Vescovo: «Ho servito per 17 anni la Chiesa cattolica nei suoi poveri, vorrei oggi per una volta, servirla anche nei suoi Ministri che purtroppo fino ad oggi ho trascurato, anzi dimenticato. Ecco perché le porgo oggi una mano. Vuole ereditare la mia umile opera? vuole mietere dove io ho seminato? vuole partecipare all'abbraccio affettuoso dei poveri che mi vogliono bene, che ho tentato di avvicinare al Signore, che sono talmente buoni, (vorrei quasi dire tanto «stupidamente» buoni) da essere capaci di perdonarle tutto, da oggi a domani e accoglierla come uno di loro come hanno accolto me?»[14].

«Cesare Scurati, in un suo saggio in cui individua i caratteri della didattica milaniana, la definisce una didattica dell'educazione non dell'insegnamento, e la colloca nella didattica della povertà indicando come tale la «didattica che si definisce e si costruisce secondo caratterizzazioni tipiche in relazione *al fatto di assumere il povero come destinatario dell'azione educativa*»[15].

Anche l'insistenza sulla scuola nasce da questa prospettiva. «In questa cultura generale il fattore determinante è a nostro avviso la padronanza della lingua e del lessico. Ora si può presumere che un operaio adulto non abbia buttato via la sua vita, abbia tenuto gli occhi ben aperti sul mondo e quindi sappia quello che vuole quanto

---

[12] L. Milani, *ivi* p. 246.

[13] L. Milani a Gianni Paolo Meucci, da Barbiana 25 febbraio 1955 in *Tutte le opere* II, *op .cit.* p. 352.

[14] L. Milani, lettera al Card. Ermenegildo Florit 6 marzo 1964 in *Tutte le opere* II, *op .cit.* pp. 987-990 qui p.989.

[15] Scurati C., *La «Didattica» di don Milani*, in "Pedagogia e Vita", n. 5, giugno-luglio 1982, pp. 453-464. [Ristampato in Id. *Incontri e messaggi. Fra critica pedagogica e memoria educativa*, Editrice La Scuola, 1993 Brescia, pp. 146-159.] Citato dalla tesi di laurea di Franca Agostino da Internet. Lettere Sapienza di Roma anno 1999-2000.

l'avvocato o l'ingegnere suoi coetanei e forse meglio. Se lo troveremo in condizioni di estrema inferiorità rispetto a quei due non sarà dunque per mancanza di idee e di cognizioni, quanto per l'incapacità di esprimersi e di intendere l'espressione del pensiero altrui. In altre parole per carenza linguistica e lessicale. A una parità culturale così intesa si può ben portare i poveri senza che per questo si avveri la catastrofe prevista nell'infame apologo di Menenio Agrippa. Non si tratta infatti di fare di ogni operaio un ingegnere e d'ogni ingegnere un operaio. Ma solo di far sì che l'essere ingegnere non implichi automaticamente anche l'essere più uomo»[16].

Per completare la riflessione sull'incidenza economica dell'avventura di Don Milani la riassumo in tre termini: Parola, Fedeltà, Profezia, tutti coniugati nell'orizzonte continuo della scelta dei poveri.

Parola

La Parola ha due declinazioni fondamentali quella laica e quella religiosa. Benché sacerdote cattolico Don Milani si è interessato principalmente della declinazione laica ma in funzione di quella religiosa. L'aspetto laico derivava dalla sua formazione. Era stato educato a dare importanza alla parola dall'ambiente culturale fiorentino. La sua famiglia aveva una tradizione accademica e noti linguisti frequentavano la sua casa in particolare la villa di Montespertoli vicino a Firenze, dove, durante la guerra la famiglia era sfollata da Milano. «"Non gli era mancato nulla nella sua formazione", dice la madre, "dal pane alla cultura, dal prestigio al gusto delle cose belle"»[17], «"noi si aspettava che prendesse la via accademica, che seguisse la tradizione di famiglia. Invece…"»[18]. L'aspetto religioso nasceva dall'importanza che la Scrittura, Parola di Dio, ha soprattutto, per i cattolici, dopo il Concilio Vaticano II (1962-1965).

Nella lettera al maestro Lodi e ai suoi allievi di Piadena Don Lorenzo e i suoi ragazzi (*Perché veniamo a scuola Ora*) scrivono: «A poco a poco abbiamo scoperto che questa è una scuola particolare: non c'è né voti, né pagelle, né rischio di bocciare o di ripetere [...]. Questa scuola dunque, senza paure, più profonda e più ricca, dopo

[16] L. Milani, *Esperienze pastorali*., in *Tutte le opere*, I *op. cit*., p. 247.
[17] N. Fabretti, *Intervista alla Madre di Don Milani*, in E. Martinelli, *Don Lorenzo Milani dal motivo occasionale al motivo profondo*, LEF, Firenze 2007 p. 154.
[18] *Ibidem*.

pochi giorni ha appassionato ognuno di noi a venirci. Non solo: dopo pochi mesi ognuno di noi si è affezionato anche al sapere in sé. Ma ci restava da fare ancora una scoperta: anche amare il sapere può essere egoismo. Il priore ci impone un ideale più alto: cercare il sapere solo per usarlo a servizio del prossimo [...]. Ma il priore dice che non potremo far nulla per il prossimo, in nessun. campo, finché non sapremo comunicare. Perciò qui le lingue sono, come numero di ore, la materia principale. Prima l'italiano perché sennò non si riesce a imparare nemmeno le lingue straniere. Poi più lingue possibile, perché al mondo non ci siamo soltanto noi»[19]. Lo studio delle lingue straniere era uno degli aspetti più curati da Don Milani.

La sua preoccupazione principale, potremmo dire la sua missione, consisteva nel restituire la forza della parola ai ragazzi semianalfabeti della sua parrocchia. Intento corrispondente alla rivoluzione culturale in corso già da mezzo secolo che è stata definita la svolta linguistica della cultura.

Essa consiste prima di tutto nel «passaggio da una concezione meramente rappresentativa e strumentale ad una prospettiva globale in cui il linguaggio appare evento totale dell'esistenza dell'uomo»[20]. Oggi «la centralità del problema del linguaggio è fuori discussione: il darsi di alcunché avviene nel linguaggio, riflettere su qualcosa è un evento linguistico, rapportarsi a qualcuno è di nuovo linguaggio, credere in qualcosa lo stesso, annunciare un messaggio pure, comunicare anche... Il punto fermo è dunque questo: evitare di ridurre, volutamente o non, il linguaggio a un semplice mezzo espressivo: esso "si converte" con l'essere e in questa convertibilità va mantenuto»[21]. Sappiamo quindi che l'uomo non può fare a meno di formulare interiormente l'esperienza, per viverla consapevolmente. «L'esperienza.. si produce soltanto là dove la realtà è percepita e *capita*. Tale processo di comprensione ha una struttura di linguaggio perché soltanto quando la realtà entra nella "parola", si afferma alla coscienza umana… L'esperienza cresce nel linguaggio, col linguaggio. Acquistare un linguaggio vuol dire acquistare esperienza»[22]. Per questo l'uso

---

[19] Lettera a Lodi e ai suoi alunni di Piadena del 1 novembre 1963, in *Lettere di don Lorenzo Milani priore di Barbiana*, a cura di M. Gesualdi, Milano 1970[2] p. 170. Ora in *Tutte le opere*, *op. cit*., II, pp. 952 s.

[20] C. Sciloroni, *Il linguaggio nel pensiero contemporaneo*. in "*Ad gentes. Teologia e antropologia della missione*" 4 (2000) n. 2 p. 197.

[21] *Ibidem*.

[22] H. Halbfas, *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione*, Herder-Morcelliana, Brescia-Roma 1970 p. 80.

della parola non è una semplice aggiunta alla struttura personale, bensì una sua componente essenziale; esso condiziona e modella il divenire stesso dell'uomo, che vive secondo una lingua.

In secondo luogo la svolta linguistica della cultura consiste nella consapevolezza che le parole non definiscono la natura delle cose e che i loro significati sono in continuo cambiamento, secondo l'uso che gli uomini ne fanno. Ne consegue che «la lingua e il significato non possono più concepirsi come riflesso d'una realtà ontologica o logica precostituita,.. ma solo come prassi»[23]. Queste brevi riflessioni mostrano quanto sia cambiata la concezione e quindi l'uso del linguaggio nel secolo XX.

Coerentemente Don Milani e i suoi alunni scriveranno ai Cappellani militari toscani: «Ma se ci dite che il rifiuto di difendere se stesso e i suoi secondo l'esempio e il comandamento del Signore è «estraneo al comandamento cristiano dell'amore» allora non sapete di che Spirito siete! che lingua parlate? come potremo intendervi se usate le parole senza pesarle? se non volete onorare la sofferenza degli obiettori, almeno tacete!»[24].

A un compagno di seminario ricordava che il Vangelo si può comprendere alla sola condizione del dominio della parola e richiama «l'immensa frode del seminario […] l'istintiva repulsione che sento oggi per ogni discorsino ben fatto, per gli argomenti spirituali e formativi, per quel mondo in cui le porcherie si chiamano finemente: mancanze contro la SS. Purità, la vigliaccheria Tiepidezza, l'odio Poca Carità, la Bestemmia pratica Un attimo di Aridità spirituale […]. Tu sai che a Dio ci credo che credo anche a tutto il resto compreso la SS. Purità e la S. Carità e la S. Umiltà ecc. Ma ora che questi nomi non sono più olezzanti fiorellini nell'orticello immacolato di Dio, ma sofferenti cicatrici, ora io non sopporto più di sentirne parlare»[25]. Alla signora Dina Lovato verso la fine della vita Don Milani scriveva: «L'arte dello scrivere è la religione. Il desiderio di esprimere il nostro pensiero e di capire il pensiero altrui è l'amore. E il tentativo di esprimere le verità che solo si intuiscono le fa trovare a noi e agli al-

[23] T. De Mauro, *Introduzione alla semantica*, Laterza, Roma-Bari 1975 p. 185 e p. 205.
[24] L. Milani, *L'obbedienza non è più una virtù*. *Risposta ai cappellani militari* del 23 febbraio 1965. Ha avuto una ampia risonanza dopo che il 6 marzo venne pubblicata da *Rinascita*. Ora in *Tutte le opere op. cit*., *Lettere pubbliche* (a cura di S. Tanzarella) I pp. 929-937 qui p 937.
[25] L. Milani, lettera a Don Brandani, 9 marzo 1950 in *Tutte le Opere* II *op. cit*. pp. 152-155 qui p. 153.

tri. Per cui esser maestro, esser sacerdote, essere cristiano, essere artista essere amante e essere amato sono in pratica la stessa cosa»[26].

Significativo il fatto che il cammino della conversione (secondo la madre), fu segnato da un libro sulla liturgia cattolica «si pensò che fosse l'entusiasmo di un esteta»[27].

Quel magistero riconosciuto da Papa Francesco quando il 20 giugno scorso ha sollecitato a pregare per lui, il papa, «come sempre ci chiede e, in particolare, chiese a Barbiana "perché possa trarre ispirazione da questo bravo prete … Per portare avanti la sua fiaccola"»[28]. Ha poi continuato: «Non posso tacere che il gesto che ho oggi compiuto vuole essere una risposta a quella richiesta più volte fatta da don Lorenzo al suo Vescovo, e cioè che fosse riconosciuto e compreso nella sua fedeltà al Vangelo e nella rettitudine della sua azione pastorale». «In una lettera al Vescovo – ha ricordato Francesco – scrisse: "Se lei non mi onora oggi con un qualsiasi atto solenne, tutto il mio apostolato apparirà come un fatto privato…"». In quella missiva a Florit del 5 marzo 1964 don Milani – il Papa non lo ha citato – scriveva, tra l'altro: «Più santamente io tacevo e più scandalosa appariva la lontananza del vescovo dai poveri, dalla verità, dalla giustizia». «Dal Card. Silvano Piovanelli, di cara memoria, in poi – ha proseguito il Papa – gli Arcivescovi di Firenze hanno in diverse occasioni dato questo riconoscimento a don Lorenzo. Oggi lo fa il Vescovo di Roma. Ciò non cancella le amarezze che hanno accompagnato la vita di don Milani – non si tratta di cancellare la storia o di negarla, bensì di comprenderne circostanze e umanità in gioco –, ma dice che la Chiesa riconosce in quella vita un modo esemplare di servire il Vangelo, i poveri e la Chiesa stessa».

«Con la mia presenza a Barbiana», ha detto ancora il Papa, «con la preghiera sulla tomba di don Lorenzo Milani penso di dare risposta a quanto auspicava sua madre: "Mi preme soprattutto che si conosca il prete, che si sappia la verità, che si renda onore alla Chiesa anche per quello che lui è stato nella Chiesa e che la Chiesa renda onore a lui… quella Chiesa che lo ha fatto tanto soffrire ma

[26] L. Milani, lettera a Dina Lovato del 16 marzo 1966 in *Tutte le Opere* II *op. cit*. p. 1262.
[27] N. Fabretti, *Intervista alla Madre di Don Milani*, in Martinelli E., *op. cit.*, p. 154 n. 4.
[28] Filippo Trippanera, riflessione inserita il 22 luglio 2017: *Dopo quattro anni e mezzo Francesco sta cambiando la Chiesa e il mondo*, in www.chiesadituttichiesadeipoveri.it.

che gli ha dato il sacerdozio, e la forza di quella fede che resta, per me, il mistero più profondo di mio figlio… Se non si comprenderà realmente il sacerdote che don Lorenzo è stato, difficilmente si potrà capire di lui anche tutto il resto. Per esempio il suo profondo equilibrio fra durezza e carità". Il prete "trasparente e duro come un diamante" continua a trasmettere la luce di Dio sul cammino della Chiesa. Prendete la fiaccola e portatela avanti».

Una fiaccola evangelica, consapevoli sia Don Milani che papa Francesco, della difficile testimonianza necessaria. La scuola era il modo concreto di essere parroco in quel luogo e in quel tempo. Ha scritto Luca Kocci su *Adista* presentando il libro di Adele Corradi: «E poi la fede evangelica di don Milani, radicale ma non settario – le persone settarie "hanno radici poco profonde e si aggrappano a regole e dogmi", i radicali invece "hanno radici profonde e non hanno paura della libertà", diceva il pedagogista brasiliano Paulo Freire – anche nei rapporti con le gerarchie ecclesiastiche, consapevole di vivere sul filo dell'eresia: "Crede che sia facile vivere sempre sul filo del rasoio, sempre col rischio di cadere nell'eresia?", disse una sera ad Adele Corradi»[29].

Nella lettera ai giudici Don Milani ricorda: «Su una parete della nostra scuola c'è scritto grande "I care". È il motto intraducibile dei giovani americani migliori. "Me ne importa, mi sta a cuore". È il contrario esatto del motto fascista "Me ne frego"»[30].

Il Cardinale Piovanelli celebrando il 25° della morte di Don Lorenzo disse: «Don Milani non è solo un ricordo, diceva il cardinale: spietatamente sincero, assolutamente povero, intelligentemente innamorato dello studio, non tirò a dritto dinanzi alla gente, non rimase in superficie dinanzi ai problemi, ma si coinvolse completamente, vi mise testa, carne e sangue». Egli però aveva protestato perché troppo spesso tra i credenti, e soprattutto i poveri, e le autorità ecclesiastiche, vi era una distanza incolmabile, «un muro di fogli e di incenso». Proprio per questo il cardo Piovanelli concludeva il suo discorso dicendo: «Oggi, caro don Lorenzo, ti ascoltiamo senza che ci sia, a dividerci, un muro di fogli e di incenso»[31].

---

[29] Luca Kocci, *Don Lorenzo Milani. Il racconto della "professoressa di Barbiana"*, in *Adista* n. 15, 21 aprile 2012 cita il libro di Adele Corradi *Non so se don Lorenzo*, Feltrinelli, Milano, 2012, pp. 174.

[30] L. Milani, *Lettere pubbliche* (a cura di Sergio Tanzarella) in *Tutte le Opere*, *op. cit.*, I, p. 942.

[31] Citato da Maurilio Guasco in www.atma-o-jibon.org/italiano/don_milani6.htm.

Fedeltà

Ha detto papa Francesco a Barbiana il 20 giugno scorso: «Mi rallegro di incontrare qui coloro che furono a suo tempo allievi di don Lorenzo Milani, alcuni nella scuola popolare di San Donato a Calenzano, altri qui nella scuola di Barbiana. Voi siete i testimoni di come un prete abbia vissuto la sua missione, nei luoghi in cui la Chiesa lo ha chiamato, con piena fedeltà al Vangelo e proprio per questo con piena fedeltà a ciascuno di voi, che il Signore gli aveva affidato. E siete testimoni della sua passione educativa, del suo intento di risvegliare nelle persone l'umano per aprirle al divino»[32]

«Di qui il suo dedicarsi completamente alla scuola, con una scelta che qui a Barbiana egli attuerà in maniera ancora più radicale. La scuola, per don Lorenzo, non era una cosa diversa rispetto alla sua missione di prete, ma il modo concreto con cui svolgere quella missione, dandole un fondamento solido e capace di innalzare fino al cielo. E quando la decisione del Vescovo lo condusse da Calenzano a qui, tra i ragazzi di Barbiana, capì subito che se il Signore aveva permesso quel distacco era per dargli dei nuovi figli da far crescere e da amare. Ridare ai poveri la parola, perché senza la parola non c'è dignità e quindi neanche libertà e giustizia: questo insegna don Milani»[33].

Fedeltà significa obbedienza. «Lui era docile, obbediente come del resto era sempre stato; ma la sua personalità era singolare; netta unica nel suo genere»[34]. «La laicità di mio figlio, prima della conversione era stata sempre rigorosa e coerente quanto fu la sua religiosità dopo: non poteva venire a patti col mondo, accettare compromessi, con nessuno, per nessun motivo»[35].

"Con i piedi lui era pronto a prendere a calci tutte le ingiustizie che si opponevano alla sua missione di prete, ma nella mani teneva soltanto l'ostia. «Non l'ho mai deposta, avvertiva, per correre sulle barricate»[36]. Non avrebbe mai fatto il prete operaio anche se era amico di Don Borghi suo compagno. La madre ebbe a dire: «la Chiesa... lo ha fatto tanto soffrire, ma... gli ha anche dato il sacerdozio e la forza di quella fede che resta per me il mistero più profondo di mio figlio»[37].

---

[32] www.Vatican.va *Discorsi di papa Francesco*, *op. cit*.
[33] *Ibidem*.
[34] N. Fabretti, *Intervista alla Madre di Don Milani* in Martinelli, *op. cit.* p. 154.
[35] *Ibidem.*
[36] *Ivi*, p. 156.
[37] *Ivi*, p. 157.

In una conversazione privata del maggio 1965 Don Lorenzo richiama la sua esperienza giovanile e la ragione della sua fedeltà alla chiesa: «Io non lascio la chiesa per nessun prezzo al mondo, perché mi ricordo che cosa era vivere fuori della chiesa, tentando di leggere il Vangelo senza l'appoggio della chiesa, uno che tenta, un disgraziato, uno studentello o pittorello che tenta di trovare la verità del Vangelo. E che gli si dice al Vangelo? Si trova una infinità di parole e tutte le parole possono essere interpretate in mille maniere, non si sa dove battere la testa, e se a un dato punto, immaginate uno studente, una persona che abbia vissuto sempre lontano dalla chiesa, dalla religione, e che abbia una spinta religiosa a voler sentire una parola di Dio, invece che dalla propria ragione...»[38].

La Chiesa cattolica aveva dunque rappresentato per lui l'approdo per chi desiderava conoscere il contenuto dell'Evangelo, essere guidato in una sua corretta interpretazione ed infine per chi voleva vivere l'esperienza religiosa non come «un "genio isolato e superiore" ma una intelligente rotellina fra le tante della grande macchina di Dio»[39]. In definitiva come lo spazio di una fedeltà alla vita.

Profezia

Don Milani era convinto che, come scriveva ai giudici, ogni «maestro deve essere per quanto può profeta, scrutare i "segni dei tempi", individuare negli occhi dei ragazzi le cose belle che essi vedranno chiare domani e che noi vediamo solo in confuso»[40]. «Dio non mi chiederà ragione del numero dei salvati, ma del numero degli evangelizzati. Mi ha affidato un libro, una Parola, mi ha mandato a predicare e io non me la sento di dirgli che ho predicato quando so con certezza che per ora non ho predicato, ma ho solo lanciato parole indecifrabili contro muri impenetrabili.. parole che non potevano arrivare. Per ora questa attività direttamente sacerdotale mi è preclusa dall'abisso di dislivello umano e perciò non mi sento parroco che nel far scuola»[41].

Nella lettera al cugino Carlo Weiss parlava dei comunisti come

[38] Il testo è pubblicato in Toschi, *Don Lorenzo Milani e la sua chiesa*, Documenti e studi, LEF Firenze 1994 p. 11.
[39] L. Milani, *lettera a Gian Paolo Meucci* 21 giugno 1952 in *Tutte le opere*, *op. cit.*, II p. 248.
[40] Id., *Lettera ai giudici* in *Tutte le opere*, *op cit*., I p. 944.
[41] Id., *Esperienze pastorali* LEF Firenze 1958 p. 200.

dell'invasione dei nuovi barbari che costituiscono stimoli di ricchezza. «L'ateismo e il crollo dei valori spirituali, come dici te, non vengono mica dal comunismo. Il comunismo in questa determinata forma non è che una incidentale conseguenza. Perché il crollo c'era già da tempo e prodotto da chi sa quante cause, ma ben più antiche e profonde. […] Anche ai tempi delle invasioni barbariche *sembrava la fine*. […] è caduto quel che aveva da cadere, è restato quel poco che aveva da rimanere, e è nato un mondo nuovo e infinitamente più bello: il Medioevo»[42]. «Anche ai tempi di Geremia era lo stesso (prova a rileggerlo). Anche allora la sconfitta, la distruzione del tempio, l'esilio *sembravano la fine* e invece Geremia vedeva che *erano il principio* di una religione nuova e più vera perché più interiore, quella che pochi secoli dopo fu matura e degna di ricevere il Cristo e di portarla a tutto il mondo»[43].

Don Raffaele Bensi, la sua guida spirituale, attesta: «era un illuminato, un profeta, un testimone unico nel suo genere. È un gran bene che ci sia stato. Sarebbe un disastro se ce ne fossero altri, voglio dire proprio come lui e senza essere quello che era lui»[44].

Credo che questo sia il motivo per cui l'interesse per Don Milani è cresciuto con lo scorrere degli anni e le sue opere costituiscono oggi un faro nel cammino della Chiesa.

Carlo Molari

Carlo Molari è teologo, già docente
nella Pontificia Università Lateranense
e nell'Università Gregoriana.

Bibliografia

Materiale ben ordinato si trova in: *La parola ai poveri* Editrice esperienze http://www.-o-jibon.org/italiano/don_milani1.htm.

Con introduzione di Giuseppe Battelli dell'Università di Trieste e at-

[42] L. Milani, Lettera a Carlo Weiss 26 dicembre 1947 in *Tutte le Opere*, I *op. cit*., pp. 109-113 qui p. 110.
[43] *Ivi*, p. 111.
[44] Citato da E. Martinelli, *op. cit*., p. 162.

tualizzazione di Maurilio Guasco e un'ampia selezione degli scritti: *Esperienze pastorali*, *Lettera a una professoressa*, *Lettera ai giudici*.

Il secondo volume dell'edizione critica di *Tutte le opere* (Mondadori, Milano) diretta da Alberto Melloni termina con una ordinata bibliografia a cura di Federico Ruozzi pp. 1382- 1418.

L'economia che disumanizza. Il lavoro umilia la spiritualità umana

di FRANCESCO CAMPIONE

Quando gli uomini erano scimmie antropoidi che cercavano di evolversi verso l'umano popolando una Terra semideserta (si calcola che allora non superassero le 5-6 mila unità in tutto), dovevano innanzitutto sopravvivere e non potevano fare altro che andare a caccia e a pesca, o raccogliere i frutti spontanei della Natura. A questo livello di esistenza meritava di vivere (cioè aveva valore) chi riusciva a sopravvivere e i termini che qualificano l'incontro di oggi, economia e spiritualità, erano lontanissimi dall'essere stati inventati. La spiritualità tuttavia c'era già ed era solo lo "spirito" con cui si viveva l'esperienza, cioè l'essere attratti da ciò che faceva stare bene (come ad esempio sfamarsi) e respinti da ciò che faceva stare male (come ad esempio sentire i morsi della fame quando non si riusciva procurarsi il cibo). Si fa poca fatica ad immaginare che lo "spirito" con cui si viveva era positivo nei momenti di abbondanza e negativo nei momenti di penuria, anche se c 'è chi immagina che tutto sia cominciato col Paradiso terrestre e chi invece che all'inizio la vita umana fosse tribolata alquanto nella competizione per la sopravvivenza con gli altri animali che popolavano la Terra. I miti delle origini sono probabilmente al tempo stesso "reminiscenze" di tempi impossibili da ricostruire interamente ed espressioni del modo in cui preferiremmo l'incipit dell'Umanità. L'economia (letteralmente la gestione della casa) non c'era ancora, dato che gli ominidi dovevano essere nomadi che si spostavano da una valle all'altra dopo aver consumato tutta la selvaggina, tutti i pesci e tutti i frutti della Terra, usando per ripararsi rifugi di fortuna o capanne trasportabili. In quelle epoche non c'era

ancora il lavoro ma solo alcune delle sue componenti: la fatica (con la sua doppia faccia di accentuatore della soddisfazione nel successo e mediatore del senso di inutilità quando gli sforzi non portavano a nulla), la costruttività (attraverso la finalizzazione dell'azione ai suoi scopi), la cooperazione delle attività condivise, la competizione per raggiungere obiettivi concomitanti e il dominio del far fare (i più forti) ad altri(i più deboli) la fatica.

Chissà come, ad un certo punto dell'evoluzione, si ritrovano ad avere coscienza e raziocinio, e allora gli ominidi fanno un salto di qualità: si accorgono di cosa gli accade e ci pensano sopra. Sorgono domande del tipo: come fare per tornare in Paradiso, vincere l'incertezza del domani, abolire la fatica, stare sempre bene e non morire mai?

Ci si ferma in un bel posto, si delimita un confine, si coltiva la terra in modo da riprodurne i frutti, si costruiscono depositi per immagazzinare i raccolti in eccedenza per le brutte annate e case per abitarci, si riduce la fatica inventando utensili, addomesticando gli animali e facendo lavorare i più deboli e le donne, si divinizza una forza della Natura che non muore (ad esempio il sole, il mare, una montagna, un fiume, etc.) e si cerca di somigliarle o di ingraziarsela per essere protetti e sperare di salvarsi nelle situazioni minacciose. Ora che ci sono le case può nascere l'economia, e i fattori prima dispersi della sua essenza si unificano e appare nella civiltà umana il lavoro così come ancora lo conosciamo[1]. L'economia e il lavoro raggiungono nella realtà la spiritualità già presente e l'uomo ne può pensare la relazione scoprendone i reciproci condizionamenti. Comincia la Storia umana che può essere precisamente considerata come lo svolgersi di questa complessa interrelazione tra spiritualità, economia e lavoro e che è stata già tante volte vissuta e raccontata. Ma è stata sempre una storia della spiritualità vissuta e raccontata sempre dal punto di vista dell'economia e/o del lavoro, cioè subordinando la spiritualità all'economia e/o al lavoro. E ciò fin da quando si è concepita nel pensiero greco (forse non per la prima volta, dato che l'idea di un'anima si trova già anche nelle prime culture dell'India) la spiritualità come "anima" (ciò che anima il corpo) distinguendovi il "tendere verso ciò che si desidera" (*orexis*) e "l'essere attratti da ciò di cui si ha bisogno" (*epithymia*)[2]. I problemi cominciano

[1] E. Levinas, *Totalità e Infinito*, Trad. It., Jaca Book, Milano, 1980.

[2] F. Campione, *Spiritualità e preparazione alla morte e al lutto*, ZETA online (Rivista di documentazione di ricerca sulla morte e il morire), Numero 43, 2015.

quando si considera che per essere attratti da qualcosa di cui si ha bisogno questo quid deve esistere indipendentemente da noi; e che cos'altro può essere se non un "bene" di cui abbiamo già goduto e che abbiamo cercato di riprodurre per non soffrirne la possibile penuria (essenzialmente, la casa che riproduce il rifugio che potremmo non trovare più e il cibo che abbiamo immagazzinato in casa per l'inverno)?

In questa ottica, il desiderio verso cui si tende non è altro che il sentimento della mancanza di ciò di cui si ha bisogno, potendo così ricondurre anche il "tendere verso ciò che si desidera" a "ciò di cui si ha bisogno" cioè ad un "bene" esistente. È la proposta aristotelica di unificare l'affettività comprendendola nel termine *orexis*[3]. Così però si esclude la possibilità che il "tendere verso ciò che si desidera" sia un "Bene assoluto e totale" che non si sa cosa sia e si può solo immaginare, o che non si sa cosa sia perché non esiste ancora o non esiste più e se ne è persa la memoria. È la possibilità che si sente nell'animo quando si constata di "desiderare tutto", non un bene o un altro bene ma il Bene.

Ci possono essere un'economia o un lavoro che ci mettano in grado di perseguire un "Bene" del genere?

Vorrei abbozzare oggi una riflessione che ci consenta di considerare questa possibilità e di cambiare, conseguentemente, modo di concepire la Storia umana includendovi e non escludendovi, come è stato finora, il desiderio di un Bene che non si sa cosa sia, ricostituendo in tal modo l'integrità della spiritualità umana.

Si tratta di chiedersi, in altri termini, se la Storia umana possa essere concepita come la costruzione di un mondo basato su una spiritualità che includa la possibilità della trascendenza, cioè a dire che "tendere verso ciò che si desidera" possa significare, piuttosto che tendere verso ciò che si sa cosa sia e che manca perché già se ne è sperimentata la soddisfazione, tendere invece verso un "Bene" che non è detto che esista o non esista, ma che in ogni caso non si sa cosa sia perché va al di là dell'esistenza dei "beni" già goduti, essendo altro da ciò che siamo o siamo stati, e forse persino al di là della nostra essenza: un Bene che è la Bontà stessa migliore di qualsiasi bene concreto e di qualsiasi essenzialità. Questo Bene assoluto a cui tenderemmo, al di là dall' essere attratti da ciò di cui abbiamo bisogno, talvolta ci viene in mente come idea di Dio[4] e tal altra

[3] A. Malo, *Antropologia dell'affettività*, Armando Editore, Roma, 1999.
[4] E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, Trad. It., Jaca Book, Milano, 1986.

assume i connotati di un punto interrogativo o di un mistero (cioè di una "messa in scena"[5] dietro la quale si intuisce una verità invisibile).

Senza la trascendenza l'economia darà luogo ad un lavoro che sottrae all'umano la possibilità di guardare oltre sé (oltre cioè il proprio esistere e la propria essenza) cioè che disumanizza, perché rappresenta una profonda umiliazione di una parte importante della spiritualità umana (la trascendenza, il tendere verso un Bene assoluto e totale), con le conseguenze nefaste, la violenza e la guerra, di cui finora l'uomo non ha saputo liberarsi. Approfondiamo questo punto.

Sia l'economia contadina (con le sue varianti dello schiavismo e della servitù della gleba)sia l'economia capitalistica (col suo lavoro salariato), hanno dato luogo ad un lavoro umiliante per la trascendenza, cioè per quella parte dell'anima umana senza la quale la spiritualità è monca:

- la prima (l'economia contadina) ha "mutilato" l'anima:

  I. Nella sua versione schiavistica antica, dividendo L'Umanità in una piccola élite di privilegiati che devono lavorare poco per avere accesso alla soddisfazione dei bisogni (ciò che attrae) e una massa di schiavi che rende possibili i privilegi dei loro padroni con il proprio lavoro (si discuteva nella cultura greca addirittura se gli schiavi avessero un'anima); ma condividendo entrambi (padroni e schiavi) l'idea che i desideri hanno come oggetto sempre qualcosa che esiste e di cui si ha bisogno (come fa fede il politeismo degli Dei concepiti come uomini onnipotenti che non muoiono, ma che per essere creduti hanno bisogno di esistere cioè di presentarsi e di agire a favore dell'uno o dell'altro dei loro protetti, e se, per caso, diventano ostili o indifferenti, ci sarà sempre qualcuno che gli ruba il fuoco e la speranza di non morire mai, come si racconta abbia fatto Prometeo);

  II. Oppure, nella variante della servitù della gleba, legando la vita delle masse alla terra posseduta dai nobili, una specie di semidei a cui anche i servi della propria gleba appartengono. Ma anche in tal caso entrambi (nobili e servi della gleba) non sono in grado di trascendere il destino a cui li obbliga la loro nascita;

[5] Usiamo qui la parola mistero (dal latino medievale *misterium* - cerimonia) nella sua accezione teatrale di rappresentazione di eventi biblici.

- la seconda (l'economia capitalistica) dando l'illusione della fine della schiavitù col trasformarla in libertà di "vendersi o di non vendersi" che per la maggior parte degli uomini (tranne che per i capitalisti) equivale a vendere se stessi per un salario, senza il quale si possono mettere a rischio i tre beni che il capitalismo fin qui ha cercato di assicurare ai lavoratori: la sopravvivenza; il consumo di beni più o meno voluttuari producendo i quali il capitalista si arricchisce dando l'illusione di volere il bene di chi li produce; l'amore del padrone per desiderare i suoi salariati ciò che lui desidera, cioè arricchirsi sempre più. In tutti e tre i casi (come hanno mostrato gli spinozisti contemporanei[6], si continua ad affermare nella spiritualità il primato del bisogno (ciò che attrae e che deve esistere all'esterno per poterlo fare): si sa che per sopravvivere si ha bisogno di una casa e di sbarcare il lunario cose concrete, che esistono e che attraggono); per consumare qualcosa deve attrarre e attrae ciò che viene prodotto con lo scopo consumistico di attrarre; l'attrazione massima per tutti oggi è diventare ricchi capitalisti, cioè è il capitalista stesso che si propone come bisogno da soddisfare e quando ama i suoi salariati significa che li gratifica per desiderare di avere i suoi stessi desideri.

La spiritualità degli schiavi, dei servi della gleba e dei salariati viene umiliata nel suo desiderio di trascendenza in tutti coloro che lavorano e vengono collocati in basso nella scala gerarchica dei valori umani. Ma questi, tuttavia, continuano ad accettare per secoli questa condizione, perché qualche bene in cambio lo ricevono (gli schiavi e i servi della gleba, la sopravvivenza, la deresponsabilizzazione e talvolta l'amore; i salariati, la sopravvivenza, il piacere erotizzante dei consumi e il riconoscimento o l'amore dei capitalisti per condividere il desiderio di ricchezza senza limiti). Eppure si tratta di culture già in crisi (la cultura schiavistica) o destinate ad andarci (quella capitalistica) e a finire, per un'intrinseca debolezza che deriva precisamente dall'umiliare la spiritualità della trascendenza con una conseguenza gravissima: l'impossibilità che le accomuna di dare una risposta alla morte!

Per la società schiavistica la crisi si è già consumata proprio a partire dall'impossibilità, così come De Martino[7] l'ha esplicitata, di superare la crisi del morire proprio e dei cari attraverso il pianto rituale e la mezza e insoddisfacente trascendenza dell'Ade, dove, lo dice Achille ad Ulisse, si può continuare ad essere eroi ma sarebbe prefe-

[6] F. Lordon, *Capitalismo, desiderio e servitù*, Trad. It., Derive Approdi, Roma, 2015.
[7] E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.

ribile essere servi pur di essere vivi. Ed è stato il figlio di un falegname che ha risollevato le sorti dell'Umanità venendo ad annunciare di essere figlio di Dio e che Dio lo aveva mandato per dire agli uomini che nessuno vale meno di un altro perché siamo tutti figli di Dio, che siamo fatti a sua immagine e somiglianza e che morire è solo un sonno da cui saremo svegliati da un gesto salvifico di chi ci ha creati. Peccato che per lunghi secoli l'apparato spirituale della trascendenza cristiana è stato messo al servizio prima dell'Impero Romano e poi dell'economia "nobiliare" contribuendo a rallentare la caduta di Roma e a far durare la servitù della gleba. C'era in essa un punto debole: la salvezza dalla morte non era gratuita: bisognava conquistarsela combattendo il male cioè il peccato, cosa che, come si sa, per alcuni è stata considerata come qualcosa di "comprabile" e di vendibile (la vendita delle indulgenze contro cui si scaglia Lutero portando nel Cristianesimo lo "spirito del capitalismo"[8] ne è l'esempio più eloquente).

Nel Capitalismo la crisi è ormai cronica e si esprime nel diffondersi dell'insicurezza e della depressione tutte le volte che non sia possibile attuare la prescrizione educativa secondo la quale "se non ci si pensa" o "si fa tutto quello che c'è da fare" (mettersi la sciarpa quando fa freddo, attraversare la strada con attenzione e andare dal medico quando si sta male, come dice Ionesco) non si morirà mai. Potranno mai convincerci i capitalisti che possiamo stare tranquilli di fronte alla morte, dato che ci assicura la loro economia e il lavoro salariato che ne deriva, la sopravvivenza, il godimento continuo dei beni del consumismo e l'amore dei capitalisti per voler essere come loro cioè per desiderare solo i soldi con cui poi si può far tutto?

Bisogna inoltre considerare che il Capitalismo è nato grazie alle macchine, che con la loro potenza produttiva e riproduttiva hanno insinuato nella mente umana che tutto sarà possibile un giorno grazie alla tecnica, dando così fondamento all'idea di uno sviluppo illimitato di beni che renderanno tutti felici, perché soddisferanno i bisogni di tutti senza sforzo. Un giorno lavoreranno per noi le macchine e noi potremo lavorare solo poche ore: ci libereremo del lavoro e dal lavoro. Ma facciamoci una domanda: così, senza la distrazione del lavoro, non finiremo per desiderare sempre più di non morire mai riducendoci inevitabilmente, dato che dobbiamo inevitabilmente morire, a pensare sempre alla morte? Ho sviluppato altrove[9] le conseguenze

[8] M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Trad. It., Bur Rizzoli, Milano, 1991.
[9] F. Campione, *Non lavoro*, Edizioni San Paolo, Milano, 2014.

di questa domanda sul ruolo del lavoro come "lavoro del lutto" e mi limiterò qui ad evocare la presenza del pensiero della morte (paura e angoscia o desiderio) come retro- pensiero ogni volta (mille volte al giorno) che la "distrazione" del lavoro non basta.

E poi, che bisogno ci sarà di capitalisti e di salariati, se potremo tutti godere in egual modo dei frutti dell'automazione? Il capitalismo ipotizza di svilupparsi al punto, attraverso la tecnica, da doversi suicidare, come sembra sostenere E. Severino?[10]

Ma il Capitalismo non lo sta facendo: appena c'è la possibilità, attraverso l'automazione, di emancipare dal lavoro le masse, i capitalisti provocano una crisi economica con una bella bolla e tutto ricomincia da capo, dato che di nuovo le masse rischiano la sopravvivenza, perdono il piacere dei consumi e non amano più il capitalista nella sua veste di distruttore della ricchezza per impedire che sia condivisa da tutti.

C'è di nuovo bisogno della trascendenza e la Religione risorge aprendo una via attraverso la quale si possa tendere ad un Bene assoluto e poter abbordare nuovamente il mistero della morte[11] come un'espressione del superamento dell'umiliazione della trascendenza tramite l'umiltà del tendere verso una perfezione che non si possiede. E se i transumanisti[12] non ci convincono che un giorno con la tecnica la morte sarà vinta, nel frattempo, non resta che imporre l'umiliazione della mortalità impossibile da accettare con il metodo di sempre, con la violenza!

Intervengono le agenzie della repressione: la violenza delle Leggi per chi non vuole vendersi e dice verità scomode da mettere a tacere (le varie forme di "memento mori"), quella della Medicina e della Psichiatria per chi soffre troppo di fronte al pensiero della fine e deve essere addormentato, la violenza delle macchine coatte (radio, televisione, computer, automobili, robot, etc.) che si connettono al cervello umano e cercano di riprogrammarlo in modo che pensi solo

[10] E. Severino, *Società della tecnica e tramonto del capitalismo, Intervista di Alessandro Aleotti*, YouTube, 2013.
[11] V. Jankelewitch, *La morte*, Trad. It., Einaudi, Bologna, 2009; E. Levinas, *Dio, la morte e il tempo*, Trad. It., Jaca Book, Milano, 1996; F. Campione, *La domanda che vola (Educare i bambini alla morte e al lutto)*, EDB, Bologna, 2012.
[12] R. Kurzweil, T. Grossman*, Fantastic voyage: live long enough to live forever*, Rodale Inc., 2004.

al lavoro (come fonte di erotizzazione e valorizzazione monetaria dell'esistenza) e non pensi più alla morte.

Tornano le Religioni ma sono contraddittorie: l'Umanità che non reprime il desiderio di trascendenza oscilla oggi tra la meteora di un Papa come Francesco che ci parla del desiderio di un Dio misericordioso che non lascia indietro nessuno, e la Religione totalitaria dei fondamentalismi che adora un Dio onnipotente e terribile a cui bisogna solo obbedire.

Tornando al tema di oggi, cioè al rapporto tra economia e spiritualità così come l'abbiamo declinato con la mediazione del lavoro, può costituire una buona ispirazione, l'insegnamento di Levinas[13] che ci invita a pensare la casa non solo come un luogo difensivo da cui "si guarda il mondo senza essere visti" ma anche come un luogo di ospitalità nel quale si torna dopo il lavoro per donare a chi vi abbiamo ospitato i frutti di questo lavoro. Ma non perché ci si aspetta qualcosa in cambio (secondo il ritornello di una famosa canzone: "chi non lavora non fa l'amore") ma disinteressatamente, come cioè un'espressione concreta dell'andare oltre sé, tendendo verso ciò che si desidera senza sapere cosa si desidera e senza fare conti, verso il bene dell'altro come espressione del Bene assoluto a cui si tende all'infinito, senza sapere quando si dovrà smettere, perché non ci si può aspettare di ottenere la piena soddisfazione dell'altro o la propria per essere riusciti a soddisfare l'altro. E non è così per coloro che lavorano per i figli che aspettano a casa, per gli amici da aiutare, per i malati da curare e i morenti da consolare, per i poveri da sfamare, per i derelitti da includere e valorizzare, per il cosmo da custodire e curare?

E se cominciassimo a farlo tutti?

Cesserebbe così l'umiliazione della trascendenza, la spiritualità umana sarebbe finalmente integra, con alcune conseguenze importanti: invece di reagire all'umiliazione rifiutandola con qualsiasi violenza che possa produrre orgoglio, si supererebbe l'umiliazione con l'umiltà di chi sa che il desiderio a cui si tende è vero che non ha oggetto (come anche Spinoza ammette) ma non perché possono darglielo solo le circostanze oggettive[14] che ci fanno incontrare beni da

[13] E. Levinas, *Totalità e Infinito*, op. cit.

[14] F. Lordon (op. cit.) lo dice chiaramente: «Nessuno più di Spinoza si è sforzato di porre l'eteronomia del desiderio come un'assoluta generalità. Il *conatus*, forza desiderante generica e "stessa essenza dell'uomo", è anzitutto, ontologicamente parlando, mero slancio, ma senza direzione definita. Per usare le parole di Laurent Bove, è un "desiderio senza oggetto". Gli oggetti

cui siamo attratti, bensì perché non possiamo conoscere il Bene che desideriamo essendo un Bene che non abbiamo mai avuto. Ed è per questo che ad esso tendiamo grazie all'idea che ce ne facciamo attraverso l'incontro con ciò che è "dentro" la vita ma non è finito come essa è: l'in-finito (l'in-finito dell'altro di cui si desidera il bene senza poter mai sapere del tutto cosa sia perché non si potrà mai esaurirne la conoscenza, l'infinito di un cosmo e di un Dio che si desiderano all'infinito come beni che non si possono conoscere fino in fondo).

Sarebbe in tal modo l'economia a derivare dalla spiritualità mettendo capo ad un lavoro volto non solo a soddisfare spinozianamente il *conatus essendi* che tende alle passioni gioiose scartando quelle tristi[15], ma a realizzare l'uomo come «disinteressamento e addio»[16], cioè come desiderio di trascendenza dell'essere verso la bontà. Si lavorerebbe e si vivrebbe per produrre il bene dell'altro, e la morte non sarebbe più solo una tragedia e un male, ma sarebbe anche un bene, perché si morirebbe perché altri viva, non per sacrificarsi ma per lasciare gratuitamente a chi resta il mondo che si è migliorato lavorando.

Mentre quando si esclude la trascendenza dalla spiritualità umana, l'uomo, come dice Marx è al massimo «ricco di bisogni», e al massimo può realizzare col comunismo il principio «a ciascuno secondo i suoi bisogni e da ciascuno secondo le sue possibilità»[17]. Includendo, invece, il desiderio del Bene assoluto, il valore di ciascuno può fondarsi (seguendo Simone Weil su un'uguaglianza completa con tutti gli altri proprio nella condivisione di questo desiderio del Bene, senza potersi sottrarre a voler tradurlo in "beni" ma senza esserne assorbito, come invece è nello spinozismo e nel marxismo.

La violenza e la guerra non avrebbero più senso e inoltre ci si potrebbe sottrarre alla valutazione degli uomini per confronto con altri uomini o tramite un valore aggiunto (intelligenza, bellezza, forza, ricchezza, etc.), dato che ora l'aver superato l'umiliazione della trascendenza, ricostituendo l'integrità dello Spirito umano, ci farebbe scorgere la realtà del fatto che ogni uomo condivide con tutti gli altri

---

da perseguire non tarderanno ad arrivare! Ma proverranno tutti da fuori. Poiché il desiderio si contrae nell'incontro delle cose, dal loro ricordo e da tutte le associazioni suscettibili di essere elaborate a partire da questi eventi che Spinoza chiama *affezioni*».

[15] B. Spinoza, *Etica*, Trad. It., Editori Riuniti, Roma, 1997.

[16] E. Levinas, *Altrimenti che essere*, Trad. It., Jaca Book, Milano, 1983.

[17] K. Marx, *Opere complete*, Trad. It., Editori Riuniti, Roma, 1972-1991.

qualcosa di non quantificabile, un valore intrinseco, appunto “il desiderio del Bene”.

Si lavorerebbe e si vivrebbe per custodire e migliorare il cosmo e non per depredarlo distruggerlo e impoverirlo, e morendo si lascerebbe il cosmo meno indifferente grazie alla bontà del custodirlo e del migliorarlo (qualcuno direbbe, che ciò potrebbe equivalere a contribuire alla creazione)

Si lavorerebbe e si vivrebbe per partecipare a ciò che Levinas chiama «gloria dell’infinito»[18] cioè per partecipare da esseri finiti a ciò che non finisce e non può essere contenuto nel tempo di una vita (la conoscenza e l’amore per un altro, la lotta contro il male, la poesia ineffabile all’infinito ma all’infinito dicibile, il tentativo di impedire la guerra non con un’altra guerra ma cercando all’infinito la pacificazione): la morte non sarebbe vinta ma non ci sarebbe più bisogno di vincerla per aver trovato un modo di produrre e di lavorare che le impedisce di vincere.

Utopia? Certo, ma c’è speranza senza il desiderio infinito di realizzare le utopie?

Francesco Campione

Francesco campione è professore ordinario
nell’Alma Mater Studiorum – Università di Bologna
e fondatore dell’Istituto di Tanatologia e Medicina psicologica.

[18] E. Levinas, *Totalità e Infinito*, op. cit.

«O Dio o mammona». Economia e spiritualità nel pensiero di Arturo Paoli

di SILVIA PETTITI

Introduzione

Parlare per conto di un'altra persona, del suo pensiero e della sua vita, è sempre un'operazione difficile e rischiosa. Lo è maggiormente quando questa non può intervenire a correggere o integrare quanto gli si attribuisce. Cercherò dunque di lasciar parlare Arturo Paoli[1] attraverso le parole da lui scritte, in particolare

[1] Arturo Paoli (Lucca, 1912 – 2015) è stato un presbitero, piccolo fratello del Vangelo, scrittore e predicatore. Laureato in Lettere e filosofia all'Università di Pisa nel 1936, viene ordinato sacerdote nel 1940. Durante gli anni della seconda guerra mondiale contribuì al salvataggio di circa 700 ebrei dalla persecuzione nazifascista e per questa opera ricevette il titolo di "Giusto tra le Nazioni" (Brasilia, 1999) e la medaglia d'oro al valore civile dalla Presidenza della Repubblica Italiana (Roma, 2005). È stato vice-assistente nazionale della Gioventù di Azione Cattolica dal 1949 al 1954, poi fu allontanato a causa delle sue divergenze con l'allora presidente dell'Azione Cattolica, Luigi Gedda. Entrò nella congregazione dei piccoli fratelli ispirata dall'eremita francese Charles de Foucauld e, dopo il noviziato nel deserto dell'Algeria e una breve parentesi vissuta in Sardegna tra i minatori del Sulcis Iglesiente, fu trasferito in Argentina (1960). Ha vissuto in America Latina per 45 anni, dovette lasciare l'Argentina perché ricercato dai militari del generale Videla, si trasferì prima in Venezuela e poi in Brasile. Fu nominato responsabile delle fraternità latinoamericane dei piccoli fratelli e così viaggiò in tutti i Paesi del continente. Svolse contemporaneamente un'intensa attività di conferenziere, predicatore, scrittore. Strinse amicizia con i teologi e i vescovi che aderivano alla teologia della liberazione. Fondò cooperative di lavoro e opere di promozione umana e sociale nelle realtà più povere dei luoghi in cui visse. Nel 2005 è rientrato in Italia, a Lucca, dove ha vissuto fino alla conclusione della sua vita (13 luglio 2015). Le carte d'archivio di Arturo Paoli sono conservate presso il Fondo Documentazione a lui dedicato, costi-

esaminando gli articoli aventi per tema l'economia e la spiritualità, scritti per il periodico *Rocca*[2], edito dalla Pro Civitate Christiana di Assisi, nell'arco di trent'anni.

Mi limito ad alcune precisazioni introduttive. In primo luogo, la prospettiva spirituale di fratel Arturo Paoli è quella cristiana, basata sul suo testo fondamentale che è il Vangelo. Sacerdote e piccolo fratello di Charles de Foucauld, per Paoli il vangelo non è un libro da studiare per fini di erudizione, è un testo che contiene "verità" da tradurre in vita a partire da una precisa e concreta scelta di fede. La coerenza con il vangelo è la cartina al tornasole che manifesta la qualità della vita di chi si professa cristiano, e della chiesa tutta.

Per comprendere il significato delle parole di Paoli occorre dunque assumere questa prospettiva, occorre entrare nella logica della fede, fede nella verità del vangelo, che implica una sostanziale e radicale rivoluzione mentale. «I miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie» (Isaia 55,8), «Voi siete di questo mondo, io non sono di questo mondo» (Giovanni 8,23), esprimono esattamente il salto di mentalità che è necessario compiere per entrare nella logica del vangelo, quella da cui muovono il pensiero e la testimonianza di Arturo Paoli.

Come conseguenza, le analisi e le affermazioni di Paoli non

---

tuito dalla Fondazione Banca del Monte di Lucca nel 2007 e tuttora in costante accrescimento.

La sua biografia è narrata nel volume da me scritto, *Arturo Paoli. Ne valeva la pena* (San Paolo, Milano, 2009). La ricostruzione storico-documentale dei suoi scritti e della sua vita è oggetto delle attività del Fondo Documentazione; due sono i volumi finora pubblicati, in collaborazione con il Centro Editoriale Dehoniano di Bologna: *Chi ha diritto di dirsi cristiano? Scritti giovanili (1940 – 1949)* (EDB, Bologna, 2015); *Profeta in Vaticano. Arturo Paoli e la gioventù cattolica italiana (1950 – 1954)* (EDB, Bologna, 2016).

[2] Rocca è il nome della rivista quindicinale fondata nel 1941 da don Giovanni Rossi, già fondatore della Compagnia di San Paolo e poi della Pro Civitate Christiana (1939), l'associazione di ispirazione cristiana con sede ad Assisi che edita *Rocca*. L'associazione e la rivista sono animate dalle voci più aperte del mondo cattolico, tra cui Ernesto Balducci, Tonino Bello, Lucio Lombardo Radice, il cardinale Pellegrino, il giudice Antonino Caponnetto, Roger Garaudy, Vittorino Andreoli, Raniero La Valle, Enzo Bianchi, Paolo Giuntella, Luigi Ciotti, Giannino Piana, Giancarlo Bregantini. Arturo Paoli collaborò con Rocca dal 1967 al 2012, affidando agli articoli scritti per questa rivista la sintesi del suo pensiero, delle sue esperienze e del cammino ecclesiale, politico e sociale dell'America Latina.

possono essere valutate con i parametri delle scienze economiche o politiche o sociali. Credo vadano ascoltate come provocazione, come sfida alla creatività e al sistema di valori degli uomini contemporanei. Ciò non significa che vadano archiviate come parole profetiche, utopiche e irrealizzabili, ma che la loro validità e attuabilità richiede il cambio di prospettiva e di logica di cui si parlava prima. Evidentemente, se si accoglie questa provocazione, che comporta il saper cogliere e accogliere la novità "soffiata" dalle pagine del Vangelo, le parole di fratel Arturo assumono il valore di una traccia e non di una legge.

Sono parole che interpellano il singolo nella sua "stanza più intima" portandolo a chiedersi se vive dominato dalle paure (che sono espressione dell'anti-fede, ovvero della mancanza di fiducia negli altri e nell'Altro), e dunque se riduce la propria esistenza ad un evento casuale e isolato dal mondo che lo circonda, o se è capace di fede ovvero di percepire la propria vita come parte di una realtà più grande, che lo precede, lo avvolge, lo chiama a responsabilità, secondo una logica di fiducia e di dono. Contemporaneamente sono parole che "spingono" il singolo fuori da sé, che lo collocano in relazione con l'altro e l'oltre da sé, che lo obbligano a prendere una posizione rispetto al fine della propria vita: individualista o comunitaria. Vedremo che cosa significano queste parole per Arturo Paoli e quali sono le conseguenze, non soltanto sul piano personale ma soprattutto su quello sociale, di queste scelte di campo.

Una ulteriore premessa è la traduzione che l'autore compie della prospettiva evangelica nella realtà della propria vita. «Leggere il vangelo nella *hall* di un albergo di lusso non è uguale a leggerlo per le strade di una *favela*», ha detto e scritto ripetutamente Paoli. Il suo ingresso nella congregazione dei piccoli fratelli di Charles de Foucauld (1954) lo ha portato a percorrere le strade delle *favelas* dell'America Latina in un cammino che è durato 45 anni. I poveri – da non confondere con "la povertà", che è concetto astratto – sono la manifestazione del volto sfigurato del servo sofferente (Isaia), condotto al calvario a seguito di un processo sommario celebrato dal potere politico e accettato dal potere religioso. Ma contemporaneamente i poveri, in quanto popolo-comunità, rappresentano l'unico possibile motore della storia, sociale, politica, economica, poiché l'ordine esistente non soddisfa neppure i loro bisogni primari: avere di che mangiare, bere, vestirsi, curarsi, ecc.; quei bisogni elencati dal capitolo 25 di Mat-

teo, laddove viene rappresentato l'esito del giudizio universale.

Se alcune esperienze, come quella dei *Sem Terra* o delle Comunità ecclesiali di base, sono apparse a Paoli come espressione di un modello virtuoso di convivenza fondato sul Vangelo invece che sul capitale, quando sono fallite o sono state schiacciate hanno rappresentato il grido di dolore di quell'umanità di ogni tempo e ogni luogo ignorata dalle leggi del mercato e del profitto. I poveri dunque sono il soggetto necessario ad ogni azione finalizzata a creare giustizia e condivisione.

Il capitalismo è l'anti-fede

A questo punto lascio la parola ad Arturo Paoli, attraverso alcuni testi. Il primo chiarisce e commenta l'enunciato «non potete servire due padroni: o Dio o mammona» (Matteo 6,24). La contrapposizione non è tra spiritualità ed economia, ma tra spiritualità (che implica, lo ripetiamo, fede – affidamento in Dio, e di conseguenza condivisione dei beni) e capitalismo (che si traduce in chiusura su se stessi, e di conseguenza in accumulo di beni per garantire a sé e alla cerchia ristretta dei propri "simili" un futuro più o meno prosperoso).

Scrive Arturo:

> *«Il capitalismo, cioè l'accumulare e il mettere da parte beni per farne garanzia del futuro proprio o di quello della famiglia, o di un piccolo gruppo, perdendo di vista la comunità cui questi beni devono essere finalizzati, è la espressione della paura, e quindi l'anti-fede. […]*
> *Il capitalismo è angoscia oggettivata e pietrificata, è la paura fatta idolo. La meraviglia più sorprendente è come possa fare un discorso di fede chi fa nella sua vita una opzione capitalista. […] Se hai paura non hai fede. […] E se il tuo avvenire, il tuo futuro – che cosa mangeremo, come ci vestiremo – è garantito dal tuo* io*, che dispone di beni di fortuna, che non hai e non dal Cristo che vive nella comunità ecclesiale, come puoi dire di non avere paura?*
> *[…] in tutta la tradizione biblica, la fede si manifesta come un episodio di salvezza, un incontro con Dio che si riconosce dalla liberazione dell'uomo, da un cambio di rotta, da una trasformazione profonda nella*

vita. Dio si riconosce dalla liberazione: "Dirai a tuo figlio: eravamo schiavi di Faraone in Egitto e Javé ci liberò d'Egitto con mano forte" (Dt 6). […] E questo mi pare un punto cruciale dove si uniscono e si confondono due aspetti spesso visti in antitesi fra loro: la conversione individuale e il mutamento sociale. È certo che l'essenziale è cambiare il cuore, convertirsi interiormente, ma un convertito deve ripudiare una proiezione sociale antievangelica, deve saper formare intorno a sé e fuori di sé un mondo che sia il più possibile riflesso di quella giustizia interiore, di quella libertà che ha intravisto nella chiamata di Dio. […] Un cristiano che non vive questo ritmo di "dare la vita" per migliorare il mondo non è nel ritmo di Cristo. […] Si tratta di due signori, Dio o l'anti-dio, o scegliere l'uno o l'altro. Non potete adorare i due insieme»[3].

Chiariti i due termini su cui si gioca la scelta, Arturo Paoli dichiara che, in realtà, l'alternativa non esiste, perché una sola delle due apre e genera futuro.

«*I cristiani sono di fronte a una scelta drammatica. Bisogna gridarlo urgentemente sui tetti, ai crocicchi delle strade, nei palazzi dove il potere si annoia e si sterilizza: o sanno formare delle comunità anticapitalistiche […] o saranno travolti. […] Pensare a riforme senza andare alle fondamenta della fede, che è l'antipaura, è semplicemente perdere il tempo. Bisogna dirlo brutalmente, seccamente a quel modo in cui lo dice la gioventù:* è perdere il tempo*. […] Tutto quello che viene detto o pensato dentro gli schemi esistenti, dà l'impressione di variazioni quantitative che, come tali non possono non apparire monotone, moderate, borghesi. C'è bisogno di qualcosa che sia qualitativamente nuovo. Gli uomini scacciano una paura con sicurezze che si aprono su nuove paure più gravi e più angosciose: non riescono a pensare e a creare l'anti-paura, quel coraggio tranquillo, stabile della fede, il cui segno storico visibile è la* povertà*.*

[3] Arturo Paoli, *Una parabola attuale: non potete servire due padroni*, in "Rocca", 16-17 (1970), pp. 42-43.

La povertà non appare come rinunzia, come "virtù", ma come il corollario di una vita centrata nella fede. […] Su questo sfondo la povertà è sottratta alla casistica quantitativa del più o meno. Si tratta di una decisione di fondo, totale conseguenza logica e spontanea dell'amore.
Il vangelo non ci dà formule "pratiche": la comunità anticapitalista al posto del "capitale provvidenziale" non è uno schema fatto che si può applicare a circostanze determinate. Il vangelo è una provocazione, è una sfida alla creatività dell'uomo. Definisce quello che è fede e quello che è anti-fede, poi ci lascia alle nostre decisioni»[4].

Economia è spiritualità a partire dai poveri

Arturo Paoli definisce il povero come soggetto storico e politico del cambiamento. Egli chiarisce le condizioni che "trasformano" le persone materialmente povere in soggetto del cambiamento nella direzione indicata dal Vangelo. Ispirandosi all'esperienza concreta delle comunità ecclesiali di base[5], che si sono diffuse in America Latina, le prende ad esempio per la realizzazione del "progetto Regno", che è il centro del messaggio evangelico. Paoli precisa che non è sufficiente che i poveri adottino la strategia del «proletari di tutto il mondo, unitevi» perché l'obiettivo non è una rivendicazione di classe, né il raggiungimento universale dei diritti sociali (al lavoro, alla casa, alla salute, all'istruzione…), e neppure la messa in comune di tutti i beni.

[4] Arturo Paoli, *Una parabola attuale: non potete servire due padroni*, in "Rocca", 16-17 (1970), p. 44.

[5] Le comunità ecclesiali di base (*CEB*) sono piccole comunità, nate all'interno della Chiesa cattolica sullo stimolo dal Concilio Vaticano II (1962-1965), che si propongono la riscoperta della Parola di Dio, che fonda la Chiesa come popolo in un contesto di impegno solidale con gli oppressi. Sono sorte in Africa e America Latina negli anni Sessanta, si sono diffuse nei decenni successivi soprattutto in Brasile, durante la lotta contro la dittatura militare, contribuendo al processo di rinascita democratica del Paese. Le Conferenze di Medellín (1968) e di Puebla (1979) del Consiglio Episcopale Latinoamericano hanno contribuito alla loro evoluzione: Medellín introducendo la tematica della *liberazione*, Puebla accentuando l'opzione preferenziale per i poveri, radicata nell'Esodo e nella predicazione di Gesù.

Quelli ora indicati possono essere mezzi certamente utili a realizzare la finalità ultima, che è quella di crescere insieme nella linea della giustizia.

In questo senso potremmo dire che il modello di economia proposto, alternativo a quello capitalista, è spiritualità. Economia è spiritualità. A patto che il punto di partenza e di arrivo sia sulla linea della spiritualità e l'economia sia la variabile dipendente. In questo senso non vi sarebbero esclusioni di classe sociale, tanto i poveri quanto i ricchi – sul piano materiale – potrebbero partecipare a questa conversione dell'economia da sistema fondato sul capitale, a sistema fondato sulla «crescita in comune nella linea della giustizia». Condizione necessaria non è l'eliminazione della dimensione economica dalle relazioni interpersonali, bensì la critica del modello economico fondato sul mercato e sul denaro. Al contempo è necessario adottare l'unico modello autenticamente alternativo, nella prospettiva cristiana, che è quello evangelico.

Scrive Arturo:

> «*Le comunità di base sono una proposta difficile; tutto ciò che è nuovo, originale, opposto al già avvenuto, è difficile. La comunità di base […] non deve lasciarsi inquadrare. Deve essere politica, perché regno di Dio è – secondo la definizione di Puebla*[6] *– trasformare la storia dell'umanità in storia salvifica, ma deve vegliare perché non deve identificarsi con una struttura di partito o di movimento che la condurrebbe a mortificare e limitare la sua istanza di giustizia e di libertà. Deve essere economica perché non può essere cellula del regno di Dio, senza entrare nella distribuzione dei beni, ma deve evitare di cadere nella trappola del capitalismo in cui sono caduti quasi tutti i religiosi. […]*

[6] La terza conferenza generale dell'episcopato latinoamericano (CELAM) si svolse a Puebla, in Messico, dal 28 gennaio al 3 febbraio 1979. Indetta da Paolo VI, si svolse sotto il pontificato di Giovanni Paolo II. Durante l'assemblea si confrontarono le due anime dell'episcopato latinoamericano, quella conservatrice – che avrebbe voluto restaurare il potere romanocentrico per timore delle influenze marxiste sui teologi e vescovi del continente – e quella progressista, che riconosceva la centralità dell'analisi e dell'impegno socio-politico all'interno della chiesa. Al termine dei lavori prevalse la seconda linea, ribadendo l'opzione preferenziale per i poveri quale elemento centrale della pastorale latinoamericana.

Le comunità di base in quanto nascono in ambienti poveri, e convocano persone per un motivo politico di liberazione e di affermazione di diritti, e esigono una solidarietà e una eguaglianza di tutti, possono […] rappresentare una motivazione che non è quella del dare e del ricevere beni spirituali o materiali, ma quella di crescere in comune sulla linea della giustizia. […]
La nostra identità cristiana consiste principalmente nella ricerca di una integrazione che è un'altra parola dell'eguaglianza. E per raggiungere questa eguaglianza bisogna criticare tutte le forze che generano disuguaglianza, divisione, dipendenza… Non dico eliminare, dico criticare, la via dell'eliminazione è risultata negativa. La eliminazione dell'economico ha fatto le comunità religiose ricchissime, la eliminazione del politico le ha fatte alleate del potere e strumenti dell'oppressione, la eliminazione del sessuale e dell'erotico ha fatto le comunità religiose, società, gruppi di individui riuniti da interessi comuni, ma non in un cammino di integrazione. […] La comunità di base ha la finalità essenziale di riscattare l'attività politica e produttiva, riportandole in una linea di giustizia, e questo è possibile se le comunità di base si mantengono fedeli nell'affermare più con i fatti che con le parole, questo primato dell'umano, l'accoglienza, la riconciliazione, quel dialogo che i partiti politici non hanno più tempo di fare e per questo perdono il senso dell'uomo. […] Se le comunità di base prendono coscienza dell'importanza che rappresentano per la società politica e l'ecclesiale, e della difficoltà di conciliare dei valori che sono contraddittori, scoprono il Cristo come integratore, la sola forza integratrice che possediamo» [7].

Disuguaglianza e alienazione del mondo opulento

Accanto a questi testi che definiscono le caratteristiche di quel soggetto comunitario, esemplificato dalle comunità ecclesiali

[7] Arturo Paoli, *La trappola del capitalismo*, in "Rocca", 22 (1981), pp. 50-51.

di base, che realizza il progetto "economia è spiritualità", alcuni altri testi prendono a soggetto "il mondo opulento" che Arturo Paoli intende scuotere dal torpore dell'opulenza, in quanto fonte che genera distanza, separazione, distruzione di valori e di senso, alienazione.

Scrive Paoli:

> «*Bisogna partire dal fatto della disuguaglianza, dal fatto che abbiamo spogliato Esaù, che il nostro fratello ha qualcosa contro di noi e dobbiamo accettare la denunzia, il corpo a corpo per scoprire il vero amore. […]*
> *La nostra tragedia è il processo produttivo che produce una distanza sempre maggiore dell'uomo dalla materia cosmica, è questa distanza nella distribuzione che crea distanze politiche sempre più minacciose. La nevrosi collettiva che si può definire come la cultura del terrore, consiste nell'assolutizzare la tecnica, la economia, la politica perché siamo incapaci di una cultura globalizzante. […]*
> *Il mondo opulento non ignora che la sua opulenza è pagata da una maggioranza che soffre la privazione dei beni necessari; ma questo complesso di colpa è facilmente assorbito con terapie diverse, dalla beneficenza che distribuisce i resti agli affamati, all'impegno di scoprire delle tecniche che possano far sparire le frange di miseria, alla facile filosofia che la produzione quanto più è raffinata, tanto più deve produrre certi inconvenienti, e uno di questi è la povertà e la emarginazione di un numero. […] La vera soluzione sarebbe quella di aiutare il mondo opulento, a scoprirsi povero e tanto più povero proprio perché ricco. […]*
> *La mia intenzione è d'insistere sul fatto che la produzione nel sistema tecnologico capitalista, produce povertà e povertà vera nella stessa area opulenta perché genera distanza, separazione, spogliamento. L'uomo ricco non è più padrone della materia, perché in realtà gli sfugge dalle mani e assume delle forme mostruose lontane dalle nostre intenzioni. […] Politologi ed economisti cercano di individuare le cause della crisi economica che non è crisi di scarsità, è*

una crisi che definirei di simboli, cioè la ricchezza ha perduto il suo senso, la sua funzione. Per cui investigare unicamente nell'area della produzione e della distribuzione pare non possa condurre ad una soluzione della crisi. […] Per anticipare una risposta dirò che non vedo altra soluzione che quella di vivere spontaneamente la povertà come prossimità delle cose, come comunione»[8].

In un altro articolo, Arturo Paoli prosegue:

«*Noi siamo condannati all'esilio, e l'uomo coltissimo, poliglotta, superdotato nella sua capacità tecnologica, è assolutamente incapace di comprendere altre culture perché parla una sola lingua, l'economica e la tecnologica. Gli aiuti che è disposto a dare al mondo sottosviluppato non fanno altro che seminare discordia, allontanare sempre di più la persona dal suo centro e alienarla definitivamente. Quando abbiamo il coraggio di fare una autocritica seria delle nostre iniziative "benefiche", giungiamo alla constatazione amara che la nostra pioggia d'oro ha generato rivalità e discordia dove era pace, concupiscenza dove regnava la parsimonia, l'orgoglio dove era spontanea l'umiltà. Non lamentiamoci: noi siamo uomini dell'economico; la dimensione politica è atrofizzata completamente*»[9].

Conclusioni

La conclusione cui vogliamo portare questa riflessione, chiama in campo l'anello di congiunzione tra economia e spiritualità, già richiamato nei testi proposti precedentemente laddove si è parlato di comunità di base, di società umana, di partecipazione. Questo anello è la politica, la grande assente nell'epoca della globalizzazione. La politica – cura del bene comune, partecipazione democratica alla definizione e gestione degli interessi pubblici, rappresentanza delle idee e degli ideali che alimentano la

[8] Arturo Paoli, *La fraternità al di fuori delle lotte è falsa*, in "Rocca", 10 (1983), pp. 52-53.
[9] Arturo Paoli, *Uomini dell'economico*, in "Rocca", 9 (1987), p. 50.

convivenza civile – ha abdicato la sua sovranità all'economia finanziaria e transnazionale e non è più in grado di svolgere la sua funzione, quella di includere le giovani generazioni – che sono il futuro – nella "formazione permanente della società", abbandonandole a "modelli totalmente svuotati dalla vera essenza dell'umano". La proposta avanzata da Arturo Paoli per uscire da questa "schiavitù occultata dalla comodità" è mutuata da un libro di Alberto Asor Rosa di una quindicina di anni fa, dal titolo eloquente: *Fuori dall'Occidente*[10].

Ecco cosa scrive Arturo:

> «*La conseguenza più drammatica della globalizzazione è quella di aver cancellato il diritto e il bisogno di pensare e di costruire una società politica. E la gioventù esclusa dal compito di contribuire alla formazione permanente della società, è dirottata su modelli totalmente svuotati dalla vera essenza dell'umano.*
> *Chi porta come me il ricordo di un'Italia povera, sobria e soprattutto fine e di buon gusto, non può non soffrire della villana sconcia esibizione dei nuovi ricchi, per i quali virtù è accumulare nel più breve tempo possibile la maggiore quantità di ricchezze. I poveri dell'America Latina sono più signori di molti italiani padroni di immense fortune. Perlomeno non sono affascinati come moltissimi, troppi italiani, dall'abilità tutta americana di trasformare il tempo in moneta. Un momento di tanta bassezza cui viene trascinato il nostro popolo, ricordo di averlo vissuto nell'immediato dopoguerra, quando stendevamo le mani perché gli americani vi gettassero sigarette, cioccolate e i resti dei depositi immagazzinati per la campagna d'Italia. Ma da questa umiliazione ci riscattammo presto, perché una classe politica preparata nella povertà dell'esilio e spesso in lunghi anni di carcere, si sentiva gravata della responsabilità di rimettere in piedi l'Italia, e doveva contare solo sul popolo. Questa classe politica in cui le differenze ideologiche si placavano nella passione unica di ridare una nazione, ci fece risalire presto dall'umiliazione dell'accattone alla*

[10] Alberto Asor Rosa, *Fuori dall'Occidente*, Einaudi, Torino, 1992.

dignità del cittadino. […]
Come membri dell'Occidente, dal quale non possiamo uscire, viviamo una schiavitù più dura di quella assirobabilonese, perché occultata dalla comodità. Dobbiamo stare attenti a tutti i segni che presentino delle offerte di liberazione. E come gli ebrei in schiavitù dobbiamo rifiutarci alle feste e alle solennità quando scopriamo che tendono a disarmare l'esigenza di giustizia che ci trasmette il Vangelo sine glossa, collocando il povero al centro. Togliendo il povero dal suo centro il Vangelo cessa di essere sale della terra, e l'Occidente può continuare tranquillamente a dirsi cristiano uccidendo ogni settimana 250.000 bambini di fame e di malattia. E questo è solo un saggio dei suoi misfatti»[11].

Silvia Pettiti

Silvia Pettiti è responsabile
del Fondo Documentazione Arturo Paoli
della Fondazione Banca del Monte di Lucca.

Bibliografia

Arturo Paoli, *Una parabola attuale: non potete servire due padroni*, in "Rocca", 16-17 (1970), pp. 42-44.

Idem, *L'eucarestia in una società capitalista*, in "Rocca", 5 (1971), pp. 20-21.

Id., *La trappola del capitalismo*, in "Rocca", 22 (1981), pp. 50-51.

Id., *La fraternità al di fuori della lotta è falsa*, in "Rocca", 10 (1983), pp. 52-53.

Id., *Non potete servire due padroni*, in "Rocca", 2 (1985), pp. 59-60.

[11] Arturo Paoli, *La democrazia del denaro*, in "Rocca", 10 (2000), p. 54.

Id., *Non elemosina ma incontro*, in “Rocca”, 22 (1986), pp. 50-51.

Id., *Uomini dell’economico*, in “Rocca”, 9 (1987), pp. 50-51.

Id., *Il capitalismo del patriarca*, in “Rocca”, 23 (1997), p. 54.

Id., *Diabolica globalizzazione*, in “Rocca”, 1 (1998), p. 55.

Id., *La democrazia del denaro*, in “Rocca”, 10 (2000), p. 54.

Id., *Signori con la cravatta*, in “Rocca”, 22 (2003), p. 57.

Id., *Idolo globalizzazione*, in “Rocca”, 24 (2005), pp. 48-49.

Silvia Pettiti, *Arturo Paoli. Ne valeva la pena*, San Paolo, Milano 2010.

L'attualità nel centenario della morte (1918-2018): Giuseppe Toniolo, cent'anni di futuro

di MARCO ZABOTTI

Giuseppe Toniolo: la santità laicale, il pensiero e l'azione

Un secolo dopo la sua morte di Giuseppe Toniolo, avvenuta a Pisa il 7 ottobre 1918, la straordinaria attualità del "pensiero-azione" di questo grande economista e sociologo cattolico risalta con particolare rilievo nella vita della Chiesa e del Paese. A cinque anni dalla beatificazione, avvenuta a Roma il 29 aprile 2012, le celebrazioni assumono una valenza speciale, per far comprendere alla comunità ecclesiale e civile la validità nell'oggi e per il domani di una lezione di fede e di vita davvero esemplare.

Nato a Treviso il 7 marzo 1845, docente universitario di economia politica per quarant'anni a Pisa, Giuseppe Toniolo è modello riconosciuto di virtù umane e cristiane. «Voglio farmi santo» era il suo intento di vita, sin da giovanissimo.

Il suo diario spirituale è specchio e conferma di questo impegno quotidiano, nella vita di sposo, padre di sette figli (tre morirono in tenera età), docente universitario ed educatore dei giovani, animatore instancabile e guida autorevole del movimento cattolico tra fine '800 e inizi '900, teorico del primato dell'etica in economia, della cooperazione e della solidarietà sociale, consulente di Leone XIII per l'enciclica *Rerum Novarum* del 1891, uomo di Azione Cattolica e presidente dell'Unione Popolare, fondatore di riviste e studi internazionali e delle Settimane Sociali

(Pistoia, 1907), sostenitore della nascita dell'Università Cattolica e di un futuro "Istituto cattolico di diritto internazionale" per la pace (1917).

Sale e luce

«Il Beato Giuseppe Toniolo fu sale saporoso e luce che splende», capace di tradurre «il Vangelo in un progetto culturale al servizio dell'uomo»: nelle parole del Patriarca di Venezia, Francesco Moraglia, ritroviamo le ragioni profonde della grandezza di questo santo laico, uomo di indomita speranza e di straordinaria visione di futuro. Risaltano il primato di Dio e la sintesi unificante nella vita di un uomo sempre fedele alla vocazione di laico cristiano, propria di chi tratta le cose temporali e le ordina secondo Dio. Sale e luce, con una presenza che sa discernere, pensa e propone, si attiva, costruisce comunione, si assume per intero le responsabilità. E spesso patisce sofferenze – a cominciare dall'ambiente universitario – perché coerente con i propri ideali, testimone, innovatore, anticipatore e profeta. Ecco l'attualità: un vero cristiano, che non esita o si scoraggia, non si adegua alla mentalità corrente, non teme la modernità, ma sa affrontare le novità culturali, economiche e sociali del suo tempo con lo sguardo lungo e l'azione concreta, positiva, competente e riformatrice.

La centralità della famiglia

La memoria liturgica del Beato Toniolo viene celebrata il 4 settembre, a ricordo del giorno del suo matrimonio con Maria Schiratti (1878): è la conferma più significativa di come il grande economista e sociologo cattolico possa essere considerato un autentico patrono della famiglia. Infatti, in casa Toniolo risaltavano l'amore sincero e profondo dei due sposi, la loro speciale sensibilità educativa, il clima di benevolenza e di carità operosa, lo spirito costante di preghiera, la serenità nel rapporto con i figli e la loro benedizione serale da parte dei genitori, l'accoglienza docile della volontà di Dio anche nei momenti dolorosi dell'esistenza, con la recita del "Te Deum" e del "Magnificat". Un messaggio per l'oggi? Sicuramente, affinché la famiglia ridiventi protagonista a livello ecclesiale e civile,

e le istituzioni possano dare effettivo riconoscimento e sostegno al suo ruolo centrale nella società, per la nascita e il futuro dei figli, la solidarietà fra le generazioni, la concezione autentica della sussidiarietà.

Un nuovo modello economico e sociale

Primato della persona e dei corpi intermedi, alleanza tra capitale, impresa e lavoro, mutualità e cooperazione, una riforma sociale in cui prevalgono l'etica e lo spirito cristiano sulle leggi dell'economia, superando sia l'individualismo utilitarista, sia il collettivismo materialista, una visione complessiva della democrazia ordinata al bene comune. Sono le intuizioni anticipatrici e le opere concrete del Toniolo, le antiche e nuove vie della dottrina sociale della Chiesa e del magistero di Papa Francesco, che oggi sottolineano l'importanza della cultura del dono, il ruolo dell'economia civile, l'esigenza di un modello di sviluppo più umano, giusto, solidale e sostenibile.

Il suo legame con Pieve di Soligo e la diocesi di Vittorio Veneto

Pieve di Soligo ha un legame profondo, inscindibile, straordinariamente fecondo con Giuseppe Toniolo: è il luogo della fede e degli affetti, dello studio e dell'azione, della devozione e del miracolo. Sì, perché qui il Beato ha conosciuto, si è fidanzato e ha sposato Maria Schiratti, esponente di una famiglia altolocata del luogo. E l'insigne docente qui veniva ogni anno a trascorrere le ferie estive nella casa presso l'attuale Duomo, come ricorda la lapide posta nel 2012 dall'Azione Cattolica parrocchiale di Pieve di Soligo. Ancora, nelle terre della Marca Trevigiana ha fatto sentire il benefico influsso delle sue teorie economiche e sociali, con la nascita in particolare di tante esperienze cooperativistiche e mutualistiche sin dall'ultimo ventennio del 1800.

Sempre qui ha voluto alla fine essere sepolto, perché «gli umili avrebbero potuto arrivare a porre una preghiera sulla sua tomba». Nel 2006, poi, giusto a Pieve di Soligo è avvenuto il miracolo per sua intercessione – dichiarato tale da Benedetto XVI nel gennaio 2011 – che ha aperto alla via alla beatificazione, con la guarigione spiegata solo dalla fede e dalla preghiera rivolta al Toniolo da parte

della comunità cristiana per un giovane imprenditore del luogo, Francesco Bortolini, caduto rovinosamente da una grande altezza e ricoverato in ospedale ormai senza più speranze.

Bisogna dire che la diocesi di Vittorio Veneto ha sempre avvertito il senso forte del dono e della responsabilità rispetto a Giuseppe Toniolo, con la gratitudine per la sua presenza a Pieve di Soligo, accompagnata da grande attenzione e da un lavoro importante di conoscenza e promozione della sua figura sin dalla ripresa della causa di beatificazione a livello nazionale, da fine anni '80 nel secolo scorso, e la responsabilità – la radice è nel verbo rispondere – di dovere e poter corrispondere a questo dono dal punto di vista spirituale, ecclesiale e culturale.

A partire dal 2013, poi, l'opera di approfondimento e valorizzazione del pensiero e dell'azione del professor Toniolo si è fatta percorso concreto di cultura e di promozione della fede e del bene comune: è nato infatti, consolidandosi negli anni, il progetto "Beato Toniolo. Le vie dei Santi. Un cammino tra fede e territorio", orientato a generare cultura e spiritualità, arte e bellezza; formazione di operatori culturali; accoglienza e visite nelle chiese; turismo religioso in rete con le comunità; il Premio Giuseppe Toniolo, la cui seconda edizione si svolgerà il prossimo 7 ottobre 2017 a Pieve di Soligo sul tema della cooperazione.

Questa originale, importante e significativa esperienza ecclesiale al servizio del territorio si è concretizzata nella nascita del nuovo Istituto Diocesano "Beato Toniolo. Le vie dei Santi", avvenuta il 30 marzo 2017 per volontà del Vescovo Corrado Pizziolo, impegnato nella "mission" relativa ai settori appena indicati e che andrà presto a gestire la nuova casa di accoglienza e spiritualità "Foresteria Santa Maria" nella storica Abbazia di Follina, a pochi chilometri da Pieve di Soligo, retta dall'ordine dei Servi di Maria, dopo un lavoro di restauro molto accurato che ha ricavato una ventina di posti letto e nove stanze nel settore occupato anticamente dalle celle dei frati.

Nell'anno del Centenario: due proposte

Ora siamo nell'anno del Centenario della morte del Beato Toniolo (1918-2018), avviato in diocesi il 3 settembre scorso con la solenne concelebrazione eucaristica presieduta in Duomo a Pieve dal cardinale pievigino Beniamino Stella, e che ci porterà con tanti

eventi e iniziative sino al 7 ottobre 2018.

Nella nostra diocesi auspichiamo che possa essere un tempo prezioso per dare ancora più vigore a livello nazionale all'impegno di tutta la comunità ecclesiale e civile per la conoscenza e la promozione della figura, dell'opera e dell'esempio di santità laicale di Giuseppe Toniolo, magari anche con una vista sulla tomba del Beato da parte di Papa Francesco, sul modello di quanto compiuto nella primavera scorsa con l'omaggio del Pontefice a don Primo Mazzolari e a don Lorenzo Milani.

e speriamo vivamente che questo Centenario rappresenti anche l'occasione per fare più comunicazione, collaborazione e rete virtuosa tra tutti i soggetti, gli istituti e le realtà culturali ispirate a Giuseppe Toniolo diffusi nel nostro Paese, per costruire percorsi condivisi sui temi della cultura cristianamente ispirata, dell'economia e della società al centro della riflessione operativa del Beato Toniolo, oggi più che mai attuali.

Marco Zabotti

Marco Zabotti è Direttore scientifico
e Vice Presidente Istituto Diocesano
"Beato Toniolo. Le vie dei santi" di Pieve di Soligo, Treviso.

Ildegarda, la profetessa che unì l'uomo all'universo

di ALESSANDRO BEDINI

Introduzione

Confidente di papi e imperatori, raffinata musicista, poetessa, esperta nell'arte medica, questo e molto altro fu Ildegarda di Bingen, personaggio senz'altro anticonformista nello scenario teologico-letterario medievale, tanto da sollevare polemiche, dubbi, persino di attirare su di sé anatemi di ogni genere[1]. Vissuta tra il 1098 e il 1179, la celebre mistica renana è famosa per le sue visioni profetiche che, secondo la tradizione, le si presentarono fino dalla più tenera età[2]. «Quel che vedo non lo conosco», ebbe ad affermare la stessa Ildegarda in una lettera a Ghiberto di Gembloux, fondatore di un importante cenobio in Lotaringia, riferendosi alla sua esperienza profetico-visionaria. Secondo un *topos* che ricorre spesso nell'agiografia medievale,

[1] Ildegarda non è mai stata proclamata santa. Sebbene il processo di canonizzazione fosse stato avviato da papa Gregorio IX dopo circa mezzo secolo dalla sua scomparsa, esso non è mai stato definito. La sua santità venne proclamata a furor di popolo, ma non in forma ufficiale. Secondo una leggenda Ildegarda avrebbe previsto il giorno della sua morte in una delle sue ultime visioni, il 17 settembre e dunque questa data viene ricordata in numerosi calendari, specialmente tedeschi. Dopo la distruzione del monastero di Rupertsberg, dove venne sepolta, i benedettini trasportarono le reliquie di Ildegarda a Bingen dove si trovano ancora oggi.

[2] È nel periodo in cui Ildegarda diventa badessa del monastero di Disibodenberg che decide di dare pubblicità alle sue visioni. A convincerla e ad assisterla è il monaco Wolmar, che sarà al suo fianco per tutta la vita e che inizierà ad annotare le sue *revelationes*. Il suo aiuto sarà principalmente tecnico, relativo alla grammatica e alla sintassi, dal momento che la santa pare non padroneggiasse bene il latino, ma è ipotizzabile che Wolmar discutesse con la badessa anche delle sue visioni. Accanto a Ildegarda si trova un'altro personaggio, stavolta femminile, la giovane monaca di famiglia aristocratica, Riccarda Von Stade, anch'essa parteciperà al lavoro di scrittura.

in riferimento ai santi e alle sante, le visioni di Ildegarda sono raccolte in una trilogia che si estende nell'arco di circa trent'anni, dal 1141 al 1173: lo *Scivias*, il *Liber Vitae Meritorum* e il *Liber Divinorum Operum*[3]. Sebbene i temi dominanti tipici
delle *revelationes* ildegardiane attraversino tutte e tre le opere: la lotta tra il Bene e il Male, il tema della redenzione e quello del peccato, nella terza prevale l'approfondimento del rapporto tra l'uomo e l'universo, tra macrocosmo e microcosmo, come essa stessa spiega nei commenti che corredano l'opera. Di questo autentico capolavoro teologico-scientifico, esiste un manoscritto finemente miniato, conservato presso la Biblioteca Statale di Lucca, catalogato con il numero 1942, che risale alla prima metà del XIII secolo. Il prezioso codice proviene dal Convento dei Chierici Regolari della madre di Dio, fondato da San Giovanni Leonardi. Fu l'allora Arcivescovo di Lucca Giandomenico Mansi a riportare alla luce il manoscritto, intorno al 1761. Quando nel 1877 il convento venne soppresso, la Biblioteca ne incamerò il patrimonio librario. Il *Liber Divinorum Operum* è suddiviso in tre parti che contengono in tutto dieci visioni: nella prima parte prevalgono le visioni cosmogoniche nelle quali Dio ha creato l'uomo, raffigurato con le braccia aperte, una sorta di uomo cosmico che anticipa per certi versi i temi iconografici rinascimentali. La seconda parte è invece costituita da un'unica visione , corredata da un ampio commento che consente di comprendere il significato della cosmologia ildegardiana. La terza parte è costituita da cinque visioni di natura escatologica. Per ciascuna visione si trovano un commento e una descrizione. Nel codice conservato a Lucca ogni *revelatio* è arricchita da una pagina miniata relativa all'argomento di cui si tratta[4]. «Nella prima, preceduta da

[3] «Il libro della vita, che è la scrittura della parola di Dio mediante la quale ogni creatura è venuta all'esistenza e da cui ogni vita è stata emanata secondo ciò che la volontà dell'eterno padre aveva in sé preordinato, dettò come a lui piacque questa scrittura in maniera mirabile, non servendosi della dottrina della scienza umana, ma per mezzo di una donna semplice e incolta. Dunque nessuno si azzardi a cambiare una sola parola di questa scrittura, né aumentandola né diminuendola, per non essere cancellato dal libro della vita e da ogni beatitudine esistente sotto il sole; a meno che non si tratti di spiegazioni delle parole e delle frasi che sono state pronunciate in semplicità, per ispirazione dello Spirito Santo» (dal *Liber divinorum operum*. Quinta visione – terza parte).

[4] Il codice lucchese 1942 rappresenta un manoscritto di grande pregio, realizzato poco tempo dopo la morte di Ildegarda, ovvero all'inizio del Duecento. Si tratta di un libro molto curato, e realizzato proprio per l'esposizione in

un titolo con funzione riassuntiva, Ildegarda parla in prima persona ed espone il contenuto dell'apparizione, enumerandone le componenti e indicandone la forma, la collocazione, gli eventuali movimenti... – sottolineano Anna Rosa Calderoni Masetti e Gigetta Dalli Regoli nel libro di commento al testo di Ildegarda: *Sanctae Hildegardis Revelationes* –». L'incipit delle descrizioni è caratterizzato da un capolettera finemente miniato, che impreziosisce la scrittura, su due colonne, fluida e tondeggiante, come nell'uso dell'epoca. Il copista di questo straordinario manoscritto è rimasto anonimo, tuttavia si ipotizza che si tratti di uno scriba appartenente al mondo benedettino, al quale Ildegarda era particolarmente legata.

I contenuti

Due stupende miniature a tutta pagina colpiscono chi ha la fortuna di poter sfogliare e ammirare quelle pagine. La prima raffigura un uomo, in piedi a braccia aperte il quale si stacca da un cerchio che rappresenta il mondo. I colori della figura risplendono come fossero stati posati sulla pergamena da poco tempo, l'elemento essenziale è che in questa immagine l'uomo è posto al centro del mondo, è così che Ildegarda ci rivela la visione del cosmo. L'altra immagine che apre il *Liber* è sontuosa: c'è un personaggio, anch'egli in piedi, con quattro ali e tre teste dipinte in tre diversi toni di rosso scarlatto. L'immagine è accompagnata da un commento che ne spiega il significato: «Io contemplai allora il segreto di Dio, nel cuore degli spazi aerei del mezzogiorno, una meravigliosa figura.

Essa aveva apparenza umana. La bellezza, la luce del suo volto erano tali che guardare il sole sarebbe stato più facile che guardare il suo volto». Tra le tante illustrazioni contenute nel manoscritto di Lucca, spicca quella relativa alla sesta visione: si ammira una città cinta da una doppia muraglia, le due cornici sono l'una

---

pubblico. È conservato a Lucca ormai da secoli: proviene infatti dalla biblioteca dell'Ordine dei Chierici della S. Madre di Dio in S. Maria Corteorlandini, che fu acquisita dallo Stato italiano nel 1877, allorché il Convento dell'ordine venne soppresso e la Biblioteca Statale ne occupò gli edifici, incamerandone anche il patrimonio librario. Il manoscritto solitamente non è visibile al pubblico, per la necessità di preservarlo nella sua integrità, ma viene esposto in circostanze speciali ed è largamente noto per le miniature a pagina intera, in ciascuna delle quali è sempre raffigurata santa Ildegarda.

luminosa l'altra scura e simboleggiano la predestinazione divina, fatta di splendore ma anche di tenebra. È forse questa l'immagine che meglio rappresenta la natura dell'uomo: la luce e l'oscurità che si sovrappongono nella vita quotidiana. Per rappresentare l'infinito conflitto tra il bene e il male, elaborato in forma originale da Ildegarda, il miniatore si affida a figure mostruose. Nell'illustrare la settima visione, l'artista disegna un uomo con la testa di mostro, che possiede due fauci, a significare la doppiezza dell'essere umano: l'uno "sine lege", l'altro "sub lege", come viene osservato nel *Corpus Christianorum*. Sono qui richiamate le cosmologie dei maestri di Chartres, dove le forze ribelli all'opera divina conferiscono un preciso significato alle prime visioni di Ildegarda. «Il fondamento divino di tutte le cose, nella sua articolazione trinitaria, nel mistero dell'unità e rapporto delle persone divine, è la fiammeggiante visione da cui l'opera prende inizio», afferma Marta Cristiani nell'introduzione a *Il libro delle opere divine*, tradotto e commentato per i tipi di Mondadori. Occorre insomma recuperare il rapporto tra Dio e natura e su questa terra tra *imperium* e *sacerdotium*, ricomponendolo in un'unità che è l'anima del mondo, come afferma Ugo di San Vittore. In un momento nel quale la Chiesa e l'Impero appaiono sempre più separati, dopo la riforma ecclesiastica dell'XI secolo, il rischio vero, secondo Ildegarda è che le istituzioni terrene si secolarizzino e perdano l'unico reale punto di riferimento, ossia l'autentico messaggio evangelico. Il concordato di Worms del secolo successivo, che metteva fine alla cosiddetta lotta per le investiture ma apriva delicati conflitti in merito alle elezioni vescovili, minacciava, secondo Ildegarda, la concezione cristiana dell'universo mondo, diventava indispensabile dunque che le realtà metafisiche venissero mostrate così come si possono immaginare sulla scia dell'Apocalisse di Giovanni, ma anche sulla scorta della dottrina platonica che ritroviamo nel Timeo. L'altra minaccia era rappresentata, nel XII secolo, dal dualismo dei catari, dei bogomili e dei pauliciani. Sebbene con diversi accenti, per costoro il bene e il male hanno la medesima origine e solo liberandosi del corpo, in specie per la dottrina dei catari, si può giungere alla perfezione, sconfiggendo definitivamente il nemico. È il massimo grado di separazione tra Dio e la natura umana. Ildegarda è stata senz'altro l'artefice della sconfitta di tali teorie, dichiarate eretiche, specialmente in Germania, dove i catari in effetti non hanno mai fatto breccia. Il *Liber divinorum operum* ha contribuito dunque a fare da antidoto nei confronti delle correnti eretiche che stavano minacciando seriamente la

cristianità occidentale. Le immagini, più ancora dello scritto, sono quelle che maggiormente colpiscono l'immaginazione e dunque la sensibilità più profonda dell'uomo alla ricerca di Dio, talvolta smarrito e confuso. L'accusa principale che Ildegarda rivolge agli eretici è di non avere riconosciuto il fondamento divino dell'intero creato, in una parola l'eternità del Verbo. L'obiettivo del *Liber Divinorum Operum* è in sostanza quello di mostrare quanto nella natura si rifletta l'ordine soprannaturale della creazione. Si tratta dunque di superare qualsiasi tentazione dualista che le diverse eresie, sebbene in forme diverse, professavano. «La visione di fiamma e d'oro della Trinità divina, da cui l'opera inizia, significa che Ildegarda ordina le conoscenze sulla natura e sull'uomo nello schema della processione platonica dall'uno al molteplice, da Dio al mondo... è ancora Marta Cristiani a parlare». Il miniaturista ha colto perfettamente il senso delle parole di Ildegarda: lo Spirito ha sembianze angeliche e risplende di rosso fuoco circondata da uno sfondo in oro. Sopra la figura di Dio, effigiato come un vecchio, si nota poi l'agnello, simbolo della Trinità, che schiaccia il mostro dell'eresia. Nelle due visioni successive è l'uomo il protagonista, dal macrocosmo al microcosmo, l'uomo è al centro dell'universo in quanto egli stesso è un universo, l'opera più alta della creazione secondo l'intelletto divino. Ecco allora che il miniatore rappresenta l'essere umano al centro di una sfera, che è il mondo, e che egli quasi tocca con le mani. In alto i sette pianeti, ossia i sette doni dello Spirito Santo, senza il quale il mondo non avrebbe ordine ne significato, secondo Ildegarda. Ma se il male si insinua nel creato, gli elementi possono divenire strumento di castigo divino. Ecco allora che nella quarta visione Ildedgarda affronta il tema della giustizia di Dio e dei castighi riservati agli uomini che si dimenticano di lui. I peccatori subiscono una sorta di legge del contrappasso: sono colpiti nei loro corpi, vengono indeboliti fino a patire pene severe proprio nell'ambito di ciò che è stato creato dal soffio divino. L'artista nel manoscritto lucchese, rappresenta questa visione attraverso un cerchio diviso in quadranti. Su tre di questi sono descritti i flagelli che colpiscono coloro che si sono macchiati del peccato senza essersene pentiti; lo scenario è il lavoro dei campi è qui che gli uomini vengono sorpresi dalla collera divina. Nel quarto quadrante invece si ammira la felice raccolta delle messi, un quadro edificante che invita alla penitenza e alla conversione. L'eterna lotta tra anima e corpo è pazientemente descritta dalla mistica renana a partire dal quindicesimo capitolo del *Liber*, essa tuttavia insiste nel voler ren-

dere armonioso il rapporto tra anima e corpo, nel descrivere minuziosamente i labirinti della corporeità, afferma che il dominio sul nostro corpo è motivo di salute, ma il termine latino *salus* significa anche salvezza, e che solo dominando la corporeità attraverso lo spirito, si rende efficace il dono della vita in ogni sua più piccola cellula.

Le fonti

Quali sono state le fonti d'ispirazione che stanno a fondamento delle visioni di Ildegarda, raccolte nel *Liber Divinorum Operum* e magnificamente rappresentate nel manoscritto lucchese? In primo luogo i codici visionari che risultano dall'opera di Ildegarda si ricollegano ai temi apocalittici e profetici dell'Antico e del Nuovo Testamento. Non a caso essa stessa dice di volersi "misurare" con l'Apocalisse di Giovanni, un testo da lei ben conosciuto grazie alla profondità degli studi condotti nella cella del monastero in cui aveva vissuto fin da bambina. Ma anche Aurelio Agostino ha una parte importante nell' esegesi ildegardiana: in particolare riguardo la dottrina trinitaria, che il Vescovo di Ippona aveva affrontato più volte. Infatti nella prima visione, quella che apre il *Liber* la Trinità divina, inizio e fine di tutte le cose, richiama le dissertazioni di Agostino, ma anche di Tommaso D'Aquino e di Giovanni Scoto Eriugena. Proprio da quest'ultimo Ildegarda riprende il tema della predestinazione dell'uomo, che compare spesso nelle sue visioni, lo Scoto aveva infatti scritto il *De divina predestinatione*, che essa mostra di conoscere assai bene. Così come dimostra di aver meditato sul *De consolatione philosophiae* di Boezio, riguardo la definizione di eternità, che essa definisce come assenza di un inizio e di una fine, riferendosi tuttavia anche al Vangelo di Giovanni. Dalla patristica Ildegarda trae l'amore per la ricerca della "razionalità" presente in ogni ambito biologico, in ogni forma di vita, armonizzata e creata da Dio. La natura è dunque ordine divino, energia verdeggiante, un tema che ricorre costantemente nell'opera della grande mistica. A proposito della razionalità, questione spesso ricorrente nel *Liber*, sono stati fondamentali i testi di Tertulliano e dei Maestri di Chartres a partire da Teodorico e da Gilberto de la Porrée, in particolare la funzione dello Spirito Santo come nesso che caratterizza l'esistenza stessa della creatura e della sua anima. La preoccupazione di Ildegarda, al termine della sua opera, è di ribadire la sua

pochezza e la semplicità di quanto ella racconta. Non è lei che parla, intende ribadire, è lo Spirito che parla attraverso la sua serva, sebbene piccola e fragile. È insomma lo Spirito che soffia dove vuole.

Alessandro Bedini

Alessandro Bedini è giornalista,
docente di Storia civiltà mediterranee
nell'Università Campus Lucca,
già docente nell'Istituto SUM Italia di Firenze.

Bibliografia

Marta Cristiani, Michela Pereira (a cura di), *Ildegarda di Bingen. Il libro delle opere divine*, Mondadori, Milano, 2003.

Anna Rosa, Calderoni Masetti, Gigetta Dalli Regoli, *Sanctae Hildegardis Revelationes, Tipografia* Scotti, Milano 1973.

Régine Pernoud*, Storia e visioni di sant'Ildegarda*, Piemme, Casale Monferrato, 1996.

I curatori desiderano ringraziare il dott. ric. STEFANO ZAMBERLAN
per la collaborazione nella realizzazione del presente volume.

Finito di stampare nell'Agosto 2018
dalla **Tipografia Copyer2000 – Pisa**

Il presente volume raccoglie gli interventi di

PIERO BARUCCI
STEFANO ZAMAGNI
SERGE LATOUCHE
FRANCO CARDINI
LUIGINO BRUNI
PIERO ROGGI
MARCO E.L. GUIDI
ANTONIO MAGLIULO
NICCOLÒ BRANCA
GIUSEPPE CONTI
UGO BIGGERI
ANTONIO DENTICE D'ACCADIA
ROMANO MOLESTI
SALVATORE DRAGO
GRAZIA FRANCESCATO
GIANNOZZO PUCCI
RICCARDO MILANO
MAURIZIO SANGALLI
IZZEDDIN ELZIR
GIORGIO RASPA
BRUNO DI PORTO
ARCHIMANDRITA ATANASIE RUSNAC
CARLO MOLARI
FRANCESCO CAMPIONE
SILVIA PETTITI
MARCO ZABOTTI
ALESSANDRO BEDINI

A cura di

FRANCESCO POGGI
GUIDALBERTO BORMOLINI

2018 ANNO XXIV – NUMERO SPECIALE MONOGRAFICO – ECONOMIA E SPIRITUALITÀ *NUOVA* ECONOMIA E STORIA

Francesco Poggi
Guidalberto Bormolini
(a cura di)

Economia e Spiritualità

NUOVA
ECONOMIA E STORIA
Rivista fondata da AMINTORE FANFANI
Anno XXIV – Numero speciale monografico – 2018
ISSN 1126-0998