

RACCOLTA SCRITTI
ECONOMIA

(a cura del Centro Studi e Documentazione Tocqueville-Acton)

L'Impresa vitale

di **Dario Ciccarelli**

Chi è l'Imprenditore? E quali requisiti qualificano un comportamento come "imprenditoriale"?

Prima di provare a dare una nostra risposta a queste domande, esploriamo in libertà le soluzioni suggerite dall'ordinamento statale italiano, facendo attenzione a cogliere, tra le parole, anche la forza dei messaggi culturali che i dettati normativi esprimono e diffondono.

Il codice civile (art. 2082) definisce imprenditore "chi esercita professionalmente un'attività economica organizzata al fine della produzione o dello scambio di beni o di servizi". Da questa nozione, la dottrina^[1] ha desunto che i requisiti costitutivi dello *status* di imprenditore sono i seguenti: 1. la professionalità; 2. l'esercizio di un'attività economica organizzata; 3. il fine della produzione o dello scambio di beni o servizi.

Proviamo ad approfondire.

· Sulla "professionalità". Condividiamo: deve trattarsi di un'attività abituale, sistematica e non occasionale.

· Sull'"esercizio di un'attività economica organizzata". Tralasciando l'aspetto organizzativo, che in parte si fonde con quello della professionalità, ci chiediamo: quali attività rientrano nella categoria "economica"? La risposta, non pacifica, richiede un richiamo alla definizione di Economia. Lionel Robbins ^[2] definisce l'economia come quella scienza "che studia il comportamento umano come una relazione fra scopi e mezzi scarsi applicabili ad usi alternativi". Da questa definizione, che è tra le più diffuse, si desume la centralità del riferimento all'uso di risorse scarse; sicché per attività economiche possiamo correttamente intendere quelle attività che "impiegano risorse scarse". Bisogna allora chiedersi: esistono forse risorse che non siano scarse, la cui disponibilità sia illimitata, a prescindere dal modo in cui l'Uomo ne faccia uso? Ebbene, forse in passato potevano considerarsi illimitate la risorsa "acqua", la risorsa "ossigeno", la risorsa "spazio" e poche altre. Oggi, sembra di potersi ragionevolmente osservare come tutte le risorse siano "scarse". Fondendo il buon senso con le lezioni della teoria, si può dunque, altrettanto ragionevolmente, rilevare come oggi tutte le attività siano economiche, dunque suscettibili di esercizio imprenditoriale.

· Sul "fine della produzione o dello scambio di beni o servizi". Su questo aspetto sorgono molti e pesanti dubbi. Che il fine della produzione, anche se dissociato dalla pensione

allo scambio (l'art. 2082 usa la congiunzione “o” e non la congiunzione “e”: vedremo come intorno a questa opzione ruotino due diverse visioni del mondo!), sia elemento necessario per qualificare un'attività come “economica” appare chiaramente falso. La proposizione dovrebbe infatti concentrarsi esclusivamente sul momento “scambio”. Il richiamo alla vicenda “produzione” è ridondante, non superfluo ma improprio. Non è infatti imprenditore - e il legislatore non riesce a renderlo tale - colui che realizza una produzione che non sia rivolta allo scambio. Che imprenditore sarebbe colui che producesse qualcosa, senza poi orientare quella produzione all'altrui domanda?

Il codice civile (art. 2082) pone dunque come requisito teleologico costitutivo - condizione sufficiente - dell'imprenditorialità il fine della produzione, anche, dunque, nel caso in cui a questo non si associ quello dello scambio. Ebbene: abbiamo la sensazione che questo sia un Errore, enorme e dagli effetti disastrosi.

E' da qui che è partito il messaggio che ha disorientato una generazione. E' da questo errore nella struttura portante che tanti altri hanno preso e prendono origine. Le vie della storia individuale e collettiva si sono separate di fronte a questa interpretazione. Su una via scorre il fluido della sapienza e delle certezze, con la presunzione, che vi si accompagna, di non avere bisogno del consenso degli altri per conoscere il valore della propria “produzione”. Sull'altra via, scorrono umiltà e cambiamento, caratterizzati dalla disponibilità ad apprendere dall'esperienza, e a modificare la propria produzione ove questa non risulti apprezzata.

Non esiste Impresa, o imprenditore, che non aspiri allo scambio. L'indefettibile orizzonte teleologico, il fatto che un'attività sia orientata allo Scambio, è dunque essa sì la condizione non solo necessaria ma anche sufficiente perché l'attività sia imprenditoriale. Ciò perché l'orientamento tenace allo scambio rende poi a sua volta necessari comportamenti che siano disciplinati, sistematici, organizzati (attività “professionale” ed “organizzata”). Il momento dello scambio contiene dunque, implicandoli logicamente e presupponendoli cronologicamente, quelli della professionalità e dell'organizzazione: indicare questi due elementi come autonomamente rilevanti (la “o” dell'art. 2082 c.c.) ha invece contribuito a confondere le idee, inducendo molti a relegare l'Impresa in un ambito separato ed esclusivo: quella che è una parabola vitale è stata trattata come un oggetto per specialisti. L'impresa – contenendo costitutivamente la condizione dello scambio e quindi della creazione di un valore, che esiste e si misura attraverso il consenso che altri manifestano – detiene una naturale vocazione alla relazione; essa svolge una intrinseca funzione sociale. L'imprenditore può non produrre, ma non può non scambiare. Una produzione diventa “impresa” solo se scambiata, solo se tesa agli altri, solo se mira all'“apprezzamento” degli altri (da qui la necessità di un “prezzo”). Il caso è frequentissimo: una produzione materiale può anche del tutto mancare all'impresa; a caratterizzare la natura imprenditoriale di un'attività e di un'organizzazione è infatti l'irrinunciabile vocazione allo Scambio (*trade*). Talmente profonda è l'identificazione ontologica della struttura con la funzione (scambio), che il termine “impresa” – nell'uso comune – viene indifferentemente a richiamare l'organizzazione (l'“azienda”) come la sua attività, proprio perché, nella vita dell'Impresa, il “divenire” è invariabilmente connaturato all'“essere”.

E' dunque l'imprenditore a consentire il “cangiamento imperituro che rinnova il mondo” (Eraclito), perché “l'imprenditore non è una classe, né una professione, ma un modo di agire, rompere la routine, produrre innovazione” (Schumpeter). Se l'impresa decide di

cessare nella sua dimensione sociale (clienti, pubblicità, trasporti, sponsor, acquisti, vendite, etc.), decide anche di cessare di esistere: la relazione di simbiosi con l'ambiente esterno costituisce la sua stessa identità genetica, la sua missione vitale, la sua ragion d'essere. L'impresa non può non scambiare e nel contempo rimanere impresa; poiché "tutto scorre", l'impresa deve saper – e sapersi – continuamente cambiare. Non potrebbe aspirare ad essere imprenditore colui che "si innamorasse" della propria produzione, trascurando il beneficio che altri devono poterne trarre. L'imprenditore che per qualsiasi ragione non riuscisse a scambiare la propria produzione, andrebbe incontro al "fallimento".

L'Imprenditore scambia sistematicamente e colui che scambia sistematicamente è Imprenditore. Da questo Scambio (*traditio*), l'imprenditore trae il suo Reddito (*redditio*). In questo percorso, semplice e trasparente, ci sono giustizia, equità, fiducia, tenacia, umiltà.

Estraiamo da un documento [3] sulla Giornata mondiale della Gioventù, celebrata nell'ambito del Giubileo di Roma 2000.

“La dinamica interiore della Giornata mondiale della Gioventù - È stata riassunta in due parole latine perché hanno la radice nelle origini cristiane, nella stessa vita di Gesù: traditio e redditio, ossia consegna e restituzione, dono e risposta (cf Prog. Past, nn. 2-4).. Vuol dire l'attuazione di un dinamismo che coinvolge e rende personale ciò che esternamente si dice e si fa.

– Tutto parte dal mistero trinitario di Dio. Nel Vangelo si legge: «Dio ha tanto amato il mondo da dare ad esso (tradere) il suo Figlio per salvare il mondo» (*Gv* 3, 16).. Cristo è dunque la «consegna» (*traditio*) al mondo della cosa più grande che il Padre ha, il Figlio, per salvare il mondo.– Nella vita di Gesù si legge che egli sovente prega dicendo «Ti ringrazio o Signore per quello che fai attraverso di me» (cf *Mt* 11, 25s).. E all'ultima Cena dice: «Ho realizzato la missione che mi hai consegnato» (cf *Gv* 17,4).. E quando muore sintetizza la sua vita con: «Padre nelle tue mani consegno la mia vita» (*Gv* 19,30).. Gesù allora non è solo la consegna di Dio al mondo, ma è insieme la resa, la risposta più fedele che l'uomo, in Gesù, fa a Dio. Egli è la *traditio*-*redditio* fatta persona.– Questa esperienza impregna di sé la missione della Chiesa e di ciascuno di noi. Il cristiano è colui che riceve da Dio nella chiesa la fede (ecco la *traditio*), e vi risponde con una vita di fede (*redditio*).. Questa è la logica della fede: un dono e una risposta. Nel tempo antico quando i cristiani diventavano tali con un lungo tirocinio detto catecumenato vi era l'usanza di dare dei segni da parte del vescovo ai catecumeni, che si impegnavano di ridare con la professione della fede nella celebrazione della Pasqua e attuare nella vita.. Venivano consegnati il Credo, detto Simbolo della fede, il Padre Nostro, il Vangelo. E vi erano gli scrutini in quaresima per vedere il tipo di resa, quindi il livello di maturazione per il battesimo. Questa risposta ha una scansione nella celebrazione della Messa domenicale (Parola-Credo), trova spazio nella preghiera e nella vita cristiana, ha conclusione nella morte, che è la *redditio* massima ad un dono ricevuto nel battesimo, e insieme diventa l'accoglienza di una nuova *traditio*, la vita eterna, cui corrisponde una *redditio* di lode per sempre da parte del salvato. Ovviamente questa che è la logica di Dio, di Gesù, della Chiesa, dovrebbe essere rispettata, ma accade che non lo sia. Oggi purtroppo non lo è sempre. Soprattutto è dimenticata, deve essere riproposta. Ebbene, il bimillenario dell'Incarnazione è visto come un gigantesco memoriale del dono che Dio fa del Figlio al terzo millennio”.

Ridurre l'attività d'impresa a mera materialità ha condotto molti fuori strada, lontani dalla via della Vita. Negandosi appartenenze, affetti, passioni, sogni, progetti, molti hanno finito col convincersi che la variabile rilevante, se non esclusiva, nella vita dell'impresa è il denaro. Il denaro come obiettivo, il denaro come unica risorsa necessaria. Impropiamente attribuendo agli imprenditori una parziale visione del mondo[4] e della storia umana, l'impresa in Italia è stata spesso trattata come una macchina senz'anima, che consuma risorse finanziarie per produrne in un ammontare più alto. Poco è stata esplorata, e pochissimo è stata battuta, la possibilità di guardare all'imprenditore come a un essere Vivente, mancandosi conseguentemente di evidenziare il profondo legame tra comunità sociale e imprese, nonostante questo, proprio in Italia, sia forte ed evidente, connotando in maniera qualificante il nostro sistema produttivo (aziende familiari, piccole imprese, distretti industriali, made in Italy).

“... Da questi processi non è esente il modo in cui le società locali si strutturano intorno alle loro economie, offrendo a queste ultime le coordinate sociali all'interno delle quali si regola il mercato locale. E' in questo senso che, per esempio, la struttura familiare rappresenta una risorsa nello sviluppo dell'imprenditorialità locale, nel duplice senso in cui favorisce la formazione dell'imprenditorialità e offre, al contempo, lavoro che s'impiega nelle piccole imprese locali. Nel primo caso la nascita e lo sviluppo dell'impresa è intimamente connessa a percorsi familiari, le cui vicende s'intrecciano con la storia dell'azienda, sino al punto da rendere talvolta ardua l'individuazione di un confine tra la vita aziendale e quella familiare. Nel ripercorrere la loro vita lavorativa, gli imprenditori molto spesso non distinguono il tempo di lavoro da quello personale: nella ricostruzione degli eventi che segnano il loro vissuto, tutto è rimandato alla prospettiva dell'impresa, che vedono come un risultato al contempo dei propri impegni e dei propri sacrifici”[5].

E' l'orizzonte della Traditio-Redditio il traguardo. Le parole sono due, ma le due dimensioni configurano un binomio indissolubile, un'unica dinamica. Si riceve perché si dà, e si dà perché si riceve. Ma non ci sono aridi calcoli alla base di questo scambio, e, come in un matrimonio felice, c'è ben poco di egoistico o di avido. C'è la Vita, ma bisogna avere gli occhi puliti per vederla. Chi possiede ma non scambia, non esprime il proprio slancio animico. “A che giova all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi perde la propria anima?”[6]

Un'impresa è soprattutto il progetto di un Uomo. L'etimologia soccorre: concorrere (correre insieme), competere (cercare insieme) sono le missioni eterne dell'impresa vitale, il mercato così risultando il campo energetico nel quale spiegare - e dal quale trarre - le proprie energie, verso un orizzonte indeterminato, impenetrabile e mutevole, nella fiduciosa ricerca del quale tutti gli ostacoli, di slancio, devono essere superati, i pericoli evitati, le opportunità colte e valorizzate. “La conoscenza incontra nell'uomo un oggetto che non può essere colto nel suo principio per via di dissezione, cioè analiticamente, ma solo nella sinteticità del suo essere”[7].

Così si è espresso il Pontefice, Giovanni Paolo II[8]: “In effetti la principale risorsa dell'uomo insieme con la terra è l'uomo stesso. E' la sua intelligenza che fa scoprire le potenzialità produttive della terra e le multiformi modalità con cui i bisogni umani possono essere soddisfatti. E' il suo disciplinato lavoro, in solidale collaborazione, che consente la creazione di comunità di lavoro sempre più ampie e affidabili per operare la trasformazione dell'ambiente naturale e dello stesso ambiente umano. In questo processo sono coinvolte

importanti virtù, come la diligenza, la laboriosità, la prudenza nell'assumere i ragionevoli rischi, l'affidabilità e la fedeltà nei rapporti interpersonali, la forza nell'esecuzione di decisioni difficili e dolorose, ma necessarie per il lavoro comune dell'azienda e per far fronte agli eventuali rovesci di fortuna”.

In senso convergente, Michael Novak[9]: “proprio al cuore del capitalismo, come hanno mostrato Friedrich von Hayek, Joseph Schumpeter e l'americano Israel Kirzner, vi è la virtù creativa dell'iniziativa. L'iniziativa è, prima di tutto, l'inclinazione a notare, l'abitudine al discernimento, la tendenza a scoprire ciò che gli altri non vedono ancora. E' anche la capacità di concretizzare le intuizioni, cioè di realizzare cose mai viste prima. E' la capacità di prevedere sia i bisogni degli altri sia le combinazioni di fattori produttivi più adatte a soddisfare tali bisogni. Questa abitudine intellettuale costituisce un'importante fonte di ricchezza nella società moderna Sembra che molti critici non abbiano mai immaginato il puro divertimento e il piacere creativo insito nel dare vita a un nuovo business. Una tale creatività reca su di sé il timbro di una personalità tutta particolare. Nel piacere che dà al suo creatore, rivaleggia, a suo modo, con la creatività artistica”.

Internet e la liberalizzazione mondiale dei mercati disegnano uno scenario in cui le opportunità di relazioni di scambio tra le persone sono tali da consentire forme di espressione inimmaginabili fino a pochi anni fa.

Le Istituzioni del terzo millennio dovranno sapersi porre in sintonia con questo meraviglioso potenziale di energia umana, formando pentagrammi su cui un infinito numero di melodie potranno essere composte.

Le strade praticate in passato, volte ad imporre schemi omogenei e ad imporre regole non condivise, genererebbero malessere, frustrazione, sfiducia in una entità non più sostenibile. Le possibilità di esprimere il proprio potenziale energetico sono tali che nessuna forma di compressione risulta più tollerata.

Se dunque i sapienti della Comunità tentano di conservare le regole della convivenza fondate su quella visione che guarda all'impresa non come ad una parabola vitale, ma come a un freddo meccanismo economico, su quell'attitudine a frazionare in artificiosi segmenti l'unità dell'esperienza imprenditoriale, ecco che si forma un'atmosfera sociale impregnata di elusioni, di sfiducia, di aggiramenti, di particolarismi inconciliabili l'uno con l'altro.

Interiorizzata questa visione nelle proprie strutture e funzioni, lo Stato italiano sembra continuare a credere di poter favorire lo sviluppo, attraverso elargizioni materiali miranti ad incrementare la produzione. In realtà, come un genitore che non ha fiducia nel proprio figlio, quelle elargizioni tendono a provocare solo danni, strutturando sudditanza e dipendenza, ingenerando sfiducia e paura. Il “pubblico”, non avendo compreso la necessità di aggiornare la propria missione, cerca di sopravvivere con le branche fuori dall'acqua, distraendo il privato dalle sue attenzioni, dai suoi talenti e dai suoi percorsi naturali (“vocazioni”). Non avendone compreso la natura, lo Stato si rivolge alle imprese ma finisce col fare loro del male, corrompendone gli impeti, frenandone gli slanci, scoraggiandone gli sforzi. Come un genitore che non ha compreso la personalità del proprio figlio, e dunque non riesce a stabilire con lui un rapporto empatico fondato sulla credibilità e l'autorevolezza, la Pubblica Amministrazione italiana tenta di risolvere tutto con il denaro: non dà quello di cui le imprese hanno bisogno, e dà invece loro ciò che ad esse nuoce.

Anziché guardare al popolo del mercato per riceverne le indicazioni, lo Stato è diventato portatore di una propria cultura, di proprie convinzioni, di un proprio linguaggio. Non Democrazia, ma Burocrazia.

Cosa accade quando lo Stato riesce ad attrarre gli uomini verso le risorse amministrative (concorsi pubblici, incentivi finanziari all'investimento, etc.)?

- Il potenziale investitore/imprenditore distrae attenzione e risorse dall'osservazione dei mercati per orientarle invece all'osservazione delle dinamiche amministrative (norme; bando; moduli; procedure; etc.), così lasciandosi trascinare nel mondo delle monadi burocratiche;

- la variabile tempo, tradizionalmente ignorata nel settore pubblico ma fondamentale sui mercati, viene ad essere depurata della sua vitalità. Lo Stato, nel disegnare il percorso per l'accesso alle risorse amministrative, chiede di non reagire agli impulsi della Realtà. Colui che cede alle tentazioni statali (e che non possiamo definire imprenditore) è, di fatto, indotto a pensare, e poi a realizzare, il suo investimento secondo i tempi dettati dagli uffici del ministero e non secondo le esigenze della realtà espresse dal mercato. La fisiologica, altissima complessità del rapporto con l'ambiente, utilmente gestibile solo attraverso la libera intelligenza, subisce quindi la distorsione di una improbabile, artificiale semplicizzazione, quale quella imposta dalle condizioni del "bando", il quale trasferisce così, perniciosamente, le proprie rigidità astratte ai comportamenti "privati";

- spiazzamento del mercato bancario. Ci si continua sorprendentemente a sorprendere del fatto che le banche italiane stentano a sviluppare una condotta autenticamente imprenditoriale, in quanto mancherebbero di condividere i rischi dell'investitore finanziato, conservando l'attitudine a decidere sull'erogazione del prestito in base all'essere (proprietà) e non al divenire (qualità del progetto d'investimento). Si manca però talora di ricordare che lo Stato continua a "togliere affari" alle banche, svolgendo il compito che ad esse spetterebbe, quello di fornire capitale^[10] agli imprenditori;

- compressione delle vocazioni. Seducendo con la prospettiva del finanziamento o dell'impiego pubblico, le Amministrazioni, anziché incoraggiare alla ricerca di un asse di redditività (redditio) tra le proprie propensioni e gli orizzonti del mercato, attuano una canalizzazione burocratica dei percorsi aziendali e personali. Il fascino, purtroppo persistente, esercitato da risorse abbondanti e di facile acquisizione, sottrae tempo, energie, professionalità, sensibilità e fiducia rispetto alla "ricerca" attiva e tenace della propria vocazione, diseducando alla valorizzazione del vantaggio competitivo e deviando le rotte vitali dalle istanze del mercato verso le artificiali opportunità partorite nei circuiti dell'Amministrazione. Nell'attuale perverso intreccio imprese-Stato, si compie il paradosso per cui, nello stesso istante in cui formalmente si accede allo status di imprenditori, almeno secondo la nominalistica delle leggi di sostegno finanziario all'investimento, nella sostanza ci si sta negando, forse irreversibilmente, la possibilità di diventarlo sul serio. Alla possibile obiezione, secondo la quale le procedure di accesso ai fondi sarebbero pensate in sintonia con il mercato, si deve rispondere, serenamente, che questo è semplicemente impossibile. L'errore dei funzionari è lo stesso dei genitori protettivi: gli scienziati sociali, come pure gli uomini d'affari, sanno bene come l'evoluzione di un qualsiasi organismo vitale – e il Mercato lo è per eccellenza – sia imprevedibile e non codificabile *a priori*. Così si esprimeva al riguardo von Hayek: "Noi non siamo in grado di prevedere il futuro, gli uomini non

sono in grado di prevedere il futuro. C'è l'imprevedibile e la libertà è lo strumento migliore per andare incontro all'imprevedibile”.

Gli Ulisse del mercato e della Vita, protagonisti delle imprese autentiche, intimamente agitati dall'attrattiva della proiezione verso le novità dettate dalle infinite opportunità dell'Odissea–concorrenza, non possono fermarsi a riposare nella Pubblica Amministrazione-Ogigia; essi resistono perciò al fascino della sirena burocratica e proseguono, con le proprie forze, la felice, faticosa ed incessante ricerca di nuove aree di profitto, muovendo con fiducia verso un orizzonte mobile (investimento - Penelope) cui può solo tendersi, ma che mai può definitivamente conquistarsi. L'emancipazione dell'Uomo dalla schiavitù del comando consente la Libertà, ma gli associa il requisito indefettibile della Responsabilità: ne consegue una tensione vitale che non può spegnersi.

E' la visione della Vita esposta nel Vangelo. Così disse Gesù: “Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada. Sono venuto infatti a separare il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera: e i nemici dell'uomo saranno quelli della sua casa. Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me; chi non prende la sua croce e non mi segue, non è degno di me. Chi avrà trovato la sua vita, la perderà: e chi avrà perduto la sua vita per causa mia, la troverà” (Matteo 10, 34-39)..

“L'agente Kirzneriano dà luogo a un processo creativo che non potrebbe avere luogo se non vi fosse incertezza. Come in Schumpeter e Leibenstein, l'imprenditore di Kirzner è colui che vede ciò che gli altri non sono riusciti a vedere, e che trasforma tale *alertness* in nuova fonte di reddito per la comunità, in profitto per sé stesso. Da von Mises sono invece mutuati i termini essenziali del legame fra imprenditorialità e incertezza da un lato, fra imprenditorialità ed economia di mercato dall'altro; mentre in von Hayek si trova forse formulato con maggiore chiarezza il contesto Kirzneriano di concorrenza, da intendersi questo come fenomeno dinamico, attraverso il quale l'operatore trasforma l'ignoranza in conoscenza, e tende verso una configurazione di equilibrio che però non riuscirà mai a realizzare compiutamente. Sarebbe però eccessivo negare a Kirzner gli elementi di originalità che invece sono propri della sua *scoperta imprenditoriale* ... Per Kirzner, l'imprenditore puro è dunque privo di mezzi di produzione, poiché l'atto imprenditoriale non consiste nell'organizzare e attivare le risorse, bensì nell'individuare le opportunità. La scoperta imprenditoriale nasce dal nulla; se ciò non fosse, la remunerazione di tale scoperta - il profitto - sarebbe, di fatto, remunerazione delle risorse utilizzate. Come per von Mises, il profitto kirzneriano remunera dunque la scoperta imprenditoriale creatrice di nuovo reddito per la collettività; in tale veste, costituisce lo stimolo che motiva l'attività imprenditoriale e acquisisce un fondamento etico indiscutibile”[11].

Un'attività (materiale o immateriale) “crea” dunque valore soltanto se ciò che ne deriva può essere “scambiato”.

Facendo un piccolo passo in avanti, sentiamo di poter estendere questa lettura al campo degli studi umanistici, delle produzioni artistiche o delle proposte politiche: l'orientamento allo scambio obbliga il grande autore, il genio, il politico, a ricercare il consenso e a farsi “compreso”, o comunque “apprezzato”. E' l'altrui apprezzamento a fare ordine e premio; nessun altro riscontro avrà altrettanta forza e valore. Quella verso la relazionalità è veramente una scelta di campo: essa è, nei due sensi, capace di effetti moltiplicatori.

Imboccata una delle due strade, l'allenamento porterà ad accelerare, ad aumentare le dosi: attivando energie ulteriori in un caso (fiducia negli altri e in sé stessi; coraggio ed intraprendenza; desiderio e soddisfazione – in mutuo sostegno - dell'apprendimento continuo; piacere di interagire con le persone; propensione al cambiamento; capacità di socializzazione; sensibilità alle aspettative altrui; simpatia), o viceversa smorzando sempre più ogni apertura (autoreferenzialità; alterigia; prepotenza; antipatia; isolamento), nell'altro. In questo secondo caso, nella vicenda umana scatta qualcosa di demoniaco (*demonies* sono "coloro che sanno"), perché l'orientamento relazionale tende, progressivamente ed inesorabilmente, a venir meno, senza che chi ne sia vittima possa rendersene conto, ove si manchi di nutrirlo costantemente delle sollecitazioni provenienti da altri mondi, ove si affievolisca la disponibilità, umile e tenace, di apprendere da quanto accade intorno.

Questo è per noi il Mercato: da sempre luogo vivo di scambio tra persone, tra culture e tra civiltà: occasione di arricchimento di tutti e di ciascuno.

Accade invece che tanti dei predicatori del confronto e del dialogo finiscano col disegnare traiettorie incoerenti con l'obiettivo dichiarato. Nelle società fondate sull'erudizione, la chiusura all'altro diventa "atmosfera ambientale", provocando bizzarre gerarchie sociali, tali per cui parlare così "bene" da non essere capiti, in questo strano mondo, diventa un titolo di merito.

Se differenziamo tra pena e incentivo con un metodo diverso da quello dei tecnici della legge, e quindi, come farebbe un bravo sociologo, in termini di sanzione e premio sociale, le dicotomie dittatura/democrazia e monopolio/concorrenza potrebbero diluirsi nel continuum che differenzia un ambiente propenso alla varietà e all'intraprendenza, da un altro socialmente orientato all'omologazione, alla grigia manutenzione dell'uguale.

I pericoli insiti nel precipitoso compattamento nella categoria della "devianza" - ineludibilmente accompagnata da diverse forme di condanna socio-istituzionale - di ogni digressione, di ogni novità erano molto chiari a Franco Basaglia, il quale, negando la "pazzia" come categoria clinica, osservava come qualsiasi forma di oggettivizzazione delle soggettività segnali di un'arretratezza sociale. Se si approfondiscono le ragioni ispiratrici della nota legge 180 (chiusura degli ospedali psichiatrici), si possono rilevare le tracce di una svolta filosofica: la devianza riconosciuta non più come oggettiva patologia da curare tecnicamente, ma come variante personale da coltivare socialmente. Siamo evidentemente camminando lungo il sentiero battuto da Joseph Schumpeter, che propugnava la "distruzione creatrice" come connotazione tipica dell'innovazione imprenditoriale, e da Erasmo da Rotterdam, con il suo "Elogio della Follia".

Certo, "coloro che sanno" sono disposti a tutto pur di non negare il proprio sistema di convinzioni, pur di non arrivare a rivedere le premesse costitutive del sistema. Nel caso in cui si avvertisse un tale pericolo, i solitari del Tempio diventano capaci di sprigionare difensivamente inattesa audacia. Ma le difficoltà non devono scoraggiare, e non scoraggiano. "Qualsiasi persona, uomo o donna, può ottenere i miei stessi risultati se solo compirà lo stesso sforzo e coltiverà la stessa speranza e la stessa fede" (Gandhi). Quello che soprattutto stentiamo a riconoscere è che, mentre criticiamo astrattamente i severi pregiudizi degli "altri", allo stesso tempo fra quegli "altri" andiamo a collocarci spesso anche noi. Se i grandi della storia hanno sempre vissuto, al principio della loro parabola, il disagio dell'essere circondati da scettici, allora, da buoni imprenditori, bisogna non lasciarci

spaventare dai piccoli scetticismi che ci circondano, accettando semmai di essere grandi anche noi e dunque tenaci.

Questo essere ripiegati su sé stessi, pronti sempre a giudicare, mai a scrutare ed esplorare, a produrre ma non a scambiare, negando che dalla Realtà possa venire una sollecitazione utile o una novità interessante, la si suole chiamare autoreferenzialità.

Ma è forse necessaria un'Immagine più chiara e forte, per provare a comunicare quanto in essa si ponga una scelta decisiva, di morte. La Vita comunica tramite Simboli; si è preoccupata di manifestare i suoi segreti, utilizzando i momenti del proprio ciclo naturale come abbecedario per le nostre traiettorie umane. Tra i suoi messaggi, scegliamo quello della Masturbazione. Facciamo riferimento all'onanismo infecondo per significare della condanna di ogni forma di autoreferenzialità, la quale si nutre della solitudine, della chiusura e dell'immagine astratta e falsificata della Realtà. Il suo contrario è il rapporto amoroso, che necessita costitutivamente dell'"altro".

Il coronamento dello Scambio d'amore è la Creazione e la Vita.

L'imprenditore guarda sempre agli altri, ed in funzione del loro apprezzamento accetta di cambiare continuamente sé stesso; egli insegue i clienti (non tutti, ma solo coloro che rientrano nel target, insomma l'anima gemella), li corteggia con audace fantasia, affinando così la ricerca della propria vocazione e capacità distintiva ("vantaggio competitivo"), e infine li "fidelizza". Tutto è in funzione dello Scambio. L'impresa replica la parabola della Vita.

Il vizio dell'egotismo saccente e dell'autocompiacimento farisaico sembra ispirare invece l'organizzazione amministrativa, come pure i saperi disciplinari compartimentati, come pure – va detto – tanta parte di intellettuali che non si preoccupano di chiarire e di chiarirsi, di spiegare e di spiegarsi, di squarciare cioè le immagini dotte per vivificarle nella quotidiana esperienza. Un vizio del genere, quello di non comunicare l'utilità di un "bene" ai suoi potenziali fruitori, non potrà mai accedere allo statuto comportamentale dell'imprenditore, pena il suo "fallimento". Se tutto è Vita e tutto è mercato, il valore di qualsiasi bene risiede nell'"apprezzamento" che gli altri ne facciano: non è un giudizio, è un'identità. Si può dire di più: il "bene" è tale se rientra in un processo di *traditio-redditio*; ove ciò non fosse, si tratterebbe non di un bene, ma di un male. In ogni momento di comunicazione mancata – qualunque ne sia l'oggetto – non "fallisce" mai il pubblico dei potenziali riceventi, ma sempre e soltanto l'emittente incapace, che sia un sacerdote, un professore o un'azienda. Chi non sa scambiare non è imprenditore, ma non è nemmeno filosofo, insegnante, artista, politico. Falliti saranno perciò, sempre, tutti coloro che non ricercano, non coltivano e non sviluppano una capacità dialogica, l'attitudine all'ascolto e alla relazione, la propensione all'esplorazione della novità, l'inclinazione all'osservazione, la disponibilità alla sperimentazione. Fallisce chi non *compete*, chi non ricerca con gli altri la Vita. Muore chi non scambia; non si può vivere senza respirare (inspirare ed espirare).

L'interpretazione – si osservi – si presta ad ogni estensione: per uno studente "imprenditore", l'orientamento del momento istruzione/formazione alle prospettive di sbocco sul mercato del lavoro, da congiunzione facoltativa ed accessoria, diventa elemento essenziale, intrinsecamente incardinato in un ciclo unitario.

Le parole consentono di dividere ciò che nella Realtà è inscindibile.

L'approccio solitario conduce al "fallimento"[12] (disoccupazione):: l'altrui apprezzamento garantisce insieme espressione di un potenziale, reddito individuale e benessere sociale.

Costituisce Reddito ogni forma dell'appagamento che si trae quando la propria laboriosità intelligente sfocia nella sperimentata capacità di essere utili agli altri. Sull'unicità di ogni vocazione, sulla meravigliosa scoperta che ciascuno può fare della propria, pagine impareggiabili ha scritto Michael Novak[13]: "Abbiamo la sensazione di avere scoperto il nostro destino personale, di essere riusciti a contribuire utilmente al benessere comune, di avere fatto qualcosa che senza di noi non sarebbe esistito – e, soprattutto, qualcosa che sapevamo fare bene e che ci è piaciuto fare".

L'ordinamento italiano sembra ignorare questi argomenti. La sfiducia aprioristica nell'istituzione "Mercato", e nei suoi principi vitali, che ispirava una parte consistente delle forze politiche protagoniste della redazione della Costituzione italiana del 1948, portò a guardare alla funzione sociale dell'impresa come ad un ossimoro. In quella visione, l'impresa perseguirebbe soltanto il proprio bene, antagonistico a quello degli altri; la funzione sociale sarebbe qualcosa di ulteriore, di esogeno, di forzato, quasi inconciliabile con la vera natura imprenditoriale. Tale concezione trova ancor oggi accoglienza nella nostra Costituzione (art. 41 comma 2): "la legge determina i programmi e i controlli opportuni perché l'attività economica pubblica e privata possa essere indirizzata e coordinata a fini sociali". Nell'interpretazione proposta dallo Statuto repubblicano dev'essere la legge, il comandamento statale a "garantire il bene". E' il trionfo della visione dualistica, cartesiana, in cui il male (impresa) è sopportabile fino a una certa soglia, dopodiché subentra il gigante buono (Stato) a rimettere le cose a posto, decidendo cos'è giusto fare.

D'altra parte, la Costituzione italiana del 1948, come si sa, era espressione di un compromesso ed interiorizzava anch'essa il principio del conflitto di classe e del dualismo tra capitale e lavoro, nell'ambito del quale per lavoratore deve intendersi soltanto il lavoratore subordinato legato all'azienda da un contratto di lavoro a tempo indeterminato. Rispetto a tale dualismo, la Costituzione della Repubblica Democratica Germanica (7 ottobre 1949), più solida e compatta nei principi di fondo, aveva potuto svilupparsi in maniera più coerente. La Costituzione italiana (1 gennaio 1948) riconosce il diritto al lavoro (art. 1: L'Italia è una Repubblica democratica fondata sul lavoro"; art. 4: "La Repubblica riconosce a tutti i cittadini il diritto al lavoro ..."), ma si cimenta nel tentativo impossibile di considerare con esso conciliabile il principio della libera concorrenza. La Costituzione della Repubblica Democratica Germanica, con indubbia coerenza, poteva invece sancire all'art. 15: "Il lavoratore gode della protezione dello Stato. Il diritto al lavoro è garantito. Dirigendo l'economia, lo Stato assicura lavoro e sussistenza a tutti i suoi cittadini".

Nella stagione delle Riforme, all'alba di un nuovo millennio, ci aspetteremmo la Buona Novella fondata sulla Fiducia nell'Uomo-imprenditore, con una disposizione costituzionale di questo tipo: "L'Italia è una Repubblica democratica fondata sulla Competizione", che sancisca come sia solo il libero svolgersi degli scambi a poter garantire il conseguimento di quei fini che la legge ha astrattamente posto, ma concretamente precluso[14]. Saremmo all'anno zero di una totale trasformazione, la svolta epocale dall'Antico al Nuovo Testamento della Repubblica.

“Togliamo dunque ogni valore alla legge mediante la fede? Nient’affatto, anzi confermiamo la legge.”[15] “Che dunque? Dobbiamo commettere peccati perché non siamo più sotto la legge, ma sotto la grazia? E’ assurdo!”[16] “Fratelli miei, sono anch’io convinto, per quel che vi riguarda, che voi pure siete pieni di bontà, colmi di ogni conoscenza e capaci di correggervi l’un l’altro”[17] “Così la legge è per noi come un pedagogo che ci ha condotto a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede. Ma appena è giunta la fede, noi non siamo più sotto un pedagogo.”[18] “Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi; state dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù. Ecco, io Paolo vi dico: se vi fate circoncidere, Cristo non vi gioverà nulla. E dichiaro ancora una volta a chiunque si fa circoncidere che egli è obbligato ad osservare tutta quanta la legge. Non avete più nulla a che fare con Cristo voi che cercate la giustificazione nella legge; siete decaduti dalla grazia. Noi, infatti per virtù dello Spirito, attendiamo dalla legge la giustificazione che speriamo. Poiché in Cristo Gesù non è la circoncisione che conta o la non circoncisione, ma la fede che opera per mezzo della verità.”[19].

Sono la premessa e il fine a dare chiarezza di senso ai percorsi umani. I fatti accorrono a conforto: pensiamo a se, quotidianamente, confidiamo più in un rapporto fiduciario o in un contratto ben strutturato. La dimensione connettiva delle relazioni umane fonda in realtà non sulla dimensione legale – sempre relativa, eludibile ed eticamente deresponsabilizzante - bensì sulla dimensione, assoluta, della Fiducia e della reputazione. La fiducia, fattore fondante del Mercato e di ogni Comunità, fluidifica, semplifica, facilita; chi sceglie di collocarsi fuori di essa opera una scelta decisiva, irreversibile. La colpa di aver violato la legge è espiata e si estingue; a mò di obbligazioni alternative verso la comunità, le pene attribuite giudizialmente sono avvertite come il corrispettivo puntuale ed esaustivo dell’abuso. Al contrario, la sanzione sociale della condotta libera e disonorevole è irreversibile, irrecuperabile: la sua costosità è infinita, non comparabile con il peso della condotta onesta. Il discredito sociale non ha un rapporto diretto con la natura o l’entità della violazione: esso non si esercita puntualmente, ma si diffonde nell’atmosfera, in quanto attiene ad una diversa dimensione, quella della dignità e della credibilità della persona.

I due principi, si badi, sono antitetici, inconciliabili: dall’uno all’altro non è possibile trascorrere senza una discontinuità o un Passaggio. “Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stesso maledizione per noi ”[20].

Un orientamento legalistico al dato formale erode l’attitudine alla sanzione sociale, sicché il trasgressore può giovare degli interstizi giuridici (evasione, elusione, sanzione amministrativa, rinvii, formalismi, indimostrabilità, etc.) per farla franca, così addirittura risultando, agli occhi degli altri, furbo, scaltro, capace. La società fondata sul profilo etico della responsabilità può perdonare, ma non per questo dimenticare; non distingue tra abusi fragorosi e piccoli espedienti; non riconosce attenuanti se all’adesione formale alle regole si accompagna nella sostanza l’inganno. Il sistema del passaparola, delle referenze, della reputazione funge da linfa istituzionale della relazionalità fiduciaria. O sì o no, o vero o falso: stratagemmi non se ne ammettono. In una società fondata sulla Fiducia, lo Scambio è facile; chi perde la fiducia – che sia un’impresa o che sia un Ufficio pubblico – non potrà più scambiare, e fallirà.

Sarebbe forse bene – almeno questa è la nostra speranza - che si trasformassero in imprenditori tutti coloro i quali si ostinano ad attribuire valore autonomo alle proprie azioni e virtù (produzione), relegando a vile marginalità l’altrui riconoscimento (scambio).

Siffatto comportamento genera non il processo del “competere” (cercare insieme), ma quello del “contendere” (tendere insieme, ciascuno da una parte, l’unico bene): chi fonda sui dualismi, mira ad alimentarne sempre di nuovi. L’io presuppone la conflittualità, e se ne nutre (Fichte). La competizione determina una crescita continua, inarrestabile, potenzialmente universale. La contesa esclude la creazione dinamica e presuppone invece un oggetto; la vittoria dell’uno implica specularmente la sconfitta dell’altro. Nella contesa, l’Io[21] - che tende ad affermarsi come “solitudine del sé”, esaltando la propria individualità – sussiste solo se si confronta con un “Tu”; ed al tempo stesso, per affermarsi, deve distruggerlo. Il “competere” è un gioco la cui fine sta nell’orizzonte: vi si può tendere, ma non lo si può raggiungere. La competizione presuppone il “noi”, e quindi la continuità della libertà plurale propria del Mercato, in una cornice di valori condivisi. Nel gioco del mercato ogni giocatore necessita degli altri: se ci fosse un unico vincitore, questi sarebbe anche il perdente.

Ci precluderemmo la possibilità di comprendere se associassimo all’imprenditore un *animus* di mero arricchimento materiale: in realtà, l’imprenditore profitta della ricerca, quest’ultima essendo la sua missione vitale, la sua ragione identificativa. E’ solo così che si può spiegare come l’imprenditore non si accontenti mai, per definizione, sempre “ricercando” nuove opportunità, nuove sfide, nuovi rischi.

Il profitto non è il fine, ma il mezzo. Il vero fine è l’investimento stesso, con la tensione vitale che vi si associa e che ci fa sentire Uomini vivi.

[1] Trabucchi A., *Istituzioni di diritto civile*, Cedam, 1983.

[2] Robbins L., *Saggio sulla natura e importanza della scienza economica*, Utet, Torino, 1947, cit. in: in: Zamagni S., *Economia politica*, la Nuova Italia Scientifica, Roma, 1984.

[3] Cesare Bissoli, membro del comitato nazionale per la Giornata mondiale della gioventù.

[4] Marx K. *Manoscritti economico-filosofici* (1844) “Ciò che mediante il denaro è mia disposizione, ciò che io posso pagare, ciò che il denaro può comprare, quello sono io stesso, il possessore del denaro medesimo ... Le caratteristiche del denaro sono le mie stesse caratteristiche e le mie forze essenziali, cioè sono le caratteristiche e le forze essenziali del suo possessore ... e se il denaro è il vincolo che mi unisce alla vita umana, che mi unisce alla società, che mi collega con la natura e gli uomini, non è il denaro forse il vincolo di tutti i vincoli, il vero cemento, la forza galvanico-chimica della società?” citato in: “Avarizia” di Umberto Galimberti, *La Repubblica*, 17 agosto 2001.

[5] De Vivo P., *Attività di impresa e società locali nel Mezzogiorno. Il sistema moda della provincia di Napoli*, in: Viesti G. (a cura di), *Mezzogiorno dei distretti*, 2000 Meridiana Libri, Corigliano Calabro (Cs).

[6] Vangelo di Marco (8:36).

[7] D’Agostino F., *Bioetica*, Giappichelli, 1998.

[8] Enciclica *Centesimus Annus* (1991), in: Novak M., *L’impresa come vocazione*, Rubbettino, 2000.

[9] Novak M., *L'impresa come vocazione*, Rubbettino, 2000.

[10] Non è affatto necessario che l'imprenditore disponga di un proprio capitale in denaro: l'unico capitale di cui egli necessita – e che nessuna banca potrà mai prestargli – è l'insieme delle sue virtù.

[11] Colombatto E., *Dall'impresa dei neoclassici all'imprenditore di Kirzner* (articolo estratto da un sito internet).

[12] Nelle regioni meridionali italiane esiste un altissimo grado di disoccupazione intellettuale: giovani laureati che non riescono a trovare un impiego. Ma bisogna dire di più: è l'equilibrio generale, comprensivo di chi lavora, ad essere precario, insano. Moltissimi laureati in giurisprudenza trascorrono anni ed anni per preparare il concorso per poter diventare magistrati, mentre per i laureati in economia e commercio è considerato inevitabile diventare "commercialista". Tra innovazione tecnologica e liberalizzazione mondiale dei mercati la situazione è da "conquista del West", eppure molti giovani meridionali, intaccati nell'autostima, culturalmente drogati da un'omologazione pervasiva e privati di ogni slancio energetico, accettano indegni tirocinii, umilianti prebende, lasciandosi cadere nel precipizio della rassegnazione, senza nemmeno tendere una mano alla ricerca di un appiglio. Ciò peraltro già sapendo che su quelle strade nessun orizzonte domani si potrà schiudere: non ci si sforza, non si sperimenta, non si esplora. Uomini di poca fede. Tanto, si dice, la vita questa è. *Ad impossibilia nemo tenetur* ecco il movente di questo suicidio collettivo. Chi disegna traiettorie diverse va emarginato: o è raccomandato, o è un ladro, o è fortunato; meglio scartare altre ipotesi. L'autocritica, il cambiamento, l'impegno tenace, il rischio sono materiale ad alta carica esplosiva: meglio starne alla larga!

[13] Novak M., op. cit.

[14] "Le leggi che proibiscono di portar le armi sono di tal natura; esse non disarmano che i non inclinati né determinati ai delitti, mentre coloro che hanno il coraggio di poter violare le leggi più sacre della umanità e le più importanti del codice, come rispetteranno le minori e le puramente arbitrarie, e delle quali tanto facili ed impuni debbon essere le contravvenzioni, e l'esecuzione esatta delle quali toglie la libertà personale, carissima all'uomo, carissima all'illuminato legislatore, e sottopone gl'innocenti a tutte le vessazioni dovute ai rei? Queste peggiorano la condizione degli assaliti, migliorando quella degli assalitori, non iscemano gli omicidii, ma gli accrescono" – Cesare Beccaria, op. cit.

[15] La Sacra Bibbia, Lettera di S. Paolo ai Romani, 3, 31.

[16] La Sacra Bibbia, Lettera di S. Paolo ai Romani, 6, 15.

[17] La Sacra Bibbia, Lettera di S. Paolo ai Romani, 15, 14.

[18] La Sacra Bibbia, Lettera di S. Paolo ai Galati, 3, 24.

[19] La Sacra Bibbia, Lettera di S. Paolo ai Galati, 5, 1.

[20] La Sacra Bibbia, Lettera di S. Paolo ai Galati, 3, 13.

[21] Romano Vincenzo Maria, *Il terzo millennio di Penelope*, Simone, Napoli, 1998.

L' economia civile

di **Flavio Felice***

*“Ascolta il ritmo uguale dei martelli, così noto
io lo proietto negli uomini, per saggiare la loro forza d’ogni colpo.
Ascolta, una scarica elettrica taglia il fiume di pietra, e in me cresce un pensiero, di giorno in giorno:
che tutta la grandezza del lavoro è dentro l’uomo”*

(Karol Wojtyła, *La cava di pietra*, 1956)

Il progetto della società civile

L’agire economico imprenditoriale rappresenta, in una certa misura, la risposta sia ad un’essenziale inclinazione dell’uomo di natura relazionale sia a forti motivazioni razionali. Ciò è riscontrabile anche osservando il modo in cui la creazione di forme di vita sociali ha permesso il raggiungimento di obiettivi che sarebbero risultati impossibili all’azione del singolo individuo. Da tale assunto ne consegue l’esigenza di pensare ad una figura d’uomo che si completa e si realizza nella misura in cui si apre al rapporto con l’altro; in tal modo il bene comune – politico, economico e culturale - ci appare come un valore perseguito in tutti i suoi aspetti sociali e morali e raggiunto dall’azione coordinata dei singoli e delle comunità.

Simili considerazioni ci spingono a riflettere su una dimensione rilevante dell’odierno dibattito tra etica ed economia d’impresa, ovvero, per essere più precisi, evitando ciò che potrebbe apparire come un improprio dualismo, ci inducono ad approfondire i contenuti che emergono dalla riflessione sulla scienza economica, in quanto scienza umana, ed il modo in cui essa si relaziona con il naturale dinamismo della società civile, di cui l’agire economico imprenditoriale è parte rilevante e costitutiva. Tale dinamismo si esprime mediante una sfera di raggruppamenti sociali – l’impresa rappresenta uno di questi raggruppamenti -, all’interno della quale opera una ben distinta “cultura civica” che la pone in posizione di critica nei confronti dell’esercizio del potere politico[1]. Dunque, la nozione di società civile dalla quale intendiamo muovere non poggia sull’idea che la vita sociale è irrimediabilmente condannata alla prevaricazione di una parte più forte sull’altra più debole, sicché dovremmo rassegnarci alla presenza invasiva di un potere coercitivo che tutto regola e disciplina.

Accanto alla ferma convinzione dei rischi derivanti da una nozione di società civile asservita e succube della tendenza dello stato ad invadere aree di competenza che non gli competono, rileviamo i rischi derivanti dalla tendenza altrettanto distruttiva di una malintesa nozione di società civile come mera alleanza tra gruppi di potere (politico, economico e culturale) che sommano la forza dello stato con quella di particolari gruppi di interesse, ostacolando le legittime funzioni del governo.

Si sostiene, dunque, che la società civile non rappresenta lo strumento di legittimazione del potere coercitivo, né tanto meno l'arena nella quale le *lobbies* si scontrano per il reciproco annientamento, bensì la linea di confine e l'elemento critico che dall'esterno esercita il controllo del potere e ne impedisce la tracimazione, fagocitando il pluralismo delle formazioni sociali, ossia, quella rete di corpi intermedi che svolgono l'ineludibile funzione di tenere a debita distanza, entro i propri argini, il potere politico e le istanze particolari. Ebbene, l'impresa economica, con tutta la rete civile che essa è in grado di muovere e promuovere, rappresenta un soggetto indispensabile per la realizzazione di un simile progetto democratico.

L'economia civile

Ciò premesso, passiamo a considerare direttamente il tema della funzione civile, ovvero di argine e di critica, svolta dalla libera economia d'impresa.

Nell'enciclica *Centesimus annus*, Giovanni Paolo II chiarisce i termini della questione. Il Pontefice opera un'importante distinzione fra un tipo di "capitalismo" (o "economia d'impresa") fondato sul ruolo positivo svolto dalle *aziende*, dal *mercato*, dalla *proprietà privata* e dal libero, responsabile e creativo *agire della persona*, ancorata ad un saldo *sistema giuridico* e ad un chiaro *orizzonte ideale* che è dato dalla verità di Dio sull'uomo, e un altro tipo sul quale il suo giudizio è estremamente negativo, in quanto non inquadrato in un solido sistema di regole e la libertà che lo caratterizza, distaccandosi dalla verità sull'uomo, non è posta al servizio dell'"integrale libertà umana, il cui centro è etico e religioso"[2].

È interessante notare come, forse per la prima volta nella storia della dottrina sociale della Chiesa si faccia riferimento in modo così diretto ed esplicito a categorie quali *l'impresa* e il *mercato*, al punto che è lo stesso autore dell'enciclica a definire quel tipo di economia come "economia d'impresa", "economia di mercato", "economia libera". Queste categorie, se ben intese, possono rappresentare gli elementi di un'*economia civile* capace di rispettare ed esaltare il valore trascendente della persona umana.

Il *mercato*, nella prospettiva dell'economia civile, lungi dallo scomparire o dall'essere demonizzato, è interpretato come processo dinamico di reciproca conoscenza, un processo catalitico[3] – ossia il processo mediante il quale da nemico si diventa amico e da estraneo si diventa parte di una comunità – rappresentato dall'insieme delle relazioni tra soggetti liberi e responsabili, e non uno spazio da occupare, un luogo da conquistare. In definitiva, un gioco a somma zero, in virtù del quale al successo economico di a corrisponderebbe il fallimento di b, una sorta di spartizione della torta in fette, ove se qualcuno possiede è perché qualcun altro ha rinunciato oppure gli è stato estorto. Sulla base di tale analisi, apparirebbe legittimo il giudizio di condanna morale nei confronti del mercato, inteso come una giungla nella quale vincono sempre i più forti, i più furbi e i più spregiudicati. La tendenza a pensare il mercato come uno spazio fisico, nel contesto di una dimensione temporale astratta, nasce dalla volontà dei teorici dell'ortodossia economica neoclassica di seguire i successi avuti nel campo della fisica newtoniana, trasferendoli nell'ambito delle scienze sociali e trasformando il discorso economico in una scienza che studia automi, piuttosto che reali esseri umani. Il mercato, secondo quanto detto in ordine alla società civile, è il processo relazionale mediante il quale ciascuna persona è consapevole di poter soddisfare i propri bisogni e desideri a partire dal riconoscimento dei bisogni e dei desideri degli altri.

Similmente, così come per la categoria mercato, è possibile intraprendere un percorso analogo con riferimento alla categoria del *puro profitto* imprenditoriale. Esso, sempre nella prospettiva dell'economia civile, non è una quota di benessere che l'imprenditore sottrae alle parti che compongono l'impresa. Il profitto, pur non essendo lo scopo dell'impresa, rimane un parametro cruciale: è il mezzo per continuare a fare impresa. Il giusto test per ogni impresa non è la massimizzazione del profitto[4], ma il raggiungimento di un profitto sufficiente a coprire il rischio insito nell'attività economica ed evitare così le perdite[5]. In definitiva, il profitto è un elemento necessario per pagare il raggiungimento degli obiettivi che l'impresa si prefigge, consente all'impresa di sopravvivere e rappresenta il prezzo del futuro, ossia il prezzo che deve pagare per restare sul mercato. In questi termini, la funzione civile del profitto, che possiamo schematizzare come *premio per il rischio, fonte di capitale per finanziare l'occupazione di domani, fonte di capitale per l'innovazione e l'espansione dell'economia*, si comprende meglio se associata alla dinamica tipica dell'uomo d'impresa, il quale, ci fa notare opportunamente Drucker, esercita la funzione imprenditoriale mediante la quotidiana e sistematica attività decisionale, con la maggior conoscenza possibile del futuro incerto, organizzando in modo sistematico gli sforzi necessari per realizzare quelle decisioni ed infine confrontando i risultati con le aspettative.

Talvolta il voler distinguere nettamente la sfera etica da quella del mercato rischia di perpetuare la dicotomia tra ciò che è economico, intendendo con esso il regno della razionalità, dell'efficienza e della spregiudicatezza, da ciò che è sociale, come se l'eticità dell'azione non comprendesse la sfera razionale. L'insistere su tale dicotomia ha rappresentato la fonte primaria del discredito che per anni ha colpito l'intrapresa economica e un alibi per coloro che intendono l'agire imprenditoriale come irrimediabilmente condannato all'assunzione di scelte spregiudicate, neglignendo l'inutile disturbo di rendere conto dei valori e di rispettare quei diritti in grado di presentare una nozione di uomo come persona.

Affermare il valore civile dell'economia d'impresa significa in primo luogo riconoscere a coloro che operano in questa entità un ruolo decisivo nell'edificazione del progetto della società civile. Un elemento fondamentale di questa riflessione è dato indubbiamente dal fatto che si considerano una nozione d'*impresa* ed una d'*imprenditorialità* che ci permettono di inquadrare l'agire economico nel più generale dinamismo dell'agire umano, evitando di oscillare – parafrasando l'economista tedesco Röpke - tra un moralismo ottuso ed un razionalismo dogmatico, avendo assunto come archetipo antropologico l'*homo agens*, piuttosto che l'idealtipo dell'*homo oeconomicus*[6]. Di conseguenza, l'imprenditorialità appare come *la capacità (virtù) - esercitata in un qualsiasi intervallo di tempo - che rivela la soggettività creativa della persona - che le consente di accrescere la propria umanità e che le permette di porre in essere nel tempo presente un'organizzazione del lavoro produttivo, in considerazione delle condizioni incerte di un futuro ignoto; ovvero l'attitudine, sottoposta a vincoli, a gestire (oggi) i flussi produttivi presenti sul territorio, facendoli interagire con il principale fattore di produzione: il capitale umano*[7], *per la realizzazione di beni e servizi da destinare al mercato (domani)*. Accanto a questa definizione d'imprenditorialità, per non sfuggire alla responsabilità di rappresentare anche l'organizzazione aziendale che comunemente chiamiamo impresa, proponiamo la seguente nozione: *in quanto "comunità di uomini", l'impresa è costituita da tutti coloro che ne hanno intenzionalmente sottoscritto i contratti costitutivi, un luogo imperfetto di cooperazione sociale il cui fine primario e fondamentale, ovvero immediato, è la soddisfazione del cliente*[8], *attraverso il miglioramento continuo dei prodotti e dei processi produttivi, avendo cura dei rapporti tra le parti che la compongono*.

In questa prospettiva, l'impresa economica rappresenta una fonte inestimabile per la produzione di un *valore civile* fondamentale per l'edificazione di una società libera e virtuosa: *il senso di responsabilità ed il coraggio nell'assumersi il ragionevole rischio*. Si comprende, allora, che in una società complessa nella quale l'esercizio della sovranità è irriducibile al ruolo esclusivo di un determinato gruppo di potere, ma si esplica in una raffinata rete di rappresentazione e difesa di interessi contrapposti mediante il sistema dei pesi e contrappesi, si guardi al mondo dell'impresa economica come ad un indispensabile nodo che disegna la trama e l'ordito della società civile. L'articolazione civile che ne consegue è ben espressa dal principio di sussidiarietà: «una società di ordine superiore non deve interferire nella vita interna di una società di ordine inferiore, privandola delle sue competenze, ma deve piuttosto sostenerla in caso di necessità e aiutarla a coordinare la sua azione con quelle delle altre componenti sociali, in vista del bene comune»[9]. In questo passo della *Centesimus annus*, Giovanni Paolo II, oltre a sottolineare i pericoli e gli abusi provenienti da un grande ed impersonale Leviatano, afferma l'importanza delle istituzioni della società civile, quelle speciali comunità di vicini che, nel corso degli ultimi decenni, hanno assunto varie denominazioni: *comunità intermedie, comunità solidali, piccoli plotoni, mondi vitali*. Ad ogni modo, ciò che caratterizza tali entità sociali è il loro concreto agire nella vita umana, favorendo, in tal modo, il senso di responsabilità dei membri che compongono la società, valorizzando le energie in essa presenti e nello stesso tempo scongiurando l'eccessivo aumento degli apparati burocratici che, lontani dai bisogni reali degli utenti, non ne colgono la domanda umana più profonda.

Consentitemi di concludere questa brevissima riflessione citando le parole di Alexis de Tocqueville, uno dei massimi scienziati sociali del XIX secolo, un autore che ha dedicato la propria vita intellettuale alla ricerca del miglior ordine politico, consapevole dell'irriducibile limitatezza e fallibilità dell'agire umano. Proprio in forza di tale ferma consapevolezza etica ed epistemologica non considero mai perfette e definitive le labili e caduche costruzioni umane e non confuso mai l'umana tensione a migliorare, imparando dagli errori propri ed altrui, con la "*presunzione fatale*" di costruire il Paradiso sulla terra. Una simile impostazione etico-antropologica gli consentì di affermare che il fondamento della democrazia è la virtù praticata dai membri della società per dar vita ad associazioni per il bene della comunità. L'impresa economica, secondo questo modello di analisi, è il risultato di un processo storico, dinamico ed evolutivo, mai perfetto, ma perfettibile, che le donne e gli uomini della terra hanno posto in essere nel tentativo di rispondere ai problemi quotidiani della vita, imparando dai loro errori, agendo in modo creativo e responsabile, per il bene proprio e della famiglia umana.

Tocqueville, sottolineando gli elementi che caratterizzano le società aristocratiche e quelle democratiche, così si esprime:

«[...] presso i popoli democratici tutti i cittadini sono indipendenti e deboli, non possono quasi nulla da soli e nessuno di loro può obbligare gli altri a prestargli aiuto. Quindi, se non imparano ad aiutarsi liberamente, cadono tutti nell'impotenza»[10]

* Insegna Dottrine Economiche e Dottrina Sociale della Chiesa alla Pontificia Università Lateranense di Roma.

[1] Cfr. Pierpalo Donati, *Alla ricerca di una società civile. Che cosa dobbiamo fare per aumentare la capacità di civilizzazione del paese?*, in Aa.Vv., *La società civile in Italia*, a cura di P. Donati, Mondadori, Milano 1997, p. 22.

[2] Cfr. Giovanni Paolo II, *Centesimus annus*, Città del Vaticano 1991, n. 42.

[3] «Per indicare la scienza che studia l'ordine di mercato, si è suggerito molto tempo fa, ed è stato più recentemente riesumato, il termine “catallassi”: mi sembrerebbe appropriato utilizzarlo qui. Il termine “catallassi” deriva dal verbo greco *katallatein* (o *katallassein*), col quale si intendeva -ed è significativo- non solo “scambiare” ma anche “ammettere nella comunità” e “diventare da nemici amici”», Friedrich August von Hayek, *Legge, legislazione e libertà. Una nuova enunciazione dei principi liberali della giustizia e dell'economia politica*, Il Saggiatore, Milano 1986., p. 315.

[4] “Molto è rappresentato dalla scoperta attorno agli anni Venti della formula generale per la massimizzazione del profitto: ricavo marginale uguale a costo marginale”; L. Robbins, *L'evoluzione della teoria economica moderna*, intervento alla London School of Economics, 30 settembre 1960, in L. Robbins, *La misura del mondo*, Ponte alle Grazie, Milano 2001, p.502.

[5] Cfr. P. Drucker, *Manuale di management: compiti, responsabilità metodi*, Etas Libri, Milano 1991, p. 68.

[6] Pur non negando il valore euristico e logico di questa nozione che ci consente di costruire modelli astratti e formali cui confrontare gli squilibri e le incongruenze del mondo reale.

[7] “L'analisi sul capitale umano prende avvia dall'assunto che gli individui decidono della loro educazione, formazione, assistenza medica, soppesano i costi e i benefici. I benefici includono vantaggi di tipo culturale e altri di carattere non monetario insieme alla crescita del profitto e dell'occupazione, mentre i costi generalmente dipendono dal valore presunto del tempo necessario per porre in essere questi investimenti. Il concetto di capitale umano racchiude anche il lavoro accumulato e altre virtù, compresi i fattori dannosi, quali ad esempio fumo ed uso di droghe. Il capitale umano, sia che si esprima sotto forma di sane virtù lavorative sia che si manifesti nell'alcolismo, è in grado di produrre, rispettivamente, i migliori o i peggiori effetti sulla produttività”; G. Becker, “Nobel Lecture”, *The Economy Way of Looking at Behavior*, pubblicato in G. Becker, *The Essence of Becker*, a cura di R. Ferrero – P. S. Schwartz, Hoover Press, Stanford 1995, p. 640.

[8] Cfr. P. Salin, *Liberalismo*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2002, p. 170.

[9] *Centesimus annus*, n. 48.

[10] Alexis de Tocqueville, *La democrazia in America*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1999 (II ed.), p. 524.

Le Ragioni Etiche Dell'Economia Di Mercato. Riflessioni sul personalismo economico in Luigi Sturzo

di Flavio Felice

Che cos'è il liberalismo? [...] Esso è umanistico. Ciò significa: esso parte dalla premessa che la natura dell'uomo è capace di bene e che si compie soltanto nella comunità, che la sua destinazione tende al di sopra della sua esistenza materiale e che siamo debitori di rispetto ad ogni singolo, in quanto uomo nella sua unicità, che ci vieta di abbassarlo a semplice mezzo. Esso è perciò individualistico oppure, se si preferisce, personalistico.

(Wilhelm Röpke)

La base della giustizia naturale, o diritto di natura, può fissarsi nella coesistenza dei diritti e reciprocità dei doveri; e questa trasporta il valore soggettivo dei diritti e doveri della personalità umana nel suo ordine sociale oggettivo [...]. E' la personalità dell'uomo, in quanto razionale, non solo soggetto del diritto ma sorgente del diritto: non è la società o lo Stato, come alcuni pensano, la sorgente del diritto.

(Luigi Sturzo)

Introduzione

I brani riportati come introduzione al presente contributo hanno lo scopo di chiarire in modo immediato il punto di vista, la prospettiva ed il tipo d'approccio che intendiamo far propri nella riflessione sulle *ragioni etiche del libero mercato*. Grazie alle sollecitazioni dei due autori abbiamo cominciato a pensare alla concreta possibilità di conciliare alcuni aspetti tipici della Dottrina Sociale della Chiesa con altrettanti aspetti caratterizzanti la tradizione di quel particolare filone del liberalismo moderno, rappresentato dal liberalismo della Scuola austriaca di economia, cosiddetto classico o angloamericano. Procederemo in questa direzione dedicando particolare attenzione alla riflessione di un grande pensatore italiano, il sacerdote siciliano, fondatore del Partito Popolare Italiano, Luigi Sturzo (1871-1959). Sociologo, filosofo, statista, capace, sul finire del secolo scorso, di inaugurare una nuova stagione del cattolicesimo politico: il *popolarismo*[1]. Nel 1924, a causa del suo antifascismo, fu messo nelle condizioni di dover lasciare l'Italia ed iniziare così un lungo, doloroso, ma provvidenziale esilio che per vent'anni lo condusse prima in Francia, poi in Inghilterra ed infine negli Stati Uniti d'America.

È nostra intenzione discutere delle ragioni etiche che sottendono le istituzioni politiche ed economiche, quali ad esempio il mercato e la concorrenza, proponendo l'opera di un importante interprete del pensiero sociale cristiano, facendolo dialogare con alcuni dei più rilevanti esponenti del liberalismo del novecento.

Una preziosa testimonianza a favore della nostra sfida ci viene offerta da Friederich August von Hayek. L'economista austriaco, nel ripercorrere le tappe salienti della lunga marcia del pensiero liberale nella storia dell'umanità, sulla scia di Lord Acton, definisce l'Aquinate "il primo *Whig*" - il fondatore del partito della libertà - e, in ordine alla predisposizione di

un'indagine sulle prime scuole politiche che formularono il principio del “*rule of law*” (governo della legge) e di autogoverno della comunità – ovvero il progetto della società civile o il *civic republicanism*, caro ai Padri fondatori degli Stati Uniti d'America e fonte sostanziale del principio di sussidiarietà- (*civitas sibi princeps*), rimanda allo studio dei pensatori medievali Niccolò da Cusa e Bartolo da Sassoferrato: «Ma, sotto un certo aspetto la definizione di Lord Acton secondo cui il primo *Whig* sarebbe stato Tommaso d'Aquino non è poi così paradossale [...]. Uno studio più attento dovrebbe occuparsi soprattutto di Niccolò da Cusa e Bartolo da Sassoferrato che continuarono la tradizione nel XIII e nel XIV secolo»[2].

Quattro ragioni fondamentali

Una linea di demarcazione tra “liberalismo” e “liberalismo”

Prima di addentrarci nell'analisi di quelli che a nostro avviso potrebbero rappresentare alcune ragioni fondamentali a sostegno della tesi in ordine alla moralità della libera economia di mercato, soffermiamoci brevemente a riflettere sulla possibilità di avviare un fecondo dibattito con quella componente del liberalismo che, rinunciando agli eccessi di razionalismo, utilitarismo e materialismo, ha evidenziato la contiguità delle proprie posizioni con quelle tipiche del pensiero occidentale ed in particolar modo con la tradizione ebraico-cristiana. A tal proposito, è indispensabile sottolineare la profonda linea di demarcazione fra i due principali filoni del liberalismo moderno. Da un lato abbiamo la tradizione britannica che chiameremo del *liberalismo classico*: empirica, asistemica ed antiutopistica, ricollegabile alla corrente politica inglese *old whig*, alla filosofia morale inglese e scozzese del XVIII secolo e a quella americana, nella particolare versione del *Federalist*, che attribuisce all'ordine spontaneo della società civile la difesa e la promozione della libertà: «L'esperienza deve essere la nostra sola guida. La ragione potrebbe sviarci. Non fu la ragione a scoprire il singolare e ammirevole meccanismo della Costituzione inglese. Non fu la ragione a scoprire [...] l'insolita (e agli occhi di quanti sono governati dalla ragione, assurda) usanza del processo in presenza di una giuria. Probabilmente il caso ha favorito queste scoperte, che l'esperienza ha sancito. Questa dunque sia la nostra guida»[3]. Dall'altro abbiamo la tradizione continentale, in particolar modo francese: razionalista, utilitarista e materialista che riconosce una rilevante funzione progettuale al potere pubblico[4]. Volendo operare una distinzione abbastanza netta, e necessariamente non comprensiva di tante eccezioni, dovremmo considerare i due filoni relativamente puri, così come apparivano nel XVIII secolo. Quello cosiddetto “britannico”, rappresentato in special modo dai filosofi moralisti scozzesi quali David Hume, Adam Smith e Adam Ferguson, ma anche dai francesi Montesquieu e Tocqueville, nonché dai loro contemporanei inglesi Josiah Tucker, Edmund Burke e William Paley, i quali attingevano alla consolidata tradizione della *common law*. Sul versante opposto abbiamo la tradizione dell'illuminismo francese, impregnato di razionalismo cartesiano ed idealmente guidato dagli enciclopedisti, dai fisiocratici, da Rousseau, da Condorcet. Le differenze sono state ben individuate dal Talmon, il quale, affrontando lo studio delle origini della “democrazia totalitaria”, così riassume le due versioni del liberalismo moderno: «Uno trova l'essenza della libertà nella spontaneità e nell'assenza della coercizione, l'altro crede che la libertà possa esser realizzata solo perseguendo e raggiungendo una finalità di collettivismo assoluto [...] uno sostiene lo sviluppo organico, lento e semicosciente, l'altro la deliberazione dottrinarica; uno vuole adottare una procedura di esperimenti e di errori, l'altro esclusivamente un modello valido»[5].

Verso un nuovo incontro

Il punto di partenza dal quale avviare tale discussione ci sembra ben sintetizzato da un passaggio chiave del discorso inaugurale tenuto dal Premio Nobel per l'economia Hayek, in occasione del primo meeting della *Mont Pelèrin Society*, svoltosi nel 1947. Hayek, contestando la tendenza a voler perpetuare il contrasto tra chi difende la libertà su basi secolari e chi invece difende la stessa in ragione di argomenti religiosi, affermava con forza che «Questo liberalismo intollerante ed aggressivo è il principale responsabile dell'abisso che, particolarmente in Europa, ha portato molto spesso le persone religiose ad allontanarsi dal movimento liberale [...]. Sono convinto che, a meno che non si riesca ad abbattere questo muro che divide il liberalismo dalla religione, sia impossibile sperare in una rinascita delle forze liberali. Molti segnali, molti indizi lasciano pensare che in Europa una simile riconciliazione sia oggi più vicina rispetto al passato, e che molti vedano in essa l'unica speranza di sopravvivenza degli ideali della civiltà occidentale. È per questo motivo che mi sembrava così importante riservare ai rapporti tra liberalismo e cristianesimo una sessione specifica dei lavori del nostro incontro»[6].

Il personalismo metodologico

Persona: individuo e comunità

La prima ragione che ci consente di argomentare l'eticità di un sistema economico basato sul libero mercato è dato dall'*individualismo metodologico*, ovvero dal *personalismo metodologico*[7]. In base a tale interpretazione dei fenomeni politici, economici e culturali, le istituzioni sociali sono giudicate come il risultato inintenzionale di azioni intenzionali, poste in essere da soggetti che si prefiggono lo scopo di migliorare la propria esistenza, utilizzando gli strumenti a disposizione, nell'umana condizione di limitatezza e fallibilità[8]. Scrive a tal proposito Carl Menger, uno dei padri della Scuola austriaca: «tutti questi istituti sociali [il diritto, la religione, lo Stato, il mercato, le città, il linguaggio] sono, nelle loro varie forme fenomeniche e nelle loro incessanti mutazioni, in non piccola parte il prodotto spontaneo dell'evoluzione sociale; i prezzi dei beni, il saggio dell'interesse, la rendita fondiaria, i salari e mille fenomeni della vita sociale e dell'economia in particolare mostrano esattamente la stessa peculiarità»[9]. Con ciò intendiamo affermare che il mercato, sebbene sia un ordine spontaneo, non è un dato naturale, bensì un prodotto dell'agire umano; anche se un prodotto molto complesso. Il libero mercato, dunque, a partire dall'interpretazione data dell'individualismo metodologico, si presenta come il frutto non intenzionale di azioni poste in essere da persone capaci di riflessione e di scelta, la cui autonomia e libertà consentono loro di agire avendo come obiettivo il perseguimento dei propri fini (non necessariamente egoistici); in definitiva, il legato più prezioso che la civiltà occidentale (greca, romana e cristiana) ci ha lasciato in eredità[10].

In che modo l'antropologia cristiana può stabilire un punto di contatto con l'individualismo metodologico, almeno nella sua versione austriaca?[11] A tal proposito crediamo che la riflessione di Luigi Sturzo ci possa aiutare a cogliere la sostanza delle questioni che andremo via via elaborando, offrendoci un'inestimabile fonte di riflessioni e di idee.

Quanto al tema della libertà individuale, che si intreccia inevitabilmente con il personalismo metodologico, crediamo che essa possa essere meglio compresa se assumiamo come chiave di lettura il riferimento antropologico: *il carattere centrale, unitario e trascendente della persona*

umana. Caratteristica peculiare del personalismo sturziano è il mettere instancabilmente in evidenza i rischi ai quali andrebbero incontro le democrazie moderne qualora perdessero di vista il carattere unitario della vita personale ed il suo orizzonte etico, descritto dal nostro autore come «la tendenza di ciascuno a fare se stesso centro della propria attività interiore ed esterna, ad espandersi, a realizzare sé e le proprie facoltà, a cercare in sé e fuori quel che risponde ai suoi bisogni, alle sue aspirazioni, alla vita»[12].

Al centro del personalismo metodologico c'è la profonda convinzione circa il primato della persona sulla società[13], la quale è sempre mezzo e mai fine, poiché il fine è l'uomo. Nella prospettiva sturziana, inoltre, la società appare come una “proiezione multipla, simultanea e continua di individui considerati nella loro attività”[14]. L'uso del termine “proiezione” ci appare particolarmente interessante poiché indica un elemento di continuità e di *relazione* - e non di separazione - tra i due soggetti, al punto che riteniamo di poter affermare che la *società*, in quanto “proiezione” della libera, responsabile e creativa *azione umana*, presenti le stesse caratteristiche dei soggetti che con le loro azioni contribuiscono alla sua costituzione.

La dialettica di "reciprocità"

Da un punto di vista squisitamente teologico, l'antropologia cristiana alla quale fa riferimento la dottrina sociale della Chiesa si fonda sul principio della *trascendente dignità* della persona umana e sulla sua piena realizzazione attraverso l'incontro con l'*altro*, il vivere con l'*altro* e non contro l'*altro*. Il metodo di conoscenza che qui viene proposto - il *personalismo metodologico* - è l'attenta considerazione dell'intersoggettività - o reciprocità - che ci consente di considerare l'individuo non nella sua separatezza rispetto agli altri. Al contrario, l'*altro* è la chiave attraverso la quale possiamo dischiudere lo scrigno prezioso e segreto che è in noi e scoprire l'immenso tesoro di cui Dio ci ha fatto dono: «L'uomo scopre compiutamente se stesso soltanto nella relazione con l'altro uomo. La scoperta di sé, l'autocoscienza, non è d'altro canto un accessorio, bensì un elemento integrante dell'autorealizzazione umana. La forma della realizzazione con l'altro contribuisce profondamente a determinare il successo e il fallimento dell'uomo nel compito di realizzare la propria essenza umana, che è per sua natura dinamica»[15]. In definitiva, tale metodo ci aiuta a comprendere da un lato l'essenza della persona - data dalla libertà, dalla responsabilità e dalla creatività - e, dall'altro, la relazione fra gli individui ed il loro essere l'uno per l'altro, il loro costituirsi ed acquistare piena coscienza di sé nella relazione con l'altro. Fra le relazioni umane, il rapporto Padre-Figlio è per eccellenza quello in cui l'affermazione della propria dignità è legata alla affermazione e non alla negazione della dignità dell'altro: il padre è padre nel figlio e attraverso il figlio. È il figlio che gli rivela quella particolare e decisiva profondità del suo essere personale che consiste nell'essere padre. Al tempo stesso il figlio è figlio per il padre e attraverso il padre; questi non solo gli rivela la profondità ed il significato dell'essere personale in generale, ma (addirittura) lo fa essere, lo costituisce nell'essere[16]. La dialettica Padre-Figlio (o di "reciprocità") si colloca agli antipodi di quella antropologia sociale che ha come principio ermeneutico fondamentale la dialettica hegeliana servo-padrone. La lotta fra i due soggetti, oltre a costituire l'idea base della nozione di giustizia sociale, rappresenta un'interpretazione complessiva della situazione dell'uomo nel cosmo che si contrappone a quella che S. Tommaso, riprendendo da Aristotele, chiamava un'originale *amicitia politica* che sta a fondamento del vivere insieme nella città, e implica un reciproco aiuto nella realizzazione del bene comune. La dialettica Padre-Figlio, al contrario, ci consente di guardare l'uomo non solo in generale, ma anche e soprattutto nel momento della relazione

con gli altri uomini: essa sviluppa la proposizione *agire con gli altri*, e ci aiuta a comprendere il momento stesso in cui nasce e si costituisce una società.

Le implicazioni economiche della succinta riflessione antropologico-teologica sono sotto gli occhi di tutti. Sul versante della scienza economica, quanto meno sul versante del paradigma dominante, quello neoclassico, il mercato è un "luogo", uno "spazio" da suddividere, e i concorrenti dei *price-takers* ai quali non è attribuita alcuna reale capacità di agire: essi reagiscono in modo prevedibile, come automi programmati per massimizzare la propria funzione di utilità. Lo scarto tra il rigore formalistico della scienza economica e l'esigenza di pensare a modelli adeguati alla reale capacità umana di agire e di contraddire le ferree "leggi" dell'*homo oeconomicus*[17], ci impone un'attenta riflessione sull'autentico dinamismo dei processi di mercato e il rigetto di una visione statica, "spaziale", del modo in cui gli operatori economici agirebbero in un mondo perfetto, caratterizzato da quella che Mises definiva "un'economia perfettamente rotante". Se supponiamo che il mercato sia un luogo, un'entità spaziale da suddividere, dovremmo ammettere che i più spregiudicati ricorreranno al darwinismo sociale e penseranno che è naturale che i più forti si accaparrino porzioni maggiori di spazio competitivo, mentre i fautori della *business ethics* sosterranno che per il bene della comunità è necessario che i più forti non esagerino e che lascino quote maggiori ai più deboli; altri ancora ricorreranno all'economia di Robin Hood. Ebbene, chi scrive ritiene che questa sia una trappola concettuale dalla quale fuggire. Il mercato, secondo il contributo offerto dagli autori della Scuola austriaca di economia, piuttosto che essere un "luogo" le cui quote andrebbero equamente suddivise con senso di giustizia e solidarietà, rappresenta un processo relazionale, è l'insieme delle relazioni mediante le quali ciascuno cerca di soddisfare i propri bisogni ricorrendo ai bisogni dell'altro: che il mercato si esprima mediante il baratto, la pecora, le conchiglie o la moneta, la logica che governa i processi di mercato non muta di una virgola[18]. In tal senso, l'individualismo metodologico, nella versione data dalla Scuola austriaca di economia, partecipa con il personalismo metodologico che sgorga dall'antropologia cristiana, una particolare visione del mercato inteso come processo relazionale, i cui attori sono gli "individui cooperanti", e rigettano entrambi l'interpretazione in base alla quale gli aggregati sociali sarebbero entità a sé stanti, indipendenti dagli individui. Ecco come Sturzo si esprime sul metodo in sociologia: «La mia posizione è netta: contro i "sociologisti" alla Durkheim, che fanno dell'istituzione un'entità per sé stante, contro gli organicisti di tutti i tempi, che fanno degli organismi sociali delle entità per sé stanti, io sostengo che la società in concreto è la coesistenza degli individui cooperanti coscientemente per un fine comune, e che né la società né le sue istituzioni o i suoi organi sono un *quid tertium*, una ipostasi vivente, una realtà distinta dalla realtà degli individui associati ed operanti ad un fine comune [...]. Chi agisce e chi patisce sono gli individui associati»[19]. Tanto il personalismo metodologico sturziano quanto l'individualismo metodologico austriaco hanno in comune un'idea di prassi al centro della quale è posta la capacità creativa della persona umana che presume una particolare riflessione antropologica che non riduce l'individuo a mero prodotto delle relazioni sociali, una sorta di automa in balia dell'ambiente nel quale inevitabilmente è chiamato a vivere, ma evidenzia la sua capacità di autodeterminazione, autodomínio e autopossesso[20].

Libertà integrale e indivisibile

Libertà, rischio competizione

Una seconda ragione che potrebbe collegare il liberalismo classico e la dottrina dell'economia di mercato alla tradizione cristiana, è dato dall'*interdipendenza tra morale, politica, economia e cultura*, ovvero dalla *libertà integrale e indivisibile: non può esserci libertà politica senza libertà economica e viceversa*[21]. Un ordine sociale coerente con la tradizione personalista-liberale si distingue da uno dirigista-costruttivista anche per le risposte pratiche che è in grado di dare ai concreti problemi politici. Per questa ragione, ribadiamo che il tratto caratteristico, nel campo della politica, dell'economica e della cultura, tipico della soluzione personalista-liberale[22] è rappresentato dalla convinzione che, al processo dirigista, centralista, monopolista dello stato, è preferibile un corretto sistema competitivo al centro del quale, in sintonia con il principio di sussidiarietà, ci sia l'opera spontanea e creativa della società civile, capace d'accrescere le possibilità di scelta da parte dei singoli individui, al fine di ottenere una più efficace risposta ai reali bisogni dei cittadini ed un maggior rispetto della libertà, dignità e responsabilità della persona.

La preferenza per il processo competitivo rispetto a quello dirigista e monopolista, nasce da una doppia base di constatazioni di carattere operativo, benché sorrette da una puntuale riflessione teorica. Da un lato, a nessun ente – né allo stato, né ai partiti – è dato il diritto di eliminare - anche qualora fossero in grado di farlo - il rischio, il limite e l'ignoranza dall'esperienza umana e, d'altro canto, è sotto gli occhi di tutti la realtà di un'esistenza umana che accresce il proprio bagaglio di conoscenze passando attraverso un processo di ricerca e di selezione delle informazioni che falsificano o confermano in via momentanea quelle precedenti, senza alcuna garanzia preventiva in ordine ai risultati. Da quanto detto si evince che esisterebbe un ineludibile nesso tra rischio e competizione, dato, da un lato, dalla limitatezza o ignoranza della natura umana, e, dall'altro, dall'altrettanto innata tensione dell'uomo ad allargare i propri confini del sapere.

La competizione, dunque, ed il susseguente rischio, sono quegli straordinari ingredienti della reale esperienza umana che ci consentono di andare oltre i nostri naturali limiti, in una continua e coraggiosa ricerca di soluzioni migliori, avendo di fronte un ventaglio di scelte molto ampio, una conoscenza limitata ed un irriducibile pluralismo delle intenzioni. Il processo competitivo che coinvolge le idee, le persone, le associazioni, le imprese, allora, sia che si tratti della sfera economica sia che si faccia riferimento alla politica, è dato da quello speciale rapporto umano che s'instaura tra persone fallibili e limitate, nella comune, ma variegata, ovvero poliarchica, tensione ad accrescere la propria condizione esistenziale.

“Cum-petere”: un'inalienabile virtù sociale

In tale prospettiva, arrogarsi il diritto di eliminare il rischio, ossia, l'imprescindibile ignoranza umana, inibendo il processo competitivo, oltre a rappresentare un inutile spreco di energie, vorrebbe dire arrecare un gravissimo danno alla società, paralizzare il naturale flusso dell'attività umana e privare la persona della necessaria spinta alla relazione interpersonale, alla scoperta ed alla responsabilità personale e sociale[23]. Un testo classico sulla rilevanza sociale del rischio individuale è dato dal seguente brano di Luigi Sturzo: «*Vexatio dat intellectum*; l'uomo per comprendere, e quindi operare, ha bisogno di una costrizione, sia spirituale che materiale, il rischio contribuisce al benessere sia spirituale che materiale; il rischio contribuisce alla costrizione, all'allenamento delle forze, alla speculazione intellettuale, alla preparazione dei piani, al superamento degli ostacoli; favorisce lo spirito di conquista»[24]. Il punto di vista di Sturzo ci consente di considerare il rischio come un'opportunità data all'uomo per andare di volta in volta oltre i limiti della

conoscenza ed educare le proprie facoltà alla conquista dell'abilità necessaria per il perseguimento di quel benessere multidimensionale che ci consenta di pensare una nozione matura di bene comune che non sia vuota retorica politica ed utopistica “presunzione fatale” che, dopotutto, la storia ha mostrato essere il paravento nobile delle più nefaste alchimie d'ingegneria sociale.

Possiamo dunque concludere che per competizione intendiamo la sana, naturale e stimolante attitudine di tutti gli uomini a cercare di migliorare la propria condizione terrena; dopotutto il verbo competere deriva dal latino *cum-petere*, ossia, cercare insieme, lavorare in concorrenza per porre in essere le condizioni che favoriscano la realizzazione di una società più libera, solidale e responsabile. La dimensione sociale della competizione e del rischio che educa, delineati dal brano di Sturzo, è confermata ed evidenziata da un altro brano, questa volta di Michael Novak[25], il quale afferma che la competizione è tutt'altro che un vizio, « È, in un certo senso, la forma di ogni virtù e un fattore indispensabile di crescita umana e spirituale della persona libera. Il battersi è sempre un misurarsi con qualche ideale e un sottoporsi a qualche giudizio»[26].

Pur con diverse sfumature, dobbiamo rilevare interessanti analogie tra l'interdipendenza tipica della tradizione del liberalismo classico e la riflessione che su tale tema ha dedicato Sturzo. La libertà sturziana è la *libertà integrale e indivisibile* che, se da un lato è riconosciuta come dono spirituale, un bene per se stesso, capace di rendere l'uomo abile alla ricerca del *Bene superiore*, dall'altro non può essere studiata senza tenere in giusta considerazione tutte quelle garanzie che, in un dato momento storico, la rendono *effettiva libertà sociale*. Essa, per tale ragione, coinvolge l'esperienza umana in tutti i suoi aspetti, poiché, pur essendo connaturata all'uomo, deve essere conquistata e difesa giorno per giorno. Dunque, per il nostro autore, tra *libertà politica, economica ed etico-culturale* non c'è contrapposizione, bensì una profonda relazione che tende, se ben gestita, alla creazione di un particolare ordine sociale nel quale *democrazia, mercato e pluralismo* rappresentano gli elementi portanti del vivere sociale: «Se la libertà è violata in campo economico, è lesa anche, secondo me, in quello culturale, in quello politico e sociale e viceversa. Non c'è esempio nella storia di una libertà che stia insieme da sola»[27]. Ci troviamo di fronte ad una delle più intense ed affascinanti difese della società libera che la storia delle idee è in grado di offrirci. Nel brano di Sturzo citato poc'anzi si rileva tutta la passione umana per l'ideale liberale della libertà integrale, per il quale è necessario battersi fino al dono della vita, e si coglie in modo cristallino la consapevolezza intellettuale che il perno dell'agire politico, economico e culturale è la persona nella sua integrità ed unicità. Di conseguenza, un sistema è rispettoso della dignità umana nella misura in cui terrà conto del fatto che il fine di qualsiasi modello politico, economico e culturale è l'uomo nella sua unicità ed irriducibilità rispetto a qualsiasi aggregato o collettivo; nella sua limitatezza e fallibilità, che può tradursi anche in capacità di trascendere il proprio egoismo per incontrare l'interesse dell'altro; nella tensione a competere e partecipare responsabilmente, che origina dal bisogno di comunicare e di andare oltre i propri limiti, ma che ha come conseguenza non intenzionale la nascita stessa della civiltà, mediante il gioco democratico, l'economia di mercato ed il pluralismo culturale.

La natura poliarchica del potere

Antiperfettismo sociale e ordine istituzionale

La terza ragione è quella relativa alla *teoria della tripartizione dei poteri* ovvero della *separazione dei regni*. Poiché gli studiosi sono abbastanza d'accordo nel sostenere che questa rappresenti una sorta di minimo comune denominatore della tradizione liberale in tutte le sue varianti[28], specifichiamo che associamo tale forma istituzionale ad una più ampia teoria filosofica sulla fallibilità e limitatezza dell'agire umano che chiameremo *antiperfettismo sociale*.

L'ipotesi interpretativa all'interno della quale ci muoviamo è quella espressa da Hayek nel suo *Legge, legislazione e libertà*: «Quando Montesquieu e i padri della Costituzione americana formularono esplicitamente l'idea di una Costituzione come insieme di limiti all'esercizio del potere, in base ad una concezione che si era sviluppata in Inghilterra, fondarono un modello che, da allora in poi, il costituzionalismo liberale ha sempre seguito. Il loro scopo principale era di provvedere delle garanzie istituzionali per la libertà individuale, e lo strumento in cui riposero la loro fiducia fu quello della separazione dei poteri»[29]. Sulla base di tale ipotesi affermiamo che le democrazie non possono funzionare se incontrollate, non gestite, non disciplinate e, soprattutto, se non limitate da meccanismi posti a difesa dei diritti individuali. Grazie a questi limiti e aggiustamenti sia il sistema economico sia il sistema politico non operano in una sfera priva di freni, e la loro libertà, è regolata da altre libertà, così come ogni potere è limitato da un contropotere ed ogni carica bilanciata da una controparte. La ragione per cui si rende necessario l'uso dei “pesi e contrappesi” per il controllo dei poteri e delle sfere delle libertà, è ben sintetizzata dall'aforisma di Lord Acton: *il potere tende a corrompere, e il potere assoluto corrompe in modo assoluto*. Da questa semplice e spontanea osservazione discende il principio politico: *mai fidarsi di chi abbia un potere eccessivo*[30]. L'antiperfettismo, così inteso, nasce dalla constatazione che la democrazia, in quanto metodo che stabilisce che “cosa sarà legge” in base ad un determinato assetto politico istituzionale caratterizzato dal ruolo attivo della gran parte della popolazione nel processo di formazione dell'opinione politica e di selezione della classe dirigente, è da considerarsi uno *strumento* e non un *ideale* ultimo, poiché non ha alcuna possibilità di indicare quali debbano essere i fini che il potere costituito dovrà perseguire; da ciò ne deriva che la democrazia andrà giudicata non in quanto valore – poiché mezzo -, bensì per quello che sarà in grado di realizzare, e limitata alla luce degli scopi che noi vogliamo che essa realizzi[31].

Un testo classico su cui si fonda la teoria dell'antiperfettismo sociale ci viene offerto da uno dei padri fondatori degli Stati Uniti d'America: James Madison. Egli, in occasione della ratifica della Costituzione americana, insieme ad Alexander Hamilton e John Jay, si rivolse direttamente al corpo elettorale dello Stato di New York attraverso saggi pubblicati dal quotidiano “New York City”, raccolti in seguito con il nome di *Federalist Papers*, consegnando alla storia uno dei brani più brillanti circa l'esigenza che la vicenda costituzionale di una Nazione tenga conto in primo luogo della limitatezza della costituzione fisica e morale della persona umana[32]. In un passaggio dell'ormai famoso *Federalist* N° 51, egli affermava: «Se gli uomini fossero angeli non occorrerebbe alcun governo. Se fossero gli angeli a governare gli uomini, ogni controllo esterno o interno sul governo diverrebbe superfluo. Ma nell'organizzare un governo di uomini che dovranno reggere altri uomini, qui sorge la grande difficoltà; prima si dovrà mettere il governo in grado di controllare i propri governanti, e quindi obbligarlo ad autocontrollarsi. Il dipendere direttamente dal popolo rappresenta indubbiamente il primo e più importante sistema di controllo sul governo; ma l'esperienza ha dimostrato la necessità di precauzioni supplementari»[33].

Antiperfettismo sociale a pensiero sociale cattolico

In questo quadro si confrontano in modo chiaro due tradizioni culturali e teologiche: quella *utopistica* e quella *realistica*. I rivoluzionari utopistici ritengono che la fonte del male sia da ricercare in determinate strutture sociali ed in determinati sistemi (capitalismo, democrazia, mercato, competizione, ...), e solo la loro rimozione produrrà la definitiva estinzione del male. I realisti, al contrario, sostengono che la radice del male stia nella costituzione fisica e morale dei singoli uomini, e che nessun sistema sociale, per quanto ingegnosamente pensato, sia in grado di eliminare definitivamente il peccato o il limite dalla sfera della libertà umana[34].

Su tale tema la riflessione cattolica è estremamente ricca. Luigi Sturzo, contestando l'assunto rivoluzionario dell'epoca, in base al quale ci sarebbe un'impossibilità "dogmatica" per i cattolici ad essere democratici, confuta l'interpretazione da molti condivisa, circa la distinzione fra *tesi* ed *ipotesi*, che, in occasione della promulgazione del *Sillabo* (1864), fece la *Civiltà cattolica*. Erano in tanti a sostenere che la *tesi* (l'ideale) della Chiesa cattolica fosse la reazione e l'autoritarismo, mentre l'*ipotesi* (il caso concreto), da accettarsi solo come realtà tollerabile, ma non preferibile, fosse la democrazia e la libertà. Sturzo si oppose a questa interpretazione e ne propose una diametralmente opposta: «Prendo questa occasione per cercare di distruggere il mito che si è creato attorno a questa distinzione di *tesi* ed *ipotesi*. Le *tesi* sono i principi etici e religiosi della società dei quali il Cristianesimo è assertore e difensore. Le *ipotesi* sono le varie realizzazioni storiche della società, dove in un modo o in un altro tali principi sono attuati e concretizzati in istituzioni, costumi e leggi di valore diverso. Sicché la realtà vivente è sempre un'*ipotesi*, cioè una data realizzazione (purtroppo incompleta e limitata come siamo noi uomini nella nostra vita individuale) di quei principi che sono eterni, poiché basati sulla legge di natura e sulla rivelazione»[35]. In definitiva, per Sturzo, la società politica può essere autoritaria, patriarcale, feudale, aristocratica, democratica o mista, ma ognuna di queste storicizzazioni non potrà mai rappresentare la *tesi*, l'ideale, bensì un'*ipotesi*, a volte buona e a volte cattiva, ma sempre carica di imperfezioni. In ogni realizzazione pratica di qualsiasi ideale di società politica risconteremo deficienze di varia natura che ci invitano ad una tenace e coraggiosa opera riformatrice che non avrà mai fine.

In questo solco si inserisce a pieno titolo anche la riflessione di Giovanni Paolo II sul limite della natura umana. Il Pontefice ricorda che, benché l'uomo sia creato per la libertà, porta in sé i segni del peccato originale che lo rendono quotidianamente bisognoso di redenzione. Tale verità non è solo parte integrante della rivelazione cristiana, ma presenta nello stesso tempo un grande valore ermeneutico per comprendere le realtà sociali, politiche ed economiche, in quanto aiuta a svelare la complessa realtà umana. Dunque, il punto di partenza nel dibattito sui sistemi politici non può non tener conto del fatto che non esistono società perfette. La forza e l'equilibrio di un ordinamento sociale dipenderanno in primo luogo dalla misura in cui si terrà in debito conto tale principio dell'antiperfettismo, e nella misura in cui i soggetti che lo costituiscono si mostreranno capaci di operare la sintesi istituzionale tra l'interesse personale e l'interesse della società nel suo insieme[36]. «L'uomo [si legge nella *Centesimus annus*] tende verso il bene ma è pure capace di male; può trascendere il suo interesse immediato e, tuttavia, rimanere a esso legato [...] Quando gli uomini ritengono di possedere il segreto di un'organizzazione sociale perfetta che rende impossibile il male, ritengono anche di potenziare tutti i mezzi, anche la violenza o la

menzogna, per realizzarla. La politica diventa allora una “religione secolare”, che si illude di costruire il paradiso in questo mondo»[37].

La capacità creativa

La soggettività creativa della persona umana

La quarta ed ultima ragione, corollario delle tre precedenti, è data dalla *capacità creativa*, ovvero dalla *soggettività creativa della persona umana*. Sul versante della tradizione del liberalismo della Scuola austriaca, tale principio è opportunamente sintetizzato dal seguente brano di Israel Kirzner: «Il capitalismo di mercato [è] come un processo permanente di scoperta. Ciò cui si può assistere in un’economia di mercato, in qualunque momento, altro non sono che tentativi di partecipanti al mercato di trarre vantaggio da nuove possibilità appena scoperte o appena create [...]. Il processo di scoperta creativanon giunge mai a compimento, né ha mai termine»[38]

Una simile attitudine, che sgorga da un’antropologia ispirata alla cultura e alla tradizione ebraico-cristiana, è capace di evidenziare la *soggettività creativa della persona umana*[39]. In base a tale concetto viene affermato che il diritto all’iniziativa politica ed economica è un diritto inalienabile, poiché è fondato sulla trascendente dignità della persona umana, plasmata dal Creatore a Sua immagine e somiglianza; di conseguenza, sull’esempio del Creatore anche l’uomo partecipa per vocazione alla creazione nel campo politico, economico e culturale. Sturzo, in perfetta sintonia con la dottrina sociale elaborata in seguito da Giovanni Paolo II, afferma la superiorità del capitale umano (*caput*), ponendo in primissimo piano il problema della *libera scelta*[40]. Un tale aspetto colloca il sacerdote italiano tra i grandi interpreti del pensiero cristiano di ispirazione liberale che, in virtù di una tenace opera di ricerca, hanno contribuito ad instaurare un rinnovato rapporto tra la *democrazia*, lo *spirito d’imprenditorialità* o *d’iniziativa*, il *pluralismo etico-culturale* e la moderna *dottrina sociale* della Chiesa cattolica[41]. Una ricca ed antica tradizione che ha subito una significativa accelerazione grazie alla svolta impressa dall’attuale papa, attraverso le tre encicliche sociali: *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus*.

L’idea centrale dell’intera riflessione di Giovanni Paolo II in materia di dottrina sociale è il tema della libertà. Egli nella *Sollicitudo rei socialis* si pone questa domanda: «la limitazione o la negazione dei fondamentali diritti umani, quali ad esempio il diritto alla libertà religiosa, il diritto di partecipare alla costituzione della società, la libertà di associarsi o di costituire sindacati o di prendere iniziative in materia economica non impoveriscono forse la persona umana altrettanto, se non maggiormente della privazione dei beni materiali?»[42].

Il nucleo centrale dell’intera riflessione di Sturzo sulla libertà, ed in particolare sulla libertà d’iniziativa economica, è dato dal concetto di *soggettività creativa della persona*, ben espresso dal seguente brano: «tutti, individui e società, in reciproca azione e reazione, sul piano naturale e su quello soprannaturale rispondono o cooperano, direttamente o indirettamente, alla vocazione universale, da realizzarsi per mezzo delle forme sociali e in ciascuno di noi, al bene e alla cognizione di Dio; tutti, così, divengono, in modo misterioso, cooperatori di Dio per l’edificazione del suo regno»[43]. Nella narrazione biblica la distinzione tra il genere umano e le altre creature dell’universo è resa evidente dal fatto che solo la creazione dell’uomo è presentata come il frutto di una speciale decisione da parte di Dio, di una deliberata scelta di stabilire un legame di somiglianza e di partecipazione all’opera del

Creatore. «La vita che Dio offre all'uomo è un dono con cui Dio partecipa qualcosa di sé alla sua creatura»[44]. La capacità di scegliere e di comprendere, dunque, oltre ad essere in senso teologico l'attività umana che più si avvicina allo spirito divino, in senso filosofico rappresenta il punto d'incontro fra la libertà religiosa, politica ed economica, poiché si fonda su una radice comune: *l'essere un'immagine del Creatore che si riflette in ogni persona*.

Economia di mercato e capitalismo come categorie logiche

Nell'ormai celebre paragrafo 42 della *Centesimo annus*, Giovanni Paolo II si chiede se, all'indomani del crollo dei sistemi socialisti, il modello da proporre ai paesi in via di sviluppo sia il capitalismo. Premettendo che la risposta è complessa, afferma: «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 di produzione, della libera creatività umana nel settore dell'economia, la risposta è certamente positiva». Sin dagli albori della scienza economica, i professionisti della nova scienza si sono interrogati sulla natura e le cause della ricchezza economica. È significativo che il padre di tale disciplina, Adam Smith, abbia intitolato la sua opera principale: *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*. Da Smith in avanti gli economisti hanno tentato di dar vita a modelli sempre più astratti e formali per mostrare il modo in cui dall'umile lavoro quotidiano possa nascere nuova ricchezza. Sebbene le elaborazioni siano state molteplici, sono emersi fundamentalmente due grandi indirizzi, entrambi incentrati sul ruolo del capitale. Ai sostenitori del capitale come categoria logica-naturale, segnata dal carattere seminale, dalla quale spiccano gli elementi della conoscenza e dell'innovazione, oltre alla capacità d'intuire e di soddisfare i bisogni dell'altro, si opposero i fautori del capitale come categoria storica, fatalmente emersa e necessariamente condannata e soccombere sotto le spinte della storia, coadiuvate dalla lotta di classe. La ragione e l'esperienza ci hanno mostrato l'insostenibilità di quest'ultima impostazione ed il suo definitivo fallimento.

A distanza di secoli, continuiamo a registrare un vivace dibattito intorno alla natura ed al ruolo del capitale. In questo dibattito si inserisce intelligentemente la riflessione dell'economista peruviano Hernando de Soto[45]. Egli si è prefisso lo scopo di esplorare la sorgente del capitale ed individuare le vie, o correggere le insufficienze, che caratterizzano i progetti atti a combattere la povertà, senza cedere alla logica barricadiera no-global, violenta o folkloristica che sia. La premessa concettuale è che i beni vivono vite parallele: da un lato svolgono una funzione fisica (capitale morto): le case servono come dimora, dall'altro esprimono un valore seminale (capitale vivo): si può usare la propria casa come collaterale per prendere in prestito del denaro per finanziare un'impresa. In tal modo il capitale presenta una doppia dimensione: una fisica ed una generativa di plusvalore. Dunque, la formalizzazione del diritto di proprietà, espressione caratterizzante la vicenda storica occidentale, ci consente di evidenziare non solo l'attività di un bene, ma anche la possibilità di essere combinato e suddiviso, sviluppando in tal modo il suo potenziale creativo. In definitiva, ci fa notare de Soto, il sistema formale dei diritti di proprietà è assimilabile ad una centrale idroelettrica: è lì dunque il luogo di nascita del capitale e la ragione per cui il capitalismo ha trionfato in Occidente e ha fallito nel resto del mondo. Risulta molto interessante il modo in cui il nostro autore descrive il processo di formalizzazione dei diritti di proprietà posto in essere dalla neonata nazione degli Stati Uniti d'America, che soltanto 150 anni fa era un paese del Terzo Mondo, e che evidenzia il nesso esistente tra la legalizzazione della proprietà e la creazione di capitale vivo. In seguito ad accurate ricerche

sul campo, il nostro autore constata che nelle Filippine, ma la situazione è ancora più grave in altri paesi del Terzo Mondo ed ex comunisti, il 57% degli abitanti delle città ed il 67% della popolazione rurale vivono in case alle quali non è collegato alcun diritto legale di proprietà e, di conseguenza, costituiscono capitale morto. La tesi di de Soto è che i leader dei paesi del Terzo Mondo e dei paesi ex comunisti non hanno alcun bisogno di diventare *clientes* delle cancellerie occidentali e delle istituzioni finanziarie internazionali. È sufficiente che essi comprendano che «nel mezzo dei loro quartieri e baraccopoli ci sono – se non ettari di diamanti – trilioni di dollari, già pronti per essere usati purché riusciranno a svelare il mistero di come le attività si trasformano in capitale vivo»[46]. Così come l'acqua racchiusa in un lago ha bisogno della centrale idroelettrica per produrre energia fungibile, anche le attività umane hanno bisogno di un “sistema formale di diritti di proprietà” per produrre plusvalore in maniera significativa. Il de Soto individua sei effetti della proprietà che svelano il mistero del capitale: *fissare il potenziale economico delle attività; integrare informazioni disperse in un unico sistema; rendere le persone responsabili; rendere le attività fungibili; collegare gli individui; tutelare le transazioni*. La proposta dell'economista peruviano, allora, consiste nella formulazione di una concreta agenda di lavoro per avviare un "processo di capitalizzazione" che si traduca in una moderna legislazione sulla proprietà, facendo emergere dalla galassia dell'extralegale le attività di coloro che allo stato attuale, per il diritto, non esistono, in quanto è la legge che fissa il potenziale economico di un bene come dimensione autonoma, un "valore separato" dalle attività materiali e, di conseguenza, consente agli uomini di coglierne il potenziale produttivo: «Mentre in Occidente i sistemi di tutela della proprietà crescevano, nello stesso momento impercettibilmente essi sviluppavano una varietà di meccanismi che gradualmente si combinavano in un processo che generava capitale con un'abbondanza prima sconosciuta. [...] Noi li vediamo come parti di un sistema che tutela la proprietà, non come meccanismi interconnessi per fissare il potenziale economico di un'attività in modo tale che possa essere convertito in capitale. Ciò che crea capitale in Occidente, in altre parole, è un processo implicito sepolto nell'intrico dei sistemi di formalizzazione della proprietà»[47].

L'analisi di de Soto, oltre a rappresentare un indispensabile strumento di lavoro, è una preziosa provocazione che scuote il dibattito sulla globalizzazione e sui modelli di sviluppo. Egli propone un'alternativa alle classiche teorie che tentano di spiegare la miseria del Terzo Mondo a partire da un'idea di sviluppo come un gioco a somma zero, in cui la ricchezza è un dato da distribuire, piuttosto che un processo dinamico di pura creazione di valore. Una tale concezione dello sviluppo, piuttosto che promuovere la ricerca di modelli che “sostengano” uno sviluppo stabile e duraturo, viene limitata da un generico e, sempre in negativo, principio di “sostenibilità”: quando il numero degli uomini sulla terra diventa un criterio per misurare la sostenibilità dello sviluppo, si coniano termini come “sovrappopolazione” e la barbarie (politica, economica e culturale) è vicina.

Sturzo è consapevole del fatto che nei paesi liberi prevale l'economia di mercato, come naturale estensione del principio di libertà in tutte le sfere dell'agire umano, e nei paesi dittatoriali quella dirigista. Egli è inoltre convinto che entrambe non possono fare a meno del capitale e, di conseguenza, del capitalismo, inteso come la storicizzazione - sempre e comunque inadeguata e perfettibile – di un modello di produzione ad uso intensivo di capitale[48]. Corollario di una tale interpretazione del capitalismo è che per il sacerdote siciliano, da un punto di vista squisitamente storico, possiamo solo affermare che l'economia capitalista coincide con due dati importanti: “la formazione di Stati costituzionalmente liberi e l'introduzione della tecnica industriale”. Ora, dal momento che

per Sturzo ogni attività autenticamente umana in quanto razionale è pervasa di eticità, anche nelle leggi dell'economia capitalistica si deve trovare l'elemento razionale, poiché tale elemento non può mancare in nessuna struttura umana di carattere associativo, anche se non mancheranno le infiltrazioni di pseudorazionalità e di irrazionalità che tendono ad annullare, o comunque ad attenuare, il carattere razionale ed etico del sistema: «È evidente che chi agisce e reagisce nel campo morale è lo stesso uomo razionale e volitivo che agisce nel campo morale e nel campo politico, in quello religioso e in quello civico, nella cultura e nelle arti. Tutta la vita è condizionata dall'economia e questa è condizionata dalla quantità e la qualità è condizionata dall'attività produttiva dell'uomo, cerchio ferreo e pur animato e vivificato dalla libertà interiore dell'individuo e associativa o inter-individuale che è la fonte della responsabilità e quindi della moralità delle azioni umane, del bene e del male che si trova in questo mondo, anche nell'economia guardata nella sua interiore eticità come prodotto degli uomini quali esseri liberi e responsabili»[49]. Per questa ragione, riferendoci all'opera di Luigi Sturzo, appare difficile sostenere la tesi in ordine alla necessità d'individuare una terza via alternativa sia al capitalismo sia al socialismo. Sturzo non fu vittima di una tale tentazione, al contrario, considerando «il capitalismo come una forza naturale della storia, cioè come un sistema di economia libera capace di mobilitare i vizi e le virtù degli uomini», non concentrò la sua attenzione alla ricerca di un'alternativa al capitalismo, bensì «si preoccupò di dare al capitalismo la giusta ispirazione morale»[50].

Una tale visione dell'agire umano ci consente di ipotizzare una particolare nozione di ordine sociale, al centro del quale, come abbiamo avuto modo di sottolineare, troviamo la *libertà integrale ed indivisibile*, ossia il problema della *democrazia* (libertà politica), del *mercato* (libertà economica) e del *pluralismo* (libertà religiosa); quest'ultima è la prima libertà in quanto fonte e sintesi delle precedenti. Ciò che caratterizza tale nuovo ordine è il fatto di essere un sistema in equilibrio dinamico dove la capacità di comprendere e di scegliere fan sì che l'azione dell'uomo, in sintonia con la sua natura di “*soggetto creativo*”, diventi il motore e la ragione del continuo mutamento della moderna società civile. Il sacerdote fondatore del Partito Popolare, in un articolo del 1957, così esprimeva l'urgenza dei tempi: «È suonata l'ora della riscossa, riprendendo la battaglia per la libertà. La libertà che è valore per lo spirito; la libertà che educa all'autodisciplina; la libertà che fa assumere le responsabilità individuali e sociali; la libertà che fa correre i rischi, la libertà che forma il cittadino, fortifica il cristiano e valorizza il lottatore per i più grandi sacrifici al bene comune»[51].

Dunque, la lezione politica ed economica di Sturzo è tutta racchiusa nel concetto di *libertà integrale ed indivisibile*. Essa, se da un lato riflette la verità intorno all'uomo, che si manifesta nella realtà teologica dell'*imago Dei*, dall'altro solleva una serie di problemi *politici* collegabili al difficile rapporto tra la libertà, considerata unicamente dal lato formale, e la possibilità reale di tradursi in concrete opportunità per i singoli appartenenti alla comunità sociale.

Sussidiarietà come nuova dimensione della giustizia sociale

La via d'uscita che, a tal proposito, il nostro autore indicava alla neonata Repubblica italiana, è ben rappresentata dall'attualissimo principio di *sussidiarietà*. In base a questo principio, espresso in modo autorevole e formale per la prima volta da Pio XI nell'enciclica *Quadragesimo anno*, si esorta l'autorità statale ad astenersi da tutte le questioni in cui i gruppi intermedi, le associazioni e le famiglie dimostrano di poter badare autonomamente e sufficientemente alle proprie necessità (scuola libera, impresa privata, istituti di credito), pena l'arrecare un grave danno ed uno sconvolgimento del retto ordine della società[52].

Ecco come Sturzo si è espresso per la difesa e la promozione di tale concetto: «L'errore fondamentale dello statalismo è quello di affidare allo Stato attività a scopo produttivo, connesse ad un vincolismo economico che soffoca la libertà dell'iniziativa privata»[53]; «Trasferire il capitale privato allo Stato, e farlo operare nei larghi settori dell'industria [...] porta danno al paese, alla sua economia e alla stessa classe operaia»[54]; ed ancora: «Benedetta l'iniziativa privata che non è obbligata ad aspettare i benefici che piovono dall'alto quando gli Dei dell'Olimpo statale, - non importa se democratici o totalitari -, riescono a trovare un compromesso fra di loro, come ai tempi di Omero, per poi degnarsi di guardare (non dico osservare) quel che succede nel piccolo basso mondo della realtà vivente!»[55]. E parlando di libertà scolastica ebbe ad affermare: «Finché la scuola in Italia non sarà libera, neppure gli italiani saranno liberi; essi saranno servi, servi dello Stato, del partito, delle organizzazioni private o pubbliche di ogni genere [...]. La scuola vera, libera, gioiosa, piena di entusiasmi giovanili, sviluppata in un ambiente adatto, con insegnanti impegnati nella nobile funzione di educatori, non può germogliare nell'atmosfera pesante creata dal monopolio burocratico statale»[56].

Il principio di *sussidiarietà* rappresenta un cardine empirico della moderna dottrina sociale della Chiesa e, mentre contrasta con il centralismo tipico dei sistemi che prediligono soluzioni stataliste-monopolistiche nei campi della scuola, dell'impresa e della previdenza sociale, ben si concilia con le forme più avanzate della tradizione liberale[57]. Esso si propone di risolvere, attraverso il ruolo attivo dei soggetti che compongono la società civile, le difficoltà create nel settore privato da un comportamento prettamente egoistico e nel settore pubblico dalla centralizzazione illiberale del potere dello Stato.

Alla base di tale principio vi è la certezza che tra lo stato impersonale e l'individuo abbandonato a se stesso, si profili una prima linea di difesa rintracciabile nei *corpi intermedi*, nei *piccoli plotoni*, nei *mondi vitali*, come ad esempio la famiglia, le imprese, le scuole, le associazioni, le chiese, e che il loro naturale agire sia indispensabile per un equilibrato sviluppo della persona umana ed una più equa organizzazione *politica, economica e culturale*, fondata sulla nozione di *libertà integrale e giustizia sociale* [58].

Verso un nuovo ordine civile

Il personalismo metodologico, la libertà integrale ed indivisibile, l'antiperfettismo sociale e la soggettività creativa sono tutti elementi che qualificano una concreta prassi politica, al centro della quale spicca il primato della persona umana, inesorabilmente inconciliabile con qualsiasi forma di centralismo burocratico e monopolistico o di dirigismo economico. La libera, responsabile, creativa, ma mai perfetta costituzione fisica e morale della persona umana, disegna un nuovo ordine civile in cui gli attori principali sono tutte le donne e gli uomini che liberamente, responsabilmente e creativamente decidono di associarsi per il perseguimento del bene comune. Possiamo riassumere il carattere politico di una società ordinata secondo il principio personalista-liberale della sussidiarietà nell'affermazione che lo stato non deve avocare a sé le competenze di ambiti che, invece, appartengono ad istituzioni di ordine inferiore, ma semmai deve sorvegliare che questi livelli adempiano adeguatamente ai loro compiti, e deve intervenire solo nel caso in cui essi non ce la facciano, prima per sostenerli, e solo dopo, qualora non riuscissero a rispondere ai bisogni, per sostituirli. In breve, vale il motto latino: *civitas propter cives, non cives propter civitatem*.

Libertà economica e spirito imprenditoriale nel magistero sociale di Giovanni Paolo II

Verso una nuova interpretazione del capitalismo

Concludiamo questa nostra breve esposizione sulle ragioni etiche dell'economia di mercato, tentando di innestare nel dialogo tra Sturzo ed alcuni pensatori liberali la riflessione che su tale tema ha svolto l'attuale papa, Giovanni Paolo II. Il IV capitolo della *Centesimus annus*[59] è dedicato all'elaborazione di "una nuova interpretazione dell'iniziativa, dell'imprenditorialità, del profitto e dello stesso capitalismo"[60]. Giovanni Paolo II fonderebbe tale reinterpretazione sulla base dei tradizionali principi dell'*universale destinazione dei beni* e della *proprietà individuale*. Rispetto al primo, il Papa afferma che «Dio ha dato la terra a tutto il genere umano, perché essa sostenti tutti i suoi membri, senza escludere né privilegiare nessuno»[61]; riguardo al secondo, ricorda che è «mediante il lavoro che l'uomo, usando la sua intelligenza e la sua libertà, riesce a dominarla (la terra) e ne fa la sua degna dimora. In tal modo egli fa propria una parte della terra, che appunto si è acquistata col lavoro»[62]. Tuttavia, per Wojtyła esiste un'altra forma di proprietà che, pur non rientrando nella tradizionale definizione di capitale, non è per questo meno importante: è la proprietà della conoscenza, della tecnica e del sapere, è la capacità di organizzare processi produttivi che coinvolgono più persone, tali da poter durare nel tempo e garantire il soddisfacimento dei bisogni dell'uomo moderno; è la capacità di assumersi responsabilmente e realisticamente i rischi necessari. Questa ulteriore forma di proprietà è definita da Giovanni Paolo II: *capacità d'iniziativa* od *imprenditorialità*, ed è nostra profonda convinzione che la sua considerazione rappresenti uno straordinario balzo in avanti della dottrina sociale cristiana nell'interpretazione della storia contemporanea, poiché ha il merito di evidenziare il *lato creativo e soggettivo del lavoro umano*. Rende lode all'intelligenza ed alla capacità di scoprire nuove risorse e sperimentare inedite potenzialità produttive che consentono di dare risposte più efficienti ai tanti bisogni umani non ancora soddisfatti. La radice etica e culturale della moderna economia d'impresa è *la libertà integrale della persona*, il cui centro è la sua dimensione etica e religiosa, al servizio della quale è posta la libertà in materia economica, ancorata ad un solido contesto politico-giuridico capace di prevenirne le degenerazioni e di ridurre al minimo gli effetti indesiderati.

La posizione del Pontefice, riguardo a possibili soluzioni da adottare dopo il 1989, è riportata con estrema lucidità nel 42° paragrafo della *Centesimus annus*, in cui egli opera un'importante distinzione fra un tipo di capitalismo fondato sul ruolo positivo svolto dalle imprese, dal mercato, dalla proprietà privata e dal libero, responsabile e creativo agire della persona, ancorato ad un saldo sistema giuridico e ad un chiaro orizzonte ideale che è dato dalla verità di Dio sull'uomo, e un altro tipo di capitalismo sul quale il suo giudizio è estremamente negativo, in quanto non inquadrato in un solido sistema di regole e la libertà che lo caratterizza, distaccandosi dalla verità sull'uomo, non è posta al servizio dell'"integrale libertà umana, il cui centro è etico e religioso".

"Imago Creatoris" – "Homo creator"

Se considerassimo il termine "capitale" sulla base dell'interpretazione di Giovanni Paolo II poc'anzi rilevata, dovremmo ammettere che la definizione classica di tale concetto risulta del tutto insoddisfacente. Essa afferma che il "capitale" è dato dal possesso materiale degli strumenti di produzione. Al contrario, prendendo come riferimento la riflessione di Giovanni Paolo II, di Sturzo e degli autori ai quali abbiamo fatto riferimento in questa sede, il termine capitale sembrerebbe derivare non tanto dal latino *capita* (capi di bestiame), quanto dal latino *caput*: la mente, ossia il luogo nel quale hanno sede virtù quali la creatività,

l'inventiva, l'iniziativa, lo spirito di sacrificio. Ecco come Novak afferma tale concetto: «Il termine “capitale” risale a un'era economicamente primitiva, nella quale la parola *capita* si riferiva alle teste del bestiame e nella quale il capitale economico consisteva essenzialmente nella proprietà della terra. Eppure la stessa parola richiamava il latino *caput* (testa), ossia la sede delle virtù della creatività, dell'inventiva e dell'iniziativa che il Papa ritrova nella “soggettività creativa”»[63]. Anche l'economista peruviano de Soto insiste su questo punto: «Secoli fa, alcuni autori spiegavano l'uso della parola “capitale” (che deriva dal latino *caput*, testa) osservando che è nella testa che custodiamo gli strumenti con i quali si crea il capitale. Ciò suggerisce che la ragione per cui il capitale è sempre avvolto nel mistero è che, come l'energia, può essere scoperto e manipolato solo con la mente»[64]. Inteso in tal modo, il termine capitale è parte integrante del concetto formulato da Giovanni Paolo II di *soggettività creativa della persona*, dalla quale il Pontefice fa dipendere l'inalienabilità del diritto all'iniziativa economica[65]. Ciò che rende estremamente interessante tale interpretazione è il fatto che essa sia del tutto sganciata dalla mera accumulazione dei beni e dalla dimensione materiale, in quanto si comprende che il capitale risiede nel potenziale creativo, ovunque disposto, che consente a colui al quale è demandato il compito di dar vita ad un'organizzazione del lavoro produttivo (l'imprenditore) di sviluppare ulteriore produzione. Affinché tale potenziale si esprima al massimo è necessario che esso si fissi in una determinata forma tangibile che, tuttavia, come ha ben illustrato il de Soto, non è il denaro, bensì i diritti di proprietà. Al pari di un bacino idrico creato allo scopo di produrre energia elettrica, il capitale di per sé è statico, ovvero “dormiente”. La decisione di dinamicizzarlo, ovvero di “portarlo in vita”, dipende dalla possibilità e dalla capacità di cominciare a pensare i nostri beni non come essi sono, bensì come essi potrebbero essere. Ne consegue la necessità che si avvii un processo che consenta di fissare il potenziale economico di un bene patrimoniale in una forma che possa essere usata per la promozione di una qualsiasi attività addizionale: l'esperienza occidentale (ebraica-greca-romana-cristiana-umanistica) ha mostrato che tale forma tangibile è il diritto[66].

Dunque, riteniamo che il passaggio decisivo verso un modello economico all'altezza della dignità della persona umana non possa prescindere dal tentativo – basti pensare ai lavori di T.W. Schultz e G. Becker[67] - di formulare una teoria del capitale la più ampia possibile, intendendo per capitale *il tempo, gli sforzi e le energie orientati al futuro, nonché i loro risultati concreti che assumono la forma di attrezzature materiali, di perfezionamento professionale, intellettuale e spirituale*. Crediamo che proprio a Giovanni Paolo II vada il merito di aver contribuito al recupero della nozione di capitale, intesa come categoria logico-naturale - segnata dal carattere seminale - e non meramente storica, al centro della quale siano poste la conoscenza, l'innovazione e la capacità d'intuire e di soddisfare i bisogni dell'altro, piuttosto che la semplice quantità di beni materiali di una nazione impiegati nel processo produttivo, abili a rendere efficace il lavoro che finisce per essere interpretato unicamente sotto il profilo “oggettivo”, neglignendone il “valore soggettivo”[68]. Scrive a tal proposito Giovanni Paolo II: «Se un tempo il fattore decisivo della produzione era la terra e più tardi il *capitale*, inteso come massa di macchinari e di beni strumentali, oggi il fattore decisivo è sempre più l'uomo stesso, e cioè la sua capacità di conoscenza che viene in luce mediante lo spirito di sacrificio, la sua capacità di organizzazione solidale, la sua capacità di intuire e soddisfare il bisogno dell'altro [...] Così diventa sempre più evidente e determinante *il ruolo del lavoro umano* disciplinato e creativo e *della capacità d'iniziativa e d'imprenditorialità*»[69].

Nel rispetto del principio di sussidiarietà, spetta alla complessa rete della società civile il ruolo di scopritore ed educatore del più affascinante, produttivo e raffinato tra i fattori di

produzione, il capitale umano, un complesso di virtù che Giovanni Paolo II nella *Centesimus annus*, sulla scia della *Laborem exercens* - si pensi al “valore soggettivo” del lavoro e più in generale dell’azione - e della *Sollicitudo rei socialis* – nella quale viene formulato il “diritto inalienabile all’iniziativa economica” -, ha chiamato *capacità d’imprenditorialità*, una sorta di *fattore Don Chisciotte* che presenta qualche similitudine con la nozione di “prontezza”, cara all’economista Israel Kirzner. Potremmo dire, parafrasando un’immagine suggestiva offertaci dallo stesso Kirzner, che la *capacità d’imprenditorialità* ci consente di vedere in mezzo all’oceano, sulla linea dell’orizzonte, il profilo tracciato dalle terre emerse, lì dove altri, per secoli, avevano visto sempre e soltanto le nuvole.

Nella *Centesimus annus* il papa afferma l’importanza del fatto che l’uomo lavori insieme con altri uomini, partecipando, in tal modo, al “lavoro sociale”; il carattere sociale del lavoro conduce Giovanni Paolo II ad esprimersi favorevolmente nei confronti della capacità d’iniziativa e d’imprenditorialità, e per questo afferma: «Organizzare un tale sforzo produttivo, pianificare la sua durata nel tempo, procurare che esso corrisponda in modo positivo ai bisogni che deve soddisfare, assumendo i rischi necessari: è, anche questo, una fonte di ricchezza nell’odierna società»[70]. L’importanza che la dottrina sociale attribuisce al principio di iniziativa e di imprenditorialità nasce dal fatto che essa vi riconosce la capacità di mettere in luce la verità sull’uomo da sempre affermata dal Cristianesimo, coinvolgendo, inoltre, importantissime virtù «come la diligenza, la laboriosità, la prudenza nell’assumere i ragionevoli rischi, l’affidabilità e la fedeltà nei rapporti internazionali, la fermezza nell’esecuzione di decisioni difficili e dolorose, ma necessarie per il lavoro comune dell’azienda e per far fronte agli eventuali rovesci di fortuna»[71]. È per tale ragione che, secondo Giovanni Paolo II, l’economia moderna merita di essere osservata con attenzione e favore da parte di tutti i cristiani, poiché il fondamento della moderna economia d’impresa è individuato nella libertà della persona, che si esprime anche nel campo economico, oltre che in quello politico e religioso.

Considerazioni conclusive

“Scambio degli equivalenti” e “scambio gratuito”

Lo scambio sociale è organizzato essenzialmente secondo un duplice livello: accanto alla regola dello scambio degli equivalenti, che prevede l’osservanza del principio in base al quale viene premiato chi e ciò che vale, esiste un altro livello che si conforma alla regola del dono, cioè lo scambio gratuito. Gli esempi che potremmo portare sarebbero tantissimi, basti pensare che categorie come i bambini, gli anziani, gli handicappati, non hanno nulla da dare come corrispettivo di ciò che ricevono, eppure essi, in forza della loro eminente dignità, hanno il diritto di essere destinatari di beni e servizi necessari al loro sostegno ed allo sviluppo delle loro naturali capacità. In forza di ciò risulta evidente che scambio degli equivalenti e gratuità rappresentano i poli del naturale agire umano, così che ogni azione o scelta, rettamete ponderate, non potranno non essere informate ad entrambi i principi. Una tale affermazione trova conferma se riflettiamo sulla natura di determinate sfere umane; ve ne sono alcune, infatti, che sfuggono totalmente a qualsiasi controllo operato mediante lo scambio degli equivalenti: la persona, l’amore, il corpo, il lavoro umano; in quanto in queste sfere predomina, o meglio, dovrebbe prevalere, la *logica del puro dono*.

L’assunto di partenza è che l’economia di mercato, per poter accrescere la produzione e meglio distribuire le ricchezze, non può prescindere dal valore della libertà, né tanto meno

dalla dimensione etica dei suoi operatori, dal momento che regole etiche e libertà precedono il mercato stesso e lo rendono possibile. Dunque, è compito di ciascuna persona sviluppare tutte le virtù umane, racchiuse nel concetto di soggettività creativa, che difendono la libertà e la dimensione etica della persona, ma spetta particolarmente ai politici l'elaborazione e la costruzione di presupposti giuridici che sorreggano i presupposti etici come la gratuità e la laboriosità, senza i quali il mercato non potrebbe che produrre situazioni di forte squilibrio economico[72].

La nostra proposta è incentrata sul ruolo guida che il nuovo corso della dottrina sociale della Chiesa, inaugurata da Giovanni Paolo II, potrebbe assumere all'interno delle complesse organizzazioni della società contemporanea. Essa permette di pensare criticamente la possibilità reale di una rinnovata alleanza fra libertà di mercato e solidarietà, valorizzando al massimo la libertà economica all'interno del rispetto e della centralità della persona umana. I cardini empirici di tale alleanza vengono individuati nel principio di solidarietà[73] e sussidiarietà[74].

La nostra sommissa opinione è che la moderna dottrina sociale della Chiesa possa offrire un indispensabile orientamento ideale, ossia un insieme di principi fondamentali, di criteri di giudizio e direttive d'azione che, se da un lato riconoscono la positività del mercato e dell'“economia d'impresa”, dall'altro avvertono la necessità di ancorare il sistema economico al rispetto per la “libertà integrale dell'uomo”, per orientarlo verso il bene comune.

"Economia di Comunione" ed economia di mercato

Giunti al termine del nostro itinerario, avendo esposto una serie di argomenti a sostegno della moralità della libera economia imprenditoriale, chi scrive ritiene che la teoria del libero mercato - così come è stata interpretata da Luigi Sturzo e Giovanni Paolo II, in stretta relazione con il liberalismo anglosassone ed in particolar modo con la sua versione austriaca - possa offrire uno sfondo naturale ed un prezioso insieme di idee per comprendere pienamente ed in modo autentico, anche dal punto di vista dottrinale, una delle tante esperienze delle cosiddette "economie alternative" che negli ultimi anni stanno fiorendo nel mondo cattolico. Nella fattispecie ci riferiamo all'esperienza sorta nel 1991 all'interno del Movimento dei Focolari, chiamata "Economia di Comunione".

Una tale esperienza, che ormai interessa più di 700 imprese in tutto il mondo, fotografa un particolare stile economico che sul piano dell'organizzazione produttiva si esprime nel tentativo di coniugare il rispetto delle regole e dei valori d'impresa con altri valori, motivazioni ed obiettivi, sintetizzabili con l'espressione "cultura della comunione nella libertà"[75]. Il riferimento alla libertà è emblematico; invero, non è un caso che la fondatrice del Movimento dei Focolari, Chiara Lubich, nella sua lezione, in occasione del conferimento della *Laurea Honoris Causa* in Economia all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Piacenza, ha sostenuto con decisione che «L'Economia di Comunione non si presenta tanto come una nuova forma di impresa, alternativa a quelle già esistenti; piuttosto essa intende trasformare dal di dentro le usuali strutture d'impresa [...], impostando tutti i rapporti intra ed extra aziendali alla luce di uno stile di vita di comunione; il tutto nel pieno rispetto degli autentici valori d'impresa e del mercato (quelli evidenziati dalla dottrina della Chiesa, e in particolare da Giovanni Paolo II nella *Centesimus annus*)»[76]. Il richiamo della Lubich al rispetto degli autentici valori d'impresa e del mercato rappresenta un invito

rivolto agli operatori economici ed agli studiosi di economia che si ispirano ai principi della dottrina sociale della Chiesa ad approfondire le nozioni di impresa e di mercato, evidenziando l'elemento personalistico della prima – l'impresa come “comunità di uomini” liberi e responsabili - e quello dinamico del secondo: il mercato in quanto *processo relazionale*, piuttosto che *luogo sociologico*. Le implicazioni di queste considerazioni sulle questioni di etica economica sono sotto gli occhi di tutti. Il fine, la natura e la funzione dell'impresa assumono una particolare fisionomia che si comprende meglio se consideriamo tale ente in un contesto nel quale la dimensione etica non è disgiunta da quella produttiva, in quanto entrambe si esplicano nelle aree: motivazionale (autorealizzazione, soddisfazione del cliente, soddisfazione dei collaboratori, soddisfazione delle attese sociali), qualitativa (competenze, comportamenti, capacità) ed economica (redditività - reddito residuo -, risultati competitivi, crescita aziendale). Il fine orientato alla soddisfazione del cliente, la natura dinamica-evolutiva e la funzione di creazione del valore, oltre a quella di ente intermedio, delineano una nozione d'impresa il cui habitat naturale è costituito dalla libera economia di mercato. Ovvero, da un processo di relazione e di conoscenza reciproca (*catallassi*) la cui caratteristica fondamentale è il riconoscimento del proprio e dell'altrui limite. È proprio in virtù di tale riconoscimento che rileviamo l'esistenza di un'inevitabile dispersione delle conoscenze e, di conseguenza, la consapevolezza che in una società libera nessuno può fare a meno del contributo – frammento di conoscenza - degli altri.

L'identificazione dell'economia di mercato con l'economia civile - ovvero l'accettazione dell'economia di mercato come eredità morale della civiltà occidentale -, il riconoscimento dell'elemento spontaneo-evolutivo nella genesi e nello sviluppo della libera economia d'impresa, nonché di quello etico-razionale (*pacta servanda sunt*) insito nel capitalismo rettamente inteso, rappresentano tre possibili percorsi di dialogo e di collaborazione interdisciplinare tra la riflessione intorno alla moderna dottrina sociale della Chiesa e le correnti più avanzate dell'epistemologia contemporanea. Ecco perché non dovrebbe apparire eccessivamente bizzarro iniziare a pensare a tutte le possibili relazioni tra alcune rilevanti acquisizioni del pensiero liberale classico, che in questa sede abbiamo tentato di sintetizzare nelle quattro ragioni fondamentali, e tutte quelle esperienze di libera economia imprenditoriale - di cui l'economia di comunione rappresenta una delle espressioni più interessanti - che stanno germogliando dal solco tracciato sul terreno fertile della tradizione del pensiero sociale cristiano.

[1] Per popolarismo intendiamo l'ideale politico ed economico elaborato e sperimentato da Sturzo nell'Italia pre-fascista ed in seguito, durante il suo ventennale esilio, in Francia, Inghilterra e Stati Uniti d'America, attraverso quel particolare esperimento associativo che fu il *People and Freedom Group*, fondato a Londra nel 1936 da un gruppo di giovani, d'accordo con l'esule di Caltagirone: «*Popolo e libertà* è il motto di Savonarola; *popolo* significa non solo la classe lavoratrice ma l'intera cittadinanza, perché tutti devono godere della libertà e partecipare al governo. *Popolo* significa anche democrazia, ma la democrazia senza libertà significherebbe tirannia, proprio come la libertà senza democrazia diventerebbe libertà soltanto per alcune classi privilegiate, mai dell'intero popolo»; Luigi Sturzo, *Nazionalismo e internazionalismo*, Zanichelli, Bologna 1971, p. 108.

[2] Friederich August von Hayek, *La società libera*, Seam; Roma 1998, p. 559, n. 4. Nel proseguo del saggio useremo la definizione “liberalismo classico” come sinonimo di “*Old*

Whigs”, nell’accezione data a tale espressione dal premio Nobel per l’economia Hayek: «In contrasto con altri pensatori molto diversi, che si trovano più spesso in Europa, che sono anch’essi chiamati liberali, ma che dovrebbero essere chiamati “Old Whigs”, e tra cui spiccano pensatori come Alexis de Tocqueville e Lord Acton»; F. A.v. Hayek, *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo*, Rusconi, Milano 1988, p. 99. Su Lord Acton cfr. Rocco Pezzimenti, *Il pensiero politico di Lord Acton. I cattolici inglesi nell’ottocento*, Studium, Roma 1992, p. 130. Sullo stesso argomento rimandiamo ai seguenti saggi di Michael Novak: *The Judeo-Christian Concept of the Person*, in “Markets & Morality”, 2/1998, pp. 107-121; *The Catholic Whig Revisited*, in “First Things”, Marzo 1990, pp. 39-42.; ed ancora di Robert Sirico, *The Economics of the Late Scholastics*, in “Markets & Morality”, 2/1998, pp. 122-129; Rocco Buttiglione, *The Moral Mandate for Freedom. Reflections on Centesimus annus*, Occasional Papers, Acton Institute, Grand Rapids, 1997. Su Bartolo da Sassoferrato rimandiamo alle indicazioni bibliografiche presenti nel saggio di Antonio M. Baggio, *Riflessione su alcune categorie politiche alla luce della rivelazione trinitaria*, in AAVV, *Abitare la trinità. Per un rinnovamento dell’ontologia*, a cura di Piero Coda e Lubomir Zak, Città Nuova, Roma 1998, pp. 173-236.

[3] John Dickinson, *The Records of the Federal Convention of 1787*, a cura di M. Farrand, Yale University Press, New Haven 1937, p. 278, citato in F.A.von Hayek, *La società libera*, cit., p. 579 n. 33.

[4] Cfr. F.A.v. Hayek, *La società libera*, cit., p. 91; ed anche Cfr. Valerio Zanone, *Il liberalismo moderno*, in *Storia delle idee politiche economiche sociali*, a cura di L. Firpo, VI, UTET, Torino, 1989, p. 215; Sulla distinzione tra i due filoni del liberalismo cfr. F.A.v. Hayek, *Liberalismo*, Ideazione, Roma 1996, pp. 33-38. Dall’introduzione di Lorenzo Infantino riportiamo il seguente brano: «Hayek giunse così ad assumere una posizione critica anche nei confronti di ciò che egli chiama “liberalismo classico”, una posizione che si è sovente espressa tramite un duro atteggiamento “anticlericale, antireligioso e generalmente antitradizionalista”», p.20.

[5] J. S. Talmon, *The Origine of Philosophic Radicalism*, citato in F.A.v. Hayek, *La società libera*, cit., p. 93.

[6] Tale brano è citato in Michael Novak, *Seven Whig Emendaments to the Liberal Theory of Liberty*, in M. Novak, *On Cultivating Liberty. Reflections on Moral Ecology*, a cura di Brian Anderson, Rowman & Littlefield, Lanham 1999, p. 36-37; in italiano è disponibile in M. Novak, *Spezzare le catene della povertà. Saggi sul personalismo liberale*, a cura di Flavio Felice, Liberilibri, Macerata 2000.

[7] Per personalismo metodologico intendiamo l’approccio con il quale giudichiamo le multiformi istituzioni sociali a partire dalla ferma convinzione in ordine all’unicità e all’intersoggettività - o reciprocità - della persona umana che ci consentono di considerare l’individuo nel momento in cui agisce con gli altri. Su tale tema rimandiamo a F. Felice, *Introduzione a Aa.Vv., Cattolicesimo, liberalismo, globalizzazione*, a cura di F. Felice, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2002.

[8] «Ebbene, qual è la via che ci conduce alla schiavitù e come evitare questa via? Per evitare la schiavitù – risponde Hayek – occorre abbattere la presunzione della nostra ragione. Dobbiamo ammettere subito che la massima socratica, secondo la quale “il riconoscimento della nostra ignoranza è il principio della saggezza, ha un significato

profondo per capire la nostra società”»; D. Antiseri, *Liberi perché fallibili*, Rubettino, Messina, 1995, p. 56.

[9] Carl Menger, *Principi di economia politica*, UTET, Torino, 1936, p. 112.

[10] «L'idea [...] del mercato come un ordine spontaneo, può essere illuminante dal momento che genera la consapevolezza del modo in cui gli scambi tipici di un mercato non pianificato possono coordinare le attività umane meglio di qualsiasi piano; ma è profondamente fuorviante se suggerisse che la struttura istituzionale del processo di mercato ci è offerto come un dato naturale»; John Gray, *The Moral Mandate of Market Institution*, IEA, Health and Welfare Unit, Chose in Welfare Series No. 10, London 1992, p. 29. (mia traduzione)

[11] «L'individualismo metodologico delle correnti più avanzate del pensiero economico contemporaneo le spinge a ricondurre ogni fenomeno economico all'agente che in esso è impegnato, cioè all'uomo che sceglie e decide con questo gesto di se stesso e della realtà attorno a sé. [...] In questo è indubbia una somiglianza con l'approccio di K. Wojtyła in *Persona e atto*. Molto interessante sarebbe, per esempio, una lettura in parallelo di *Human Action* L. von Mises (o almeno della sua prima parte) e di *Persona e atto*»; R. Buttiglione, *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Mondadori, Milano 1998, pp. 384-385. Su tale tema rimandiamo alla trilogia sul personalismo economico elaborata dal “Center for Economic Personalism” dell'Acton Institute del Michigan: Aa.Vv., *Beyond Self-Interest: A Personalist Approach to Human Action*, a cura di Gregory R. Beabout, Lexington Books, Lanham 2001; Aa.Vv., *Human Nature and the Discipline of Economics: Personalist Anthropology & Economic Methodology*, a cura di Patricia Donohue-White, Lexington Books, Lanham 2002; Aa.Vv., *The Free Person & The Free Economy: A personalist Examination of Market Economics*, a cura di Antony J. Santelli Jr., Lexington Books, Lanham 2002; ed anche: Gregory M.A. Gronbacher, *Economic Personalism: a New Paradigm for a Humane Economy*, Occasional Paper NO. 10, Acton Institute, Grand Rapids 1998.

[12] L. Sturzo, *La società, sua natura e leggi*, Zanichelli, Bologna 1960, p. 35.

[13] «Per un verso essa è un soggetto irriducibile, che non può essere compreso solo come una somma di stati emozionali causati dal condizionamento interno ed esterno. L'esperienza vissuta della operatività e della responsabilità costringe ad ammettere una sostanza della persona, che si attiva in quegli stati emozionali ma anche li trascende per organizzarli in relazione alla verità. In tal senso la persona è prima di tutto non relazione bensì sostanza»; R. Buttiglione, *Il pensiero ...*, cit., p. 365.

[14] Cfr. Aa.Vv., *Il popolarismo sturziano pietra d'angolo per l'Italia del 2000*, CISS, Roma 1995, pp. 5-15.

[15] R. Buttiglione, *Il pensiero ...*, cit., pp. 365-366.

[16] Cfr. Giovanni Paolo II, *Dives in misericordia*, 30 novembre 1980, IV, 5-6; cfr. Stanislaw Grygiel, *L'uomo visto dalla Vistola*, CSEO, Bologna 1978; cfr. R. Buttiglione, *L'uomo e il lavoro*. Riflessioni sull'enciclica “Laborem exercens”, CSEO, Bologna 1982, cap.1.

[17] «La moderna economia soggettiva comincia con la soluzione dell'apparente paradosso del valore. Essa non limita i suoi teoremi alle azioni dei commercianti, né tratta solo di un fittizio *homo oeconomicus*. Tratta delle categorie inesorabili dell'azione di ciascuno. I suoi teoremi concernenti i prezzi delle merci, i saggi salariali e d'interesse si riferiscono a tutti gli altri fenomeni senza riguardo ai motivi che spingono la gente a comprare o a vendere o ad estenersi dal comprare o dal vendere. È tempo di scartare qualsiasi riferimento al fallito tentativo di giustificare le lacune dei vecchi economisti richiamandosi al fantoccio dell'*homo oeconomicus*», Ludwig von Mises, *L'azione umana. Trattato di economia*, UTET, Torino 1959, p. 61-62.

[18] Opportunamente ci fa notare Hernando de Soto che “Il capitale [...] è stato creato da persone che i sistemi proprietari spingono a cooperare tra loro e che si sforzano di generare produzione addizionale dalle attività che accumulano. Il considerevole aumento del capitale in Occidente nel corso degli ultimi due secoli è la conseguenza di sistemi proprietari sempre più efficienti, che consentono agli agenti economici di scoprire e realizzare il potenziale delle loro attività e in tal modo essere in grado di produrre la moneta non inflazionistica con cui finanziare e generare produzione addizionale”; Hernando de Soto, *Il mistero del capitale. Perché il capitalismo ha trionfato in Occidente e ha fallito nel resto del mondo*, Garzanti, Milano 2001, p. 73.

[19] L. Sturzo, *Del metodo sociologico* (1950), in *Opera Omnia*, vol. xii, Zanichelli, Bologna 1970, p. 58.

[20] Dopo quanto detto sulle possibili convergenze tra l'individualismo metodologico degli austriaci ed il personalismo economico di matrice cristiana, è necessario sottolineare che un autore rappresentativo di quella scuola come Mises oltre a non aver mai esplicitamente formulato un'antropologia, si mostrò ancor più refrattario ad ogni assiologia, rifiutandosi di esprimere qualsiasi affermazione in ordine all'origine dei valori: «La prasseologia è indifferente agli scopi ultimi dell'azione. Le sue conclusioni sono valide per ogni specie di azione indipendentemente dai fini perseguiti. Essa è una scienza dei mezzi, non dei fini. Applica il termine felicità in un senso puramente formale»; L. v. Mises, *L'azione umana*, cit., p. 15.

[21] Raimondo Cubeddu, *Atlante del liberalismo*, Ideazione, Roma 1997, p. 10.

[22] Quanto al personalismo liberale, ci appare interessante il contributo di Stefano Zamagni: «Ebbene, sono dell'avviso che la concezione liberal-individualista dei diritti difficilmente possa costituire lo sfondo adeguato sul quale tentare di rendere compatibile quella concezione [la nozione di diritto] con i principi fondativi della Dottrina Sociale della Chiesa. Ritengo, invece, che una tale operazione possa essere condotta in porto con riferimento al liberal-personalismo, alla posizione, cioè, che considera come base oggettiva per l'attribuzione dei diritti l'intrinseco valore della persona umana»; Stefano Zamagni, *requisiti morali di un nuovo ordine sociale e economia civile*, in Aa.Vv., *Economia, democrazia, istituzioni in una società in trasformazione. Per una rilettura della Dottrina Sociale della Chiesa*, a cura di S. Zamagni, Il Mulino, Bologna 1997, p. 126.

[23] «Allora, non c'è alcun dubbio che il catastrofico fallimento della pianificazione sovietica è in gran parte attribuibile all'assenza di validi incentivi tipici del mercato competitivo e alla presenza di incentivi per la cattiva direzione ed il mal investimento. La

spiegazione più profonda per capire il fallimento della pianificazione sovietica è, ad ogni modo, non tanto una che rimanda alla distorsione artificiale degli incentivi, quanto una legata all'insuperabile limitazione della conoscenza umana»; J. Gray, *Op. Cit.*, p. 6. (mia traduzione)

[24] L. Sturzo, *Le profezie verità*, a cura di Francesco Pasquariello, Edizioni Centro Sturzo, Torino, p. 39.

[25] Sull'opera del teologo americano mi permetto di rinviare al mio: *Capitalismo e cristianesimo. Il personalismo economico di Michael Novak*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2002.

[26] M. Novak, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, Studium, Roma 1987, p. 470.

[27] Luigi Sturzo, *Il Giornale d'Italia*, 16 ottobre 1957.

[28] In relazione alla rilevanza storica della separazione dei poteri nell'esperienza anglosassone, riportiamo un brano di W.S. Holdsworth, *A History of English Law*, London, 1938, X, p.713, citato in F. A. von Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 571 n. 80: «Se a un giurista, uno statista, o un filosofo politico del XVIII secolo fosse stato chiesto d'indicare la caratteristica più tipica, a suo parere, della costituzione britannica, la risposta sarebbe stata: la separazione dei poteri nei diversi organi dello Stato».

[29] F.A.v. Hayek, *Legge, legislazione e libertà. Una nuova enunciazione dei principi liberali della giustizia e dell'economia politica*, Il Saggiatore, Milano 1986, p.5.

[30] «Perché non si possa abusare del potere bisogna che, per la disposizione delle cose, il potere arresti il potere. Una costituzione può esser tale che nessuno sia costretto a fare le cose alle quali la legge non lo obbliga. E a non fare quelle che la legge permette»; Luis Ch. de Secondat, Barone di Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, Vol. I (1747-48), Classici Politici, collezione diretta da L. Firpo, UTET, Torino 1965, estratto Lib.XI.; sul tema mi permetto di rimandare al mio: *Il pensiero di Michael Novak. Tra dottrina sociale e spirito imprenditoriale*, "Working Paper", LUISS, Roma 1998.

[31] Cfr. F.A.v. Hayek, *La società libera*, cit., p. 149-163; Joseph Schumpeter, *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Etaslibri, Milano 1994, p. 231: «La democrazia è un *metodo* politico, vale a dire, un certo tipo di assetto istituzionale avente lo scopo di arrivare a delle decisioni politiche (amministrative e legislative). Non può quindi costituire un *fine* per se stessa, indipendentemente dalle decisioni cui dà origine in determinate condizioni storiche».

[32] «...la Costituzione che la nuova nazione americana stava per darsi fu definitivamente intesa non solo come regolamentazione della fonte del potere ma come una Costituzione di libertà, una Costituzione che avrebbe protetto l'individuo dalla coercizione arbitraria»; F.A.v. Hayek, *La società libera*, cit., p. 243.

[33] James Madison, *The Federalist Papers*, A Mantor Book, New York, 1961, n. 51, p. 322; trad it., *Il federalista*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 458.

[34] Cfr. M. Novak, *Lo spirito del capitalismo democratico e il Cristianesimo*, Studium, Roma 1987, p.110.

[35] L. Sturzo, *Nazionalismo e ...*, cit., p.61.

[36] Cfr. Giovanni Paolo II, *Centesimus annus*, 15 maggio 1991, n.25.

[37] Ibidem.

[38] Israel Kirzner, *Discovery and the Market Process*, University of Chicago Press, Chicago 1985, pp. ix-x.

[39] Su tale argomento rimando all'opera del teologo americano Michael Novak presente in bibliografia.

[40] Buchanam afferma che l'economia politica è un manufatto, plasmato dalla scelta degli uomini, cfr. James M. Buchanam, *Economics in the post-Socialist Century*, in "The Economic Journal", gennaio 1991, p.15; ed anche: *Il dibattito attuale su etica ed economia: orientamenti e prospettive*, in "Etica degli affari e delle professioni", supplemento del N° 4, 1991, pp.13-19. Atti della conferenza di NEMETRIA su: *Economia, società postindustriale, dottrina sociale della Chiesa*, Foligno -21 ottobre 1991.

[41] Cfr. D. Antiseri (a cura di), *Cattolici a ...*, cit.. Riportiamo di seguito un brano del grande economista tedesco Wilhelm Röpke, «il liberalismo non è [...] nella sua essenza abbandono del Cristianesimo, bensì il suo legittimo figlio spirituale, e soltanto una straordinaria riduzione delle prospettive storiche può indurre a scambiare il liberalismo con il libertinismo. Esso incarna piuttosto nel campo della filosofia sociale quanto di meglio ci hanno potuto tramandare tre millenni del pensiero occidentale, l'idea di umanità, il diritto di natura, la cultura della persona e il senso dell'universalità»; *Natura del liberalismo e suoi rapporti con il Cristianesimo*, in D. Antiseri, *Cattolici a...*, cit., p. 118.

[42] Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis*, 30 dicembre 1987, n.15.

[43] L. Sturzo, *La vera vita. Sociologia del soprannaturale*, Zanichelli, Bologna, p. 51. Il testo classico su cui si fonda la teologia della creazione è rappresentato dal seguente brano di Tommaso d'Aquino: «In ogni creatura si trova una qualche somiglianza con Dio, ma soltanto nelle creature ragionevoli essa si trova come immagine, mentre nelle altre si trova come vestigio. Ora la creatura ragionevole supera le altre creature per l'intelletto o la mente. Quindi è chiaro che nella stessa creatura ragionevole si trova l'immagine di Dio, soltanto in rapporto alla mente. In rapporto invece alle altre sue parti, vi sarà soltanto la somiglianza di vestigio, come avviene per tutti gli altri esseri ai quali somiglia con le parti suddette»; S.Tommaso, *Summa Theologiae*, I q. 93, a.6, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1985.

[44] Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, 25 marzo 1995, n.34.

[45] Cfr. H. de Soto, *op. cit.*

[46] *Ibid.*, p. 42.

[47] *Ibid.*, p. 52.

[48] Cfr. Giuseppe Palladino, *Il capitalismo vincerà?*, Il Sole 24 Ore Libri, Milano 1986, p. 55: «Per Don Luigi Sturzo il “popolarismo” non era un’ideologia bensì una dottrina economico-sociale, in base alla quale storicizzare un corretto capitalismo e quindi un generalizzato e stabile sviluppo economico intensivo ed era una dottrina dello Stato moderno».

[49] L. Sturzo, *Politica di questi anni*, cit., p. 291.

[50] Lettera di Giuseppe Palladino all’On. Giuseppe Costamagna scritta il 20 aprile 1979 e recentemente pubblicata in “Rinascimento Popolare” con il titolo, *Presupposti etici del popolarismo*, marzo 1999, p. 13-14.

[51] L. Sturzo, *Le profezie-verità...*, p.52.

[52] «Ma deve tuttavia restare saldo il principio importantissimo nella filosofia sociale: come è illecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l’industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere a una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare. Ed è questo insieme un grave danno e uno sconvolgimento del retto ordine della società; perché l’oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa è quello di aiutare in maniera suppletiva le membra del corpo sociale, non già distruggerle e assorbirle»; Pio xi, *Quadragesimo anno*, 15 maggio 1931, n.80.

[53] L. Sturzo, *Opere scelte*, cit., p.126.

[54] *Ibid.*, pp.127-128.

[55] L. Sturzo, *A difesa della scuola libera*, a cura di Dario Antiseri, Città Nuova, Roma 1995, p. 59.

[56] *Ibid.*,p. 60.

[57] «[Il liberalismo] in quanto è umanistico, personalistico e anti-autoritario e rispetta l’uomo in quanto tale, mentre si guarda dalla divinizzazione dello Stato, si oppone alla esasperazione del patriottismo che lo trasforma in nazionalismo e quindi in machiavellismo, e imperialismo»; W. Röpke, *op. cit.*, p. 121. Per quanto riguarda l’opera di Röpke rimando a W. Röpke, *Umanesimo liberale*, a cura di Massimo Baldini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000 e M.Baldini, *Il liberalismo, Dio e il mercato*, Armando, Roma 2001.

[58] Al fine di stabile un nesso tra la moderna dottrina sociale della Chiesa e la teoria hayekiana della giustizia sociale, Novak rielabora il tradizionale principio di giustizia sociale, ponendo alla base il principio di sussidiarietà: «La giustizia sociale è la particolare forma assunta al giorno d’oggi dell’antica virtù della giustizia [...] Pertanto la giustizia sociale non prevede il rafforzamento della presenza statale, ma, piuttosto, lo sviluppo della società civile», M. Novak, *L’etica cattolica e lo spirito...*, cit., pp. 86-87. Invitiamo a confrontare la ridefinizione di “giustizia sociale” elaborata da Novak con la definizione data da Giuseppe

Palladino, *presupposti etici ...*, cit., p. 13: «Dunque la giustizia è l'opera paziente dell'amore tra uomini fratelli e aventi in Dio una comune paternità».

[59] «Quando uscì l'enciclica *Centesimus annus* un eminente economista americano, incontrato a un convegno della Kaltelbrunner-gesellschaft, ebbe a dirmi che sembrava che Giovanni Paolo II avesse studiato a fondo gli scritti degli autori più significativi della moderna scienza economica, come L. von Mises o I Kirzner. L'ipotesi al momento mi parve peregrina [...]. Tuttavia una riflessione più approfondita mi ha convinto che esiste in realtà un parallelismo non irrilevante» e continua «Esiste tuttavia una differenza di straordinaria importanza. Per Wojtyla la persona umana è contemporaneamente soggetto individuale e comunità umana. [...] L'agire insieme con altri è una dimensione fondamentale dell'agire. La sua comprensione ci permette di assimilare la lezione metodologica dell'individualismo austriaco senza al tempo stesso rinunciare alla comprensione del ruolo e del valore della sfera politica»; R. Buttiglione, *Il pensiero ...*, cit., p. 385.

[60] Sul rapporto tra dottrina sociale cristiana e libera impresa, oltre alla ricca bibliografia di Michael Novak, rimando ai seguenti saggi di R. Buttiglione: *The Blackmail the Pope Rejects*, in "Catholic World Report", aprile 1988; *Behind Centesimus annus*, in "Crisis", luglio-agosto 1991, pp. 8-10; *Christians Economics*, in "Crisis" luglio-agosto 1992, pp. 32-36; *The Free Economy and the free Man*, in G. Weigel (a cura di), *A New Worldly Order: John Paul II and Human Freedom*, Ethics and Public Policy Center, Washington 1992; *The Moral Mandate for Freedom...*, cit..

[61] *Centesimus annus*, n.31.

[62] *Ibidem*.

[63] M. Novak, *L'etica cattolica ...*, cit., p. 140.

[64] H. de Soto, *op. cit.*, p. 71.

[65] Cfr. Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis*, n.15.

[66] Cfr. [66] H. de Soto, *op. cit.*, p. 52.

[67] «L'analisi sul capitale umano prende avvio dall'assunto che gli individui decidono della loro educazione, formazione, assistenza medica, soppesano i costi e i benefici. I benefici includono vantaggi di tipo culturale e altri di carattere non monetario insieme alla crescita del profitto e dell'occupazione, mentre i costi generalmente dipendono dal valore presunto del tempo necessario per porre in essere questi investimenti. Il concetto di capitale umano racchiude anche il lavoro accumulato e altre virtù, compresi i fattori dannosi, quali ad esempio fumo ed uso di droghe. Il capitale umano, sia che si esprima sotto forma di sane virtù lavorative sia che si manifesti nell'alcolismo, è in grado di produrre, rispettivamente, i migliori o i peggiori effetti sulla produttività»; G. Becker, "Nobel Lecture", *The Economy Way of Looking at Behavior*, pubblicato in G. Becker, *The Essence of Becker*, a cura di R. Ferrero – P. S. Schwartz, Hoover Press, Stanford 1995, p. 640.

[68] «Come persona, l'uomo è quindi soggetto del lavoro. Come persona egli lavora, compie varie azioni appartenenti al processo del lavoro; esse, indipendentemente dal loro contenuto oggettivo, devono servire tutte alla realizzazione della sua umanità, al compimento della vocazione ad essere persona, che gli è propria a motivo della stessa umanità»; Giovanni Paolo II, *Laborem exercens*, 15 maggio 1981, n.6.

[69] Giovanni Paolo II, *Centesimus annus*, n. 32.

[70]Ibidem.

[71]Ibidem.

[72]Novak nel suo *This Hemisphere of Liberty* ha evidenziato dieci proposte pratiche che possono costituire la piattaforma programmatica per un partito politico ispirato agli ideali del *capitalismo democratico*, p.105; sul versante italiano rimando al manifesto presentato dal Centro Internazionale Studi Sturziani in occasione degli 80° anniversario dell'Appello a "Liberi e Forti" di Luigi Sturzo, "Rinascimento Popolare", gennaio 1999.

[73] Sempre in relazione alla ridefinizione dell'idea di giustizia sociale e al suo legame tanto con la solidarietà quanto con la sussidiarietà, facciamo nostra la definizione elaborata da Buttiglione: «Si può dire che la solidarietà è l'attitudine di responsabile sollecitudine per il bene comune che costituisce la comunità umana, ovvero la forma sociale dell'amore inteso come unica modalità adeguata di relazione alla persona»; R. Buttiglione, *Il pensiero ...*, cit., p. 367.

[74] «Nella sua enciclica sulla dottrina sociale, *Centesimus annus*, Papa Giovanni Paolo II rimarca il concetto di "soggettività sociale". In base a tale idea si afferma che la persona gode di una migliore posizione per rispondere a quella che Aristotele chiamava la questione politica: come dovremmo ordinare il nostro vivere insieme? In questo senso le persone necessitano di governarsi da sole. Lo "stato" non ordina alla popolazione; è il popolo che ordina allo stato»; Peter Berger e Richard John Neuhaus, *To Empower People: From the State to Civil Society*, AEI Press, Washington D.C., 1996, pp152-153 (mia traduzione).

[75] Sull'esperienza di economia di comunione rimando al testo curato da Luigino Bruni, *Economia di comunione. Per una cultura economica a più dimensioni*, Città Nuova, Roma 1999, ed in particolare raccomando i saggi di L. Bruni, *Verso una razionalità economica capace di comunione*, pp. 37-62 e di Benedetto Gui, *Organizzazioni produttive con finalità ideali e realizzazione della persona: relazioni interpersonali e orizzonti di senso*, pp. 109-126.

[76] Chiara Lubich, lezione tenuta in occasione del conferimento della *Laurea Honoris Causa* in "Economia e Commercio", Università Cattolica del Sacro Cuore, Facoltà di Economia, Sede di Piacenza, 29, gennaio 1999, p. 7.

L'Economia D'Impresa Come Economia Civile

"Tutte le libertà consistono in radice nella preservazione di un sfera interiore esente dalla stato" — Lord Acton

di **Flavio Felice**

Nel presente contributo, a partire dalla riflessione che il filosofo Passerin d'Entrèves ha svolto sul rapporto tra etica ed economia in un saggio del 1937[1] apparso per la prima volta in *Studi nelle scienze giuridiche e sociali*, intendiamo proporre qualche nota a margine su alcune categorie della scienza economica. In particolare, faremo riferimento a concetti quali il mercato, l'impresa e il profitto, con l'intento di procedere nella discussione su etica ed economia senza cadere – rispettivamente – o in un dualismo non comunicante o nella reciproca pretesa egemonica.

1. La pretesa edonistica

È esattamente a questo livello che si inserisce la riflessione di Passerin d'Entrèves per il quale la nota polemica contro l'*homo oeconomicus* e la conseguente negazione dell'autonomia del momento propriamente economico dall'etica comporterebbero l'incondizionata subordinazione dell'economia – in quanto scienza – alle esigenze della morale[2]. Alla base di tale incondizionata subordinazione ci sarebbe la “pretesa ipotesi edonistica”, dalla quale procederebbe il discorso economico: «[...] l'immagine dell'*homo oeconomicus*, da semplice ipotesi tende fatalmente a trasformarsi in un tipo ideale, cioè in un valore, e appunto per ciò l'intera scienza costruita su tale premessa, come traduzione e deduzione da quel valore o tipo ideale, assumerà carattere normativo. Si giunge così necessariamente a una concezione interamente mutata dall'economia, che da carattere puramente scientifico viene ad assumere significato deontologico, tende cioè ad invadere il campo dell'etica, e talora anzi a porsi come un vero e proprio sistema morale»[3].

In pratica, emerge la consapevolezza che l'archetipo antropologico assunto dalla scienza economica sia una figura d'uomo definibile unicamente a partire dall'interesse individuale, incapace di trascendere il proprio egoismo per venire incontro ai bisogni e ai desideri dell'altro. Di qui, per usare le parole del Passerin d'Entrèves, sorge l'esigenza di circoscrivere il discorso economico in una sfera angusta che non pregiudichi l'esistenza dei valori “più elevati” ed “universali” e che preservi la “vera morale” dell’“uomo integrale”. Il nostro autore ritiene che simile distinzione - se non autentica dicotomia - tra la sfera dell'etica e dell'economia, emerga come reazione allorquando si avanzi il carattere eminentemente deontologico dell'economia stessa. Ebbene, la suddetta subordinazione e la necessaria dicotomia tra le due sfere appaiono come l'esito inevitabile del postulato fondamentale dal quale siamo partiti; ovvero dal postulato edonistico, contro il quale, come ci fa notare il Passerin d'Entrèves, si rivolgono gli strali dei difensori della pura morale.

1.1. L'anticapitalismo cattolico

Per dare un esempio di come tali strali si siano concretizzati nella letteratura ed abbiano fatto breccia nella coscienza collettiva, proponiamo la posizione espressa da un eminente storico italiano del pensiero economico: Amintore Fanfani. Il Fanfani, nel suo famoso saggio *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica dello spirito del capitalismo*[4], una volta

stabilito il nesso tra etica utilitarista e pratica capitalista, intendendo per etica utilitarista l'ipotesi edonistica che fonda la teoria economica che sottende il capitalismo, sostiene la tesi in forza della quale il sistema morale del Cattolicesimo ed il capitalismo siano nel modo più assoluto incompatibili. Simile convinzione era condivisa dalla gran parte degli intellettuali cattolici dell'epoca i quali, pur manifestando apertamente il loro anti-socialismo, e nonostante fossero favorevoli alla proprietà privata, all'impresa, al risparmio ed all'investimento, erano convinti che il capitalismo rappresentasse qualcosa di inaccettabile e che fosse carico di valenze negative[5]. Riportiamo un breve estratto del volume di Fanfani in cui egli descrive le caratteristiche peculiari dello spirito del capitalismo: «Riassumendo, possiamo dire che è frutto dello spirito capitalistico quell'atteggiamento che tiene un uomo di fronte ai problemi della ricchezza (acquisto e uso), quanto stimi questa essere solo un mezzo all'illimitato soddisfacimento individualistico e utilitaristico di tutti i possibili bisogni umani. Chi da tale spirito è animato, nell'acquisto sceglierà i mezzi più utili, tra tutti quelli leciti, e li userà senza preoccuparsi di mantenere i risultati entro un certo limite; nell'uso della ricchezza sarà fedele a un godimento individualistico; all'acquisto e al godimento dei beni non conoscerà che un limite: la convenienza edonistica»[6].

Fanfani sottolinea che nell'organizzazione capitalista della vita, la priorità è data al criterio di razionalizzazione, cioè ad un principio meramente economico. Anche per il Fanfani, dunque, il principio fondamentale della teoria economica che sottende il capitalismo è rappresentato dall'utile economico, ovvero da quella “pretesa edonistica” registrata dal Passerin d'Entrèves e raffigurata da ciò che Mises chiama il “fantoccio” dell'*homo oeconomicus*[7]. Secondo tale assunto, la scelta dei mezzi e la deliberazione degli atti deve essere compiuta avendo sempre come esclusivo riferimento la loro adeguatezza al raggiungimento della meta che ci prefiggiamo. Una società organizzata secondo un simile rigido principio ordinatore, a parere del Fanfani, non potrà che essere individualistica, in quanto i soggetti saranno costretti a seguire l'unico criterio ammesso: l'utile[8].

1.2. Il punto di vista formale

A questo punto il Passerin d'Entrèves tenta di disinnescare l'ordigno che abbiamo denominato “ipotesi fondativa” – la pretesa edonistica -, introducendo nel dibattito il contributo di Luigi Einaudi. Per l'economista torinese non è affatto pacifico che l'ipotesi edonistica debba rappresentare il fondamento necessario della scienza economica. Per l'Einaudi, la realtà è che l'economia – in quanto scienza – può benissimo disinteressarsi dei moventi delle azioni umane, si può esimere dal prendere posizione nell'interminabile dibattito umano sulla natura dell'uomo e sui massimi sistemi valoriali. In definitiva, ricorrendo alla famosa definizione data dal Robbins, la scienza economica si concentra sui mezzi scarsi da destinare per usi alternativi. In definitiva, conclude il Passerin d'Entrèves: «il punto di vista dell'economia è un punto di vista puramente ed essenzialmente formale; che i suoi concetti sono, per usare l'appropriata terminologia, concetti di relazione; che la sua struttura si risolve, come quella di ogni vera scienza, in un complesso di proposizioni logiche o “leggi” che tutte devono potersi ricondurre alla proposizione iniziale, e la cui costanza e generalità è appunto in funzione della loro astrattezza e del loro formalismo»[9].

È opinione condivisa tra i professionisti della scienza economica che all'origine del problema economico ci sia la scarsità relativa dei beni, da destinare per usi alternativi[10]. Corollario di questa prima affermazione di principio è che, giacché desidereremmo consumare più di quanto produciamo – esiste un'insanabile *asimmetria logica* tra desideri

umani (tanto altruistici quanto egoistici) e mezzi a disposizione -, siamo tenuti ad una razionale allocazione delle risorse. Le moderne economie di mercato risolvono tale problema di scarsità relativa delle risorse ricorrendo al processo di mercato che, mediante la domanda e l'offerta, registrando le preferenze individuali, esplicita un livello dei prezzi che il consumatore adotterà come parametro, mai definitivo sempre cangiante, in virtù del quale indirizzare le scelte successive. Di conseguenza, per il Passerin d'Entrèves lo stesso concetto di valore - sul quale torneremo brevemente in seguito - nella scienza economica non può assumere carattere assoluto o sostanziale, in quanto esso dipenderà sempre da una relazione funzionale i cui termini principali sono la domanda e l'offerta. Non è un caso che nel discorso economico la nozione di *prezzo* si sia imposta su quella di *valore*, in quanto la prima sembra esprimere in modo più adeguato la natura di relazione funzionale, ove si presume che la quantità domandata (Q_d) e la quantità offerta (Q_s) - *le variabili dipendenti* - varino a seconda del prezzo p - *variabile indipendente* -, il che significa che la domanda e l'offerta sono variabili in funzione del prezzo del bene o servizio; in simboli: $Q_d = f(p)$.

2. Un excursus storico

Benché nei 2300 anni (800 a.C. – XIV sec.) che trascorsero tra il periodo greco e la fine della scolastica non mancarono delle profonde trasformazioni nel modo di vivere nelle città (quest'ultime furono sensibilmente influenzate dallo sviluppo delle attività mercantili che subirono un forte impulso grazie al miglioramento delle condizioni di trasporto), possiamo affermare che, non mutando i tratti fondamentali della struttura economica delle società, le condizioni di vita rimasero caratterizzate dall'autosufficienza, piuttosto che dall'accumulazione e che, di conseguenza, il mercato non svolgeva alcuna funzione allocativa delle risorse. Ecco, dunque, un tratto che contraddistingue il pensiero pre-classico antico dalla scienza economica moderna (almeno da quella cosiddetta ortodossa): il diverso modo di concepire il meccanismo mediante il quale avviene l'allocazione delle risorse. Se la moderna scienza economica considera essenzialmente il mercato, per i pensatori del periodo pre-classico antico *in primis* c'era l'autorità. Tuttavia, non dobbiamo commettere l'ingenuità di ascrivere a titolo di demerito tale diversa impostazione da parte degli autori antichi. Possiamo affermare che l'itinerario svolto dal pensiero economico è stato tutt'altro che lineare, ed ogni autore ha contribuito con un tassello all'elaborazione del quadro generale descrittoci per la prima volta in modo analitico e sistematico da Adam Smith nella sua *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*.

2.1. Il contributo dei pre-classici

Il contributo dei pre-classici antichi, ad esempio, è stato indubbiamente fondamentale ai fini della sintesi classica; non avremmo potuto mai assistere al fiorire della nuova scienza senza l'elaborazione teorica di principi come la proprietà privata, il giusto prezzo e l'interesse, che in seguito hanno interessato autori quali Smith, Ricardo, Mill e Marx. Si potrebbe persino affermare che, per certi aspetti, la sintesi classica si colloca su posizioni meno avanzate rispetto alle intuizioni di autori come frate Pietro di Giovanni Ulivi, San Bernardino da Siena o anche Sant'Antonino da Firenze, i quali, su un tema chiave della scienza economica come il "valore" ed il "giusto prezzo", ebbero l'intuito di anticipare di circa seicento anni la cosiddetta "rivoluzione marginalista" di Menger, Jevons e Walras. Al punto da non apparire del tutto bizzarro affermare che il cosiddetto *paradosso del valore* formulato da Smith fosse stato in parte già risolto nella metà del XIII secolo da uno frate francescano chiamato Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298). In base a tale paradosso,

secondo la formulazione di Smith, benché i diamanti siano molto meno utili dell'acqua, in virtù della loro scarsità sono molto più preziosi. Tuttavia, in casi eccezionali, come ad esempio nel deserto, per un bicchiere d'acqua potremmo essere disposti a pagare anche una borsa colma di diamanti. Smith sollevò il problema, ma non lo risolse o, più correttamente, lo risolse a metà, individuando l'elemento della scarsità, neglignendo tuttavia quello della "desiderabilità" o, per usare il termine impiegato dai dottori scolastici, la *complacibilitas*. I concetti di *virtuositas* - ossia la possibilità di rispondere oggettivamente ad un bisogno -, di *raritas* - la maggiore o minore quantità rispetto alla domanda - e di *complacibilitas* - la volontà soggettiva di appagare un bisogno piuttosto che un altro, stabilendo di fatto una scala di grado dell'"utilità"[11], rappresentano tanto la dimensione soggettiva quanto quella oggettiva del valore dei beni mediante le quali gli scolastici formularono una prima teoria del valore che, a parere di molti studiosi[12], presenta notevoli elementi di convergenza con quella elaborata dai marginalisti della seconda metà del XIX secolo, i quali giunsero all'innovativa, e d'allora mai più abbandonata, *teoria dell'utilità marginale decrescente*, che diede una risposta definitiva al paradosso del valore di Smith. Come abbiamo già avuto modo di dire, in base ad essa, all'aumentare del consumo di un bene, benché l'utilità totale aumenti, l'utilità marginale – *complacibilitas* - del bene diminuisce.

Gli scolastici, tuttavia, a differenza dei moderni economisti, non erano particolarmente interessati all'analisi della formazione dei prezzi ed al ruolo svolto da questi ultimi nel meccanismo di allocazione di risorse scarse da destinare per fini alternativi, piuttosto erano interessati all'aspetto etico dei prezzi, ricorrendo, dunque, a categorie quali l'equità e la giustizia. Di qui il riferimento alla nozione di "giusto prezzo". Intorno a tale nozione gli storici del pensiero si sono notevolmente divisi, anche perché la sua formulazione appare suscettibile di una pluralità d'interpretazioni. Per alcuni il giusto prezzo era dato dal costo del lavoro, mentre per altri si sarebbe dovuto ricondurre alla nozione di utilità e per altri ancora al costo totale di produzione. Di conseguenza, la nozione di giusto prezzo viene interpretata, alternativamente, come antesignana della ricardiana e marxiana teoria del valore-lavoro, come anticipatrice dell'approccio in termini di utilità marginale oppure come ispiratrice dell'approccio in base al quale i mercati concorrenziali garantiscono sempre il raggiungimento di un punto d'equilibrio il quale individua l'ammontare del prezzo giusto. Su un punto, ad ogni modo, gli storici sono d'accordo, che per gli scolastici il prezzo giusto era il prezzo prevalente di mercato. A tal proposito è interessante leggere un brano di Luis de Molina, un tardoscolastico della Scuola di Salamanca, il quale, sul tema del giusto prezzo, ci ha lasciato, forse, la migliore sintesi della teoria scolastica spagnola: "In primo luogo, bisognerebbe osservare che un prezzo viene considerato giusto o ingiusto non per la natura delle cose in sé – ciò ci condurrebbe valutarle secondo la loro nobiltà o perfezione – ma in base alla loro capacità di essere utili per l'uomo. Essendo questo l'aspetto per cui vengono apprezzate dagli uomini, esse hanno quindi un prezzo nel mercato e negli scambi. Inoltre, questo è il fine per cui Dio ha dato le cose all'uomo, e con lo stesso fine gli esseri umani hanno diviso tra loro il dominio di tutte le cose, sebbene esse al momento della creazione appartenessero a tutti. Ciò che si è appena detto spiega perché i ratti, che secondo natura sono più nobili del grano, non vengono valutati o apprezzati dagli uomini. La ragione è che essi non sono di alcuna utilità. Questo spiega anche perché una casa può essere giustamente venduta a un prezzo più alto di un cavallo o anche di uno schiavo, sebbene il cavallo e lo schiavo siano, di natura più nobili della casa"[13]. Confrontiamo adesso il brano appena citato con un estratto di Carl Menger, uno dei padri del marginalismo, nel quale l'autore austriaco formula la propria teoria del valore: "Il valore non è quindi nulla di insito nei beni, non è una loro proprietà, ma unicamente quella importanza che noi annettiamo

anzitutto alla soddisfazione dei nostri bisogni, cioè alla nostra esistenza e al nostro benessere, e che poi trasferiamo sui beni economici, quali cause esclusive di quella importanza”[14]. A questo punto si colgono le ragioni della nostra enfasi sull’importanza della riflessione scolastica nell’ambito della scienza economica ed anche della nostra affermazione sulla sorprendente originalità di certe intuizioni di alcuni suoi interpreti che per molti aspetti appaiono oggi più moderni dei loro eredi classici ed antesignani di alcuni argomenti ripresi ed affrontati in modo analitico dai marginalisti.

2.2 *La sintesi classica*

Con Smith, dunque, si ritiene sia nata la scienza economica, intendendo per essa una disciplina nuova non in quanto all’oggetto – i fenomeni economici avevano da sempre attratto i filosofi e i letterati -, ma in relazione al metodo che ad un certo punto della storia alcuni pensatori cominciarono ad adottare. Mentre nel passato i fenomeni economici erano studiati a partire dal giudizio di natura etica: un fenomeno è giusto, onesto, in definitiva morale, se presenta determinate caratteristiche; con la sintesi classica, gli stessi fenomeni: il commercio, la produzione, il valore, i prezzi, la ricchezza, diventano le manifestazioni di un ordine naturale le cui leggi vanno scoperte, analizzate e formalizzate mediante appositi teoremi. Gli scolastici, i fisiocratici e i mercantilisti avevano avuto il merito di individuare le tematiche oggetto della riflessione economica, ma si erano arrestati di fronte alle difficoltà di carattere analitico e le loro deduzioni finivano per essere funzionali all’oggetto di altri ordini: quello morale nel caso degli scolastici, quello politico nel caso dei fisiocratici e dei mercantilisti. Non che i classici non fossero interessati alle vicende politiche dell’epoca, tutt’altro, ma in loro era più forte il desiderio di fare della riflessione economica una scienza dell’ordine naturale, al pari della matematica o della biologia, ed in tal modo contribuire anche alla soluzione di alcune scabrose discussioni politiche. È il caso di David Ricardo, probabilmente il pensatore più lucido, freddo, formale, ai limiti dell’asettico, della dottrina classica, ma nel contempo profondamente coinvolto nella vita politica inglese ed impegnato nelle controversie dell’epoca[15].

Con Smith e Ricardo nella scienza economica vengono introdotti un buon numero di strumenti analitici che entreranno a far parte dell’armamentario dell’economista di professione come lo conosciamo oggi. Essi furono ripresi da Marx nella metà del diciannovesimo secolo e rielaborati in una nuova sintesi che andrà nella direzione opposta rispetto alla sintesi neoclassica. Mentre nel caso dei neoclassici gli strumenti analitici di Smith, ma soprattutto di Ricardo, servirono a dimostrare l’inconsistenza della teoria del valore-lavoro – riscoprendo in un certo senso la riflessione sul giusto prezzo di una parte della scolastica e tardascolastica -, nel caso di Marx gli stessi strumenti analitici, fusi con un impianto filosofico ispirato al materialismo storico e alla dialettica egheliana, servirono a porre l’accento sull’inevitabile ed inarrestabile processo di distruzione del capitalismo a causa delle proprie contraddizioni interne[16].

Il passaggio decisivo dalla riflessione antica, pensiamo a Senofonte[17], all’elaborazione analitica classica è contraddistinto dal carattere “politico” che la nuova scienza viene ad assumere: non si tratta più dell’“economia domestica”, ovvero delle leggi che regolano il governo della vita familiare, bensì delle leggi che sottendono l’organizzazione della vita nazionale e che ne consentono lo sviluppo. In questo caso la genesi della scienza economica, come scienza autonoma dalla filosofia, incontra l’istanza dello sviluppo economico sul terreno dell’universalismo, piuttosto che su quello del protezionismo statale:

l'economia senza frontiere che oggi sperimentiamo è il frutto di un lungo processo storico le cui origini sono rintracciabili nella notte dei tempi, ma le sue tappe sono individuabili nel progressivo aprirsi dei mercati, complice anche una comune identità religiosa e culturale, ispirata dal cristianesimo, dunque, votata ad essere universale, globale. Una consapevolezza che nasce dalla tradizione cristiana maturata lungo tutto il Medioevo e che esalta le dimensioni della libertà, della dignità della persona umana e della pace come condizioni essenziali per la crescita economica ed individua nello scambio delle merci lo strumento mediante il quale tale sviluppo si storicizza ed assume le forme della civiltà occidentale: “pace e commercio” era il motto del porto di Amsterdam.

Se *l'indagine sulla ricchezza delle nazioni* ha rappresentato il filo d'oro che ha unito i vari esponenti della prima generazione di economisti, non v'è dubbio che l'elaborazione dello strumento più adatto alla sua misurazione ha rappresentato l'elemento di maggiore divisione rispetto alla generazione successiva. Tuttavia, benché in termini non del tutto coerenti, tale strumento evidenzia in modo lampante il carattere umanistico della nascente scienza. Ci riferiamo alla “teoria del valore”, nella sua particolare versione della “teoria del valore-lavoro”. Tale teoria, già presente in Smith, il quale l'associa ad un modello di produzione primitivo[18] – precedente alla fase di accumulazione del capitale -, e particolarmente utilizzata da Ricardo[19], diventa dogma e fonte di un complesso sistema dottrinale che assumerà un carattere ideologico nel pensiero di Karl Marx[20].

2.3. *La svolta nella teoria del valore*

Abbiamo detto poc'anzi che per il Passerin d'Entrèves la scienza economica non si occupa di valore in termini sostanziali ed assoluti, bensì formali e relativi e a tal proposito considera preferibile l'uso della nozione *prezzo*, in quanto più adeguata a rappresentare una relazione funzionale tra variabili indipendenti e dipendenti, rispetto a quella più impegnativa di *valore*. In tema di valore, generalmente, gli economisti per dar vita a modelli il più possibile astratti, fanno uso delle preferenze soggettive e tendono a trascurare qualsiasi valutazione delle stesse in termini oggettivi. Potremmo affermare che la scienza economica è interessata, in ultima analisi, esclusivamente alla manifestazione astratta, in termini formali, delle preferenze soggettive che emergono dal processo di mercato. In termini storici tale posizione, all'interno della scienza economica, è emersa nella seconda metà del XIX secolo ed è nota come la “rivoluzione marginalista”.

Alla base di tale rivoluzione che ha consentito il definitivo passaggio dalla teoria del *valore-lavoro*, che caratterizzò gli anni della sintesi classica, alla teoria dei *valori soggettivi*, troviamo una svolta gnoseologica che riguarda non solo la scienza economica, ma tutto l'insieme delle scienze sociali[21]. Il problema gnoseologico sollevato dai marginalisti è espresso dal seguente brano di Carl Menger: «Quanto più cooperano, nel processo di produzione dei beni, elementi a noi ignoti, o dei quali, dato che li conosciamo non possiamo disporre, cioè, quanto più numerosi sono fra questi elementi quelli che non posseggono la qualità di beni, tanto maggiore è la nostra incertezza intorno alla quantità e qualità del prodotto di tutto il processo [...] Questa incertezza è uno dei momenti più essenziali dell'incertezza economica degli uomini»[22]. Ne consegue che il problema della valutazione dei beni è in stretta relazione con l'importanza che tali beni acquistano per noi: «Il valore non è quindi nulla di insito nei beni, non è una loro proprietà, ma unicamente quella importanza che noi annettiamo anzitutto alla soddisfazione dei nostri bisogni, cioè alla nostra esistenza e al nostro benessere, e che poi trasferiamo sui beni economici, quali cause esclusive di quella

importanza»[23]. Pertanto, il valore, piuttosto che essere ricercato nel bene stesso (valore intrinseco), è qualcosa di indipendente che non può sussistere "indipendentemente dalla coscienza degli uomini" (valore estrinseco). In tal senso, da Menger in poi, la scienza economica ha smesso di identificare il valore economico dei beni con le mere parti fisiche che li compongono, ma con il fatto che qualcuno attribuisca a quei beni un certo significato; scriveva a tal proposito Hayek: «I soldi sono soldi, una parola è una parola, un cosmetico è un cosmetico, se e nella misura in cui qualcuno ritenga che essi lo siano»[24].

Non c'è dubbio che il definitivo passaggio dalla teoria del valore-lavoro alla teoria dei valori soggettivi stia alla base di una rivoluzione paradigmatica e che quest'ultima abbia rappresentato un mutamento decisivo nel modo di procedere della teoria economica: «con maggiore approssimazione [...] riprendendo un filone analitico, quello che considera il valore in termini soggettivi, fecero riemergere la teoria del valore-utilità, che [...] verrà più tardi perfezionata dagli esponenti della scuola marginalista»[25]. A partire dall'affermazione in ordine al problema gnoseologico, intorno al quale si assiste alla ripresa del tema del valore associato all'utilità soggettiva, piuttosto che al valore-lavoro o all'equivoca espressione relativa al costo di produzione, si è frantumato anche il dogma dell'utilità totale e si è cominciato a riflettere in termini di utilità marginale decrescente, in base alla quale all'aumentare del consumo di un bene, benché l'utilità totale aumenti, l'utilità marginale del bene diminuisce, il che ha consentito la predisposizione di modelli più adeguati a raffigurare in modo formale i processi di mercato (curva di domanda e di offerta), inaugurando una nuova fase della storia del pensiero economico conosciuta come la sintesi neoclassica.

2.4. *Il mainstream*

Un altro autore che ebbe modo di criticare la pretesa edonistica, in quanto ipotesi fondante la scienza economica è stato Rothbard. Per l'economista neoaustriaco l'inevitabile convergenza tra scienza economica ed etica utilitarista, piuttosto che essere dettata da ragioni di ordine teoretico, è il risultato di una "disgraziata" coincidenza storica. Scrive il Rothbard: «L'economia si è imposta solo nel diciannovesimo secolo e, pertanto, questo sviluppo ha disgraziatamente coinciso con l'affermarsi dell'utilitarismo nella filosofia. La filosofia degli economisti, di conseguenza, che fosse il *laissez-faire* del diciannovesimo secolo o lo statalismo del ventesimo, si è quasi invariabilmente fondata sulla filosofia sociale utilitaristica. Ancora oggi, l'economia politica abbonda di discussioni su come equilibrare i "costi sociali" e i "benefici sociali" nel corso delle decisioni di politica pubblica»[26].

La riflessione del Rothbard appare particolarmente interessante, in quanto ci aiuta a comprendere il modo in cui sia emersa in dottrina la sintesi neoclassica ed il modo in cui essa abbia assunto il carattere egemone. È opinione diffusa presso i critici del cosiddetto *mainstream* che l'analisi neoclassica dei mercati abbia rappresentato sostanzialmente la base per la teoria socialista, in forza della quale attraverso la pianificazione centrale è possibile simulare i vantaggi dei mercati in termini di efficienza. Intorno a tale questione, nel corso degli anni Venti, si sviluppò un vivace dibattito che coinvolse da un lato i sostenitori della tesi secondo la quale sarebbe possibile una pianificazione razionale in assenza della guida rappresentata dai prezzi di mercato delle risorse[27] e dall'altro coloro che, negando la possibilità di elaborare una coerente teoria dei prezzi in assenza di libero scambio, ritenevano che nel socialismo non si potesse adottare il metodo del calcolo economico: è possibile intraprendere una produzione di tipo socialista, ma i pianificatori non possono garantire che la quantità e la qualità dei beni e servizi prodotti rappresentino quelle più

desiderate[28]. Nel commentare tale controversia, Kirzner fa notare come, sebbene possa apparire paradossale, tanto i sostenitori del mercato sul versante del *mainstream* quanto i suoi detrattori e fautori della pianificazione centrale identificano la teoria economica neoclassica con “il baluardo intellettuale del sistema capitalistico”. A titolo esplicativo, citiamo l'aforisma di Abba P. Lerner per il quale: “il marxismo è l'economia del sistema capitalistico; la teoria dei prezzi neoclassica è l'economia del sistema socialista”[29].

La dottrina neoclassica, il cosiddetto *mainstream*, che emergerà come pensiero ortodosso nelle prime decadi del XX secolo è caratterizzata da un approccio estremamente formale ed astratto, dominato da un'idea di razionalità che chiameremo *self-rationality*. In tal senso, per razionalità in economia s'intende l'inclinazione degli uomini ad agire in modo da ottimizzare la propria funzione di utilità, espressa dalla capacità che ha un bene di soddisfare i bisogni. Ciò, naturalmente, implica che la nozione di razionalità economica non potrà prescindere dalla considerazione che viviamo in un mondo di risorse scarse e, di conseguenza, dalla conoscenza dei mezzi a nostra disposizione. Ottimizzare l'allocatione delle risorse scarse fra usi alternativi diventa, allora, la principale attività della scienza economica. L'interpretazione neoclassica della nozione di razionalità ha inteso offrire un principio la cui validità presenta caratteristiche di universalità. Ecco come il Robbins esprime tale universalità: «Sul lato analitico l'economia dimostra di essere una serie di deduzioni del concetto fondamentale di scarsità di tempo e di materiali. [...]. Qui, allora, è l'unità dell'oggetto della scienza economica, le forme assunte dal comportamento umano nel disporre di mezzi scarsi»[30]. L'impostazione di Robbins, più volte richiamata dal Passerin d'Entrèves, nel tempo si è rafforzata e si è estesa fino a culminare con l'affermazione del Samuelson, secondo il quale il fulcro di ogni problema economico è riducibile ad “una funzione matematica da massimizzare sotto vincoli”. In questa prospettiva, la Scuola marginalista, ed in particolar modo la componente ortodossa neoclassica, elaborò una speciale versione della filosofia utilitaristica, quella per cui il comportamento umano si riduce esclusivamente al calcolo razionale teso alla massimizzazione dell'utilità[31]. In definitiva, ciò significa per il produttore produrre nel modo meno costoso, per il venditore vendere nel modo più redditizio, per l'acquirente acquistare al minor prezzo possibile. In economia le preferenze personali rappresentano il parametro in base al quale ciascun individuo opera le proprie scelte: un'azione sarà tanto razionale quanto gli obiettivi individuali saranno raggiunti col minor dispiego di energie: *agisco così, perché ho ragione di credere che tale azione produrrà un risultato positivo (o meno svantaggioso) per me.*

Tale sorta di *self-rationality*, che caratterizza in modo sostanziale il “fantoccio” che abbiamo chiamato *homo oeconomicus*, e che lo stesso Passerin d'Entrèves individua come fondamento dell'ipotesi edonistica sulla quale si reggerebbe l'intera scienza economica, appare più una caricatura che una realistica raffigurazione di come agisce la persona. Tuttavia, è necessario rilevare che quando sosteniamo che l'archetipo dell'*homo oeconomicus* non sembra fotografare al meglio la realtà personale e alla lunga si mostra incapace di comprendere anche quelle dinamiche per le quali si suppone esso sia il più adatto[32], non intendiamo negare la sua valenza di schema logico cui confrontare gli squilibri e le incongruenze del mondo reale, e, in particolare, riconosciamo al suddetto archetipo un non indifferente valore euristico.

Dunque, il limite dell'analisi neoclassica, per quanto concerne l'indagine sulle relazioni tra etica ed economia, risiede nell'adozione di un archetipo antropologico nei confronti del quale la riflessione etica finisce o per ammettere la propria inconciliabile distanza rispetto alla

riflessione economica, rinunciando di conseguenza a dialogare non solo con l'economia, ma con tutte le forme di sapere che adottino uno statuto epistemologico incentrato sulla prova reiterata e l'osservazione delle conseguenze che confermano o falsificano gli enunciati iniziali, oppure rischia di piegare concetti ritenuti generalmente patrimonio dell'etica, quali la *fiducia*, la *felicità* e la *correttezza*, convertendoli, in termini utilitaristici, nelle nozioni care alla *business ethics*.

Soggetto dell'azione nel modello neoclassico non è la persona "agente": colui che agisce, bensì colui che sceglie tra opzioni alternative date che non ha contribuito a porre in essere. Una simile scelta, afferma l'economista spagnolo Rubio de Urquía, non è un'azione, bensì una parte del processo di un'azione, giacché agire significa ordinare l'uso dei mezzi in vista di un *futuro soggettivo*[33]. La ragione di ciò è che il modello neoclassico non prevede l'esistenza di un soggetto che presenti un carattere progettuale, dunque è incapace di porre in essere piani. Inoltre, per risolvere il problema di ottimizzazione distributiva sono necessarie tre condizioni. In primo luogo, il valore dei mezzi e dei fini deve essere espresso in termini di generale equivalenza, escludendo di conseguenza tutti quei rapporti tra mezzi e fini irriducibili al calcolo delle equivalenze, come ad esempio le dimensioni del puro dono e della reciprocità per le quali la componente simbolica-affettiva riveste una particolare rilevanza; in secondo luogo, l'ottimizzazione del processo distributivo richiede una conoscenza perfetta delle condizioni del mercato, e la perfezione non è mai data all'uomo; in terzo luogo, la struttura dei fini e dei mezzi consente la costruzione di piani alternativi soltanto nel caso in cui quest'ultimi siano totalmente flessibili sia da un punto di vista esterno – esiste una perfetta comprensione delle condizioni di mercato – sia da un punto di vista interno: coerenza e prevedibilità della soggettività dell'agente economico[34]. Giunti a questo punto possiamo sintetizzare tale posizione con le parole di Garcia-Brazales, secondo il quale la concezione antropologica neoclassica, a differenza di quella austriaca, di seguito esposta, è estremamente angusta e del tutto estranea alla natura umana: «l'agente neoclassico non consente di pensare ai modelli del comportamento umano come a processi di autoconoscenza o schemi di conoscenza prevedibile, essenziali ai fini del perseguimento di un orizzonte progettuale. Infatti, gli esseri umani progettano il proprio futuro e non reagiscono meramente a degli stimoli. Gli esseri umani non sono meri esseri che optano»[35].

2.5. *La Scuola austriaca*

Un'aspra critica alla pretesa edonistica di cui ci parla il Passerin d'Entrèves, e più in generale al carattere deontologico, ovvero normativo, della scienza economica, viene dagli autori della cosiddetta Scuola austriaca di economia, della quale il già citato Rothbard è stato un eminente epigono. Su tale versante, noto anche come quello della prasseologia che ebbe in Ludwig von Mises un padre indiscusso, rileviamo che l'opera del professionista della scienza economica è tesa a fondare una scienza pura dell'economia a partire da una prasseologia rigidamente aprioristica: gli enunciati fondamentali della scienza economica non sono il prodotto dell'osservazione empirica, bensì indicano delle necessità essenziali inerenti alle cose stesse ed indipendenti dagli sviluppi empirici. Scrive Mises: «La prasseologia è una scienza teoretica e sistematica e non una scienza storica. Suo ambito è l'azione umana come tale, indipendentemente da ogni circostanza individuale, accidentale e d'ambiente degli atti concreti. La sua conoscenza è puramente formale e generale senza riferimento al contenuto materiale e alle configurazioni particolari del caso concreto. Essa tende a una conoscenza valida per tutti i casi in cui le condizioni corrispondono

esattamente a quelle indicate nelle sue assunzioni e inferenze. I suoi enunciati e le sue proposizioni non sono derivati dall'esperienza. Sono degli *a priori* come quelli della logica e della matematica»[36].

In tal senso, i pensatori della scuola austriaca, e Mises in particolare, sostengono che le leggi della scienza economica sono regole generali dell'agire razionale e del tutto indifferenti ai comportamenti umani. In tal modo, essi hanno contribuito alla elaborazione di una scienza pura dell'economia, il cui unico compito è di formulare a priori le regole dell'azione umana che l'uomo egoista adotterà per perseguire fini egoistici e l'altruista per perseguire fini altruistici. Scrive ancora Mises: «La prasseologia è indifferente agli scopi ultimi dell'azione. Le sue conclusioni sono valide per ogni specie di azione indipendentemente dai fini perseguiti. Essa è una scienza dei mezzi, non dei fini»[37]. In termini economici ciò significa che, *ceteris paribus*, ove esistesse un prezzo diverso per merci della stessa qualità, esisterebbe una evidenza a priori che quella a minor prezzo conquisterà il mercato. Resta vero, tuttavia, che, qualora non si verificasse la parità di quelle che abbiamo chiamato *altre condizioni*, il risultato empirico potrebbe non verificarsi del tutto o non verificarsi affatto. In tal caso, non dobbiamo pensare che la legge economica sia falsa, bensì che quest'ultima, pur mantenendo intatta la sua validità, non produce effetti, in quanto rimangono latenti finché gli elementi che ne impediscono la manifestazione non verranno eliminati. Nell'ambito delle scienze umane, tale approccio metodologico a priori, fortemente influenzato dall'apriorismo aristotelico, ci consente di tornare al soggetto umano come centro dinamico e luogo d'incontro della sua exteriorità ed interiorità, consentendo la conoscenza delle strutture dell'azione.

Un ulteriore pilastro teorico sul quale poggia tale scuola è dato dall'*individualismo metodologico*. In base a tale interpretazione dei fenomeni politici, economici e culturali, le istituzioni sociali sono giudicate come il risultato inintenzionale di azioni intenzionali, poste in essere da soggetti - individui - che si prefiggono lo scopo di fuoriuscire da uno stato d'insoddisfazione, utilizzando gli strumenti a disposizione, nell'umana condizione di limitatezza e fallibilità[38]. Scrive a tal proposito Carl Menger: «tutti questi istituti sociali [il diritto, lo Stato, il mercato, le città, il linguaggio, la religione] sono, nelle loro varie forme fenomeniche e nelle loro incessanti mutazioni, in non piccola parte il prodotto spontaneo dell'evoluzione sociale; i prezzi dei beni, il saggio dell'interesse, la rendita fondiaria, i salari e mille fenomeni della vita sociale e dell'economia in particolare mostrano esattamente la stessa peculiarità»[39]. Ed ancora Mises: «È il significato che gli individui agenti e tutti coloro che sono toccati dalla loro azione attribuiscono a un'azione che ne determina il carattere. È il significato che caratterizza un'azione come azione individuale e un'altra azione come azione dello stato o della municipalità. Il boia, e non lo stato, giustizia il criminale. È la riflessione degli interessati che discerne nell'azione del boia un'azione dello stato»[40]. Con ciò gli interpreti dell'individualismo metodologico di matrice austriaca intendono affermare che il mercato, sebbene sia un ordine spontaneo, non è un dato naturale, bensì un prodotto dell'agire umano; anche se un prodotto molto complesso. Il mercato, dunque, a partire dall'approccio adottato dai sostenitori dell'individualismo metodologico di matrice austriaca, che lo interpretano essenzialmente come un processo nel quale gli interlocutori si scambiano le informazioni affinché nel tempo si possano effettuare intenzionalmente le opportune transazioni, si presenta come il frutto non intenzionale di azioni poste in essere da persone capaci di riflessione e di scelta, che in forza della loro autonomia e libertà, possono agire avendo come obiettivo la soluzione di uno stato d'insoddisfazione. In definitiva, il mercato, in ambito economico, al pari della

democrazia in ambito politico, appare come il legato più prezioso che la civiltà occidentale (greca, romana e cristiana) ci ha lasciato in eredità[41].

L'aver posto il problema dell'azione umana a fondamento del processo economico e della conoscenza delle sue strutture, ci consente di riconoscere i meriti di un metodo d'indagine che spesso è stato relegato nella sfera del bieco utilitarismo ed egoismo politico-sociale[42], neglignendo che il contrario di *individualismo*, in ambito metodologico, non è *altruismo*, bensì *olismo*, e che l'individualismo metodologico non nega l'esistenza di gruppi sociali, quanto piuttosto ritiene che affinché essi e le loro attività siano coerentemente conoscibili, il metodo più adatto dovrebbe tener conto delle intenzioni e dei piani individuali, anziché rifugiarsi nella reificazione di concetti collettivi la cui manifestazione è l'esito di un processo mai del tutto intelligibile alla mente umana[43]. In definitiva, l'individualismo metodologico, a differenza del metodo marxista, ed in una certa misura anche di quello keynesiano, dove l'oggetto dell'attività economica è l'aggregato[44], ha avuto il merito e l'originalità di porre il soggetto dell'azione al centro dell'indagine; potremmo dire, riducendo l'azione stessa al suo soggetto, ossia la persona agente, un soggetto libero, creativo, responsabile e relazionale.

3. *L'economia civile*

Simili considerazioni sulla riflessione del Passerin d'Entrèves in ordine alla pretesa edonistica che caratterizzerebbe la scienza economica, ci spingono a riflettere su una dimensione centrale dell'odierno dibattito tra etica ed economia. Ovvero, per essere più precisi, evitando ciò che potrebbe apparire come un improprio dualismo o una reciproca pretesa subordinazione, intendiamo approfondire i contenuti che emergono dalla riflessione sulla scienza economica, in quanto scienza umana, ed il modo in cui essa si relaziona con il naturale dinamismo della persona umana nel dar vita a forme di società civile. Innanzitutto, è bene precisare che tale dinamismo si esprime mediante una sfera di raggruppamenti sociali – l'impresa economica rappresenta uno di questi raggruppamenti - all'interno della quale opera una ben distinta "cultura civica" che la pone in posizione di critica nei confronti dell'esercizio del potere politico[45]. D'altronde, la stessa posizione del Passerin d'Entrèves ci ammonisce dall'accontentarci del rapporto di subordinazione dell'economia all'etica e ci invita ad una cristallina opera di "chiarificazione metodologica" e – per usare le sue parole – "restaurazione morale" nel rapporto tra etica ed economia. Ecco come si esprime il filosofo valdostano: «[...] la tesi della subordinazione dell'economia all'etica, così come l'abbiamo vista pur di recente riaffermata con grande calore e convinzione, provi ad un tempo troppo e troppo poco. Troppo, perché di una subordinazione della scienza economica come scienza alle esigenze della morale, non mi sembra si possa parlare senza equivoco [...]. Troppo poco, perché nessun dubbio può sussistere circa l'assoluto primato dei valori morali, e il problema essenziale, che è determinare il come e il perché della valutazione economica rispetto alla valutazione morale [...] è lasciato d'altra parte insoluto»[46].

Il problema di fronte al quale ci troviamo è enorme; la soluzione non è a portata di mano, o comunque non lo è nelle mani di scrive. Per cogliere il senso di simile approccio, proponiamo la riflessione sul modo in cui alcuni autori del passato hanno tentato di presentare il problema in questione, a partire dall'osservazione della pratica economica. Consapevoli, nondimeno, di operare un non indifferente salto logico, passando dall'economia come scienza all'arte dell'economia. Tale salto logico, ad ogni modo, non pretende di fondare la derivabilità logica delle asserzioni prescrittive (*imperative*) da

asserzioni descrittive (*indicative*), contravvenendo alla già citata *legge di Hume*[47]. Al contrario, ricorriamo all'arte dell'economia, in quanto riteniamo che ci possa aiutare a riconsiderare alcune categorie classiche della scienza economica e riconciliarle con l'agire umano, strappandole – rispettivamente - ad una prospettiva meccanicistica nella quale l'uomo è ridotto a mero automa che reagisce in modo prevedibile agli impulsi esterni e alla concezione moralistica in forza della quale categorie quali l'impresa, il mercato ed il profitto sarebbero irrimediabilmente inconciliabili con l'etica. Chiameremo il complesso di esperienze, abilità e principi che caratterizzarono gli albori dell'economia moderna con l'espressione *economia civile*.

3.1. Profilo storico

Di grande interesse ai fini di una più acuta comprensione di ciò che intendiamo per economia civile, risulta il riferimento al filone storiografico rappresentato da autori quali Oscar Nuccio[48], Oreste Bazzichi[49] ed Alejandro Chafuen[50] (ma come non ricordare a tal proposito l'opera dello Schumpeter e del De Roover[51]) che hanno sottolineato il nesso tra società civile e sistema economico, evidenziando come il collegamento tra competizione e società civile non sia stata una degenerazione della cultura occidentale post-fordista, quanto un elemento imprescindibile della tradizione e della cultura romano-cristiana[52]. Tale cultura affonda le proprie radici nel pensiero medioevale, basti pensare a Matteo Palmieri al quale dobbiamo il saggio *Della vita civile* (1430-1440); Leonardo Bruni (Cancelliere della Repubblica fiorentina), San Antonino da Firenze (Vescovo di Firenze); San Bernardino da Siena, predicatore francescano al quale dobbiamo una ponderosa opera omiletica nella quale troviamo numerosi spunti di natura economica[53]. Proprio San Bernardino, nelle sue *Prediche volgari*, sviluppò, nell'ambito della legge morale, la distinzione tra regole morali *reputazionali* – in virtù delle quali chi compie un'azione è consapevole che se trasgredisce certe regole incorrerà a sanzioni personali – e regole morali *interne* che non rispondono ad un criterio di opportunità; ovvero alla pretesa edonistica dalla quale eravamo partiti commentando il Passerin d'Entrèves. Il soggetto che agisce in questo caso è consapevole del fatto che non otterrà alcun vantaggio diretto dall'osservanza di quelle regole, ma si comporta così perché è mosso da un vincolo di natura interiore. Tali due categorie fotografano in modo inequivocabile la realtà nella quale operano le società fondate sulla libera economia di mercato. Quest'ultima per svolgere in modo autentico la funzione di creazione e distribuzione delle risorse, contribuendo in tal modo al processo di civilizzazione e di crescita culturale, è necessario che da un lato si doti di un chiaro, certo e giusto sistema di leggi, affiancato da un'organizzazione della giustizia e degli incentivi informati al principio della norma reputazionale. Dall'altro, è necessario che essa operi nell'ambito della struttura motivazionale, ovvero, promovendo una base di valori condivisi il cui rispetto consente di minimizzare i rischi derivanti da comportamenti puramente opportunistici ed egoistici: *free-riding*, *shirking*. Secondo la nostra prospettiva, allora, sulla scia degli autori poc'anzi citati, la libera economia di mercato sarà un'autentica forza di civilizzazione nella misura si mostrerà capace di sostenere e promuovere i due pilastri dell'economia di mercato che potremmo sintetizzare con le espressioni “scambio degli equivalenti” e “scambio gratuito”. Tali pilastri non rappresentano i due poli di due distinti modi di far economia, bensì la sintesi dell'autentico agire economico, in assenza del quale sarebbe a rischio l'esistenza stessa di un libero sistema imprenditoriale.

Altri autori che rappresentano un indispensabile punto di riferimento per l'elaborazione di un'economia civile sono gli interpreti dell'illuminismo italiano, e ci riferiamo in particolar

modo al Romagnosi e al Genovesi. Benché non si possa parlare di illuminismo italiano come un fenomeno compatto ed unitario, poiché ciascun autore presenta elementi di originalità ed autonomia del tutto propri, ai fini della nostra discussione, tanto gli autori della Scuola lombarda (Cesare Beccarla, Pietro Verri, Gian Domenico Romagnosi), quanto quelli della scuola napoletana (Paolo Doria, Ferdinando Galiani, Antonio Genovesi) sottolinearono la dimensione essenzialmente relazionale della persona umana, dalla quale emerge un archetipo antropologico la cui dinamica economica, piuttosto che essere segnata esclusivamente dalla scarsità delle risorse naturali, appare caratterizzata da un altro tipo di scarsità: quella dei rapporti interpersonali. Come ci fa notare lo Zamagni, sulla scia del Palmieri, il quale nel sua *Della vita civile* affermava che “fra tutti gli esseri l’uomo è il più utile all’uomo”, e del Vico, il quale, formulando la prima legge sull’evoluzione della società, dichiarava che l’inizio della decadenza coincide con la perdita da parte dell’uomo della motivazione di legare la propria vita a quella degli altri, il Romagnosi scriveva: «L’economia politica in generale significar dovrebbe l’ordine delle civili società [...] l’indefinita brama individuale di arricchire viene ottemperata, senza essere affievolita, dall’azione incessante della società civile ben costruita; di modo che se da una parte vediamo l’egoismo e l’intemperanza individuale indefiniti, dall’altra vediamo pure la partecipazione e l’equità sociale»[54].

Accanto al Romagnosi, troviamo un altro interprete dell’illuminismo italiano, il napoletano Genovesi. Proprio a lui riconosciamo il merito di aver evidenziato che il comportamento economico è mosso simultaneamente da disposizioni d’animo, rappresentate da motivazioni ideali, e da incentivi materiali. Una società che voglia dirsi autenticamente civile non dovrebbe istituzionalmente favorire i comportamenti basati sui secondi, deprimendo le prime: «proprio perché quelle ideali sono motivazioni la cui gratificazione è altrettanto legittima di quella delle motivazioni materiali, una società che vuol dirsi civile non deve *a priori* scoraggiare la crescita delle prime a esclusivo vantaggio delle seconde»[55].

3.2. Il mercato

Il *mercato*, nella prospettiva dell’economia civile, lungi dallo scomparire o dall’essere demonizzato, è interpretato come processo dinamico di reciproca conoscenza, un processo catalitico[56] – ossia il processo mediante il quale da nemico si diventa amico e da estraneo si diventa parte di una comunità – rappresentato dall’insieme delle relazioni tra soggetti liberi e responsabili, e non uno spazio da occupare, un luogo da conquistare. In definitiva, un gioco a somma zero, in virtù del quale al successo economico di a corrisponderebbe il fallimento di b, una sorta di spartizione della torta in fette, ove se qualcuno possiede è perché qualcun altro ha rinunciato oppure gli è stato estorto. Sulla base di tale analisi, apparirebbe legittimo il giudizio di condanna morale nei confronti del mercato, inteso come una giungla nella quale vincono sempre i più forti, i più furbi e i più spregiudicati. La tendenza a pensare il mercato come uno spazio fisico, nel contesto di una dimensione temporale astratta, nasce dalla volontà dei teorici dell’ortodossia economica neoclassica di seguire i successi avuti nel campo della fisica newtoniana, trasferendoli nell’ambito delle scienze sociali e trasformando il discorso economico in una scienza che studia automi, piuttosto che reali esseri umani. Il mercato, secondo quanto detto in ordine alla società civile, è il processo di civilizzazione mediante il quale ciascuna persona è consapevole di poter soddisfare i propri bisogni e desideri solo a partire dal riconoscimento dei bisogni e dei desideri degli altri.

La dinamica tipica dei processi di mercato è lo scambio in condizione di concorrenza. Invero, dobbiamo sottolineare che per impresa, in relazione alla definizione che daremo in seguito, intendiamo un'unità produttiva complessa che opera in un contesto di libera economia di mercato. Il senso civile dell'"economia libera" o imprenditoriale, al centro della quale opera l'impresa, affonda, innanzitutto, nella natura relazionale, unica ed irriducibile dell'uomo e trova la sua prima giustificazione nella sfera antropologica (*libertà, creatività, responsabilità e reciprocità*) della persona umana[57]. La seconda motivazione riguarda la funzione epistemologica svolta dal processo concorrenziale di mercato: il sistema dei prezzi rappresenta il miglior strumento per l'allocazione di beni disponibili, guidando le scelte individuali nella direzione più efficiente[58]. L'economista neo-austriaco Israel Kirzner ha offerto un sostanziale contributo al chiarimento delle nozioni di concorrenza ed imprenditorialità. Egli sostiene che «La concorrenza tra i vari imprenditori li spingerà a offrirsi di acquistare, da chi generalmente vende a basso prezzo, a un prezzo maggiore di quanto questi venditori avessero ritenuto possibile; inoltre, gli imprenditori tra di loro in concorrenza venderanno, a quegli acquirenti che in genere acquistano a prezzo alto, a prezzi più bassi di quanto questi acquirenti avessero ritenuto possibile»[59]. Il modello concorrenziale all'interno del quale ci stiamo muovendo colloca l'azione imprenditoriale non nell'equilibrio statico dei neoclassici - la *misesiana* "economia perfettamente rotante" -, bensì nel processo di scoperta: un equilibrio dinamico e mai raggiunto definitivamente[60], il risultato di un continuo processo di approssimazione a nuovi bisogni, mediante nuove possibilità per soddisfarli.

Un testo classico sulla rilevanza civile della concorrenza e del relativo rischio individuale è dato dal seguente brano di Luigi Sturzo: "*Vexatio dat intellectum*, l'uomo per comprendere, e quindi operare, ha bisogno di una costrizione, sia spirituale che materiale, il rischio contribuisce al benessere sia spirituale che materiale; il rischio contribuisce alla costrizione, all'allenamento delle forze, alla speculazione intellettuale, alla preparazione dei piani, al superamento degli ostacoli; favorisce lo spirito di conquista"[61].

In un mondo complesso, segnato inevitabilmente dall'ignoranza, dalla fallibilità e dal pluralismo delle intenzioni, il processo di mercato, regolato da norme certe che tutelino i diritti di proprietà e la trasparenza dei contratti[62], è, nello stesso tempo, lo strumento più umile - giacché non contano il censo o la casta - e più efficace - poiché fa leva sul limite umano e, di conseguenza, sul bisogno reciproco - che ci consente di procedere per tentativi ed errori nella direzione di un prudente e realistico processo di sviluppo stabile, diffuso e duraturo. Per di più, il processo di mercato ci mette in guardia contro un'insensata, utopistica ed irresponsabile idea di progresso, incapace di tener conto dell'oggettiva limitatezza della natura umana e, di conseguenza, ci pone al riparo dai rischi derivanti dalla "presunzione fatale" del costruttivismo e dell'ingegneria sociale[63]. La rilevanza etica e razionale della concorrenza per l'attività imprenditoriale è ben sintetizzata dal seguente brano di Marco Vitale: «Credo che l'uomo d'impresa, in quanto tale, sia per definizione, per la natura del suo "mandato" di uomo d'azione, alla guida di un organismo collettivo difettoso, fragile, conflittuale e perfettibile, un organismo che può vivere solo in una società pluralista ed aperta, un organismo che ha come ragion d'essere, la necessità di coniugare continuamente fermezza ed umiltà, in un eterno e rischioso processo di *try and correct*»[64].

Sicché, se il processo di mercato ("l'economia libera] inquadrata in un solido contesto giuridico che la metta al servizio della libertà umana integrale e la consideri come una particolare dimensione di questa libertà"[65]) nel quale opera l'impresa è tutto ciò, esso

diventa una dimensione nella quale gli imprenditori (in un certo senso la comunità degli azionisti), i dirigenti, i lavoratori, i consumatori, i fornitori, i sindacati, le istituzioni bancarie, i funzionari pubblici e tutti i soggetti che interagiscono con l'ente impresa possono esercitare in modo civilmente responsabile le virtù indispensabili all'edificazione della società civile.

3.3. *L'impresa economica*

Intendiamo avviare la riflessione sul valore civile dell'impresa economica, dalla constatazione che, se escludiamo la Scuola austriaca di economia[66], Schumpeter[67] e nel passato alcuni grandi economisti italiani del XVIII e del XIX secolo, oltre ad una ricca tradizione medioevale che tuttavia non si espresse mai in termini rigorosamente scientifici, la teoria economica ortodossa ha in gran parte trascurato il soggetto impresa. Tale complesso dottrinale ha di fatto taciuto sullo *scopo* più immediato dell'impresa che consiste nella soddisfazione del cliente, attraverso il miglioramento continuo dei prodotti e dei processi produttivi, avendo cura dell'edificazione di rapporti favorevoli, stabili e duraturi con tutte le parti che la compongono: "È il cliente a determinare cosa sia un'impresa. È il cliente da solo che, con la sua disponibilità a pagare, per un bene o per un servizio, converte le risorse economiche in ricchezza, le cose in beni"[68]. Non ha riflettuto a sufficienza sulla *natura* dinamico-evolutiva dell'impresa che consiste nel sottoporre a sistematica prova un'idea imprenditoriale[69], sulla sua *funzione* di produttore di valore multidimensionale[70]. In definitiva, la stessa dottrina economica ufficiale, sul versante dell'impresa, ha mostrato notevoli limiti nel comprendere non solo i suoi problemi ed i suoi risultati in termini di crescita del benessere materiale, ma ha ignorato anche l'insieme di virtù necessarie affinché si sviluppasse una coerente cultura d'impresa[71]. Al contrario, la teoria economica tradizionale ha cercato di inserire l'impresa all'interno di uno schema concettuale statico e meccanico, un luogo asettico, rigorosamente privo di valori, illudendosi di poter misurare le relazioni economico-sociali, prescindendo dall'elemento centrale: la persona[72], riducendo il campo di ricerca ad un esame di laboratorio, e l'impresa ad un semplice algoritmo che associa *input* e *output*[73]. Le premesse concettuali di un simile approccio possono essere individuate nel dogma della *concorrenza perfetta*[74], nel considerare il *lungo periodo una somma di tanti brevi periodi*[75] ed infine nel ritenere l'impresa una specie di "*scatola nera tecnologica*"[76] che combina in modo razionale gli *input* acquistati sul mercato per dar vita ad un *output* che verrà venduto sul mercato. Sulla base di tali premesse, afferma l'economista Zamagni, la dottrina neoclassica ortodossa ha dato vita ad un modello di concorrenza perfetta che esclude qualsiasi considerazione sulle dinamiche e sulla vita dell'impresa[77].

A partire dal nostro approccio, invece, le imprese, giacché formate da uomini, vivono e cadono a causa dei valori. È bene ricordare che l'uomo d'impresa giunge al *crocevia dello sviluppo* (rischio, sofferenza, incomprensione), portando con sé una serie di doni (capitali): virtù, abilità, fantasia, intelligenza, conoscenze tecnologiche e scientifiche e, non ultimo, il capitale finanziario. Così, ad esempio, capire il modo in cui dalla fatica e dal sacrificio quotidiano possiamo produrre maggior sviluppo, oltre ad essere il compito principale dell'imprenditore e del dirigente, rappresenta un'attività razionale il cui fondamento è di natura etica[78].

Concordiamo con l'opinione di chi, come Vitale, sostiene che sebbene l'economia planetaria stia divenendo sempre più libera "economia imprenditoriale", tutto ciò non

porterà a risultati positivi finché la cultura umanistica - soprattutto quella di ispirazione cristiana - non darà una mano. A tal proposito, intendiamo offrire una nozione d'*impresa* ed una d'*imprenditorialità* che ci permettano di inquadrare l'agire economico nel più generale dinamismo dell'agire umano, evitando di oscillare tra un moralismo ottuso ed un razionalismo dogmatico, avendo assunto come archetipo antropologico l'*homo agens*, piuttosto che l'idealtipo dell'*homo oeconomicus*. Di conseguenza, l'imprenditorialità appare come *la capacità (virtù) - esercitata in un qualsiasi intervallo di tempo - che rivela la soggettività creativa della persona - che le consente di accrescere la propria umanità e che le permette di porre in essere nel tempo presente un'organizzazione del lavoro produttivo, in considerazione delle condizioni incerte di un futuro ignoto; ovvero l'attitudine, sottoposta a vincoli, a gestire (oggi) i flussi produttivi presenti sul territorio, facendoli interagire con il principale fattore di produzione: il capitale umano*[79], per la realizzazione di beni e servizi da destinare al mercato (domani)[80]. Accanto a questa definizione d'imprenditorialità, per non sfuggire alla responsabilità di rappresentare anche l'organizzazione aziendale che comunemente chiamiamo impresa, proponiamo la seguente nozione: *in quanto "comunità di uomini", l'impresa è costituita da tutti coloro che ne hanno intenzionalmente sottoscritto i contratti costitutivi, un luogo di cooperazione sociale il cui fine primario e fondamentale, ovvero immediato, è la soddisfazione del cliente*[81], attraverso il miglioramento continuo dei prodotti e dei processi produttivi, avendo cura dei rapporti tra le parti che la compongono. Una misura della soddisfazione del cliente è rintracciabile nella presenza di un "reddito residuale" (profitto), dopo che siano stati onorati tutti i contratti *preventivamente* stipulati. Considerando l'impresa un *nodo di cooperazione* sociale il cui fine (soddisfazione del cliente) trascende gli interessi delle parti (remunerazione per i servizi resi), il prodotto di un'evoluzione storica spontanea in cui i singoli attori, perseguendo fini differenti, coordinano le loro attività e svolgono l'attività produttiva, riteniamo che la funzione dell'impresa, piuttosto che la ripartizione della ricchezza esistente, sia la creazione di valore[82]. In tale logica è possibile comprendere le ragioni autentiche per cui tanti studiosi di management ed economisti sostengono che dietro la nozione di impresa ci sia il concetto di *gestione fiduciaria* che, se da un lato racchiude in sé l'idea di proprietà, dall'altro non ne esaurisce il significato, in quanto sottolinea la "sovranità del consumatore" rispetto alle scelte manageriali.

Dopo aver individuato lo scopo dell'impresa, sottolineiamo la sua *natura* dinamico-evolutiva che, sottoponendo a sistematica e reiterata prova un'idea imprenditoriale, sviluppa la propria propensione di istituto produttore di ricchezza. Il carattere sperimentale è di fondamentale importanza qualora si pensi all'impresa come ente complesso, al cui centro è posta l'opera dell'imprenditore e del dirigente ai quali spetta la guida di un organismo difettoso, fragile, conflittuale e perfettibile, un organismo che, parafrasando le parole dell'economista d'impresa Vitale, può vivere solo in una società pluralista ed aperta, i cui soggetti siano responsabili, un organismo che necessariamente è tenuto a coniugare continuamente fermezza ed umiltà, in un incessante e rischioso processo di tentativi ed errori.

In terzo luogo, la *funzione* civile di produttore di ricchezza. Quanto a quest'ultima, trascurare la funzione di creazione del valore, evidenziando quella distributiva, presuppone l'assunto che la ricchezza sia un dato e che quindi sia da considerare un elemento stabile nell'ambito di un'economia stazionaria. In questo quadro l'impresa assume la funzione di agenzia di allocazione delle risorse date, in pratica, un intermediario. Ciò detto, alcuni ritengono che, nello svolgimento delle funzioni d'intermediazione, l'impresa rappresenti un costo per la società, misurato in termini di profitto accumulato dall'imprenditore. La risposta che la teoria degli *stakeholders* propone a questo dilemma è la ridefinizione del fine e

della funzione imprenditoriale, spostando l'accento dall'elemento produttivo a quello sociologico. Il fine dell'impresa in un mondo di ricchezza data, dunque, non dovrebbe essere più la massimizzazione del profitto, bensì la costruzione di rapporti favorevoli, stabili e duraturi con gli *stakeholders*. A parte la genericità dell'affermazione, l'impresa smetterebbe di essere in primo luogo un'unità produttiva di ricchezza. La critica a questa impostazione è tutta di natura economica. In primo luogo, la ricchezza non è un dato; l'impresa non svolge primariamente la funzione di distribuzione, bensì di creazione della ricchezza. Il profitto dell'imprenditore non è una quota sottratta alla ricchezza data, non è, in pratica, una fetta della torta consegnataci definitivamente. L'autentico profitto imprenditoriale è quanto di nuovo (di inesistente) l'imprenditore ha saputo creare attraverso la sua abilità di porre in essere un'organizzazione del lavoro produttivo, dopo aver onorato tutti i contratti stipulati con le parti che costituiscono l'impresa.

3.3.1. *La comunità dei colleghi*

La prima forma di cooperazione che emerge dalla riflessione intorno alla moderna economia imprenditoriale è la comunità che costantemente imprenditori e dirigenti cercano di edificare all'interno della propria azienda, coinvolgendo i lavoratori in un virtuoso spirito di partecipazione ed infondendo un'elevata tensione morale, volta al rispetto della dignità di ciascuna persona coinvolta nel ciclo produttivo aziendale. L'ipotesi si fonda sul presupposto che sia il *lavoro* stesso a creare la comunità, e la solidarietà che è possibile sperimentare in essa può rappresentare per i lavoratori un'occasione di autorealizzazione personale. Il lavoro, d'altro canto, è anche il mezzo che consente l'edificazione di un'altra comunità: la famiglia, il gruppo umano, la nazione.

L'organizzazione aziendale poggia sul presupposto che il fine dell'azione economica sia fondamentalmente di natura sociale[83], pertanto essa richiede un organismo che possieda una forza maggiore e una vita più lunga rispetto alla esistenza del singolo. Inoltre, il carattere sociale dell'attività imprenditoriale si evince anche dal ruolo di un qualsiasi direttore generale di una grande azienda. Egli trascorrerà gran parte del suo tempo a prendere decisioni sul personale, ad infondere uno spirito di unità, di collaborazione e di slancio in tutta l'organizzazione. Tuttavia, la maggior parte delle decisioni che assumerà implicano tipi di conoscenza che egli non ha. Queste diventano necessariamente decisioni di gruppo. Un tale manager difficilmente può agire da autocrate; egli dovrà essere tanto abile da ottenere la fiducia e la collaborazione di molti. Dunque, lo spirito associativo è essenziale alla vita di un'azienda, la mancanza di coordinazione fra i vari livelli, supponiamo fra i manager e gli impiegati, provocherebbe una diminuzione dei controlli sulla qualità del lavoro ed una netta frattura tra i bisogni che il mercato esprime e la possibilità che l'azienda ha di soddisfarli, con evidenti risultati disastrosi nel campo della produzione, della necessaria innovazione e della qualità del prodotto (la *virtuositas* scolastica).

3.3.2. *Le relazioni tra gli stakeholders*

In secondo luogo, in virtù delle sue esigenze funzionali, l'azienda necessita di una serie di operazioni pratiche che evidenziano un'ulteriore forma di cooperazione costituita da tutti i soggetti con i quali l'ente azienda entra in contatto, i cosiddetti *stakeholders*: i fornitori, i clienti, i sindacati, le banche, i funzionari pubblici, il sistema di trasporti, in definitiva, tutti gli organismi sociali con i quali l'azienda si relaziona.

Durante gli anni Sessanta lo “Stanford Research Institute” ha coniato l’espressione “*Stakeholders*” per indicare i vari gruppi che forniscono il supporto essenziale ed interagiscono con l’ente impresa; scriveva Edward Freeman, il padre di tale teoria: “quei gruppi in assenza dei quali l’impresa cesserebbe di esistere”[84]. Le cosiddette teorie degli *stakeholders* si presentano come un’alternativa alle teorie tradizionali in base alle quali i dirigenti e i quadri sarebbero tenuti a gestire l’azienda avendo come unico fine l’interesse degli azionisti. I sostenitori delle teorie degli *stakeholders* sostengono che, a partire da un’articolata impostazione etica di matrice kantiana, ogni essere umano dovrebbe essere considerato come fine e mai come mezzo. Ora, sebbene le teorie degli *stakeholders* non abbiano sostituito i principi fondamentali che regolano il diritto societario, i concetti basilari di queste teorie hanno influenzato notevolmente i manager, portandoli a riflettere sulla responsabilità sociale dell’ente azienda ed in generale su questioni di natura etica che coinvolgono inesorabilmente la loro professione. Dagli anni sessanta ad oggi abbiamo assistito all’emergere di una fitta rete di teorie degli *stakeholders*. Tali teorie hanno ottenuto un qualche riconoscimento in Gran Bretagna nel 1973 da parte del CBICA (Confederation of British Industry Company Affairs Committee)[85] e negli Stati Uniti attraverso il riconoscimento legislativo in ben 38 Stati[86].

I presupposti teorici delle teorie tradizionali dell’impresa possono essere così sintetizzati. In primo luogo, poiché gli azionisti posseggono quote dell’azienda, essi sono titolari di alcuni diritti e di certi privilegi. In secondo luogo, per il bene dell’azienda, che coincide con il perseguimento della massimizzazione del profitto, i manager devono poter rispondere tempestivamente agli impulsi che giungono dal mercato. Le eventuali sanzioni, colpendo gli azionisti, sia che provengano dal diritto societario sia che muovano dalla riprovazione sociale, ovvero, le perdite economiche che manifestano l’incapacità di rispondere opportunamente alle opportunità che il mercato offre, rendono ancor più solido l’assunto fondamentale in ordine al primato degli azionisti rispetto alle altre parti che compongono l’azienda.

La tesi dei sostenitori delle *stakeholder theories* intende contribuire alla critica del concetto di *capitalismo manageriale*, sostituendo l’idea che i dirigenti hanno un dovere nei confronti degli azionisti con la nozione che gli stessi sono portatori di un rapporto fiduciario con gli *stakeholders*, intendendo per questi ultimi tutti coloro che hanno un diritto sull’azienda. In particolare consideriamo *stakeholders*, oltre ai dirigenti e agli azionisti, anche i fornitori, i clienti, i lavoratori e la comunità locale. Affermano a tal riguardo Evan e Freeman: “noi sosteniamo che le sfide legali, economiche e morali dell’attuale teoria dell’impresa, come nesso di contratti tra i proprietari dei fattori di produzione e i clienti, richiedano una revisione in prospettiva essenzialmente kantiana. Il che significa che ciascun gruppo di *stakeholder* ha diritto a non essere trattato come un mezzo orientato a qualche fine, ma che deve partecipare nel determinare l’indirizzo futuro dell’azienda nella quale possiede una quota”[87].

Secondo le teorie degli *stakeholders*, essendo gli azionisti titolari di alcune quote dell’impresa di natura finanziaria, evidentemente si attendono un certo ritorno della stessa natura.

La quota di cui sono titolari i lavoratori può essere definita a partire dal loro stesso lavoro. In cambio del lavoro, i dipendenti si attendono la sicurezza, lo stipendio, i contributi ed un trattamento non alienante. L’utilizzo della forza lavoro come mezzo, rende i lavoratori titolari del diritto di partecipare alle decisioni che riguardano un simile uso. In cambio della

loro lealtà l'azienda si impegna a non abbandonarli nei momenti di difficoltà. I lavoratori, dal conto loro, s'impegnano a seguire le direttive e le strategie poste in essere dal management, nonché ad agire da cittadini responsabili all'interno della comunità nella quale opera l'azienda.

I fornitori, nell'interpretazione data dalle teorie degli *stakeholders*, rappresentano un gruppo fondamentale, giacché offrono le materie prime dalle quali dipenderanno la qualità e il prezzo del prodotto finale. Possiamo dire che l'azienda rappresenta il cliente del fornitore, dunque, essa è essenziale ai fini del successo di quest'ultimo. Di conseguenza, i fornitori risponderanno con maggiore efficacia ai bisogni dell'azienda se essa considererà i primi parte della rete che la costituisce e non semplicemente coloro che gli forniscono la materia prima.

I clienti sono coloro che scambiano la propria disponibilità finanziaria con i prodotti dell'azienda, acquistando l'utilità (*complacibilitas*) oggettivata nei prodotti; è evidente che i clienti forniscono la linfa vitale alle aziende, le quali l'assumono sotto forma di ricavi. Attraverso l'acquisto dei prodotti, i clienti finanziano il reinvestimento e lo sviluppo di nuovi prodotti e servizi, nonché indirizzano le scelte del management, dei fornitori e degli azionisti, oltre al fatto che le deliberate scelte dei consumatori producono effetti sull'intera comunità sociale.

La comunità locale riconosce all'azienda il diritto di usufruire, e dunque di avvantaggiarsi, delle opere che la comunità stessa edifica grazie alla contribuzione fiscale alla quale partecipa l'intero corpo sociale. A fronte di tali quote di utilità godute dall'azienda, quest'ultima si impegna a comportarsi come un buon cittadino, ad esempio, non esponendo la comunità al rischio dell'inquinamento, ovvero, se per qualsiasi ragione un'impresa dovesse abbandonare la comunità nella quale è inserita, dovrebbe operare con i leader di quella comunità affinché la dismissione dell'attività aziendale sia la meno traumatica possibile.

In un certo senso la responsabilità del management non è poi così differente da quella degli altri gruppi che abbiamo appena individuato. In realtà, per le teorie degli *stakeholders*, i manager, ed in particolare il *top management*, hanno una responsabilità diretta nei confronti di quella "entità astratta chiamata impresa", e tale specifica responsabilità impone ai dirigenti di operare una continua sintesi tra gli interessi della comunità degli *stakeholders*. Sarà compito dei dirigenti equilibrare gli interessi in campo: per gli azionisti ottenere un profitto maggiore, per i clienti una maggiore qualità a minor prezzo, per i dipendenti uno stipendio maggiore e per la comunità una qualità della vita più a misura d'uomo. Scrivono Evan e Freeman: "Il compito del management nelle aziende di oggi è simile a quello di Re Salomone. La *stakeholder theory* non afferma la prevalenza di alcun gruppo di *stakeholder* sull'altro, sebbene non siano mancate le volte in cui un gruppo ha prevalso sull'altro. Ad ogni modo, in generale, il management deve mantenere l'equilibrio tra gli *stakeholders*. L'azienda è in pericolo ogni qualvolta si squilibrano queste relazioni"[88].

Le teorie degli *stakeholders* intendono ridefinire teoricamente "il fine dell'impresa", sostituendo la tradizionale *stockholder theory*, in base alla quale il fine dell'impresa è la massimizzazione del profitto degli azionisti, con una teoria coerente con l'idea che "l'autentico fine dell'impresa è, dal nostro punto di vista, operare come veicolo per coordinare gli interessi degli *stakeholders*. È mediante l'azienda e lo scambio volontario che

ciascun *stakeholder* migliora la propria condizione; l'impresa è in funzione dei suoi *stakeholders* e nessuno può essere utilizzato come mezzo per il raggiungimento del fine di qualcun altro senza il pieno diritto di poter partecipare a quella decisione"[89].

Concludiamo questa parte relativa alla presentazione delle teorie degli *stakeholders*, enunciandone i due principi fondamentali, attraverso le parole di Evan e Freeman:

1. l'impresa dovrebbe essere gestita a vantaggio dei suoi *stakeholders*: i suoi clienti, fornitori, azionisti, impiegati e comunità locale. Devono essere garantiti i diritti di questi gruppi, e, inoltre, tali gruppi devono partecipare alle decisioni che coinvolgono il loro benessere.
2. il management è portatore di una relazione fiduciaria che lo lega tanto agli *stakeholders* quanto all'impresa come entità astratta. Esso è tenuto ad agire nell'interesse degli *stakeholders* come se fosse un loro agente, e deve agire nell'interesse dell'azienda per garantirne la sua sopravvivenza, salvaguardando le quote di lungo periodo di ciascun gruppo[90].

3.3.2.1. Le critiche alla teoria degli *stakeholders*

A questo punto appare necessario dar conto anche di alcune critiche che generalmente vengono rivolte alle *Stakeholders Theories*. Negli ultimi anni è cresciuta una certa tendenza a risolvere le problematiche relative alla realtà produttiva ed imprenditoriale attraverso una definizione d'impresa che finisce per ridurre la stessa ai rapporti con gli *stakeholders*. Ribadiamo che gli *stakeholders* sono tutti quei soggetti che interagiscono con il management aziendale e, in quanto tali, sono portatori di un qualche interesse. In tal modo, si rischia di sacrificare la dimensione fondamentale e primaria dell'azienda - la quale è un'unità produttiva -, posta in essere per soddisfare il cliente, mediante l'esercizio delle virtù imprenditoriali e l'azione coordinata di tutte le parti che la compongono. In primo luogo, credo si imponga un chiarimento di tipo terminologico. Il termine "impresa" è spesso utilizzato in modo equivoco. Ora, nel presente contributo, abbiamo ritenuto indispensabile individuare almeno due significati relativi alla nozione in questione. Accanto al termine impresa, con il quale intendiamo quel complesso di rapporti, contratti ed equilibri intra ed extra aziendali, troviamo la nozione d'imprenditorialità, con la quale evidenziamo un'attitudine, un insieme di virtù. Le teorie degli *stakeholders*, al massimo, sarebbero applicabili all'organizzazione aziendale: in questo caso comprendiamo, sebbene non ne condividiamo la metodologia e gli esiti, l'accento posto da Freeman e da altri sul rapporto tra gli *stakeholders*; ad ogni modo, la disciplina ed il controllo di tale rapporto dovrebbero interessare la sfera legislativa e manifestarsi mediante l'azione del governo, con tutti i rischi e i limiti che una simile invadenza burocratica comporta per l'ordinato processo produttivo[91]. Inoltre, le teorie degli *stakeholders*, istituzionalizzando e reificando l'ente impresa, sono estremamente insufficienti a rappresentare il dinamismo tipico della nozione di "imprenditorialità", per la quale intendiamo un'attitudine, una capacità, una virtù. Le nozioni d'imprenditorialità e d'impresa da noi assunte sono state approfondite particolarmente dagli economisti austriaci, i quali le hanno messe in relazione con la dimensione antropologica dell'*homo agens*, evidenziandone il carattere dinamico[92], piuttosto che con l'istantanea su un aggregato-istituzione che finisce per raffigurare unicamente il momento statico di un'organizzazione.

Trascurando le specificità delle due nozioni si corre il rischio di confondere i due momenti - quello genuinamente imprenditoriale: la “capacità d'imprenditorialità” (*entrepreneurship*), e quello organizzativo aziendale: la “comunità di uomini” (*firm*) - che invece presentano elementi epistemologici chiaramente distinti. Mentre il primo rimanda ad un approccio sostanzialmente dinamico e soggettivo, incentrato sull'attitudine o prontezza imprenditoriale a soddisfare il cliente e ad afferrare le condizioni necessarie per ottenere un profitto imprenditoriale all'interno di un intervallo di tempo, il secondo, almeno nell'interpretazione offerta dalle teorie degli *stakeholders*, rinvia ad uno strategico, dove per strategico intendiamo la presunta conoscenza del modo in cui le singole parti danno vita al tutto e, *conseguentemente*, la mira di coloro che intendono condizionare gli esiti delle relazioni che intercorrono tra i soggetti che costituiscono, influenzano e sono influenzati dall'organizzazione aziendale. Alla base di questo modo d'intendere l'organizzazione aziendale, troviamo la convinzione che il fine dell'impresa non sia la soddisfazione dei clienti da perseguire mediante la spontanea articolazione degli interessi, regolata dai contratti liberamente stipulati tra le parti, bensì il “servizio” a coloro che la costituiscono, e che la funzione imprenditoriale non sia tanto la creazione di valore quanto la distribuzione della ricchezza data.

Per quanto riguarda la riflessione sulle teorie degli *stakeholders* in ambito aziendale, è evidente che la responsabilità vada sempre ricercata in capo ai soggetti che razionalmente agiscono. La versione per così dire *ingenua* della teoria degli *stakeholders* è espressa in modo paradigmatico dal seguente brano: “Si potrebbe dire che l'azienda deve per un momento “dimenticare” se stessa e mettersi nella pelle di tutti i suoi “*stakeholders*”, di tutti i gruppi, cioè, con i quali sostiene uno scambio vitale”[93].

La tesi principale contro le *stakeholders theories*, e che in un certo senso tutte le comprende, si basa sullo scetticismo nei confronti di un'ipotesi di responsabilità in senso lato che finisce per coinvolgere tutti coloro che subiscono in modo indiretto i riflessi delle decisioni delle aziende: “chi in teoria è responsabile di tutto nei confronti di tutti, in pratica, rischia di non essere responsabile di niente nei confronti di alcuno”[94]. Ecco come Freeman, nel 1984, ridefinisce ed amplia la nozione di *stakeholders*: “Uno stakeholder in un'organizzazione è (per definizione) qualsiasi gruppo o individuo che può influenzare o può essere influenzato dal perseguimento degli obiettivi dell'organizzazione”[95]. Il vizio di tale versione risiede nella reificazione di un concetto collettivo, nel fare dell'azienda un “attore morale” che “agisce” al “servizio” di coloro che vi operano e non un ente di “cooperazione sociale” tra persone il cui fine è la soddisfazione dei clienti e la cui funzione sarà di aumentare la ricchezza prodotta. Il che presuppone una concezione dell'organizzazione produttiva di tipo dinamico, nella quale non ha cittadinanza l'ipotesi secondo la quale il valore prodotto da un'azienda è un *dato* da distribuire – un gioco a somma zero -, bensì un'*opportunità* da cogliere sotto vincoli il cui esito positivo rappresenta il valore aggiunto all'ammontare complessivo della ricchezza.

In particolare, una prima critica è rivolta da Michael Novak il quale sottolinea che esistono due interpretazioni del termine *stakeholder*, la prima relativa all'esperienza storica americana, ed in particolare all'Homestead Act, con il quale gli americani dell'Ovest si videro riconosciuto il diritto di proprietà da parte dello stato, presupponendo che il bene comune fosse meglio tutelato da un sistema basato sulla proprietà privata, piuttosto che dalla proprietà in comune; in questo senso *stakeholder* significa proprietario, colui che si assume ragionevolmente un rischio d'impresa, rispetto al quale è responsabile di fronte alla sua

famiglia e alla società nel suo complesso. Ora, per Novak, un sistema che tutela un tale diritto è un sistema che promuove la diffusione del capitale in molte mani piuttosto che l'accumulazione in capo a pochi, e ciò rappresenta la via più sicura per garantire il perseguimento del bene comune: la nozione di proprietà si salda, allora, con quella di assunzione di responsabilità e del ragionevole rischio. La seconda interpretazione, invece, fa retrocedere gli *stakeholders* a meri *shareholders*, presupponendo che questi ultimi siano esseri gretti e avidi, portatori di un'idea di società basata sull'egoismo[96].

Una seconda critica è rivolta da Samuel Gregg, il quale sostiene che la teoria degli *stakeholders* è portatrice di alcuni significativi problemi di natura logica; il che appare evidente se si tiene conto di come sono costituite le aziende. Per esempio, mentre è possibile per una società, un gruppo o anche un individuo manifestare tutta la premura possibile ed immaginabile nei confronti dell'attività imprenditoriale nel suo complesso, è estremamente difficile estrapolare un interesse sociale generale e convertirlo in un interesse specifico all'interno di una particolare azienda. Tale oggettiva difficoltà, a parere di Gregg, è dovuta al fatto che, “dal punto di vista filosofico, le premesse stesse della teoria degli *stakeholders* poggiano su ciò che generalmente è conosciuto come consequenzialismo”[97]. In realtà, afferma l'autore della critica, si suppone che soltanto una mente perfetta sia in grado di discernere perfettamente il modo in cui il futuro si manifesterà. Ad ogni modo, le persone agenti sono dotate soltanto di una conoscenza imperfetta, che non le consente di conoscere il tutto. Scrive a tal proposito Goodpaster: “Noi tutti ricordiamo la storia del ben intenzionato Dottor Frankenstein. Egli voleva sinceramente migliorare la condizione umana, progettando uno strumento potente e intelligente per il bene della comunità. Purtroppo quando premette l'interruttore, la sua creatura si rivelò un mostro, piuttosto che una meraviglia!”[98]. Ciò introduce un inevitabile elemento di incertezza nel processo di deliberazione e scelta che precede e accompagna ogni azione umana[99]. Di contro Gregg propone una versione "limitata" della teoria in questione: “Se tener conto degli *stakeholders* significa semplicemente che le imprese devono considerare una vasta gamma d'interessi nel perseguire i propri obiettivi, allora la teoria degli *stakeholders* non fa altro che descrivere qualcosa che conosciamo da tempo”[100].

Infine, riportiamo la critica di Kenneth Goodpaster, per il quale è necessario operare un'attenta distinzione tra *stakeholder analysis* e *stakeholder synthesis*. Le due principali forme di *stakeholder synthesis* possono essere di tipo “strategico” e “multi-fiduciario”. Entrambi, tuttavia, sono portatrici di un approccio che determina un netto dualismo tra etica ed affari; ora, mentre il primo rischia di mostrare una realtà imprenditoriale che non ha bisogno dell'etica, il secondo un'etica del tutto sganciata dagli affari. Questo fenomeno, chiamato da Goodpaster *Stakeholder Paradox*, se da un lato evidenzia la necessità di andare oltre le considerazioni di natura strategica a favore di quelle di tipo multi-fiduciarie, dall'altro sottolinea l'ambiguità di un metodo che rischia di non tenere in giusta considerazione il dovere fiduciario che lega il management alla proprietà, che è essenzialmente una promessa di “massimizzazione del profitto”[101]. Il paradosso risiede nel fatto che, poiché il dirigente dovrebbe “dimenticarsi” dell'azienda per la quale lavora, sebbene “momentaneamente”, l'apprezzamento etico nei confronti della gestione manageriale potrebbe entrare in conflitto con il compito per il quale il manager è stipendiato dal suo datore di lavoro: gli *stockholders*. Per questo motivo, Goodpaster suggerisce un terzo approccio che scaturisce dalla consapevolezza che le responsabilità dei manager nei confronti degli azionisti sono solo una parte delle obbligazioni che ci attendiamo che gli stessi azionisti onorino nell'esercizio dei loro diritti – bisogna ampliare contemporaneamente la domanda di eticità tanto della

comunità quanto degli *stockholders*. Vale il proverbio latino *nemo dat quod non habet*, sulla base del quale Goodpaster fonda il suo "*Nemo dat principle*" (NDP), formulandolo nel modo seguente: "Gli investitori non possono aspettarsi dai *managers* un comportamento che sia incoerente con la ragionevole aspettativa etica della comunità"[102].

Dal nostro punto di vista concordiamo con la posizione di chi, pur sostenendo la necessità di una elaborazione teorica che tenga conto di una nozione d'impresa ampia e pluridimensionale - aperta alla dimensione partecipativa - non trascuri la realtà che l'impresa, in ultima analisi, è un'unità produttiva assimilabile alla capacità degli imprenditori e dei dirigenti di porre in essere un'organizzazione del lavoro produttivo. È interessante notare come Pio XII cogliesse con chiarezza tale esigenza:

"in una comunità di persone tutte le relazioni sono governate dalla giustizia distributiva [...] mentre nella società economica in quanto tale, le relazioni sono in primo luogo quelle di scambio e, di conseguenza, sono soggette alla giustizia commutativa"

"Sbaglierebbe chi affermasse che ogni singola impresa, per sua stessa natura, è una società, cosicché le relazioni tra coloro che hanno a che fare con essa dovrebbero essere regolate dalla giustizia distributiva e tutti, senza alcuna distinzione – che si tratti dei proprietari dei mezzi di produzione o meno –, avrebbero diritto alla propria parte di proprietà o, almeno, del profitto dell'impresa".

"Nei limiti della legge, i proprietari dei mezzi di produzione, tanto che siano persone private, cooperative di produttori, o fondazioni, dovrebbero sempre poter prendere le proprie decisioni economiche"[103].

Dunque, l'imprenditorialità è l'attitudine – per alcuni la virtù - di gestire i flussi produttivi presenti sul territorio e provenienti da tutti i soggetti che si relazionano con l'azienda, facendoli interagire con il principale fattore di produzione: il capitale umano. A tal proposito, con particolare riferimento alla definizione del ruolo della virtù imprenditoriale e della relativa responsabilità in campo sociale di colui che la esercita, con riferimento all'intenso dibattito intorno alla dimensione etica dell'agire economico, risulta di particolare interesse il modo in cui è intervenuta l'enciclica *Centesimus annus*. Il documento pontificio ha individuato nella conoscenza, nella capacità di organizzazione solidale e d'intuire i bisogni dell'altro e di soddisfarli, i fattori decisivi che definiscono una nozione d'impresa che potremmo definire *personalista ed equilibrata rispetto ai compiti*, che partecipa con l'approccio anticostruttivista la convinzione che la responsabilità vada sempre ricercata in capo ai soggetti che razionalmente agiscono. D'altra parte, per le stesse ragioni, differisce dalla versione per così dire "ingenua" della teoria degli *stakeholders*, mentre condivide con una versione più raffinata della stessa l'esigenza di ripensare la natura, la funzione e lo scopo dell'ente impresa nella prospettiva di una chiara esplicitazione delle responsabilità interne ed esterne degli imprenditori e dei dirigenti[104]. Scrive Giovanni Paolo II: "Se un tempo il fattore decisivo della produzione era la terra e più tardi il *capitale*, inteso come massa di macchinari e di beni strumentali, oggi il fattore decisivo è sempre più l'uomo stesso, e cioè la sua capacità di conoscenza che viene in luce mediante lo spirito di sacrificio, la sua capacità di organizzazione solidale, la sua capacità di intuire e soddisfare il bisogno dell'altro [...] Così diventa sempre più evidente e determinante *il ruolo del lavoro umano* disciplinato e creativo e *della capacità d'iniziativa e d'imprenditorialità* [...] In questo processo sono coinvolte importanti virtù, come la diligenza, la laboriosità, la prudenza nell'assumere i ragionevoli

rischi, l'affidabilità e la fedeltà nei rapporti personali, la fermezza nell'esecuzione di decisioni difficili e dolorose, ma necessarie per il lavoro comune dell'azienda e per far fronte agli eventuali rischi di fortuna"[105].

3.3.3. Le relazioni internazionali

Un'ulteriore forma di cooperazione è quella scaturita negli ultimi decenni dall'internazionalizzazione dell'economia[106]. La famigerata, lodata, contestata, rifiutata, ma sempre e comunque citata globalizzazione è un fenomeno tutt'altro che recente. Tuttavia, non possiamo negare che essa ha assunto nelle ultime decadi delle caratteristiche del tutto particolari. È stimato che sui mercati valutari mondiali vengano scambiati quotidianamente più di 1.500 miliardi di dollari. Ciononostante, dobbiamo riconoscere che la globalizzazione non si esaurisce nel flusso di moneta e merci; essa interessa soprattutto la crescente interdipendenza della popolazione mondiale. La globalizzazione del terzo millennio appare sempre più come un fenomeno che integra la dimensione economica con quella politica ed entrambe con quella culturale[107]. La globalizzazione, infatti, offre l'opportunità di dislocare efficacemente il processo produttivo nei luoghi più distanti del pianeta, al punto che persino la fabbricazione di una semplice penna è il frutto di una complessa interdipendenza tra nazioni e culture diverse. Inoltre, l'ampliamento dei mercati comporta un'ulteriore forma di integrazione relativa ai sistemi di proprietà legali. Tale integrazione, come sostiene l'economista de Soto, ha contribuito alla distruzione delle forme tradizionali di sistemi legali chiusi, favorendo nel contempo la formazione di una vasta rete, all'interno della quale è cresciuto sensibilmente il potenziale per creare valore. È interessante il modo in cui il De Soto colleghi il tema della integrazione economica, che contraddistingue il fenomeno della globalizzazione, al modello in rete che caratterizza i sistemi di network informatici. A tal proposito riporta l'enunciato della cosiddetta "Legge di Metcalfe", l'inventore di Ethernet, lo standard di collegamento in rete dei personal computer: "il valore di una rete - definito in termini di utilità per una popolazione - è all'incirca proporzionale al quadrato del numero degli utenti. Ne è un esempio la rete telefonica. Un telefono è inutile: chi si potrebbe chiamare? Una rete di due telefoni è meglio, ma non di molto. È solo quando la maggior parte della popolazione ha un telefono che la rete raggiunge il suo pieno potenziale di cambiamento della società"[108]. Al pari dei telefoni e dei computer, anche le realtà imprenditoriali, fondate su sistemi formali di proprietà, aumentano il loro potenziale creativo allorché sono inserite in una rete che le interconnette. L'abilità di dar vita ad una comunità transnazionale e, di conseguenza, transculturale e transreligiosa, favorendo, peraltro, lo sviluppo pacifico delle relazioni politiche ed economiche tra paesi poveri e paesi ricchi, è la terza forma di cooperazione che l'economia d'impresa è in grado di costruire: "Se su di un confine non passano le merci, attraverso di esso passeranno i cannoni", affermava l'economista francese Frederic Bastiat.

La comunità che scaturisce dall'esercizio quotidiano delle ordinarie virtù tipiche dell'economia imprenditoriale, tra le quali ricordiamo la diligenza, la laboriosità, l'assunzione dei ragionevoli rischi, la lealtà, lo spirito di sacrificio, rappresenta il fattore di maggiore importanza ed un motivo di reale speranza per sollevare le condizioni materiali, ma non solo, delle popolazioni più povere della terra. Le tre forme di comunità appena evidenziate sottolineano una realtà il più delle volte ignorata soprattutto da coloro che guardano all'impresa con sospetto, come la fucina dell'egoismo e, comunque, il luogo nel quale si sarebbe prodotto e diffuso il veleno dell'individualismo. Al contrario, le imprese sono in primo luogo un insieme di flussi materiali e culturali orientati al futuro, non sono

fine a se stesse, la loro esistenza è legata allo svolgimento di determinate funzioni per il perseguimento di fini che le trascendono[109], e le persone che vi operano hanno il primario obiettivo di soddisfare i bisogni fondamentali di tutti coloro che le compongono e con i quali si relazionano, nonché di rappresentare una realtà sociale contraddistinta dal ruolo svolto dai corpi intermedi, posti tra l'individuo isolato e lo stato accentratore, operanti al servizio dell'intera società.

La rilevanza politica di una simile concezione dell'attività imprenditoriale è sotto gli occhi di tutti. Le virtù dell'*impegno pubblico* e la *responsabilità civica* derivano anch'esse dal fatto che i cittadini non sono dei meri sudditi, pertanto, sono chiamati a promuovere non solo la felicità propria e quella dei propri cari, bensì, come si conviene ad un sovrano, essi sono responsabili anche della tensione al bene comune.

3.4. Il profitto imprenditoriale

La riflessione sulla natura, la funzione e lo scopo dell'impresa, alla luce dei principi della Dottrina Sociale della Chiesa, impone una prudente indagine in ordine alla funzione, allo scopo e alla natura del profitto imprenditoriale. L'esigenza di operare un'attenta analisi dell'indispensabile parametro che chiamiamo profitto emerge dalla constatazione che esso è stato spesso accostato agli aspetti più deleteri dell'agire umano, a tal punto che il suo perseguimento è divenuto spesso sinonimo di egoismo, avidità ed individualismo. Come per ogni luogo comune che si rispetti, anche in questo caso l'indagine storica ci mostra la superficialità di quel giudizio. Esiste una ricca letteratura che testimonia come sin dal Medioevo l'arte della mercatura fosse formalmente connessa alla ricerca del profitto e di come ci fosse la consapevolezza che quest'ultimo potesse essere ricercato anche onestamente. L'umanista rinascimentale Leon Battista Alberti difendeva la sua famiglia, dedita alle attività imprenditoriali, con queste parole: “ne' traffichi rompesse la fede ed onestà debita”[110], e san Bernardino da Siena, considerando che “se è legittimo perdere, deve essere legittimo vincere”[111], giungeva alla conclusione che per fabbricanti e commercianti è legittimo ottenere un profitto. Sulla stessa lunghezza d'onda si sintonizzava anche il Vescovo di Firenze Sant'Antonino, il quale affermava che “Poiché ogni agente opera per ottenere un fine, lo scopo immediato dell'uomo che lavora nel settore dell'agricoltura, della lana, dell'industria o di attività simili è il profitto”[112]. Per San Tommaso tra i motivi che giustificano i profitti dobbiamo considerarne fondamentalmente cinque: provvedere alla famiglia del mercante; aiutare i poveri; stimolare il benessere del paese; remunerare il lavoro del mercante; migliorare la merce. Ecco le parole dell'Aquinate: “il profitto [...] mentre può non implicare l'idea di qualcosa di buono o di necessario, non implica neanche l'idea di qualcosa di cattivo o di contrario alla virtù. Pertanto non esiste nulla che impedisca che il profitto sia subordinato a un'attività necessaria o anche giusta. E questo è il modo in cui il commercio può diventare giustificabile”[113]. Nelle parole degli autori menzionati, dunque, il profitto appare come un fine *immediato* legittimo, mentre ciò che viene espressamente condannato è il considerare il profitto come un fine *ultimo* al quale sacrificare la moralità dell'azione; in tal caso è illegittimo, per usare le parole di un umanista del XV secolo, lo smodato ed improbo desiderio di possedere (Leonardo Bruni) e non il perseguimento del profitto, al quale scopo “è ordinata quest'arte mercantile [...] a quest'opera de la consecuzione del fine, concorrerà come istrumento atto” (Cotrugli)[114].

3.4.1 Il profitto nell'economia d'impresa

Sul versante dell'economia d'impresa, il profitto, ovvero il margine di profitto (o profitto sulle vendite) moltiplicato per il saggio di rinnovo del capitale[115], pur non essendo lo scopo dell'impresa, rimane un parametro cruciale: è il mezzo per continuare a fare impresa. Il giusto test per ogni impresa non è la massimizzazione del profitto[116], ma il raggiungimento di un profitto sufficiente a coprire il rischio insito nell'attività economica ed evitare così le perdite[117]. In definitiva, il profitto è un elemento necessario per pagare il raggiungimento degli obiettivi che l'impresa si prefigge, consente all'impresa di sopravvivere e rappresenta il prezzo del futuro, ossia il prezzo che deve pagare per restare sul mercato. La pianificazione del profitto è necessaria, afferma Drucker, ma si tratta di una pianificazione per il raggiungimento di un minimo di redditività necessaria, e non di quella "formula senza significato sulla massimizzazione del profitto". Inoltre, anche tra coloro che sostengono l'assunto della massimizzazione del profitto, non manca chi ritiene che essa non implichi necessariamente l'eguaglianza nel breve periodo tra costo marginale e ricavo marginale: il che avverrebbe solo nel caso in cui le decisioni assunte nel breve periodo fossero tra loro del tutto indipendenti[118]. Sotto il profilo squisitamente strategico, affermare che scopo dell'impresa è la massimizzazione del profitto è privo di significato, in quanto profitto e redditività non rappresentano le cause, le ragioni o il fondamento logico dell'agire imprenditoriale, piuttosto essi sono i parametri per giudicare la sua validità. Inoltre, il profitto appare come il risultato di una complessa rete di relazioni e contratti; un esito che scaturisce dalla pluralità delle intenzioni che muovono gli operatori; in ultima istanza, un risultato quantitativamente imprevedibile a partire dalle intenzioni dei singoli imprenditori e manager. A tal proposito, l'economista d'impresa americano Drucker individua sette aree-chiave all'interno delle quali l'imprenditore definisce gli obiettivi della propria impresa:

- · Per prodotti e servizi esistenti nei mercati esistenti e presenti
- · Per l'abbandono di quanto sia superato nel prodotto, nei servizi e nei mercati
- · Per nuovi prodotti e servizi per i mercati esistenti
- · Per nuovi mercati
- · Per l'organizzazione della distribuzione
- · Per standard e risultati in termini di servizio
- · Per standard e risultati in termini di credito[119]

In questi termini, la funzione economica e sociale del profitto, che possiamo schematizzare come *premio per il rischio, fonte di capitale per finanziare l'occupazione di domani, fonte di capitale per l'innovazione e l'espansione dell'economia*, si comprende meglio se associata alla dinamica tipica dell'uomo d'impresa, il quale, ci fa notare opportunamente Drucker, esercita la funzione imprenditoriale mediante la quotidiana e sistematica attività decisionale, con la maggior conoscenza possibile del futuro incerto, organizzando in modo sistematico gli sforzi necessari per realizzare quelle decisioni ed infine confrontando i risultati con le aspettative.

3.4.2. *Il profitto nel pensiero economica*

In dottrina, il problema del profitto è stato affrontato soprattutto dagli autori neoclassici tra il 1890 e il 1920. Di seguito riportiamo una sintetica rassegna di alcune delle teorie del profitto imprenditoriale che hanno maggiormente influenzato il dibattito all'interno della scienza economica[120].

Il primo autore di cui ci occupiamo è Clark. Le sue osservazioni sul profitto hanno come sistema di riferimento l'analisi della distribuzione in condizioni di equilibrio statico. In queste condizioni non esiste profitto e tutti i redditi sono redditi della produttività marginale. Scrive Clark: "In tale condizione statica non ha luogo alcun profitto", poiché esso emerge soltanto come risultato di una situazione dinamica. Nella prospettiva di Clark la causa del profitto è da ricercare nelle "frizioni economiche" che precedono la scomparsa dello stesso profitto imprenditoriale. L'importanza di Clark risiede nell'aver identificato il profitto come un fenomeno in condizioni di disequilibrio e di aver dato il nome alla causa di tale stato di temporaneo disequilibrio: "frizioni economiche"[121].

Un altro autore che si è occupato dello studio del profitto imprenditoriale è Hawley. Quest'ultimo ha identificato la funzione imprenditoriale con l'assunzione del rischio, ed ha interpretato il profitto come il ritorno economico per i servizi resi dall'imprenditore che si assume un rischio imprenditoriale. L'imprenditore offre un servizio, un servizio tanto necessario alla produzione dell'*output*, quanto raro sul mercato. Il profitto non è privo di causa, allora, nasce dal bisogno e dal fatto che un bene per essere lanciato sul mercato necessita di qualcuno che si assuma il relativo rischio imprenditoriale. I consumatori, al fine di trovare quel bene sul mercato, sono disposti a pagare anche un prezzo alto dal quale possiamo dedurre un profitto[122].

Così come Clark identificò il profitto imprenditoriale con il dinamismo economico, che dà vita a "frizioni", e Hawley con la funzione dell'imprenditore di assumersi il rischio imprenditoriale, Knight ebbe il merito di associare l'esistenza del profitto con la "teoria dell'incertezza". Se potessimo generalmente prevedere una crescita della produttività del lavoro, la competizione tra gli impiegati spingerebbe verso l'alto il livello dei salari, annullando gli effetti della crescita. Dunque, il fenomeno del profitto è in relazione all'incertezza dovuta agli effetti dei cambiamenti e non semplicemente al dinamismo, ma all'indefinibile incertezza del futuro che in ultima analisi rappresenta la causa del cambiamento e del dinamismo. Per Knight la causa ultima del profitto (o perdita) imprenditoriale è l'imprevedibile differenza tra quanto è stato anticipato e quanto realmente accade[123].

Per Schumpeter i profitti sono il frutto delle innovazioni imprenditoriali. Egli interpretava la funzione imprenditoriale come portatrice di nuove combinazioni che avrebbero portato a nuovi metodi di produzione e/o alla produzione di nuovi beni. Le qualità energiche e la funzione di leadership consentono all'imprenditore di rompere la routine economica, mettendo in pratica innovazioni che altri imprenditori, pur intravedendole, non sanno realizzare. Le innovazioni imprenditoriali danno vita a ciò che Schumpeter chiamò la "distruzione creativa", intendendo per essa il continuo processo di rottura dell'equilibrio, un processo che vede la sistematica scomposizione e "distruzione" ogniqualvolta entra in gioco l'opera innovativa dell'imprenditore. Per Schumpeter, dunque, il rischio e l'incertezza non hanno nulla a che fare con il profitto, esso è il frutto di un processo innovativo che, squilibrando il sistema di mercato, dà vita ad una situazione di temporaneo monopolio, con la relativa creazione di un extra profitto, che tuttavia tende a scomparire a causa dell'ingresso nel mercato profittevole di nuovi concorrenti i quali si sentono attratti dalla redditività del nuovo mercato. Quest'ultimo, dunque, torna in equilibrio in attesa di altre innovazioni[124].

L'ultimo autore che prendiamo in considerazione in tema di teoria del profitto è Mises ed in particolare la sua "teoria dell'arbitraggio". In base ad essa Mises afferma che il profitto non è altro che la differenza di prezzo tra due mercati: il mercato di oggi e il mercato di domani. Le opportunità di profitto emergono quando i prezzi di mercato attuali non riflettono una condizione di equilibrio (ossia sempre). Scrive Mises: "Ciò che fa emergere il profitto è il fatto che l'imprenditore, il quale giudica i prezzi futuri del prodotto nel modo più corretto di altre persone, effettivamente acquista parte o tutti i fattori di produzione al prezzo che, alla luce del prezzo di mercato futuro, è estremamente basso. Così il costo di produzione totale - incluso gli interessi sul capitale investito -, resta al disotto dei prezzi che l'imprenditore ottiene per il prodotto. Questa differenza è il profitto imprenditoriale"[125]. Contrariamente a Knight, per il quale l'enfasi andrebbe posta sull'esposizione dell'imprenditore ai rovesci di fortuna causati dall'incertezza, Mises evidenzia la capacità dell'imprenditore di individuare meglio di altri le condizioni migliori sul mercato di oggi, che gli consentono di ottenere un profitto sul mercato di domani; in definitiva per Mises l'imprenditore che fa profitti è colui che vede le opportunità che altri, per errore o incapacità, non riescono a vedere. Di seguito riportiamo un brano di Kirzner, attraverso il quale l'autore, alla luce dell'*arbitraggio* misesiano, formula una propria teoria della scoperta, momento essenziale per la giustificazione di qualsiasi profitto imprenditoriale: "La sua presenza [di un'isola] può aver influenzato il clima o il flusso delle correnti oceaniche, a prescindere dal fatto che l'essere umano fosse o meno a conoscenza della sua esistenza. Tuttavia, per quel che interessa direttamente gli uomini - il prendere decisioni, condividere determinati valori in economia, ed il giudizio etico - l'isola comincia ad esistere nel momento in cui viene scoperta. Il suo scopritore, per quanto riguarda le finalità relative agli interessi umani, è il suo creatore. L'ispirata intuizione che consente allo scopritore di accorgersi della presenza di terre lì dove altri fino ad allora avevano visto solo nuvole, di cogliere le opportunità per dar vita a prodotti innovativi o ad un'innovativa applicazione tecnologica che altri non hanno saputo rilevare, è tanto creativo (inserito nel proprio contesto) quanto lo è la visione ispirata dello scultore che vede nel marmo e nello scalpello non semplicemente marmo e scalpello, ma una sublime forma che attende solo di essere tirata fuori"[126].

3.4.3. L'ambivalenza del profitto

Sul versante della Dottrina Sociale della Chiesa, ribadiamo quanto Giovanni Paolo II ha scritto nella *Centesimus annus*: "La finalità dell'impresa non è semplicemente la produzione di profitto, ma l'esistenza stessa dell'impresa come comunità di uomini che in diversi modi cercano la soddisfazione delle loro necessità fondamentali e costituiscono un gruppo particolare al servizio della società intera. La Chiesa riconosce la giusta funzione del profitto, come indicatore del buon andamento dell'azienda". La nozione di profitto che informa le parole della *Centesimus annus*, può essere espressa sotto forma di parametro indispensabile per la misurazione della soddisfazione del cliente, nell'ambito di un variegato contesto nel quale si confrontano ed articolano i valori, le fedi e le culture di tutti coloro che concorrono al buon esito del processo produttivo, coordinati da chi si assume il ragionevole rischio imprenditoriale di investire il proprio denaro, il proprio tempo e la propria reputazione per porre in essere un'organizzazione del lavoro produttivo. Ecco, infatti, come si esprime l'enciclica, "quando un'azienda produce profitto, ciò significa che i fattori produttivi sono stati adeguatamente impiegati e i corrispettivi bisogni umani debitamente soddisfatti"[127].

In definitiva, e qui risiede la sua peculiare funzione sociale, grazie al profitto assistiamo all'ingresso nel mercato di nuovi imprenditori dai quali ci si attende che rispondano alla domanda e competano regolarmente. Tale processo dà vita ad un continuo flusso di entrata e di uscita nei vari mercati che fa sì che alti profitti siano una condizione temporanea. Una tale prospettiva del valore sociale dell'impresa e del profitto equivale ad un approccio non massimizzante, il che non significa che si ipotizzino imprese in perdita, in cui si prendono decisioni orientate ad obiettivi non di profitto. Scrive Drucker: “se è vero che non è sufficiente che l'impresa faccia *bene*, ma deve anche fare *il bene*, è vero anche che per poter fare *il bene* deve aver fatto *bene*”[128]. I sostenitori di tale approccio, pur riconoscendo la funzione socio-economica del profitto che scaturisce dal libero sistema dei prezzi, ritengono doveroso denunciare non solo i limiti, ma anche l'incoerenza di una nozione d'impresa come entità massimizzante.

Al termine di questa breve panoramica nella quale abbiamo presentato alcune teorie del profitto imprenditoriale nel pensiero economico e tentato di riflettere sul significato dell'assunto che il fine principale dell'impresa è la massimizzazione del profitto, possiamo rischiare una misurata e sintetica considerazione sull'ambivalenza della nozione di profitto. In ultima analisi, possiamo affermare che esistono due forme di “patologia del profitto”[129]. La prima si verifica quando il perseguimento del profitto diventa una sorta di ideologia che assolutezza il ruolo economico dell'impresa e fa del profitto un “fine in sé”. In questo caso il profitto è assunto come bene supremo, e ciò si riflette sul modo di rapportarsi del management con i clienti, i fornitori, i lavoratori e l'intera comunità. Il risultato sarà un'azienda ripiegata su se stessa, non orientata al cliente, incapace di prendersi cura del personale e disattenta nei confronti delle esigenze della comunità nella quale opera. Non è escluso che sotto il profilo procedurale una simile condotta consenta nel breve periodo il raggiungimento di alti profitti, ma è altrettanto probabile che, anche sotto il profilo squisitamente procedurale, tale strategia non paghi nel lungo periodo poiché l'impresa si mostrerebbe del tutto inabile a gestire l'inedito confronto competitivo che richiedesse un personale fortemente motivato.

La seconda forma di “patologia del profitto” è rappresentata dal “declassamento dello scopo del profitto” a favore di altri obiettivi come ad esempio l'eccellenza tecnologica, le finalità sociali, la brama di potere e tanti altri. È fuori di dubbio che non ci si riferisce ai casi in cui tali obiettivi siano perseguiti correttamente, ossia nella prospettiva di una redditività di lungo periodo, quanto all'ipotesi in cui il perseguimento dei suddetti obiettivi diventi il fine esclusivo dell'impresa. Il che può avvenire quando, ad esempio, per via di una malintesa nozione di socialità, perpetuando il dualismo tra “l'economico” e “il sociale”, si trascuri la valenza sociale dell'impresa economica e del suo indispensabile parametro per misurare la soddisfazione del cliente. Si finisce per esaltare iniziative imprenditoriali del tutto inadeguate a rispondere correttamente alle sfide che provengono dall'arena competitiva e, di conseguenza, incapaci di autosostenersi e bisognose di continui sussidi da parte della comunità. Il che farebbe perdere di vista la funzione stessa dell'impresa, la quale da istituto che produce ricchezza si trasformerebbe in ente erogatore di risorse, destinato al fallimento e tenuto in piedi dalla pubblica elemosina, con grave danno per l'erario, a discapito di un autentico sviluppo economico e, come l'esperienza insegna, dell'ordinato esercizio della pratica politica.

In entrambi i casi ci troviamo di fronte ad una nozione di profitto che non si colloca nel finalismo tipico dell'impresa. Quest'ultima, mediante l'opera dell'imprenditore, dei dirigenti

e dei lavoratori, incontra la realtà e risponde adeguatamente alle sfide che essa lancia nella misura in cui si mostra capace di armonizzare “l'economico” con il “sociale”, integrando creativamente esigenze sociali e condizionamenti del mercato. A tal proposito Pompeo Piva[130] ha individuato alcune condizioni necessarie affinché la nozione di profitto possa essere configurata all'interno della funzione imprenditoriale autenticamente intesa:

1. «non esiste fine, per quanto giusto esso sia, che l'impresa possa permettersi di perseguire senza coniugarlo con la redditività, pena una divaricazione di obiettivi destinata a sfociare nella negazione del suo ruolo economico e della sua stessa ragion d'essere;
2. una redditività dalle basi solide e durature non può prescindere dalla competitività, da un elevato grado di consenso e di coesione sociale attorno all'impresa; di conseguenza, lo scopo di reddito deve a sua volta coniugarsi con le finalità competitive e sociali;
3. il reddito da perseguire come fine, che riassume ogni altro obiettivo dell'impresa e che, a sua volta, è finalizzato a promuovere la competitività e il consenso sociale, non può che essere il reddito di lungo periodo, perché solo nel lungo periodo si possono attivare dei circoli virtuosi in cui risultati economici, competitivi e sociali si collegano sinergicamente gli uni in funzione degli altri;
4. il reddito di breve periodo va perseguito, ma senza sacrificare le basi di successo durature e, anzi, come mezzo necessario per ottenere le risorse finanziarie occorrenti agli investimenti, su cui costruire il futuro a lungo termine dell'impresa».

Dall'esposizione delle quattro condizioni individuate dal Piva, il profitto non appare un elemento qualsiasi che si colloca all'interno di una struttura gerarchico-piramidale di fini ed obiettivi. Al contrario, la nozione di profitto andrebbe trattata come un elemento essenziale ed inserita all'interno di un circolo virtuoso di fini ed obiettivi con i quali esso si deve coniugare sinergicamente. In questa concezione la nozione di profitto si definisce a partire dalla sua capacità di servire i bisogni del cliente e di soddisfare le aspettative degli interlocutori sociali; in tal senso è auspicabile la presenza di imprenditori che perseguano la “massimizzazione del profitto”. I presupposti teorici sono l'assoluta negazione di qualsiasi concezione della produttività che si mostri inconciliabile con il rispetto della dignità umana e, nel contempo, il rifiuto di qualsiasi concezione di fini sociali che possa tradursi in negazione del ruolo economico dell'impresa. È essenziale, concordiamo con Piva, che “dimensione economica e dimensione sociale dell'impresa vengano a compenetrarsi”.

Conclusioni

La riflessione sugli aspetti economici quali l'*impresa*, il *mercato* ed il *profitto* imprenditoriale si è resa necessaria in vista di un dialogo sempre più urgente tra coloro che tradizionalmente si sono sempre occupati di etica, sacrificando volutamente lo studio della creazione e diffusione della *prosperità*, e coloro i quali hanno sempre ritenuto non di loro competenza la considerazione del *come* si produce la ricchezza. Dal nostro punto di vista, la scienza economica, in quanto parte della *prasseologia*[131], ossia la scienza che studia l'azione umana, non può prescindere dalla dimensione antropologica di un uomo unico ed irriducibile, il quale partecipa con gli altri uomini alla vocazione imprenditoriale, oltre che a quella politica e culturale. In tal modo, le nozioni di valore e profitto non sono altro che gli strumenti mediante i quali gli esseri umani misurano il loro contributo, potenziale ed effettivo,

all'infinito processo di approssimazione ai bisogni e ai desideri, mediante lo strumento umile ed imperfetto dell'impresa economica.

In quest'ottica, la considerazione dei rapporti tra etica ed economia, suggerita dalle note a margine del saggio di Passerin d'Entrèves, ci spinge ad aggredire temi che vanno ben oltre la mera obbedienza alla legge civile. Ci spinge, in primo luogo, a lavorare per un ordine politico, economico e culturale fondato sulle virtù della *creatività*, della *comunità* e del *realismo*[132]- quest'ultima intesa come saggezza pratica -, all'interno di un quadro legislativo chiaro e coerente con la naturale inclinazione dell'uomo a porsi come agente responsabile delle azioni che pone in essere[133]. Questo è il contributo più prezioso che la riflessione intorno all'impresa economica può offrire all'elaborazione di una teoria economica che, se da un lato non accetta alcuna "assurda dipendenza" (per usare le parole del Passerin d'Entrèves) del lavoro scientifico ai dettami della morale, dall'altro riconsideri il senso autentico di una relazione nella quale si riconosca il "prezioso legato" della norma giuridica ed economica alla norma morale; ovvero «della necessaria rilevanza morale del contenuto di tutte le norme, rilevanza che trovava un tempo la sua tradizionale espressione nella dottrina del diritto naturale e, ne legittima a parer mio ampiamente la perenne e insopprimibile esigenza»[134]. Inoltre, questo è il contributo che, congiuntamente, la scienza economica e l'etica possono offrire al genere umano, promovendo una cultura improntata alla libertà ordinata, alla responsabilità personale, all'iniziativa economica e ad un'autentica giustizia sociale.

Alla base di questa impostazione c'è il presupposto che, a causa delle condizioni incerte di un futuro ignoto, ossia del carattere temporale (processuale) e, in quanto umano, essenzialmente fallibile dell'agire economico, non è affatto vero che la dimensione etica non imponga un prezzo da pagare. In ultima istanza, dall'impostazione dominante della *business ethics* e dalla *finanza etica*, si evince il messaggio fuorviante che scelte eticamente orientate (*socially responsible*) siano convenienti anche dal punto di vista economico. Oltre a non essere questo il punto cruciale, è senz'altro vero che ciò non accade sempre e necessariamente. Chi agisce è la persona ed è fuori discussione la portata integrale del suo dinamismo. Premesso l'impianto antropologico ed economico che sottende la riflessione intorno alle tematiche imprenditoriali, paradossalmente, si potrebbe perfino evitare di qualificare come "etica" un'azione che risponda rigorosamente a leggi di natura economica, in quanto implicito nella nozione di agire razionale che definisce l'agire economico[135]. Dal momento che ogni attività autenticamente umana, in quanto razionale, è pervasa di eticità, anche nelle leggi dell'economia capitalistica si deve trovare l'elemento razionale, poiché tale elemento non può mancare in nessuna struttura umana di carattere associativo, anche se non mancheranno le infiltrazioni di pseudorazionalità e di irrazionalità che tendono ad annullare, o comunque ad attenuare, il carattere razionale ed etico del sistema. Scrive a tal proposito Sturzo:

«È evidente che chi agisce e reagisce nel campo morale è lo stesso uomo razionale e volitivo che agisce nel campo morale e nel campo politico, in quello religioso e in quello civico, nella cultura e nelle arti. Tutta la vita è condizionata dall'economia e questa è condizionata dalla quantità e la qualità è condizionata dall'attività produttiva dell'uomo, cerchio ferreo e pur animato e vivificato dalla libertà interiore dell'individuo e associativa o inter-individuale che è la fonte della responsabilità e quindi della moralità delle azioni umane, del bene e del male che si trova in questo mondo, anche nell'economia guardata nella sua interiore eticità come prodotto degli uomini quali esseri liberi e responsabili»[136].

Le definizioni di mercato, impresa e profitto riportate in questo contributo evidenziano una nozione formale d'impresa e di agire economico di matrice personalista; da esse emerge un'impresa la cui funzione sociale risiede nella sua capacità di creare valore[137] ed il cui apprezzamento etico dipende, come in qualsiasi altra dimensione dell'agire umano, dal comportamento, dalle motivazioni e, in generale, dall'orizzonte etico degli operatori, evidenziando la consustanzialità dell'agire economico rispetto all'*agere quia agere*. Questa riflessione, ad ogni modo, comporta delle conseguenze per quanto riguarda il giudizio sull'originalità stessa della *business ethics*, in quanto non si concepisce un'azione autenticamente umana (razionale) che non sia etica, dunque un'economia che non sia etica[138]. Come dire che l'economia senza etica non sarebbe neppure configurabile come economia, piuttosto, per usare un'espressione sturziana, saremmo nel campo della "diseconomia". Con ciò non si intende affermare che in caso di "diseconomia" non si ottenga un utile – dal nostro punto di vista, la "diseconomia" è del tutto compatibile con l'opulenza –, ma, semplicemente, che quell'utile è frutto della frode, della malversazione, dell'inganno e non dell'autentico agire economico.

Concludiamo questo contributo con le parole del filosofo valdostano, sul cui pensiero abbiamo tentato d'innestare una riflessione sulla funzione civile dell'economia di mercato, non negando che il richiamo al diritto naturale in ambito di scienza economica possa prestare il fianco alla fiera "conquista secolare" in ordine alla distinzione fra morale ed economia. Ad ogni modo, a tal proposito, scrive il Passerin d'Entrèves:

«[...] chi abbia presente lo sviluppo storico di tale distinzione, e le esigenze alle quali essa corrispose, dovrà pur convenire che il prezioso legato, meglio assai che nella pedissequa ripetizione dei cosiddetti caratteri differenziali della norma giuridica dalla norma morale, è serbato nel suo spirito col riconoscimento che giuridicità ed economicità, come semplici aspetti dell'attività pratica, non possono in alcun modo esaurirne l'infinita ricchezza, né pretendere, colla trasposizione nella sfera della moralità delle categorie loro proprie, di sostituire quest'ultima, degradandola alla rigida conformità alla legge o alla mera coerenza dell'azione per sé presa, che, astrattamente isolate, costituiscono piuttosto la negazione e l'antitesi di ogni vera vita morale»[139].

[1] Alessandro Passerin d'Entrèves, *Saggi di storia del pensiero politico*, a cura di Gian Mario Bravo, Franco Angeli, Milano 1992.

[2] Cfr. *ibid.*, 341. Per quanto concerne l'autonomia del momento scientifico dal momento morale, rimandiamo alla cosiddetta "*Legge di Hume*", ovvero *all'inderivabilità logica* degli asserti prescrittivi da asserti descrittivi. Scrive Dario Antiseri: «In realtà questa ragione non può essere addotta, giacché da proposizioni descrittive possono venir *logicamente* dedotte unicamente proposizioni descrittive: *l'informazione non produce imperativi*. E, dunque, non si passa dall'*essere* al *dover essere*. Questa, in breve, è la legge di Hume, la grande divisione tra asserzioni indicative e asserzioni prescrittive, tra *fatti e valori*»; D. Antiseri, *Principi liberali*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2003, p. 27.

[3] A. Passerin d'Entrèves, *op. cit.*, p. 342.

[4] Amintore Fanfani, *Cattolicesimo e Protestantesimo nella formazione storica dello spirito del capitalismo*, Vita e Pensiero, Milano 1944, II ed..

[5] Sull'atteggiamento anticapitalistico dei cattolici, soprattutto negli Stati Uniti, rimandiamo al saggio di Robert Sirico, *Catholicism's Developing Social Teaching*, The Acton Institute, Grand Rapids (MI) 1992, trad. it., in R. Sirico, *Personalismo economico e società libera*, a cura di Flavio Felice, Rubbettino Editore, Soveria mannelli 2001, pp. 87-123.

[6] A. Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo...*, cit., p. 21.

[7] Siamo consapevoli del contributo dato anche dai padri della Scuola austriaca all'elaborazione e alla diffusione della nozione di *homo oeconomicus* il quale sorge non appena si identifica l'economia con la ricerca delle strategie dei bisogni e delle soddisfazioni mediante risorse scarse da utilizzare per fini alternativi. Tuttavia, sulla peculiarità austriaca in ordine al tema dell'*homo oeconomicus*, riportiamo il seguente brano: “Menger [...] disse che, nello scambio isolato, il prezzo si fissa entro i limiti dati dai rapporti di scambio massimo e minimo dell'offerente e del richiedente, e che esiste una tendenza al livellamento di tali rapporti. Certo [...] il prezzo può risultare in tal modo indeterminato. Menger [...] riconobbe che occorreva tener conto delle differenti abilità di contrattazione, le quali avrebbero potuto provocare delle oscillazioni intorno alla media. E, aprendo anche qui una breccia che non si chiuderà più, affermò che ad asse doveva attribuirsi un carattere non economico. Così egli insinuava [...] nella teoria pura dell'*homo oeconomicus* un'antinomia che Böhm-Bawerk, più tardi, in un saggio famoso riprenderà senza risolvere”; Umberto Meoli, *Il pensiero economico del secolo XIX*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a cura di Luigi Firpo, UTET, Torino 1995, p. 873-874.

[8] Cfr. A. Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo ...*, cit., 113-117.

[9] *Ibid*, p. 345.

[10] Scrive il Robbins: “L'economia è la scienza che studia la condotta umana come una relazione tra scopi e mezzi scarsi, applicabili ad usi alternativi”; Lionel Robbins, *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*, UTET, Torino 1953.

[11] Cfr. O. Bazzichi, *op. cit.*, pp. 92-99.

[12] Cfr. Raymond De Roover, *San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence: The Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages*, Baker Library, Harvard Graduate School of Business Administration, 1967; Lionel Robbins, *La misura del mondo*, Ponte alle Grazie, Milano 2001; Murray N. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith: An Austrian Perspective on the History of Economic Thought* (Vol. I), Edward Elgar Publishing Company, Brookfield, VT 1995 e *Classical Economics: An Austrian Perspective on the History of Economic Thought* (Vol. II), Edward Elgar Publishing Company, Brookfield, VT 1995.

[13] Luis de Molina, *La teoria del justo precio*, Ed. Nacional, Madrid, pp. 167-168.

[14] C. Menger, in R. Cubeddu, *op. cit.*, p. 71.

[15] Cfr. Francesca Duchini, *La scienza economica classica*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, UTET, Torino 1995.

[16] Il *saggio di profitto* dipende dal *saggio del plusvalore* e dalla *composizione organica del capitale*, ovvero aumenta al crescere del primo e decresce all'aumentare della seconda. Tanto il saggio di profitto quanto la composizione organica del capitale dipendono dal progresso tecnologico poiché quest'ultimo da un lato aumenta la composizione organica del capitale e riduce pertanto il saggio di profitto, accrescendo il capitale costante a scapito di quello variabile. Dall'altro, aumentando la produttività del lavoro e, di conseguenza, riducendo il tempo necessario alla ricostruzione del salario, spinge in alto il saggio di plusvalore e, conseguentemente, il saggio di profitto. Marx ritenne prevalente la tendenza alla caduta del saggio di profitto e sentenziò che il sistema capitalistico fosse condannato al crollo.

[17] Marco Vitale ha scritto un interessantissimo saggio sul concetto ed il ruolo di professionalità e leadership a partire dalla lettura dell'*Economico* di Senofonte: *Il management è una disciplina antica*, in M. Vitale, *La lunga marcia del capitalismo democratico*, Il Sole 24 ed., Milano 1989.

[18] “in quello stadio primitivo rozzo della società che precede l'accumulazione dei capitali e l'appropriazione della terra”; Adam Smith, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, ISEDI, Milano 1973, p. 49.

[19] I valori dipendono dal lavoro contenuto nelle merci e dal tempo necessario per portarle sul mercato, ossia dalle differenti “proporzioni in cui possono trovarsi combinati il capitale destinato al sostentamento del lavoro e il capitale investito in attrezzi, in macchine e in fabbricati”; David Ricardo, *Sui principi dell'economia politica e della tassazione*, ISEDI, Milano 1976, p. 22.

[20] “Il capitale non è dunque soltanto, come dice Adam Smith, il potere di comandare lavoro altrui, ma è essenzialmente il potere di comandare un *lavoro non retribuito*. [...] Tutto il segreto della capacità prolifica del capitale consiste in questo semplice fatto, che il capitale dispone di una certa quantità di lavoro altrui che esso non paga”; K. Marx, *Il capitale*, Libro I, in Bruna Ingraio – Fabio Ranchetti, *Il mercato nel pensiero economico. Storia e analisi di un'idea dall'illuminismo alla teoria dei giochi*, Hoepli, Milano 2000, p. 200.

[21] Cfr. R. Cubeddu, *op. cit.*, p. 169.

[22] Carl Menger, *Principi di economia politica*, UTET, Torino 1976, p. 22.

[23] *Ibid.*, p. 71.

[24] F.A.v. Hayek, “The Fact of Social Sciences”, in *Individualism and Economic Order*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London 1949, p. 59.

[25] Umberto Meoli, *Il pensiero economico del secolo XIX*, in *Storia delle idee politiche, economiche, sociali*, a cura di Luigi Firpo, Vol. V, UTET, Torino 1995, p. 800.

[26] Murray N. Rothbard, *L'etica della libertà*, Liberilibri, Macerata 1996, p. 323.

[27] Oskar Lange – Fred M. Taylor, *On the Economic Theory of Socialism*, a cura di B. R. Lippincott, University of Minnesota Press, 1938.

[28] Ludwig von Mises, *Economic Calculation in the Socialist Commonwealth*, in Friedrich August von Hayek, *Collectivist Economic Planning, Critical Studies of the Possibilities of Socialism*, Routledge and Kegan Paul, 1935, pp. 87-130; ed anche: L. v. Mises, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, Rusconi, Milano 1990.

[29] Cfr. Israel M. Kirzner, *Come funzionano i mercati*, Armando editore, Roma 2002, p. 64

[30] L. C. Robbins, *The Place of Jevons in the History of Economic Thought*, in “The Manchester School”, 1936, p. 15.

[31] «Se escludiamo la Scuola austriaca, tutte le supposizioni sull'azione umana procedono da una base ipotetica e non ontologica. Per esempio, si assume che una persona che ama la pornografia si comporti esattamente come una persona che ama l'arte. Di conseguenza il prezzo e l'offerta di pornografia dovrebbero tradursi in reddito, prezzi, relativi beni e costi di produzione in modo tale da differenziarsi dal mercato dell'arte soltanto nel grado»; M. Brosky, O.S.B., *Know thy Limits: the non Economics of Abundance*, in “Market & Morality”, autunno 2001.

[32] Cfr. R. Pezzimenti, *Politica ed economia*, cit.. Su tale tema rimandiamo ad uno studio in tre volumi compiuto dai ricercatori del “Center for Economic Personalism” dell'Acton Institute ed ancora inedito: AA.VV., *Beyond Self-Interest: A personalist Approach to Human Action; The Free Person & The Free Economy: A personalist Examination of Market Economics; Human Nature & Economic Science: Personalist Anthropology & Economic Methodology*, a cura di S. Gregg, Lexington Books, in via di pubblicazione.

[33] Cfr. Rafael Rubio de Urquía, *Dottrine economiche: scienza economica e dottrina sociale della Chiesa*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2001.

[34] Cfr. A'ngel Rodríguez García-Brazales, *Austrian Economics as a Progressive Paradigm: Explaining more complex Economic Phenomena*, “Journal of Austrian Economics”.

[35] *Ibidem*.

[36] L.v. Mises, *L'azione umana*, UTET, Torino 1959, p. 31.

[37] *Ibid.*, p. 15. Sul rapporto tra l'apriorismo della scuola austriaca e la riflessione nella dottrina sociale della Chiesa, rimando a Rocco Buttiglione, *Il problema politico dei cattolici. Dottrina sociale della Chiesa e modernità*, a cura di Pier Luigi Pollini, Piemme, Casale Monferrato 1993, p. 153.

[38] «Ebbene, qual è la via che ci conduce alla schiavitù e come evitare questa via? Per evitare la schiavitù – risponde Hayek – occorre abbattere la presunzione della nostra ragione. Dobbiamo ammettere subito che la massima socratica, secondo la quale “il riconoscimento della nostra ignoranza è il principio della saggezza, ha un significato profondo per capire la nostra società”»; D. Antiseri, *Liberi perché fallibili*, Rubbettino, Messina, 1995, p. 56.

[39] Carl Menger, *Principi di economia politica*, UTET, Torino, 1936, p. 112.

[40] L.v. Mises, *L'azione umana*, cit., p. 41.

[41] «L'idea [...] del mercato come un ordine spontaneo, può essere illuminante dal momento che genera la consapevolezza del modo in cui gli scambi tipici di un mercato non pianificato possono coordinare le attività umane meglio di qualsiasi piano; ma è profondamente fuorviante se suggerisse che la struttura istituzionale del processo di mercato ci è offerto come un dato naturale»; John Gray, *The Moral Mandate of Market Institution*, IEA, Health and Welfare Unit, *Choice in Welfare Series No. 10*, London 1992, p. 29. (mia traduzione).

[42] Scrive Mises: “Questo individualismo metodologico è stato veemente attaccato da varie scuole metafisiche e denigrato come errore nominalistico. La nozione di individuo, dicono i critici, è una vuota astrazione. L'uomo reale è sempre necessariamente membro del tutto sociale”, L.v. Mises, *L'azione umana*, cit., p. 41.

[43] “Secondo le dottrine dell'universalismo, del realismo, dell'olismo, del collettivismo e di taluni rappresentanti del *Gestaltpsychologie*, la società è un'entità che vive la sua propria vita, indipendente e separata dalle vite dei vari individui, che agisce per conto proprio e tende a fini propri differenti dai fini perseguiti dagli individui. [...] A questo punto le dottrine solistiche sono costrette [...] a spostarsi verso professioni di fede teologiche e metafisiche. Devono supporre che la Provvidenza, attraverso i suoi poeti, apostoli e capi carismatici forzi gli uomini costituzionalmente perversi, cioè proni a perseguire i propri fini, a seguire la via della giustizia che il Signore o il *Weltgeist* o la storia vuole seguano”; *ibid.*, p. 42.

[44] “Vorrei vedere che lo stato – che è in condizione di calcolare l'efficienza marginale di beni capitali in base a considerazioni a lunga portata e in vista del vantaggio sociale generale – si assumesse una sempre maggiore responsabilità nell'organizzare direttamente l'investimento”; John Maynard Keynes, *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, UTET, Torino 1971, p. 324.

[45] Cfr. Pierpalo Donati, *Alla ricerca di una società civile. Che cosa dobbiamo fare per aumentare la capacità di civilizzazione del paese?*, in Aa.Vv., *La società civile in Italia*, a cura di P. Donati, Mondadori, Milano 1997, p. 22.

[46] A. Passerin d'Entrèves, *op. cit.*, p. 351.

[47] Scrive opportunamente Dario Antiseri: «Il problema è di estremo interesse, giacché in genere si è propensi ad identificare la *conoscenza* con la *conoscenza scientifica*, con le leggi cioè della fisica, della biologia, della chimica ecc., e simile identificazione porta subito sulle soglie della pianificazione: basterà concentrare in un computer le leggi scientifiche conosciute, e così dal centro sarà possibile risolvere poi tutti i problemi»; D. Antiseri, *Principi...*, cit., p. 35.

[48] Cfr. Oscar Nuccio, *Il pensiero economico in Italia (1050 - 1750)*, Edizioni Gallizzi, Cagliari 1984-92; Nuccio O., *La civiltà italiana nella formazione della scienza economica*, Etas Libri, Milano 1995.

[49] Cfr. Oreste Bazzichi, *Alle origini dello spirito del capitalismo*, Edizioni Dehoniane, Roma 1991. E' di prossima pubblicazione la riedizione dell'opera di Bazzichi per i tipi di Effatà Edizioni.

[50] Cfr. Alejandro Chafuen, *Cristiani per la libertà: radici cattoliche dell'economia di mercato*, Liberilibri, Macerata 1999.

[51] Joseph A. Schumpeter, *Storia dell'analisi economica*, Bollati Boringhieri, Torino 1990; R. De Roover, *San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence: The Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages*; Baker Library, Harvard Graduate School of Business Administration, 1967.

[52] Cfr. Stefano Zamagni, *Economia civile come forza di civilizzazione per la società italiana*, in P. Donati, *La società civile in Italia*, cit., p. 161-167.

[53] Per quanto riguarda l'originalità e la rilevanza della riflessione economica di Bernardino da Siena, i pareri sono molto discordanti. Accanto ad estimatori come De Roover, Todeschini e Bazzichi, per i quali “in Bernardino da Siena [...] la possibilità di dominio e di uso del soggetto nei confronti del mondo sembra ormai rivelarsi nella analisi economica” (Todeschini), altri come Kirshner e Nuccio ritengono che “Far scialo di termini quali ‘analisi economica’ [...] con riferimento a [...] Bernardino da Siena ci pare alquanto esagerato, per non dire fuori luogo” (Nuccio). La nostra sommessima opinione è che la tradizione medioevale non si sia espressa in modo da costituire un sistematico corpo dottrinario che possa assurgere al rango di “scienza economica”, tuttavia, le osservazioni in ordine alla rilevanza sociale della mercatura denotano il grande sforzo di operare una nuova sintesi culturale che si esprimerà in modo originale con la figura del borghese e la nascita del primo “capitalismo mercantile”. Su tale disputa cf. O. Nuccio, *Il pensiero economico in Italia*, cit., Vol. I, Tomo III, p. 2573-2684.

[54] Gian Domenico Romagnosi, *Collezione degli articoli di economia politica e statistica civile*, Stamperia Piatti, Firenze, pp. 9-11.

[55] Cfr. Stefano Zamagni, *Economia civile come forza di civilizzazione per la società italiana*, cit., p. 164.

[56] «Per indicare la scienza che studia l'ordine di mercato, si è suggerito molto tempo fa, ed è stato più recentemente riesumato, il termine “catallassi”: mi sembrerebbe appropriato utilizzarlo qui. Il termine “catallassi” deriva dal verbo greco *katallattein* (o *katallassein*), col quale si intendeva -ed è significativo- non solo “scambiare” ma anche “ammettere nella comunità” e “diventare da nemici amici”», Friedrich August von Hayek, *Legge, legislazione e libertà. Una nuova enunciazione dei principi liberali della giustizia e dell'economia politica*, Il Saggiatore, Milano 1986, p. 315.

[57] Cfr. Flavio Felice, *Le ragioni etiche dell'economia di mercato. Riflessioni sul personalismo economico di Luigi Sturzo* *Riflessioni sul personalismo economico di Luigi Sturzo*, in D. Antiseri, F. Felice, M. Novak, R. Sirico, *Le ragioni economiche ed epistemologiche della società libera*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2003.

[58] Ci preme sottolineare la fondamentale distinzione tra beni disponibili, per loro natura presenti sul mercato, e beni indisponibili che, al contrario, non potendo essere né acquistati né venduti, non trovano alcun adeguato corrispettivo nel processo di mercato; è questo il caso della giustizia, della salute, del corpo, dell'ambiente e così via.

[59] Israel. M. Kirzner, *Concorrenza e imprenditorialità*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 1997.

[60] Per equilibrio statico s'intende "quello stato il quale si manterrebbe indefinitamente, ove non fosse alterato da qualche mutamento delle condizioni di chi osserva. Se, per ora, consideriamo solo l'equilibrio stabile, potremo dire che è determinato in modo che, ove venga lievemente alterato, tende subito a ricostituirsi, a tornare allo stato di prima"; Vilfredo Pareto, *Manuale di economia politica*, Edizioni Bizzarri, Roma 1965, p. 100. Quanto all'equilibrio dinamico: "Gli ostacoli non determinano assolutamente tutti i movimenti; pongono solo certi limiti, pongono certe restrizioni, ma del resto concedono che, in un campo più o meno ristretto, l'individuo possa muoversi secondo i propri gusti"; *ibid.*, p. 101. Ed ancora: "A dire il vero, si tratta qui non già d'un equilibrio statico, ma di un equilibrio dinamico, poiché tutta intera la società è trascinata da un movimento generale che la modifica lentamente"; V. Pareto, *Corso di economia politica*, UTET, Torino 1953, p. 641. A dire il vero, con riferimento alla Scuola austriaca di economia lo stesso termine equilibrio appare una pesante forzatura: "In equilibrio non c'è spazio per l'imprenditore. Quando le decisioni di tutti i partecipanti al mercato arrivano a collimare completamente, di modo che ogni progetto prevede correttamente i progetti corrispondenti degli altri partecipanti, e non esiste la possibilità che piani modificati siano simultaneamente preferiti dai relativi partecipanti, all'imprenditore non resta niente da fare"; I.M. Kirzner, *Concorrenza e imprenditorialità*, cit., p.63.

[61] Luigi Sturzo, *Le profezie verità di Luigi Sturzo*, a cura di Francesco Pasquariello, Edizioni Centro Sturzo, Torino 1995, p. 39.

[62] A tal proposito proponiamo la lettura del seguente brano: "Imparando a fissare il potenziale economico delle proprie attività attraverso la registrazione della proprietà, gli occidentali crearono un rapido percorso per esplorare gli aspetti più produttivi di ciò che possedevano. La proprietà formale divenne la via al regno concettuale nel quale si può scoprire il significato economico delle cose. Là è nato il capitale"; Hernando de Soto, *Il mistero del capitale. Perché il capitalismo ha trionfato in Occidente e ha fallito nel resto del mondo*, Garzanti, Milano 2001, pp. 57-58. Sulla rilevanza del diritto per la diffusione di un modello di sviluppo economico stabile e duraturo cfr. Rocco Pezzimenti, *Politica ed economia. Saggio sulla genesi dello sviluppo economico*, Nova Millennium Romae, Roma 2002.

[63] Cfr. Friedrich August von Hayek, *La presunzione fatale: gli errori del socialismo*, Rusconi Milano 1988. Un'interessante interpretazione della teoria di Hayek sull'ordine spontaneo è espressa da Sergio Belardinelli: "Si tratta [...] di un'idea molto importante, che Hayek elabora in base a presupposti tutt'altro che religiosi; eppure credo che possa essere interessante notare la convergenza che su questo punto sussiste con una tesi di Tommaso d'Aquino, dove questi mette in guardia i credenti dalla presunzione che, facendo ciò che debbono fare, ossia ciò che Dio vuole da loro, ciò possa coincidere con ciò che Dio vuole che accada. [...] Tommaso d'Aquino direbbe probabilmente che siamo tutti "servi inutili" e che le vie della Provvidenza divina sono imperscrutabili agli uomini"; Sergio Belardinelli,

La comunità liberale. La libertà, il bene comune e la religione nelle società complesse, Edizioni Studium, Roma 1999, pp. 171-172.

[64] M. Vitale, *Il costo dell'etica cristiana*, Intervento tenuto in occasione del Convegno UCID di Mantova, San Felice del Benaco, 1-2 giugno 2001.

[65] *Centesimus annus*, n. 42

[66] Cfr. Raimondo Cubeddu, *Il liberalismo della scuola austriaca: Menger, Mises, Hayek*, Morano Editore, Napoli-Milano 1992. Cfr. Flavio Felice, *Il risveglio dal nichilismo*, in “Rinascimento Popolare”, luglio 1997, pp. 24-25.

[67] Cfr. Joseph A. Schumpeter, *op.cit.*.

[68] “Per sapere che cosa sia un’impresa dobbiamo cominciare dal suo *scopo*. Lo scopo deve essere esterno all’impresa stessa. Anzi, esso deve trovarsi nella società, dal momento che l’impresa è un organo della società. Esiste una sola definizione valida dello scopo di un’impresa: *creare un cliente*. [...] E’ invece decisivo ciò che il cliente pensa del suo acquisto, il valore che vi attribuisce: sarà questo a determinare che cos’è un’impresa, che cosa produrrà e se prospererà”; Peter Drucker, *Manuale di management*, Etas Libri, Milano 1991, pp. 69-70.

[69] Cfr. George Gilder, *Recapturing the Spirit of Enterprise*, ICS, San Francisco 1992.

[70] Cfr. Sergio Lanza, Michele Calcaterra, Francesco Perrini, ed., *Etica, finanza e vole d’impresa*, EGEA, Milano 2000.

[71] Opportunamente fa notare Novak che il monopolio delle *Business Schools* “ha avuto un effetto deleterio sulla dimensione morale e spirituale della vita economica. Ha concentrato l’attenzione esclusivamente sulla dimensione materiale, sul saldo finale di bilancio, sugli aspetti strumentali, sui mezzi e sui metodi, anziché sulle finalità e sugli obiettivi”, Michael Novak, *L’impresa come vocazione*, a cura di Flavio Felice, Rubbettino Editore, Soneria Mannelli 2000, p. 19.

[72] Sebbene non si neghi che la dottrina economica ufficiale abbia da sempre prestato grande, se non esclusivo, interesse all’azione individuale, rileviamo una sostanziale differenza tra la nozione d’individuo e la più ampia e complessa di persona: soggetto e comunità.

[73] Cfr. P. Drucker, *Gestire il Futuro*, Sperling & Kupfer, Azzate 1993. Scrive a tal proposito l’economista d’impresa Marco Vitale: “Quando nel 1982, iniziai, in Bocconi, un corso pionieristico su: “Valori d’impresa e scelte strategiche”, ero un isolato [...]. Quanto era più semplice, più lineare, più razionale, più autoappagante, insegnare che l’impresa è una specie di insieme di equazioni e che basta mettere in fila gli attrezzi per imparare ad usarli per ottenere grandi risultati! Eppure era così facile osservare che una stanza attrezzata a perfezione con tutti gli strumenti di falegnameria non è e non diventerà mai un laboratorio di falegnameria, sino a quando non entrerà in essa un falegname che non solo conosca gli attrezzi e come usarli, ma che abbia la volontà di usarli, li ami, sappia perché usarli ed abbia dei processi obiettivi. E quando si entra nel campo dei perché e degli

obiettivi, siamo già nel campo dei valori”; M. Vitale, *Sviluppo e spirito d'impresa*, Il Velcro Editore, Roma 2001, pp. 89-90.

[74] Tradizionalmente per concorrenza perfetta si intende la situazione in cui esiste un gran numero di produttori ed ciascuno controlla una porzione minima di mercato, così che nessuno potrà controllare o influenzare il suo funzionamento: *price takers*. Come si noterà dal proseguo del saggio, la nostra nozione di concorrenza, oltre a non potersi sposare con l'aggettivo “perfetta”, fa semplicemente riferimento alla situazione in cui vi è libertà di entrata nel mercato: secondo la definizione di Friedrich August von Hayek, la concorrenza è un “processo di scoperta”.

[75] Sulla rilevanza della dimensione temporale, tanto per le attività di consumo quanto per quelle di produzione, e sulla distinzione tra tempo spaziale (newtoniano), tipico della sintesi neoclassica e dell'equilibrio statico, e tempo reale che contraddistingue l'approccio teorico austriaco e neo-austriaco del coordinamento dei piani e dell'equilibrio dinamico, si veda: Gerald O'Driscoll - Mario Rizzo, *L'economia del tempo e dell'ignoranza*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2002.

[76] «L'individuo che prende le sue decisioni in modo stilizzato non può effettuare una scelta vera. L'opzione che sarà selezionata viene individuata automaticamente da una serie data di obiettivi e di risorse disponibili; qualsiasi altra opzione viene esclusa in partenza. Non è pensabile che l'individuo possa selezionare deliberatamente un'opzione meno preferita invece di un'opzione preferita (e cosa è più preferito e meno preferito è noto all'agente, in quanto è definito da/e in una gamma data di obiettivi e di risorse disponibili)», I. Kirzner, *Come funzionano i mercati*, Roma, Armando, 2002, p. 29.

[77] A tale modello, intorno agli anni Quaranta, si opposero fondamentalmente due gruppi di teorie, quello delle teorie post-keynesiane dell'impresa e quello delle teorie manageriali e comportamentiste: “la cosiddetta *controversia marginalista*, che iniziò negli anni Quaranta e si protrasse fino a tutti gli anni Sessanta. La controversia ha coinvolto studiosi di orientamenti teorici diversi che non accettavano l'assunto della massimizzazione del profitto come valido punto di partenza per la spiegazione del comportamento d'impresa”; Ernesto Screpanti – Stefano Zamagni, *Profilo di storia del pensiero economico*, Carocci, Roma 1998, p. 410.

[78] Cfr., M. Vitale, *Sviluppo e spirito d'impresa*, cit., pp. 21-63 ed anche F. Felice, *Brevi cenni sul pensiero libero*, cit..

[79] “L'analisi sul capitale umano prende avvia dall'assunto che gli individui decidono della loro educazione, formazione, assistenza medica, soppesano i costi e i benefici. I benefici includono vantaggi di tipo culturale e altri di carattere non monetario insieme alla crescita del profitto e dell'occupazione, mentre i costi generalmente dipendono dal valore presunto del tempo necessario per porre in essere questi investimenti. Il concetto di capitale umano racchiude anche il lavoro accumulato e altre virtù, compresi i fattori dannosi, quali ad esempio fumo ed uso di droghe. Il capitale umano, sia che si esprima sotto forma di sane virtù lavorative sia che si manifesti nell'alcolismo, è in grado di produrre, rispettivamente, i migliori o i peggiori effetti sulla produttività”; G. Becker, “*Nobel Lecture*”, *The Economy Way of Looking at Behavior*, pubblicato in G. Becker, *The Essence of Becker*, a cura di R. Ferrero – P. S. Schwartz, Hoover Press, Stanford 1995, p. 640.

[80] L'importanza dell'arbitraggio e le ricadute in tema di relazioni tra etica ed economia si colgono chiaramente qualora si consideri l'interpretazione della teoria keynesiana dell'investimento finanziario offerta da una parte della cosiddetta finanza etica. In base ad essa, lo scopo sociale dell'investimento consiste “[nello] sconfiggere le oscure forze del tempo e dell'ignoranza che avvulpano il futuro”, J.M. Keynes, *op. cit.*, p. 312. Nella prospettiva del Keynes lo strumento per sconfiggere tali “forze oscure” è la “convenzione”, ossia: la supposizione che lo stato di cose continuerà indefinitamente.

[81] Cfr. Pascal Salin, *Liberalismo*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2002, p. 170.

[82] *Ibid.*, pp. 212-213.

[83] A partire dall'analisi di Adam Smith, dovremmo ritenere che la dinamica del sistema economico fondato sul libero mercato tende non tanto alla ricchezza degli individui o di una singola nazione, bensì all'accrescimento della ricchezza in tutte le nazioni - "universale" -, nella misura in cui tale sistema è in grado di attivare le energie interiori di ogni singola persona.

[84] R. Edward Freeman, *Strategic Planing: A Stakeholder Approach*, Pitman Publishing, Boston 1984, pp. 31-32.

[85] Cfr. Adrian Cadbury, *The Company Chairman*, Director Books, London 1995, p. 146.

[86] Cfr. James Hanks, “From the Hustings: The Role of the State with Takeover Control Laws”, in *Mergers and Acquisitions* 29, 1994, pp. 28-58.

[87] William M. Evan – R. Edward Freeman, *Ethical Theory and Business*, a cura di T. Beauchamp – N. Bowie, Englewood Cliffs, Prentice Hall 1988, p. 101.

[88] *Ibid.*, p. 104.

[89] *Ibidem.*

[90] *Ibidem.*

[91] Scrive Salin: “...lo Stato può, in modo discrezionale e dall'oggi al domani, modificare l'ambiente dell'impresa, in quanto esercita un potere arbitrario senza essere direttamente responsabile delle conseguenze delle sue decisioni. L'intervento continuo dello Stato nel contratto d'impresa riduce il capitale a rischio disponibile per gli investimenti”, P. Salin, *op. cit.*, p. 215.

[92] Riportiamo la critica di Mises alla teoria dell'equilibrio. Da tale critica si evince un concetto d'impresa irriducibile all'elemento statico di un'economia “uniformante rotante”: “L'essenza di questa costruzione ideale è l'eliminazione del decorso del tempo e del perpetua cambiamento dei fenomeni di mercato. La nozione di cambiamento relativamente alla domanda e all'offerta è incompatibile con questa costruzione. Soltanto i cambiamenti che non influiscono sulla configurazione dei fattori determinanti il prezzo possono essere considerati nel suo schema. Ai mortali non è necessario un mondo immaginario di

un'economia uniformante rotante con uomini immortali, senza età e non prolificanti” L. v. Mises, *L'azione umana*, cit., p.

[93] Hans Burckart, *Sviluppo sostenibile e management: elementi per un nuovo paradigma di gestione*, Aa.Vv., *Economia di comunione. Per una cultura economica a più dimensioni*, a cura di Luigino Bruni, Città Nuova, Roma 1999, p. 78.

[94] Cfr. M De Girolamo, *Da Sturzo a Novak: itinerari etici di capitalismo democratico*, Edizione Dehoniane, II ed., Bologna 2001, p. 228.

[95] E. Freeman, *Strategic Planing*, cit., p. 46.

[96] “...è ovvio che la società per azioni è indispensabile per la buona riuscita di qualsiasi autentico esperimento di autogoverno. Essa gioca un ruolo cruciale nel disegno dell'esperimento democratico [...]. In tal senso, allora, ogni cittadino della repubblica detiene una *quota* di successo e di vitalità [...]. L'interpretazione socialdemocratica del termine *stakeholder* è del tutto differente. Gli *stakeholders* sono tutti coloro che considerano se stessi titolari del diritto di rivendicare qualcosa e di ricevere qualcosa dal sistema”; M. Novak, *The Fire of Invention. Civil Society and the Future of the Corporation*, Rowman & Littlefield, Lanham 1997, pp. 42-43.

[97] “Le azioni individuali e dei gruppi hanno effettivamente delle conseguenze, e sarebbe moralmente negligente trascurare i loro effetti. Ma la considerazione delle conseguenze non è ancora sufficiente per esprimere un giudizio sulla bontà morale o meno delle scelte concrete. In altri termini, il pesare il prevedibile bene ed il prevedibile male che seguono un'azione non appare un metodo adeguato per determinare se una tale azione è moralmente buona o cattiva”; Samuel Gregg, *The Art of Corporate Governance: A Return of First Principles*, CIS Policy Monograph 51, 2001, p. 49-50.

[98] K. E. Goodpaster, *Business Ethics and Stakeholder Analysis*, in AA.VV., *Corporations, Persons, and Morality*, Free Press, New York 1998.

[99] Riportiamo un brano di San Tommaso sulla necessità o meno che la volontà umana, per essere buona, si conformi all'oggetto della volontà divina, notando un interessante nesso con la teoria dell'etrogenesi dei fini o del hayekiano ordine spontaneo: “... la volontà si muove verso il proprio oggetto quale viene presentato dalla ragione. Ora, può capitare che una cosa venga considerata dalla ragione sotto vari aspetti, cosicché può essere buona sotto un aspetto e non esserlo sotto un altro. se quindi la volontà di uno vuole l'attuazione di quella cosa sotto l'aspetto di bene, la sua volontà è buona; e se la volontà di un altro vuole che quella cosa non si attui per il suo aspetto di male, sarà ugualmente buona. Come il giudice quando vuole l'uccisione del brigante ha una volontà buona, perché giusta; però è buona anche la volontà degli altri, p. es. della moglie o del figlio, che non vogliono quell'uccisione, poiché l'uccisione è cattiva per natura”; San Tommaso d'Aquino, *La Summa Teologica*, EDS, Bologna 1996, II-II, q. 19, a. 10.

[100] S. Gregg, *op. cit.*, p. 50.

[101] K. E. Goodpaster, *Business Ethics and Stakeholder Analysis*, cit..

[102] *Ibidem*.

[103] Il brano di Pio XII è tratto da un discorso tenuto il 7 maggio 1949 presso l'U.N.I.A.P.A.C., *AAS* 41, in Jean-Yvez Calvez, S.J.- Jacques Perrin, S.J., *The Church and Social Justice. The Social Teaching of the Popes from Leo XIII to Pius XII*, Burns & Oates, London 1961, p. 283.

[104] “Seguendo questa linea di ragionamento una stimolazione fondamentale viene dalla “teoria degli stakeholder” [...] È chiaro come l’esercizio di tale ruolo [coinvolgimento nella vita dell’impresa] non può essere né teorico, né genericamente comunitario, ma deriva dalla volontà e dalla capacità di ascolto e di lettura degli input degli interlocutori da parte dell’imprenditore (o del CdA) e dalla sua squadra di dirigenti, nonché dall’utilizzo delle stimolazioni che ne derivano in un’ottica di sviluppo”; Giampietro Parolin, *La creazione del valore a “più dimensioni”: nuove prospettive*, discorso tenuto il 4 maggio 2002 in occasione di “CIVITAS”.

[105] *Centesimus annus*, n.32.

[106] Riportiamo un interessante brano di Luigi Sturzo sul tema della globalizzazione: “Alcuni hanno timore della potenza enorme che ha acquistato e acquista sempre più il capitalismo internazionale che, superando confini statali e limiti geografici, viene quasi a costituire uno Stato nello Stato. Tale timore è simile a quello per le acque di un fiume; davanti al pericolo di uno straripamento, gli uomini si sforzano di garantire città e campagne con canali, dighe e altre opere di difesa: nel medesimo tempo lo utilizzano per la navigazione, l’irrigazione, la forza motrice e così via. Il grande fiume è una grande ricchezza e può essere un grave danno: dipende dagli uomini, in gran parte, evitare questo danno. Quello che non dipende dagli uomini è che il fiume non esista. Così è del grande fiume dell’economia internazionale. La sua importanza moderna risale alla grande industria del secolo scorso: il suo sviluppo, attraverso invenzioni scientifiche di assai grande portata nel campo della fisica e della chimica, diverrà ancora più importante, anzi gigantesco, con la razionale utilizzazione delle grandi forze della natura. Nessuno può ragionevolmente opporsi a simile prospettiva: ciascuno deve concorrere a indirizzare il grande fiume verso il vantaggio comune. Contro l’allargamento delle frontiere economiche dai singoli stati ai continenti, insorgono i piccoli e grandi interessi nazionali, ma il movimento è inarrestabile; l’estensione dei confini economici precederà quella dei confini politici. Chi non sente ciò, è fuori della realtà”; L. Sturzo, *La comunità internazionale e il diritto di guerra*, Zanichelli, Bologna 1928, p. 242-243.

[107] Cfr. UNDP, *Lo sviluppo umano 10: la globalizzazione (Rapporto 1999)*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999.

[108] *Survey the Internet*, in “The Economist”, 1° luglio 1995, pp. 4-5. Cfr. H. de Soto, *op. cit.*, p. 80.

[109] Cfr. P. Drucker, *Manuale di management*, cit..

[110] O. Nuccio, *La civiltà italiana...*, cit., p. 170.

[111] San Bernardino da Siena, *Opera Omnia*, Libro IV, Sermone XXX, 135.

- [112] Sant'Antonino da Firenze, *Summa teologica*, in A. Chafuen, *op. cit.*, p. 136.
- [113] San Tommaso d'Aquino, *op. cit.*, II-II, q. 77, a. 4.
- [114] O. Nuccio, *La civiltà italiana...*, cit., p. 170.
- [115] Cfr. P: Drucker, *Manuale di management*, cit., p. 127.
- [116] “Molto è rappresentato dalla scoperta attorno agli anni Venti della formula generale per la massimizzazione del profitto: ricavo marginale uguale a costo marginale”; L Robbins, *L'evoluzione della teoria economica moderna*, intervento alla London School of Economics, 30 settembre 1960, in L. Robbins, *La misura del mondo*, cit., p.502.
- [117] Cfr. P: Drucker, *Manuale di management*, cit., p. 68.
- [118] Cfr. E. Screpanti – S. Zamagni, *op. cit.*, p. 412-415. Scrive a tal proposito Joel Dean: “La teoria economica parte dal presupposto fondamentale che massimizzare il profitto è lo scopo principale dell'azienda. Ma negli ultimi anni la massima dilatazione del profitto è stata estensivamente qualificata dai teorici in modo che si riferisca a scadenze di lungo termine; o in modo che si riferisca all'introito del management invece che a quello del proprietario; o includa introiti non finanziari, come ad esempio l'aumento del tempo libero [...] e migliori rapporti fra i vari livelli dirigenziali all'interno dell'azienda [...] il concetto è diventato così generale e vago che sembra comprendere la maggior parte delle aspirazioni umane. Questo orientamento rispecchia la convinzione sempre più diffusa da parte dei teorici che molte imprese [...] non operano sul principio della massimizzazione del profitto in termini di costi e redditi marginali”; J. Dean, *Managerial Economics*, Prentice-Hall, 1951, p. 28.
- [119] “Sopra ogni altra cosa, il management deve conoscere il *minimo di redditività* reso necessario dal fattore rischio e dagli impegni futuri dell'impresa. Deve conoscerlo non solo per le proprie decisioni, ma anche per poter spiegare queste decisioni ai politici, alla stampa al pubblico. Sino a quando i management rimarranno prigionieri della loro ignoranza, riguardo alla necessità obiettiva ed alla funzione di profitto - cioè fin quando pensano e ragionano in termini di "motivazione al profitto" - non saranno in grado di prendere né decisioni razionali riguardo alle responsabilità sociali, né di render conto delle loro decisioni all'interno e all'esterno dell'impresa”; P: Drucker, *Manuale di management*, cit., p. 376.
- [120] Cfr. AA.VV., *Profits and Morality*, a cura di R. Cowan - M.J. Rizzo, The University of Chicago Press, Chicago 1995.
- [121] Cfr. J.B. Clark, *The Distribution of Wealth*, Macmillan, 1989.
- [122] Cfr. F.B Hawley, *Enterprise and Profit*, in "Quarterly Journal of Economics 15", Novembre 1900.
- [123] Cfr. Frank H. Knight, *Risk, Uncertainty and Profit*, Houghton Mifflin, Boston 1921.
- [124] J. A. Schumpeter, *The Theory of Economic Development*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1934.

[125] L.v. Mises, *Planning for Freedom and other Essays and Address*, sec. ed., Libertarian Press, South Holland 1962, p. 291.

[126] I. Kirzner, *The Meaning of Market Process: Essays in the Development of the Modern Austrian Economics*, Routledge, Londra 1992, pp. 221-222, trad. it in F. Felice, *Il pensiero economico di Michael Novak*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2000.

[127] *Centesimus annus*, n.35

[128] P. Drucker, *Manuale di management*, cit., 376. Sul tema del profitto: “La nozione di profitto è semplicemente il nome che ragionieri e contabili utilizzano per definire la condizione in cui le entrate superano i costi. Quando un'impresa produce profitto, assume l'informazione che, agli occhi del pubblico, sta operando in modo giusto. Quando va in perdita, il sistema dei prezzi informa i manager e gli azionisti che devono modificare le loro strategie, affinché le risorse sociali non siano disperse. Gli obblighi sociali del sistema imprenditoriale non finiscono qui; le imprese devono operare onestamente, rispettare i contratti, servire la società nel suo complesso ed essere attente alla dimensione morale degli investimenti. Nondimeno, i due indicatori, quello del profitto e quello delle perdite, svolgono una insostituibile funzione economica”; R. Sirico, *Il personalismo economico e la società libera*, a cura di F. Felice, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2001, p. 144.

[129] Per quanto riguardo le forme della “patologia del profitto” rimando all'opera di Pompeo Piva, *Per una teologia dell'impresa*, in via di pubblicazione.

[130] *Ibidem*

[131] La prospettiva prasseologia, rileva Kirzner, considera le questioni economiche come parte del più ampio corpo di fenomeni umani che hanno la loro fonte nell'*azione umana*.

[132] Cfr. M. Novak, *L'impresa come vocazione*, cit..

[133] «L'operare umano, cioè l'atto, è contemporaneamente transitivo [...] e non transitivo. E' transitivo in tanto in quanto va “al di là” del soggetto cercando una espressione o un effetto nel mondo esterno e così si obiettivizza in qualche prodotto. E' non transitivo nella misura in cui “rimane nel soggetto”, ne determina la qualità ed il valore, e stabilisce il suo “fieri” essenzialmente umano. Quindi l'uomo, operando, non solo compie qualche azione, ma in qualche modo realizza se stesso e diventa se stesso»; Karol Wojtyła, *Il problema del costituirsi della cultura attraverso la «praxis» umana*, in «Rivista di Filosofia neoscolastica», a. 69, n. 3, 516.

[134] A. Passerin d'Entrèves, *op. cit.*, p. 356.

[135] Per chiarire questo concetto invitiamo alla lettura del seguente brano di Luigi Sturzo: “[...] che cos'è la moralità in economia se non il rispetto del diritto altrui, cioè un atto economico preliminare, un elemento di ordine perché l'economia possa svilupparsi? [...] Se l'economia è sociale di propria natura, è di propria natura etica, cioè razionale; non si darà mai un'economia irrazionale; essa non sarebbe vera economia”; Luigi Sturzo, *Della moralità*, in *Opera Omnia*, serie I, Vol. IV, Zanichelli, Bologna 1972, p. 212.

[136] L. Sturzo, *Politica di questi anni*, Gangemi Editori, Roma 1998, p. 291.

[137] Una teoria della creazione del valore in grado di rappresentare un modello aziendale autenticamente umano, al centro del quale sia posta la *persona* osservata nella specifica e dinamica dimensione imprenditoriale, si prefigge di cogliere la globalità delle prestazioni, utilizzando in questo senso tutte le misure, i modelli e i sistemi di rappresentazione oggi disponibili per la misurazione della performance, la pianificazione e la valutazione delle alternative, l'uso dinamico dell'investimento, il piano d'incentivazione. Sulla base del modello "Rainbow Score®", proponiamo la seguente declinazione del valore: capitale economico [p.e. EVA®]; capitale relazionale [stakeholders]; cultura aziendale; qualità socio-ambientale; capitale umano [struttura e immagine aziendale]; capitale intellettuale [formazione e innovazione]; comunicazione e coinvolgimento.

[138] "Perciò è evidente che tutti i precetti morali, sia pure in maniera diversa, appartengono alla legge naturale: perciò questi precetti hanno per oggetto i buoni costumi, e questi sono tali perché concordano con la retta ragione, dato che qualsiasi giudizio della ragione umana deriva in qualche modo dalla legge naturale"; Tommaso D'Aquino, *op. cit.*, I-II, q. 100, a. 1,

[139] A. Passerin d'Entrèves, *op. cit.*, p. 356.

Metodi di scelta negli Investimenti Etici

di Caterina Galluccio

Premessa

Questo saggio si propone di esaminare alcuni degli aspetti problematici e contraddittori connessi alla finanza etica - in particolare agli investimenti etici - e di individuarne alcune possibili ipotesi di spiegazione, senza tuttavia avere la pretesa di essere conclusivo in un dibattito più che mai complesso, soprattutto nel momento storico attuale, laddove le stime delle disparità tra i popoli hanno raggiunto valori prima mai sfiorati e laddove l'unico modello economico possibile sembra essere quello dell'economia di mercato visto che tanto l'economia pianificata quanto l'economia mista non hanno fornito alternative efficaci.

Se l'unico modello economico possibile è quello dell'economia di mercato, la cosiddetta spinta ad "umanizzare l'economia" si traduce in una spinta ad "umanizzare il mercato", e in tal senso sembra proporsi la "finanza alternativa". Ebbene, considereremo più avanti le contraddizioni contenute nelle due espressioni "umanizzare l'economia" ed "umanizzare il mercato"; nostro scopo in questo lavoro è quello di capovolgere l'ottica d'esame, guardando al problema non dal punto di vista dell'offerta di strumenti finanziari alternativi, ma dal punto di vista della loro *domanda*, ossia a partire dall'individuo e dalle sue decisioni di

investimento che presuppongono processi quali la ricerca, la selezione e infine la scelta tra le diverse alternative.

Carl Menger ci ha insegnato che il mercato è un ordine spontaneo in altre parole non intenzionalmente voluto dagli individui [1], quel tipo di ordine che Friedrich von Hayek indica come *Cosmos* [2]. Anche la Borsa è un *Cosmos*, in altre parole una creazione spontanea che consente lo scambio di azioni. Alla Borsa vengono mosse le stesse critiche indirizzate al mercato: la si considera un immenso casinò ovvero una lotteria dove gli uni guadagnano ciò che gli altri perdono, suggerendo che comprando e vendendo titoli in Borsa gli uomini praticano un gioco a somma zero [3]. Tali critiche, analogamente a quelle indirizzate al mercato in generale che vedremo più avanti, sembrano dimenticare che la Borsa “è creatrice di ricchezze, accresce la prosperità e permette ai dipendenti di ottenere salari più elevati, ai proprietari di ottenere profitti maggiori, ai consumatori di ottenere prodotti meno cari. E questo innanzi tutto perché la Borsa consente una migliore utilizzazione del risparmio. (...) Se la Borsa non esistesse, le imprese si finanzierebbero ricorrendo di più al credito invece che all’emissione di azioni. Eppure, tra queste due fonti di finanziamento esiste una differenza essenziale, in quanto solo l’emissione di azioni fa nascere dei diritti di proprietà che sono il fondamento della *responsabilità* (c. n.)” [4]. Il tema della responsabilità sarà più volte richiamato in questa sede tanto a proposito dell’agire individuale quanto in merito ai gradi di libertà di cui un individuo gode.

E a proposito dell’agire, la *praxeologia* di Ludwig von Mises ci insegna che l’uomo agisce per rimuovere un’insoddisfazione e che l’azione umana è sempre *aprioristicamente* razionale - nel senso di una congruità tra mezzi e fini - ed economica - perché la scelta di un’alternativa presuppone la rinuncia alle altre [5]. Quindi l’uomo è *homo agens* le cui azioni - secondo l’individualismo metodologico - hanno conseguenze intenzionali e inintenzionali e soprattutto *azione non è soltanto il fare, ma anche l’omettere di fare ciò che potrebbe essere fatto*; “il parlare o il tacere (...) possono essere azione. (...) Anche l’uomo che si astiene dall’influenzare l’azione dei fattori psicologici e istintivi che potrebbe influenzare agisce” [6]. Queste considerazioni assumono particolare importanza nella riflessione sul carattere attivo o passivo dell’agire individuale in materia di investimenti finanziari.

Fatte queste premesse, quando si parla di “finanza alternativa”- intendendo per finanza l’insieme delle attività volte al reperimento e all’utilizzo di capitali in imprese economiche - sembra ci si riferisca ad essa come ad una *res*, ossia una realtà *sui generis* che impone le sue regole all’individuo, offrendogli strumenti finanziari dell’uno o dell’altro tipo. Pertanto in quest’immagine da un lato c’è la *Finanza* dall’altro lato l’*Individuo*. Ebbene, se non è scorretta come schema euristico, questa rappresentazione in realtà è senza dubbio parziale poiché riteniamo che debba provenire dall’investitore una domanda di “alternative” tra gli strumenti finanziari, e, solo conseguentemente, l’offerta diversificherà le opzioni di scelta all’interno delle preferenze espresse dall’investitore. Ciò a dire che il primato è dell’individuo, è l’uomo che pensa, sceglie e agisce. Pertanto non si può addossare alla Finanza o alla Borsa la responsabilità di non offrire quanto l’individuo stesso non domanda.

Queste precisazioni ci sembrano opportune perché si comprenda il ruolo dell’investitore e la responsabilità dietro le sue azioni (sia che faccia qualcosa, sia che ometta di fare quanto potrebbe essere fatto) e allo stesso tempo, perché si comprenda che il mercato inteso come catallassi non è “né buono né cattivo”, ma un ordine nato spontaneamente dagli scambi di

materie prime, di merci, di denaro o di azioni, scambi dai quali gli individui traggono soddisfazione, ossia quel valore soggettivo di cui parleremo più avanti.

Con questo lavoro, pertanto, si esamineranno alcuni aspetti degli investimenti etici dal punto di vista dell'attore economico, proponendo, da un lato, uno studio empirico sulla rappresentazione sociale degli investimenti etici condotto su un campione italiano e, dall'altro lato, provando a chiarire alcuni dei pregiudizi più ricorrenti a proposito del mercato e del profitto, nella consapevolezza che l'investimento etico costituisce una forma di *etica nel profitto* e che risponde a criteri di solidarietà e non di beneficenza e sappiamo che in tal senso, molte esperienze di ispirazione religiosa, un esempio tra tutte quello dell'economia di comunione dei Focolarini di Chiara Lubich, hanno compreso come le attuali necessità mondiali non possano essere soddisfatte attraverso le donazioni, ma richiedono un processo di produzione di tipo capitalistico.

1. Investimenti etici: significato ed esperienze

Per investimenti etici (o *Socially Responsible Investment*) si intendono gli investimenti selezionati e gestiti in base a 'criteri etici e di natura sociale'; in altre parole, si tratta di utilizzare strumenti della finanza tradizionale – fondi azionari e obbligazionari - che però utilizzano regole etiche nella scelta dei titoli. I criteri etici di scelta possono essere “negativi” o di esclusione – no alle armi, al nucleare, ad imprese che inquinano, agli alcolici, al tabacco, e così via ecc. – e “positivi”, di inclusione – si alla salvaguardia dell'ambiente, alla difesa dei diritti umani, alla solidarietà, all'assistenza agli anziani, ad iniziative per il tempo libero, all'educazione professionale, alle politiche occupazionali più progressive, eccetera [7] .

La storia degli investimenti etici è piuttosto recente: sono nati grazie alle richieste di alcune minoranze religiose allarmate che i propri capitali finanziassero iniziative in contrasto con la propria etica e sulla spinta delle contestazioni di alcuni studenti universitari americani che, durante la guerra in Vietnam, si opposero al sostegno delle società coinvolte nel conflitto attraverso i fondi delle Università [8] .

In Italia, fino a poco tempo fa, gli investimenti etici erano sconosciuti alla maggior parte della popolazione; più di recente, grazie anche alla nascita nel 1999 della prima banca etica, si riscontra una maggiore familiarità con l'argomento, non volendo tuttavia con ciò intendere una proporzionale diffusione della pratica di investire eticamente [9] .

A ben guardare, all'inizio, parte della finanza etica italiana si configurava più come beneficenza che come investimento etico. Ciò perché la scelta etica si effettuava prevalentemente nel momento della distribuzione dei rendimenti e non nel momento dell'allocazione dell'investimento; pertanto, poteva accadere di destinare parte dei rendimenti di un investimento in iniziative di solidarietà senza sapere però come fosse avvenuta la capitalizzazione, che poteva essere stata realizzata anche in modo non etico. Per esempio, si poteva devolvere parte dei propri rendimenti per sostenere le associazioni che tutelano i diritti dell'infanzia, ignorando che magari il proprio capitale era stato investito in organizzazioni produttive nelle quali è di prassi il lavoro minorile.

Oggi i fondi “socially responsible” soprattutto in Gran Bretagna e negli Stati Uniti tengono conto delle istanze religiose non solo di matrice cattolica, ma anche di quella ebraica,

islamica, eccetera, testimoniando pertanto di rispettare un pluralismo di valori e mostrandosi come esperienza matura di società aperta anche nel mondo finanziario [10].

L'eticità negli investimenti etici è garantita da commissioni di giudici che controllano che le società siano in possesso dei requisiti etici da esse dichiarati. Negli Stati Uniti, nel caso di condotte non etiche da parte delle imprese, i gestori dei Fondi non soltanto ritirano la propria partecipazione azionaria, ma aprono un canale di comunicazione con gli azionisti per poter discutere ed affermare il proprio dissenso sulle scelte operate. Si tratta del cosiddetto azionariato attivo che consente non solo di evitare di investire in imprese la cui condotta risulta incoerente con i principi etici, ma favorisce i collocamenti in imprese meritevoli e cerca di influire, attraverso il voto, cui dà diritto l'acquisto di quote azionarie, sulle scelte strategiche e sul comportamento delle imprese. Inteso in questo modo il risparmio è uno strumento forte per veicolare i propri valori.

2. Rappresentazione sociale degli investimenti etici: un'indagine su un campione italiano

Negli ultimi anni è stata avvertita l'esigenza di sviluppare modelli psicosociali del comportamento economico e dell'uso dei beni finanziari che collochino tali attività in un sistema più ampio di credenze, valori, atteggiamenti, conoscenze condivise [11], dato che gli individui sembrano 'negoziare' parte del proprio senso di identità, di benessere e le relazioni interpersonali anche tramite scambi di risorse materiali e monetarie. Recentemente, questa esigenza è stata avvertita anche per il comportamento economico di beni finanziari eticamente considerati.

Si è detto sin dal principio che focalizzeremo l'attenzione sulla domanda di investimenti etici, ma, a tal fine, occorrono alcune precisazioni. Innanzitutto, è noto che gli investimenti etici possono comportare un rendimento leggermente inferiore rispetto ad altri tipi di investimento; in realtà, la selezione etica degli investimenti non necessariamente penalizza il rendimento economico, tuttavia i costi della selezione potrebbero produrre tale effetto [12], ma per l'investitore tale onere dovrebbe essere previsto e addirittura ricompensato dal fatto di sostenere la causa in cui crede. Studi precedenti [13] tuttavia si sono soffermati sulle contraddizioni psicologiche presenti negli individui i quali, essenzialmente, vogliono essere buoni, ma a costi bassi; gli esempi potrebbero essere molteplici: vogliono difendere l'ambiente, ma senza rinunciare all'automobile, esprimono solidarietà al prossimo, ma evadono le tasse e così via.

2.1 *Motivi della ricerca*

Poiché in quest'ultimo periodo anche in Italia si sta diffondendo la finanza etica, si è voluto indagare sulle "rappresentazioni sociali" degli investimenti etici, per conoscere quanto la gente comune ne sa, che cosa ne pensa, se è interessata a saperne di più, ecc., al fine di tentare di formulare una previsione sulle probabilità di futuri sviluppi degli investimenti etici nel nostro Paese.

La scelta di studiare questo argomento risponde ad almeno due ordini di motivi.

In primo luogo, il tema della finanza socialmente responsabile sta suscitando un crescente interesse sia nei singoli e nelle agenzie culturali, politiche ed ecologiche, sia nell'opinione pubblica. Nessuno mette più in dubbio che presso la maggior parte della gente sia cresciuta

la preoccupazione per la salvaguardia dell'ambiente, la difesa dei diritti umani, la solidarietà, ecc., e che per ottenere buoni risultati in questo campo si possa influire sulla gestione della finanza.

In secondo luogo, il tema degli investimenti etici ci permette di confrontare le rappresentazioni sociali che differiscono tra loro sia sulla base di una variabile esperienziale («l'aver o meno avuto a che fare con gli investimenti etici»), sia su una variabile di ruolo («l'essere o meno esperto in tale settore economico»).

Il problema da cui aveva preso avvio la ricerca era il perché in Italia gli investimenti etici stentassero a decollare?

Ebbene, nel tentativo di rispondere a tale quesito, la nostra ricerca è stata impostata e condotta in tre momenti successivi. Il primo è consistito in un'indagine pilota; il secondo nella rilevazione delle rappresentazioni sociali in un vasto campione; il terzo nel confronto tra le rappresentazioni sociali di un gruppo di persone comuni con quelle di un gruppo di esperti nel settore. Durante tutte le tre fasi, è stato utilizzato lo schema teorico delle rappresentazioni sociali di Moscovici [14] ed Herzlich e di Fischer [15] e quello delle credenze comportamentali, normative e di controllo di Ajzen e Fishbein [16] e di Ajzen e Madden [17].

2.2 Indagine pilota

In accordo con i suggerimenti di Ajzen e Fishbein, Ajzen e Madden, l'indagine pilota è stata condotta essenzialmente per rilevare, in via preliminare, le credenze comportamentali, le credenze normative e quelle di controllo comportamentale previste dal modello dell'Azione Ragionata (TRA) e dal modello del Comportamento Pianificato (TPB) [18]. Per far questo, è stato effettuato un monitoraggio delle iniziative di economia sociale ed etica presenti in Italia, comprese le esperienze legate alle associazioni ambientaliste, il commercio equo e solidale, le attività delle *Ong*, il non profit, la banca etica e i fondi etici. Tale attività ha comportato sia la raccolta delle informazioni e del materiale in circolazione sul tema dell'economia sociale in generale e in particolare sugli investimenti etici, sia lo studio della letteratura sull'argomento allo scopo di realizzare delle precisazioni concettuali. In un secondo momento sono state poi rilevate le credenze (comportamentali, normative e di controllo) riferite agli investimenti etici, attraverso l'indagine pilota appunto, in un campione di soggetti con caratteristiche analoghe a quelle della popolazione che si intendeva esaminare.

Alla fase della ricerca pilota hanno partecipato 120 persone residenti a Roma, di cui il 55% uomini e il 45% donne, età media di 36 anni. Il 10% possiede un diploma di scuola media inferiore, il 51% un diploma di scuola media superiore, il 31% un diploma universitario, il 8% non ha risposto alla domanda.

Ai soggetti è stato somministrato un questionario con 10 domande volte a rilevare credenze comportamentali, normative e di controllo.

Credenze comportamentali. Al fine di tracciare le credenze comportamentali, ai soggetti si è richiesto di indicare: 1) il tipo di disponibilità ad aiutare chi si trova nel bisogno [19]; 2) quali campagne ambientaliste bisognerebbe sostenere [20].

Dall'analisi delle frequenze delle risposte relative alla prima domanda è risultato che è maggiore la disponibilità di aiutare gli altri dedicando del tempo (65%) piuttosto che del denaro. Per quanto riguarda la seconda domanda, la risposta con maggiore frequenza è stata data alla rivalutazione dell'attività agricola nelle nostre regioni (68,6%).

Credenze normative. Per la rilevazione delle credenze normative, ai soggetti è stato chiesto di indicare: 1) In uno Stato che impone ai cittadini un oneroso carico fiscale, è lecito evadere le tasse? (Possibili risposte: sempre, quasi sempre, qualche volta, quasi mai e mai); 2) In uno Stato equo e parsimonioso è lecito evadere le tasse? (Possibili risposte: sempre, quasi sempre, qualche volta, quasi mai, mai).

Dall'analisi delle frequenze delle risposte alla prima domanda è emerso che la scelta prevalente è caduta sulla casella della valutazione «qualche volta». Per quanto riguarda la seconda domanda invece, il 79% degli intervistati ha indicato che non si deve mai evadere le tasse in uno Stato equo e parsimonioso.

Credenze di controllo. Per la rilevazione delle credenze di controllo, ai soggetti è stato chiesto: Tra i grandi problemi dell'umanità, quello ambientale va risolto prima degli altri? [21] Su una scala a 5 punti, i soggetti hanno dato la prevalenza alla risposta “qualche volta”.

Partendo dai dati così raccolti e da quelli di una serie di colloqui liberi sul tema degli investimenti etici, abbiamo costruito il questionario definitivo utilizzato nella fase estensiva e in quella di confronto della ricerca.

2.3 Lo strumento di ricerca: il questionario

Prima di passare a descrivere l'indagine estensiva e quella di confronto, è opportuno presentare brevemente lo strumento adoperato nella ricerca. Si tratta, come si è detto, di un questionario, la cui costruzione è stata condotta in più fasi. Sulla base dei dati emersi nella ricerca pilota, si è costruito un alto numero di affermazioni contenenti opinioni più o meno positive sugli investimenti etici. La valutazione della correttezza tecnica dei contenuti di questi item è stata sottoposta ad esperti nel settore. Successivamente, si è proceduto alla riduzione del numero delle affermazioni scegliendo gli item che – sottoposti al giudizio di un certo numero di giudici – sono stati ritenuti chiari, facilmente comprensibili e pertinenti. Nella scelta delle affermazioni considerate idonee si è cercato di coprire adeguatamente i vari aspetti della tematica che si voleva studiare.

Nella seconda fase, si è verificato se le dimensioni ipotizzate nei confronti degli investimenti etici fossero o meno indipendenti tra loro. A questo scopo, si è ricorsi all'analisi fattoriale che porta a rilevare l'esistenza o meno dell'indipendenza fra le dimensioni analizzate. Sulla base dei dati ricavati dal campione di 120 soggetti è emerso che i nessi fra le dimensioni non risultavano forzati in termini di ortogonalità. Inoltre, si è verificata l'affidabilità dei fattori estratti tramite il calcolo del coefficiente *alpha* di Cronbach [22]. I valori elevati ottenuti con questo test per tutte le quattro aree indagate sono risultati soddisfacenti, infatti sono: 0.8285; 0.7981; 0.8492; 0.7648.

Le quattro aree oggetto di indagine riguardano:

- a) il parere degli intervistati sull'evasione delle tasse e sulla opportunità di devolvere parte del proprio denaro in eccesso per finalità altruistiche. A questo scopo, si sono adoperati cinque item, tutti su una scala a 5 gradi, ed un item su una scala a 10 gradi;
- b) il grado di conoscenza sugli investimenti etici è stato raccolto mediante 2 item, il primo su una scala a 5 gradi, il secondo invece su una scala a 2 gradi;
- c) i pareri sugli investimenti etici sono stati rilevati mediante una serie di sette aggettivi, su una scala a 5 gradi;
- d) ed infine, per rilevare la rappresentazione sociale degli intervistati nei confronti degli investimenti etici, si è adoperato un differenziale semantico con 16 coppie di aggettivi bipolarari su una scala a 7 gradi e altri due item su una scala a 3 gradi.

Il questionario terminava chiedendo agli intervistati alcune informazioni riguardanti l'età, il sesso, il titolo di studio, lo stato civile, la professione, il numero dei membri del nucleo familiare, se l'abitazione è di proprietà o meno, il tipo di educazione fornito ai figli, l'eventuale percentuale del reddito devoluto annualmente in beneficenza, l'attribuzione o meno dell'8 per mille alla Chiesa Cattolica, l'identificazione politica, la pratica o meno di attività di volontariato.

2.4 Indagine estesa

Una volta in possesso dello strumento definitivo, si è passati all'indagine estensiva della ricerca.

2.4.1 Campione

Sono stati intervistati 400 soggetti adulti, di cui poco più del 50% uomini, tutti residenti in Roma o nella provincia romana; l'età va dai 21 ai 90 anni, con una media di 37 anni; relativamente all'istruzione, il 2% possiede un diploma di scuola elementare, il 12% un diploma di scuola media, il 59% un diploma di scuola media superiore e il 27% un diploma di laurea. Per quanto riguarda il reddito, il 28% del campione si colloca in un reddito al di sotto dei 30 milioni, il 22% tra i 30 e i 50 milioni, il 26% al di sopra dei 50 milioni, la parte restante non risponde. Lo stato civile del campione è così composto: il 48% si dichiara *single* e il 42% è coniugato. Il 62% utilizza l'automobile per recarsi al lavoro, il 16% il motociclo, il 12% i mezzi pubblici, l'1% la bicicletta, il 9% si reca a piedi. Relativamente al credo religioso, il 79% dichiara di essere cattolico, il 41% di versare sempre l'8 per mille alla Chiesa Cattolica, il 16% qualche volta, il 37% mai e il 6% destina l'8 per mille ad altro. Per quanto riguarda il volontariato e le opere di beneficenza il 56% dice di aver fatto del volontariato e il 44% di no, il 46% di devolvere il 5% del proprio reddito in beneficenza, il 14% devolve solo il 10% e il 30% afferma di non fare mai beneficenza.

2.4.2 Analisi dei dati

Prima di sottoporre i soggetti alla compilazione dello strumento, è stata fornita loro una definizione ed una sintetica spiegazione di ciò che si intende per investimento etico; inoltre, è stato chiesto loro con quale frequenza ne avessero mai sentito parlare e infine di specificare, tra 16 coppie di aggettivi di significato opposto, i loro pareri sull'argomento

scegliendo quelli che meglio rappresentavano l'investimento etico, graduando il proprio giudizio sulla scala a 7 punti interposta tra i due aggettivi opposti.

La tecnica del differenziale semantico e le metodologie statistiche ad essa collegate, quali l'analisi fattoriale da noi utilizzata, ci permettono una valutazione quantitativa degli investimenti etici, sia rilevando i fattori o le categorie che stanno alla base di tale valutazione quando è espressa in forma di qualificazione verbale, sia raggruppando dei punti nello spazio fattoriale capaci di individuare le somiglianze della rappresentazione, la sua articolazione e compattezza.

È opportuno ricordare che gli opposti qualificatori del differenziale semantico, quando sono usati nel loro significato letterale, definiscono attributi particolari dei «concetti». Il significato dei qualificatori comprende una «componente descrittiva» che permette di esprimere l'opinione nei confronti del concetto qualificato, ed una «componente valutativa» che esprime l'atteggiamento degli intervistati, dato che gli attributi denominati raramente sono neutri. Così l'aggettivo «opportuno», associato al concetto di «investimento etico», ne descrive sia la disponibilità ad adottarlo nella vita, sia la disposizione positiva nei confronti di esso. Il legame fra la componente descrittiva e quella valutativa viene espresso dagli aggettivi ad un tempo designativi ed estimativi del differenziale semantico ed i fattori che ne risultano formano dimensioni ad un tempo valutative e descrittive, oppure dimensioni in cui è presente o solo la componente valutativa o solo quella descrittiva.

Per arrivare alle strutture fattoriali è necessario passare attraverso il calcolo delle correlazioni. Questo viene fatto sui punteggi medi dei concetti al fine di eliminare dall'analisi la sorgente di variabilità costituita dalle valutazioni individuali. La matrice delle correlazioni fra le varie scale nel nostro caso è stata analizzata con il metodo delle componenti principali. Successivamente, tali componenti sono state sottoposte a rotazione ortogonale in base al criterio varimax [23].

Dalle 16 coppie di aggettivi sono state estratte 4 componenti capaci di spiegare il 61% della varianza totale [24] (tab. 1). Nell'interpretazione dei fattori, sono state considerate significative le saturazioni degli item pari o superiori a .40. I fattori estratti sono stati ulteriormente testati mediante un'analisi dell'affidabilità con il calcolo del coefficiente *alpha* di Cronbach. I valori di questo coefficiente sono nell'ordine: .8161; .7676; .7433; .7799. Come, si vede, tali valori sono soddisfacenti.

Componente					
	1	2	3	4	
Bello-brutto		-.142	.375	.303	.560
Incerto-certo		.569	2,061E-02	-.112	.499
Stabile-instabile		.174	.180	.779	-.175
Generoso-egoista		-.172	.432	7,959E-02	.663
Sconsigliabile-raccomandabile		.764	-.124	5,865E-02	4,945E-02

Astratto-concreto	.781	-1,257E-02	9,624E-02	-1,775E-02
Forte-debole	8,615E-02	4,850E-02	.743	.180
Problematico-semplice	.419	1,635E-02	3,270E-02	.628
Pericoloso-sicuro	.713	.111	-1,589E-02	-2,314E-02
Strano-normale	.785	9,536E-02	6,729E-02	-.133
Innovativo-retrogrado	.101	.774	.102	-2,257E-03
Utile-inutile	-7,722E-02	.870	7,289E-02	.124
Opportuno-inopportuno	-6,201E-02	.791	.149	.165
Produttivo-improduttivo	7,252E-02	.475	.267	.118
Utopico-fattibile	.626	-.123	.101	.269
Sereno-teso	-5,256E-02	.311	.652	.139

Tabella 1. Matrice dei componenti ruotata. Metodo estrazione: analisi delle componenti principali. Metodi di rotazione: Varimax con normalizzazione di Kaiser.

I quattro fattori estratti sono stati denominati come segue:

1. *Incertezza* sulla concretezza dell'investimento etico (23,437% di varianza totale spiegata);
2. *Innovatività* dell'investimento etico (21,678% di varianza);
3. *Sicurezza* dell'investimento etico (8,547% di varianza);
4. *Immagine ideale* di investimento etico (6,744% di varianza).

Il primo fattore riguarda essenzialmente l'incertezza sulla concretezza degli investimenti etici. Le coppie di aggettivi che hanno una saturazione superiore a .40 sono le seguenti:

strano-normale (.785) (punteggio medio ottenuto: 4,03);
 astratto-concreto (.781) (punteggio medio ottenuto: 4,05);
 sconsigliabile-raccomandabile (.764) (punteggio medio ottenuto: 4,51);
 pericoloso-sicuro (.713) (punteggio medio ottenuto: 3,39);
 utopico-fattibile (.626) (punteggio medio ottenuto: 4,00);
 incerto-certo (.569) (punteggio medio ottenuto: 3,51).

Osservando i punteggi medi di ogni item (tab. 2), si rileva che essi si collocano tutti all'incirca sulla media della scala. Questo dato ci fa supporre che i soggetti, nell'esprimere la preferenza sugli aggettivi bipolari, si trovano nella situazione di chi non sa se l'investimento etico sia una cosa strana o normale, astratta o concreta, fattibile od utopica, incerta o certa. Si può dire che l'investimento etico appare loro quasi indefinibile. La prima dimensione, nel suo complesso, denota che gli intervistati si trovano di fronte a qualcosa di nuovo, di cui

non sanno vedere il lato normale, concreto e fattibile. Sembra che le informazioni date prima della compilazione del questionario non siano stati sufficienti a produrre negli intervistati un'idea sugli investimenti etici, sebbene gli intervistatori dichiarino che il feedback sia stato positivo. Si può tuttavia rilevare che, nonostante questa situazione di incertezza, dai dati trapela un aspetto di dissonanza cognitiva: da una parte troviamo che la bilancia delle medie pende più verso il concetto di incerto e pericoloso, dall'altra che l'investimento etico è raccomandabile.

Aggettivi	Medie	Deviazione standard	Errore standard
			Media
Bello-brutto	2,33	1,42	7,12E-02
Incerto-certo	3,51	1,67	8,35E-02
Stabile-instabile	3,49	1,61	8,03E-02
Generoso-egoista	2,31	1,50	7,50E-02
Sconsigliabile-raccomandabile	4,51	1,88	9,39E-02
Astratto-concreto	4,05	1,88	9,42E-02
Forte-debole	3,11	1,61	8,05E-02
Problematico-semplice	3,63	1,80	8,99E-02
Pericoloso-sicuro	3,39	1,74	8,71E-02
Strano-normale	4,03	1,85	9,25E-02
Innovativo-retrogrado	2,30	1,50	7,51E-02
Utile-inutile	2,13	1,47	7,34E-02
Opportuno-inopportuno	2,42	1,52	7,61E-02
Produttivo-improduttivo	2,82	1,60	8,02E-02
Utopico-fattibile	4,00	1,95	9,76E-02
Sereno-teso	2,93	1,59	7,93E-02

Tabella 2. Punteggi medi e deviazioni standard delle 16 coppie di aggettivi bipolari.

Il *secondo fattore* riguarda l'utilità e l'innovatività dell'investimento etico. Le coppie di aggettivi con una correlazione superiore a .40 sono le seguenti:

utile-inutile (.87) (punteggio medio ottenuto: 2,13);
opportuno-inopportuno (.79) (punteggio medio ottenuto: 2,42);
innovativo-retrogrado (.77) (punteggio medio ottenuto: 2,30);
produttivo-improduttivo (.47) (punteggio medio ottenuto: 2,82).

Le medie ottenute in questi item si collocano tutte verso l'aggettivo che denota positività. A differenza della precedente dimensione, in questo fattore gli intervistati dimostrano di considerare l'investimento etico come qualcosa di utile, opportuno, innovativo e produttivo. Viene a mancare la nota di incertezza rilevata precedentemente. Spiegare questa presa di posizione non è facile. Si può pensare che tali scelte siano una conseguenza della risonanza attribuita negli ultimi tempi al tema della finanza etica, ma anche al fatto che gli intervistati esprimono solo valutazioni e non credenze comportamentali.

Il *terzo fattore* riguarda la sicurezza e stabilità. Le coppie di aggettivi che sono risultate sature in questo fattore sono:

stabile-instabile (.77) (punteggio medio ottenuto: 3,49);
forte-debole (.74) (punteggio medio ottenuto: 3,11);
sereno-teso (.65) (punteggio medio ottenuto: 2,93).

La valutazione positiva riscontrata nella seconda dimensione sugli investimenti etici, in questo fattore si attenua un po', ma continua a persistere. Una maggiore titubanza è presente nelle denotazioni di stabile/instabile e forte/debole; mentre più positiva è la valutazione relativa all'item sereno/teso, per il fatto che la media pende di più verso il lato della valutazione di serenità.

Anche i risultati di questo terzo fattore ci dicono che negli intervistati è presente un'opinione più positiva che negativa, ma si tratta di un aspetto che non irrompe con forza e chiarezza. Ancora una volta si può dire che probabilmente gli intervistati si trovano in difficoltà ad esprimersi su un tema che forse per la maggior parte è del tutto nuovo.

Il *quarto fattore* dà un'immagine ideale dell'investimento etico. Esso aggrega 2 coppie di aggettivi:

generoso-egoista (.66) (punteggio medio ottenuto: 2,31);
bello-brutto (.56) (punteggio medio ottenuto: 2,33);

Le preferenze del gruppo intervistato in questo fattore sono orientate decisamente verso gli aggettivi di significato positivo da cui scaturisce la seguente descrizione dell'investimento etico: bello e generoso.

2.4.3 Considerazioni sui risultati dell'indagine estesa

I risultati dell'analisi fattoriale evidenziano che dal primo al quarto fattore la rappresentazione degli intervistati parte da una situazione di grande incertezza e va sempre più spostandosi verso connotazioni positive. Questo fatto fa pensare che i soggetti, pur considerando l'investimento etico come qualcosa di positivo, generoso, bello, nutrono dei dubbi in merito alla sua realizzabilità e sicurezza.

Tali risultati potrebbero lasciar supporre che le scarse e incomplete informazioni sull'argomento e l'esiguo numero di esperienze attivate, non abbiano ancora dato modo alla gente di crearsi delle «certezze» in proposito; pertanto la perplessità sulla concreta realizzazione degli investimenti etici e la resistenza ad attuarli potrebbe essere attribuita ad una ridotta conoscenza e ad una scarsa familiarità con questo tema.

Partendo dalle suddette riflessioni, abbiamo dato vita ad una nuova ricerca, che si è definita «indagine di confronto», perché realizza una comparazione tra due gruppi di soggetti: esperti e non esperti.

2.5 Indagine di confronto

Come si è detto, dai risultati della ricerca estesa sono scaturite alcune riflessioni che hanno condotto ad indagare le rappresentazioni sociali degli investimenti etici in un gruppo di 40 bancari allo scopo di confrontarle con quelle di 40 soggetti, scelti casualmente dai 400 dell'indagine precedente, per controllare alcune ipotesi maturate nel corso della ricerca.

2.5.1 Ipotesi

L'ipotesi di partenza è che la categoria professionale dei bancari, essendo dotata di *expertise* nel settore degli investimenti economici, dovrebbe avere rappresentazioni sociali differenti, probabilmente più sicure e concrete, sugli investimenti etici da quelle di persone non esperte.

Il gruppo di esperti da noi intervistato è formato da 40 bancari della città di Padova, proprio la città in cui è sorta la prima banca etica; si è pensato di ricorrere a bancari di Padova perché ritenuti più sensibilizzati al tema degli investimenti etici, data la loro vicinanza con la banca etica. Come si è detto, il gruppo di confronto è stato scelto casualmente tra i 400 soggetti intervistati durante la ricerca estesa.

Prima di dare avvio all'indagine, si è ritenuto opportuno contattare i direttori di 8 istituti bancari al fine di sottoporre il questionario alla loro attenzione, spiegare gli obiettivi della ricerca e verificarne la disponibilità a collaborare.

I questionari sono stati somministrati solo ai dipendenti addetti alla vendita di titoli azionari e di fondi di investimento a clienti privati e imprese.

5.2 Campione●

Le caratteristiche del gruppo dei bancari sono le seguenti: età media di 36 anni, con un minimo di 26 e un massimo di 53 anni. Il 53% è costituito da uomini e il 47% da donne. Il 65% è coniugato. Il 95% ha conseguito un diploma di scuola media superiore e il 5% un diploma di laurea. Il 20% ha un reddito che non supera i 30 milioni annui, il 28% compreso tra i 30 e i 50 milioni, il 52% ha un reddito superiore ai 50 milioni. Il 58% degli intervistati utilizza l'automobile per i propri spostamenti, il 27% i mezzi pubblici, il 10% il motociclo e il 5% la bicicletta.

Le caratteristiche del gruppo di controllo sono: età media di 36 anni, con un minimo di 24 ed un massimo di 57 anni. Il 54% è costituito da uomini mentre il 46% da donne. Il 63% è

coniugato. Il 92% ha conseguito un diploma di scuola media superiore, un 3% di scuola media inferiore, e il restante un diploma di laurea. Il 19% ha un reddito che non supera i 30 milioni annui, il 28% compreso tra i 30 e i 50 milioni, il 53% ha un reddito superiore ai 50 milioni. Il 53% degli intervistati utilizza l'automobile per i propri spostamenti, il 30% i mezzi pubblici, il 11% il motociclo, il 6% la bicicletta.

2.5.3 Analisi dei dati

Dato il ridotto numero dei bancari non è stata effettuata, come nella ricerca estesa, l'analisi fattoriale, ma si sono poste a confronto le frequenze di risposta e le medie dei due gruppi (tab. 3).

Differenziale semantico	Gruppo di controllo	Bancari	Significatività $p < .05$
Media	Media		
Bello/Brutto	90●	73●	.006
Incerto/Certo	85●	65●	.016
Stabile/Instabile	40●	70●	ns
Generoso/Egoista	75●	52●	.013
Sconsigliabile/Raccomandabile	28●	55●	ns
Astratto/Concreto	98●	75●	.044
Forte/Debole	55●	30●	.033
Problematico/Semplice	98●	92●	.008
Pericoloso/Sicuro	45●	65●	ns
Strano/Normale	33●	50●	ns
Innovativo/Retrogrado	53●	40●	.003
Utile/Inutile	60●	25●	.031
Opportuno/Inopportuno	00●	85●	.005
Produttivo/Improduttivo	53●	10●	ns
Utopico/Fattibile	70●	05●	ns
Sereno/Teso	68●	85●	ns

Tabella 3. Medie e significatività tra la differenza delle medie ottenuta con il t di Student dei due gruppi: bancari e non bancari.

2.5.4 Considerazioni sui risultati dell'indagine di confronto

Innanzitutto, va detto che alla domanda: «Con che frequenza avete sentito parlare di investimenti etici?», dei bancari di Padova, il 38% afferma di averlo sentito qualche volta, il 27,% quasi mai, il 22% mai; solo il 12% afferma di averne sentito parlare spesso. Alla domanda: «Conoscete delle persone che ne abbiamo già effettuati?», i bancari di Padova rispondono «sì» per il 35% e «no» per il 65%. Le risposte dei due gruppi ad entrambe le domande si posizionano su medesimi valori medi.

Questi dati ci hanno stupito, in quanto ci si aspettava che i bancari manifestassero sull'argomento una maggiore ricchezza di conoscenze. Anche ai bancari, così come si era fatto per il gruppo di controllo, si è chiesto di esprimere il proprio parere scegliendo, lungo la scala a sette punti del differenziale semantico, l'aggettivo più adeguato al proprio sentire.

Le medie dei singoli item dei due gruppi sono state analizzate con il test *t* di Student per verificare se tra di esse esiste una differenza significativa, ossia se i due gruppi possono o meno essere considerati appartenenti a due popolazioni differenti. I risultati di queste elaborazioni sono presentati in tabella 3.

Il primo elemento che emerge dal confronto è dato dal fatto che su quasi la metà degli item (7 su 16) il gruppo dei bancari non si differenzia da quello dei non bancari. L'attesa era che il numero delle differenze significative fosse più alto. Questo dato conferma una forte somiglianza delle rappresentazioni sociali degli investimenti etici dei due gruppi; la cosa denota una scarsa conoscenza sul tema anche da parte del nostro gruppo di bancari. Del resto, il 22% di essi aveva detto di non averne "mai" sentito parlare ed il 27% di non averne sentito parlare "quasi mai".

Un secondo elemento da considerare riguarda le coppie di aggettivi in cui non sono emerse differenze: si tratta di aggettivi che denotano soprattutto la «componente descrittiva» dell'oggetto d'indagine, come stabile/instabile, sconsigliabile/raccomandabile, pericoloso/sicuro, strano/normale, produttivo/improduttivo, utopico/fattibile e sereno/teso.

La significatività tra i due gruppi, invece, si riscontra negli aggettivi che possiamo considerare legati alla «componente valutativa». Gli aggettivi sono: bello/brutto, incerto/certo, astratto/concreto, forte/debole, problematico/semplificato, innovativo/retrogrado, utile/inutile, opportuno/inopportuno. È importante rilevare che su questi aggettivi, le medie del gruppo di controllo (ossia dei non esperti) sono significativamente più orientate verso il senso positivo della coppia; risulta pertanto che il gruppo di controllo dimostra di avere una rappresentazione assai più favorevole ed ottimista del gruppo dei bancari nei confronti degli investimenti etici.

Richiamando le dimensioni emerse nell'analisi fattoriale nella prima parte della ricerca, si nota che i fattori in cui i due gruppi si differenziano in maniera netta sono il secondo, che abbiamo chiamato della "innovatività ed utilità", ed il quarto, che abbiamo etichettato come "concetto ideale dell'investimento etico". In ambedue i fattori, il gruppo dei non esperti si posiziona maggiormente verso gli aggettivi positivi. Ciò fa pensare che la rappresentazione sociale degli investimenti etici, dal punto di vista del suo concetto ideale, è più positiva nel gruppo di controllo che in quello dei bancari. È interessante notare, inoltre, che l'assenza di differenze significative nelle altre dimensioni manifesta nei soggetti medesime perplessità sulla attuazione pratica degli investimenti etici.

2.6 Considerazioni conclusive

Come abbiamo già sottolineato, dai risultati della ricerca è emerso, nei soggetti intervistati, un contrasto tra una valutazione positiva del fenomeno investimenti etici e un atteggiamento di evidente scetticismo nei confronti della loro concreta realizzazione.

In un’analoga indagine condotta in Gran Bretagna alcuni ricercatori [25] hanno mostrato che le ragioni per cui si investe eticamente sono le più diverse e, pertanto, sarebbe pericoloso trattare gli investitori etici come se fossero un gruppo omogeneo. Per alcuni di loro, l’investimento etico rappresenta una forma di integrazione sociale che segna l’appartenenza ad un gruppo, senza comportare tuttavia grossi sacrifici personali. Altri invece considerano la pratica dell’investimento etico coerente ad uno stile di vita fondato sul senso di responsabilità civica e sociale. Alcuni investitori etici credono davvero di contribuire a migliorare il mondo, vogliono pertanto che i propri investimenti abbiano un effetto e se pur subissero alcune perdite economiche, non trasferirebbero o venderebbero le proprie azioni etiche. Non così altri, altrettanto disposti ad investire eticamente a condizione però che ciò non abbia un impatto negativo sul proprio patrimonio. Forse, sostiene sempre Webley nella sua ricerca, se si riflettesse sulle conseguenze delle proprie azioni, in altre parole se il prezzo pagato dagli altri, a seguito delle proprie scelte, venisse evidenziato, la gente sarebbe più propensa a riflettere sul proprio comportamento, e questo tipo di riflessione tenderebbe a produrre un incremento di azioni socialmente responsabili. “Quindi, più persone diventano consapevoli che quasi ogni situazione implica decisioni etiche (cosa che una moltitudine di religioni tenta di insegnarci da secoli), e più probabilità ci sono che le motivazioni diventino comportamenti coerenti (e più etici)” [26] .

Tornando ai risultati della nostra ricerca, emerge chiaramente una sensibilità verso il fenomeno della finanza etica e forse una certa curiosità ed apertura nei confronti di questi nuovi orizzonti finanziari; tuttavia, in più parti si sono evidenziati i dubbi e le perplessità in merito alla concreta possibilità di realizzare investimenti etici.

Tali risultati sono senz’altro in linea con il fenomeno del *rovesciamento delle preferenze* di Slovic e Lichtenstein [27] che mette in evidenza una discordanza tra “valutazione” e “scelta” dovuta alle diverse “strategie di elaborazione dell’informazione indotte dalle diverse modalità con cui viene richiesta la risposta ai soggetti” [28] . Pertanto, nel compito di valutazione i soggetti si concentrerebbero sull’aspetto ‘bontà’, secondo cui l’investimento etico si sostanzia in una ‘buona azione’; nel compito della scelta, invece, l’attenzione si sposterebbe ‘sull’incertezza’ di un congruo rendimento e sulla componente rischio.

A quest’ultimo aspetto si collega l’approccio all’euristica che ha avuto impulso grazie a Simon [29] . “L’euristica è uno stratagemma particolare che consente all’individuo di risolvere un problema compatibilmente con la complessità del compito e la limitatezza del suo sistema di immagazzinamento e di elaborazione delle informazioni” [30] . Le scarse conoscenze sul fenomeno non avrebbero dato modo ai soggetti di crearsi delle euristiche di giudizio tali da far preferire gli investimenti etici a quelli tradizionali.

Come si è detto, il problema più generale, da cui aveva preso avvio la ricerca, era il perché gli investimenti etici in Italia stentassero a decollare, questione che, in termini psicologici, è stata tradotta nell’esplorazione della percezione e degli atteggiamenti degli individui nei confronti degli investimenti etici e nell’indagine sulle conoscenze in merito. I risultati ottenuti, sia pur in linea con il richiamato fenomeno del ‘rovesciamento delle preferenze’ e dell’‘approccio alle euristiche’, non hanno tuttavia esaurito completamente la suddetta questione.

La dissonanza tra “valutazione” e “scelta” emersa nell’indagine potrebbe essere spiegata se situata nel contesto economico-sociale degli intervistati. Essi vivono in un ambiente in cui

lo Stato è l'organizzatore e l'erogatore dei servizi sociali, della sicurezza dell'ambiente, ecc.; è quindi evidente che sia lo Stato a continuare ad occuparsi di questi interventi, liberando il cittadino da impegni che non gli spettano e per i quali, oltretutto, devolve il proprio contributo attraverso il versamento delle tasse. Questo aspetto ci richiama il pensiero hayekiano sul rapporto stretto tra libertà e responsabilità, di cui si parlerà più avanti.

Lewis e Webley [31] chiaramente sostengono che la diffusione degli investimenti etici dipende dalla "domanda" da parte degli investitori etici. È innegabile d'altronde che gli italiani conoscano la beneficenza, ma la cultura del dono dovrebbe lasciare il posto a quella dell'investimento. E' tuttavia anche vero che il nostro risparmiatore si trova impreparato rispetto a quello statunitense, perché il vero fondo etico è di tipo azionario e gli italiani in borsa ci sono da meno tempo, ma tale giustificazione non è sufficiente a spiegare la scarsità della domanda.

3. La *responsabilità* dell'investitore etico

Le motivazioni che spingono al risparmio etico possono essere diverse e in ciascuna di esse si celano alcune opportunità per l'investitore. L'investimento etico, infatti, come si è detto, non soddisfa solo un bisogno economico, ma anche un bisogno sociale, poiché cerca di incanalare il risparmio verso finalità umanitarie. Ma non solo, esso concretizza per certi aspetti anche un bisogno di autorealizzazione poiché dà al risparmiatore la possibilità di superare la 'pura delega' del passato e di farsi protagonista, soggetto attivo nella destinazione dei propri risparmi, acquisendo dunque una responsabilità. Quale responsabilità?

Innanzitutto, cominciamo a considerare il concetto di responsabilità come consapevolezza che il proprio agire o non agire ha sempre delle conseguenze, prevedibili o imprevedibili.

“La dottrina cristiana concepisce la persona umana come creatura - in virtù di un atto misterioso e gratuito di Dio - alla quale lo stesso Creatore consegna e affida l'universo. Da ciò scaturisce la *responsabilità* per la persona di gestire i beni e l'ambiente (in quanto non proprietario ma custode) e, conseguente - quale valore e dimensione specificamente umana - la *libertà*, ossia la facoltà di progettare e costruire la propria vita in ordine a questo compito” [32].

Da ciò consegue che l'individuo è libero di accettare o ignorare tale responsabilità, ma deve essere tuttavia consapevole che ogni sua azione avrà infinite conseguenze, intenzionali e inintenzionali. “Ogni scelta e decisione nell'uso del denaro o dei propri beni non si esaurisce nell'effetto immediato e visibile. Piccole e infinite conseguenze sono prodotte, per esempio, dal preferire un bene piuttosto che un altro. Ciò vale certamente, e in misura più indicativa, per gli investimenti” [33]. E ancora “depositare o investire denaro non è mai privo di conseguenze socioculturali ed ecologiche. Un investimento non è dunque mai neutro, ma esercita un influsso positivo o negativo sull'evoluzione del mondo. Chi intende impiegare il proprio denaro in maniera responsabile deve tenere conto di questo fatto e cercare la migliore soluzione” [34].

Per comprendere cosa si intenda per responsabilità individuale nelle scelte economiche a proposito della *domanda* di investimenti etici, sembra opportuno richiamare il dibattito su *etica delle intenzioni* ed *etica delle responsabilità*. “Dobbiamo renderci chiaramente conto -

osserva Weber - che ogni agire orientato in senso etico può oscillare tra due massime radicalmente diverse e inconciliabilmente opposte: può esser cioè orientato secondo l'*etica della convinzione* oppure secondo l'*etica della responsabilità*. Non che l'etica della convinzione coincida con la mancanza di responsabilità e l'etica della responsabilità con la mancanza di convinzione. (...) Ma v'è una differenza incolmabile tra l'agire secondo la massima dell'etica della convinzione, la quale – in termini religiosi – suona: 'Il cristiano opera da giusto e rimette l'esito nelle mani di Dio', e l'agire secondo la massima dell'etica della responsabilità, secondo la quale bisogna rispondere delle *conseguenze (prevedibili)* (c. n.) delle proprie azioni" [35] .

L'etica delle intenzioni, nell'indagine sulla domanda di investimenti etici realizzata attraverso l'esame delle rappresentazioni sociali, è senz'altro contenuta nelle valutazioni positive espresse proprio in merito agli investimenti etici, giudicati strumenti di solidarietà: è giusto perché è giusto; ma l'etica della responsabilità fa riferimento alle conseguenze delle azioni ed è qui che l'investitore deve comprendere come il suo agire, o anche il suo non agire - come ci insegna la prasseologia di Mises - in altre parole, domandare o meno di investire il proprio denaro in fondi etici, ha delle conseguenze. Di tali conseguenze egli deve essere consapevole per non cadere nelle inevitabili trappole di una beneficenza ingiusta o nelle contraddizioni di chi, per esempio, partecipa a manifestazioni di protesta contro le organizzazioni multinazionali e poi non si interroga se il proprio denaro non sia destinato proprio all'acquisto di azioni delle stesse, o di chi mira a ridistribuire la ricchezza fra tutti rischiando di provocare inevitabilmente una più diffusa povertà. Dunque, a ciascun individuo è richiesto di fare un uso consapevole delle risorse economiche, in altre parole di essere conscio della responsabilità - ovvero della conseguenza - insita nel proprio agire o non agire.

Ancora, sul rapporto tra etica dell'intenzione ed etica della responsabilità, è interessante quanto Stiglitz sostiene: "L'etica riguarda i rapporti tra individui, con la comunità e con la società in genere. Nelle comunità funzionanti, essa comprende regole morali di convivenza riconosciute: è sbagliato uccidere, aggredire o danneggiare gli altri in qualsiasi modo. Invece, nelle società moderne, è possibile farlo in molti modi diversi: disseminando rifiuti, per esempio, si compromette l'equilibrio ambientale e, quindi, il benessere della collettività. Semplici massime come 'fai al tuo prossimo ciò che vorresti fosse fatto a te' oppure 'non fare al tuo prossimo ciò che non vorresti fosse fatto a te' e principi come l'imperativo categorico di Kant, forniscono direttive ampiamente accettate, anche se, sicuramente, il mondo è talmente complesso che la loro applicazione, in particolari circostanze, può risultare non avvia o, perfino, ambigua" [36] . Più volte Stiglitz, nell'articolo citato, torna sull'attenzione alle conseguenze dell'agire economico, osserva infatti che "spesso si adottano politiche economiche prestando insufficiente attenzione alle conseguenze (...) e ciò rappresenta una violazione dei principi etici fondamentali".

Ma non ci può essere responsabilità se non c'è libertà sostiene Hayek, la responsabilità infatti è proporzionale al grado di libertà di cui un individuo gode. "Libertà non significa solo che l'individuo ha sia la possibilità sia l'onere della scelta; significa anche che deve subire le conseguenze delle proprie azioni e che per esse incontrerà biasimo o lode. Libertà e responsabilità sono inseparabili" [37] .

"I deterministi - egli osserva - in genere argomentano così: poiché le azioni umane sono determinate completamente da cause naturali, è assolutamente ingiustificato considerare gli

uomini responsabili e lodarli o biasimarli per le loro azioni. I volontaristi, dal canto loro, proclamano che l'uomo è un agente estraneo alla catena causa-effetto e quindi questo agente è responsabile e giustamente è oggetto di lode o di biasimo” [38] . L'uomo dunque non è soggetto ad un ordine deterministico, ma, se agisce in una società libera, può scegliere e dunque avere successo o sbagliare. “La società libera esige dall'uomo un senso di responsabilità nelle proprie azioni che va oltre i doveri richiesti dalla legge ed esige anche un generale consenso sul punto che gl'individui debbano essere ritenuti responsabili sia del successo sia del fallimento delle loro azioni. Quando gli uomini sono messi in condizione di agire come vogliono, devono anche esser ritenuti responsabili dei risultati dei loro sforzi” [39] .

“La complementarietà di libertà e responsabilità - dice ancora Hayek - significa che gli argomenti a favore della libertà valgono solo per chi può essere considerato responsabile; non per i minori, i deficienti, gli alienati. Il presupposto è la capacità della persona di imparare dall'esperienza e di guidare le proprie azioni con le cognizioni così acquisite (...). Una persona, le cui azioni sono totalmente determinate dagli stessi impulsi, non controllati dalla *consapevolezza* (c. n.) delle conseguenze, (...), non si potrebbe ritenere responsabile (...)” [40] .

Per Hayek, dunque, non c'è responsabilità senza libertà. Ma allora si potrebbe ipotizzare che un'eccessiva interferenza dello Stato nella vita dei cittadini possa costituire una limitazione della loro libertà, e dunque sia causa di un minor senso di responsabilità ossia ancora di una limitata consapevolezza delle conseguenze delle proprie azioni e dell'impatto che ogni scelta individuale può avere sulla vita sociale.

Dunque, uno Stato tendenzialmente onnivoro nelle questioni sociali tende ad offuscare la consapevolezza individuale, eppure spesso lo si ritiene l'unico in grado di provvedere al benessere sociale. A questa idea riteniamo si possa replicare con le parole di Pascal Salin secondo cui “possono esistere solo due tipi di azione individuale in una società: o la cooperazione sociale, che implica lo scambio di volontà libere tra individui liberi, o la coercizione, sia essa fisica o legale. Ebbene, uno dei successi più grandi e spaventosi dello Stato moderno consiste nel fatto che è esso riuscito a far credere che la “cooperazione sociale” implicasse necessariamente il suo intervento” [41] .

4. Cooperazione contro competizione: un contenzioso ancora irrisolto

Un pregiudizio ricorrente a proposito della finanza etica è quello secondo cui 'la collaborazione e la cooperazione dovrebbero sostituire la concorrenza e la competizione' nell'idea sottintesa che cooperazione e concorrenza siano su posizioni antitetiche. E' l'antico attacco al mercato di quanti lo considerano macchinosa causa di sperequazioni sociali. Ebbene, vorremmo opporre a tale pregiudizio la tesi che sia proprio la competizione la più alta forma di cooperazione e che “bisogna abbandonare l'idea che competizione leale e collaborazione reciproca siano obiettivi antitetici e condannati ad escludersi a vicenda” [42] . La concorrenza è un procedimento di scoperta sostiene Hayek, “considerare la concorrenza come l'opposto della cooperazione (...) sarebbe capirne male la natura” [43] .

L'idea che la cooperazione dovrebbe sostituire la concorrenza si fonda su diversi falsi principi: in primo luogo presuppone un ampio accordo sui fini; in secondo luogo

presuppone che l'uomo, 'lasciato libero', persegua solo fini egoistici; in terzo luogo considera il mercato un luogo di sottrazione di risorse dei più forti dai più deboli; infine, ignora le caratteristiche degli ordini spontanei.

“La cooperazione, come la solidarietà - osserva ancora Hayek - presuppone un ampio accordo sui fini, così come sui metodi impiegati per il loro perseguimento. Essa ha senso in un piccolo gruppo i cui membri condividono particolari abitudini, conoscenze e credenze su ciò che è possibile fare, ma ha poco senso quando il problema è quello di adattarsi a circostanze sconosciute; tuttavia è proprio questo adattamento all'ignoto la base su cui si fonda il coordinamento degli sforzi in un ordine esteso. La concorrenza è una procedura di scoperta, una procedura coinvolta in tutta l'evoluzione, che ha portato l'uomo a rispondere involontariamente a nuove situazioni; ed è con più concorrenza, non attraverso accordi che noi aumentiamo gradualmente la nostra efficienza” [44].

L'idea di sostituire la cooperazione alla concorrenza pertanto è semplicemente una questione mal posta che non tiene conto dell'impossibilità nella Grande società di conoscere i fini di tutti gli individui. Dice Hayek in proposito che “la richiesta di restringere l'azione degli individui al perseguimento deliberato di fini benefici conosciuti e osservabili (...) è in parte un residuo della microetica istintiva e cauta del piccolo gruppo, dove gli scopi percepiti congiuntamente erano diretti ai bisogni visibili di compagni personalmente conosciuti (ciò significa: solidarietà e altruismo)” [45].

E ancora più nettamente Hayek segna la differenza tra la moralità delle piccole comunità e la moralità dell'ordine esteso. “C'è in primo luogo (...) la moralità cosiddetta innata dei nostri istinti (solidarietà, altruismo, decisioni di gruppo e simili) e le pratiche che ne scaturiscono, le quali non sono però sufficienti a sostenere il nostro attuale ordine esteso e la sua popolazione. In secondo luogo, c'è la moralità evoluta (risparmio, proprietà privata, onestà e così via) che ha creato e sostiene l'ordine esteso. L'ordine esteso dipende da questa moralità, nel senso che esso è sorto dal fatto che i gruppi che seguivano le regole fondamentali di questa morale sono aumentati di numero e in benessere rispetto agli altri gruppi. Il paradosso del nostro ordine esteso e del mercato – e lo scoglio per i socialisti e i costruttivisti – è che, attraverso siffatto processo, noi siamo in grado di provvedere, con le risorse disponibili (e invero, in quello stesso processo, di scoprire più risorse) a un maggior numero di persone di quanto sarebbe possibile attraverso un processo diretto intenzionalmente” [46]. Ma per far ciò è necessario che ci sia libertà. “La libertà è essenziale per far posto all'imprevedibile e all'imprevedibile; ne abbiamo bisogno perché, come abbiamo imparato, da essa nascono le occasioni per raggiungere molti dei nostri obiettivi. Siccome ogni individuo sa poco, e, in particolare, raramente sa chi di noi sa fare meglio, ci affidiamo agli sforzi indipendenti e *concorrenti* di molti, per propiziare la nascita di quel che desideriamo quando lo vedremo” [47].

E' in errore chi crede che solo lo Stato possa garantire il benessere sociale e che l'individuo lasciato libero seguirebbe solo fini egoistici. Hayek chiarisce questo punto proprio dicendo che “c'è un grande equivoco a proposito dell'ideale che una persona dovrebbe perseguire: si crede che lasciato libero di se stesso, egli perseguirà o dovrebbe perseguire unicamente scopi egoistici. La libertà di perseguire i propri obiettivi, tuttavia, è altrettanto importante per una persona molto altruista (...), quanto per tutti gli egoisti. Fa parte dell'ordinaria natura umana, negli uomini e forse ancor più nelle donne, ed è una delle più importanti condizioni per la loro felicità, poter fare del bene altrui il loro scopo principale. (...) Tuttavia

l'altruismo, in generale, è un concetto senza significato (c. n.). Nessuno può avere a cuore gli altri come tali: le responsabilità che dobbiamo assumere devono sempre essere particolari, possono interessare solo quelli di cui conosciamo fatti concreti e verso cui sia per la scelta, sia per speciali condizioni, siamo attratti. E' uno dei diritti e dei doveri fondamentali di un uomo decidere cosa e quali necessità di un altro sono per lui le più importanti" [48] .

Questo richiama il pluralismo di valori di cui anche gli investimenti etici si fanno interpreti, rispondendo alle istanze etiche di gruppi differenti.

Dunque non è possibile un accordo sui fini, conseguentemente, diventa necessario il rispetto delle regole. "Per operare in modo benefico, la concorrenza richiede che coloro che sono i competitori osservino le regole piuttosto che ricorrere alla forza fisica. Solo le regole possono unificare un ordine esteso. I fini comuni lo possono fare soltanto durante un'emergenza temporanea che crei un pericolo comune per tutti; 'l'equivalente morale della guerra', offerto per evocare la solidarietà è soltanto una ricaduta in principi sociali più primitivi" [49] . E ancora "ciò che in questa società rende possibile l'accordo e la pace, è che viene chiesto agli individui di essere d'accordo sui mezzi, non sui fini; mezzi che sono in grado di servire a una grande varietà di scopi, e dai quali ognuno spera di essere assistito nel perseguimento dei suoi propri scopi" [50] .

"Il mercato non è altro che uno spazio astratto con il quale si designa l'insieme delle transazioni tra gli individui" [51] . La cooperazione sociale si fonda sul libero scambio grazie al quale ognuno ottiene qualcosa in cambio di qualcos'altro. "Ma ciò che ottiene ha per lui più valore di quello che cede – osserva Salin – infatti, nella misura in cui lo scambio avviene tra individui liberi, nessuno è obbligato ad accettarlo e, se questo ha luogo, è necessariamente perché accresce le soddisfazioni di entrambe le parti. Così, si può dire in tutta certezza, senza bisogno di verifiche, che lo scambio crea necessariamente valore e che è necessariamente vantaggioso per le due parti. Ma il valore creato è di ordine puramente soggettivo, ossia rientra nella sfera della percezione dei due attori dello scambio: ciascuno guadagna dallo scambio, altrimenti, essendo razionale, non effettuerebbe la transazione" [52] .

Se il prezzo di mercato ossia il valore delle cose può essere misurato, non altrettanto si può fare con il valore soggettivo ossia quello che produce soddisfazione in entrambi i soggetti della transazione, pertanto il prezzo non quantifica la soddisfazione.

Il mercato è scambio e "la catallassi è un ordine globale superiore ad ogni forma voluta di organizzazione proprio perché gli uomini, perseguendo i loro interessi, sia in modo completamente egoistico che altruistico, assecondano gli scopi di molti altri individui che rimarranno in gran parte sconosciuti" [53] .

"La morale del mercato ci porta ad avvantaggiare gli altri, non attraverso le nostre intenzioni, ma facendoci agire in un modo tale che, in ogni caso avrà proprio tale effetto. L'ordine esteso ha la meglio sull'ignoranza individuale (...) in un modo che le buone intenzioni non possono fare, e perciò rende altruistici i nostri sforzi nei loro effetti" [54] .

5. Contro la demonizzazione del 'profitto'

Un secondo pregiudizio ricorrente è quello secondo cui grazie alla finanza etica si potrà 'sostituire la massimizzazione dell'utilità sociale alla massimizzazione dei profitti individuali'.

Vorremmo prendere le distanze da quanti credono, erroneamente a nostro avviso, che “perseguire l'interesse personale sia moralmente sbagliato”. L'investimento etico non è un investimento in perdita e d'altronde ricordiamo con Adam Smith che “non è dalla benevolenza del macellaio, del birraio e del fornaio che ci aspettiamo il nostro desinare, ma dalla considerazione che questi hanno per il proprio interesse personale. Non ci rivolgiamo alla loro umanità, ma al loro egoismo ed ad essi parliamo dei loro vantaggi e non delle nostre necessità”.

“Gli uomini scambiano oggetti, servizi, ma anche segni di affetto o di amicizia. Tutto questo costituisce l'attività umana, senza che sia possibile separare in ciascun uomo una parte che sarebbe 'economica' e un'altra che non lo sarebbe, una parte che dipenderebbe dalla scienza economica e un'altra che dipenderebbe dalla sociologia, dalla psicologia o anche dalla poesia e dalla teologia. In un certo senso, la scienza economica non esiste, esiste solo la scienza dell'attività umana. Ci si renderà conto che l'accusa mossa sovente agli economisti liberali di essere 'materialisti', di prestare attenzione solo all'aspetto 'economico' delle cose, al *profitto* (c.n.) e al denaro è assurda. Infatti, solo i veri liberali hanno compreso che gli oggetti materiali – detti economici – non sono che mezzi come altri per raggiungere i fini specifici di ciascuno, siano questi di ordine materiale, etico, religioso o filosofico” [55]

.

E riprendendo Hayek: “Il disprezzo del profitto è dovuto all'ignoranza, o a un atteggiamento ammirabile, se vogliamo, nell'asceta, il quale ha scelto di accontentarsi di una piccola parte delle ricchezze di questo mondo, ma se questo disprezzo si concretizzasse in forme di restrizioni al profitto degli altri, esso non sarebbe altro che un sentimento di egoismo, in quanto imporrebbe ascetismo, vale a dire privazioni di ogni tipo, agli altri” [56]

.

E ancora “i prezzi e i profitti sono tutto ciò di cui i produttori hanno bisogno per poter perseguire con maggiore efficacia i fini di uomini che non conoscono. Essi sono strumenti di ricerca – esattamente come il cannocchiale è lo strumento che estende il campo visuale per il soldato o il cacciatore, il marinaio o il pilota. Il processo di mercato dà alla maggior parte delle persone le risorse materiali e informative per ottenere *ciò che vogliono*” [57] .

Quindi il profitto e la redditività costituiscono i parametri per giudicare la validità dell'agire imprenditoriale.

Michael Novak [58] evidenzia come uno degli errori che si compie a proposito della moralità del mercato è di ritenere che il desiderio di migliorare le proprie condizioni materiali sia avidità perché ciò di cui si ha bisogno ai fini del miglioramento appartiene già agli altri. Ebbene, l'errore di tale pensiero risiede per Novak nel considerare la ricchezza “come una somma fissa, già internamente distribuita, e ignorare la dimensione dell'invenzione, della scoperta e della creazione di ricchezza nuova: significa, in breve, immaginare che qualunque forma di accrescimento della ricchezza implichi il “togliere” qualcosa a qualcuno” [59] . E ciò che si diceva anche a proposito della Borsa, ossia che non è un gioco a somma zero, ma a somma positiva nel senso che crea nuova ricchezza.

[torna al sommario](#)

Bibliografia

- AJZEN I. e FISHBEIN M., *Understanding attitudes and predicting social behavior*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1980.
- AJZEN I. e MADDEN T.J., “Prediction in goal-directed behavior: Attitudes, intentions, and perceived behavioral control”, *Journal of Experimental Social Psychology*, 22, pp. 453-474, 1986.
- ALBOU P., *La psychologie economique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1984.
- ANAND P. e COWTON C.J., “The ethical investor: Exploring dimensions of investment behaviour”, *Journal of Economic Psychology*, n. 14, 1993, pp. 377-385.
- ANTISERI D., "Etica della solidarietà ed economia di mercato", in AA.VV., *Etica della solidarietà ed economia di mercato*, Roma, Borla, 1994.
- BEDOGNI G., “Per un profilo etico dei prodotti finanziari”, in AA. VV., *Responsabilità sociale dell'impresa e finanza etica*, Milano, EGEA, 2002.
- BOUDON R., *Le juste et le vrai*, Fayard, Paris, 1995.
- BRUNORO G., *Il metodo delle comparazioni a coppie per la misura degli atteggiamenti*, Liviana, Padova, 1978.
- CALCATERRA M. e PERRINI F., “Socially Responsible Investing: stato dell'arte e tendenze evolutive del mercato mondiale”, in AA. VV., *Responsabilità sociale dell'impresa e finanza etica*, EGEA, Milano, 2002.
- COMMISSIONE “Giustizia e Pace” elvetica, *Investire in modo responsabile*, Berna, 2000.
- COMREY A.L. e LEE H.B., *Introduzione all'analisi fattoriale*, LED, Milano, 1995; tit. orig. *A First Course in Factor Analysis*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, NJ, 1992.
- DITTIMAR H., “The social psychology of economic and consumer behaviour”, in G.R. Semin, K. Fiedler (a cura di), *Applied social psychology*, Sage, London, 1996.
- FERRARI L. e ROMANO D.F., *Mente e denaro*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1999.
- FERRO A., *Prefazione*, in AA.VV., *Etica ed economia. Riflessioni dal versante dell'impresa*, Edizioni del Sole 24 Ore, Milano, 1988.
- FISCHER G.-N., *I concetti fondamentali della psicologia sociale*, Borla, Roma, Borla, 1994; tit. orig. *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale*, Bordas, Paris, 1987.
- HAYEK F.A., *La presunzione fatale*, Rusconi, Milano, 1997.

- HAYEK F.A., *Legge, legislazione e libertà*, Milano, il Saggiatore, 1994.
- HAYEK F. A., *La società libera*, Edizioni Seam, 1999.
- JONAS H., *Il principio della responsabilità*, Einaudi, Torino, 1990.
- KAISER H.F., “Computer program for varimax rotation in factor analysis”, *Educational and Psychological Measurement*, 19, 1959.
- KAISER H.F., “The Varimax criterion for analytic rotation in factor analysis”, *Psychometrika*, 23, 1958, pp. 128-200.
- KATONA G. e MUELLER E., *Consumer response to income increases*, Brookings Institution, Washington, DC, 1968.
- KATONA G., “Psychology and consumer economics”, in *Journal of Consumer Research*, 1, 1974.
- KATONA G., *Psychological Economics*. Elsevier, New York, 1975.
- KATONA G., *The relationship between psychology and economics*, McGraw-Hill, New York, 1963.
- LEA S.E.G., TARPY R.M. e WEBLEY P., *The Individual in the Economy. A Textbook of Economic Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- LEWIS A, WEBLEY P. e FURNHAM P., *The New Economic Mind*, Harvester Wheatsheaf, New York, 1995.
- LEWIS A. e CULLIS J., “Ethical investments: preferences and morality”, *Journal of Behavioral Economics*, 19, pp. 395-411, 1990.
- LEWIS A. e MACKENZIE C., “Support for investor activism among UK ethical investors”, *Journal of Business Ethics*, 24, pp. 215-222, 2000.
- LEWIS A. e WÄRNERYD K.E. (a cura di), *Ethics and Economic Affairs*, Routledge, London, 1994.
- LEWIS A., WEBLEY P. e FURNHAM A.F., *The New Economic Mind*, Harvester Wheatsheaf, Brighton, 1995.
- LEWIS A., WEBLEY P., WINNETT A. e MACKENZIE C., “Morals and markets: some theoretical and policy implications of ethical investing”, in P. Taylor-Gooby (a cura di) *Choice and Public Policy: the limits to welfare markets*, Macmillan, London, 1998, pp. 164-182.
- LICHTENSTEIN S. e SLOVIC P., “Response induced reversals of preferences in gambling: An extended replication in Las Vegas”, *Journal of Experimental Psychology*, 101, 1973, pp. 16-20.

- LICHTENSTEIN S. e SLOVIC P., “Reversals of preferences between and choices in gambling decision”, *Journal of Experimental Psychology*, 89, 1971, pp. 46-55.
- LICHTENSTEIN S., SLOVIC P., FISCHHOFF B., LAYMAN M. e COMBS B., “Judged Frequency of Lethal Events”, *Journal of Experimental Psychology: Human Learning and Memory*, 4, pp. 551-578, 1978.
- LODDO S., “La Banca Etica”, *Banca Notizie*, 16, 3, 1995, pp. 1-9.
- MACKENZIE C. e LEWIS A., “Morals and markets: the case of ethical investment”, *Business Ethics Quarterly*, 8, 1998.
- MENGER C., *Sul metodo delle scienze sociali*, Macerata, Liberilibri, 1997.
- MILLER A., *Socially responsible investing*, Nyif, New York, 1991.
- MISES L., *L'azione umana*, Torino, UTET, 1959.
- MOSCOVICI S., *Préface à C. Herzlich, Santé et Maladie. Analyse d'une représentation sociale*, Mouton, Paris, 1967.
- NARDUZZI E., “La finanza etica: strumenti, prodotti, regole”, in S. Pettinato (a cura di), *Gestire il non profit*, Le guide de Il Sole 24 Ore, Milano, 1998.
- NOVACK M., *L'impresa come vocazione*, a cura di Flavio Felice, Rubettino, Soveria Mannelli-Messina, 2000.
- NOVAK M., *Otto argomenti sulla moralità del mercato*, Convegno su ‘God and the Marketplace’, Newcastle-upon-Tyne, 2 luglio 1992.
- NOVAK M., “L'ecologia morale del XXI secolo. Il XXI secolo sarà il secolo americano?”, in D. Antiseri, F. Felice, M. Novak, R. Sirico, *Le ragioni epistemologiche ed economiche della società libera*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.
- NOZICK R., *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, Oxford, 1974; tr. it. *Anarchia, Stato e Utopia*, Le Monnier, Firenze, 1981.
- PEDON A. e GALLUCCIO C., *Appunti di psicologia del lavoro*, Edizioni Libreria Cortina, Padova, 1997.
- RAFAD, *Le Financement Alternatif*, SOS FAIM, Bruxelles, 1993.
- RAWLS J., *A theory of justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1971; tr. it. di Ugo Santini, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1982.
- RÖPKE W., *Umanesimo liberale*, a cura di Massimo Baldini, Rubettino, Soveria Mannelli-Messina, 2000.
- RUMIATI R., *Giudizio e decisione*, il Mulino, Bologna, 1990.

- SALIN P., *Liberalismo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002.
- SEN A., *On Ethics and Economics*, Basil Blackwell, Oxford, 1987; trad. it. di S. Maddaloni, *Etica ed economia*, Editori Laterza, Bari, 1988.
- SEN A., *Razionalità, economia e società*, in *Etica e democrazia economica*, a cura di Crepaldi e Papini, Marietti, Genova, 1993.
- SIMON H.A., “A behavioral model of rational choice”, *Quarterly Journal of Economics*, 68, 1955, pp. 99-118.
- SIMON H.A., “Rationality in psychology and economics”, *Rational choice*, The University of Chicago Press, Chicago, 1986.
- SLOVIC P. e LICHTENSTEIN S., “Preference reversal: A broader perspective”, *American Economic Review*, 73, 1983, pp. 596-605.
- SPARKES R., *The ethical investor*, Harper Collins, London, 1995.
- STIGLITZ J. E., “I Paesi poveri e l’etica dei potenti”, in *Vita e Pensiero*, 2, 2003, pp. 69-78, estratto dalla relazione tenuta all’American Development Bank di Washington nel novembre 2002.
- TAGLIAGAMBE S., “Economia ed etica nei sistemi aperti”, in AA.VV., *Etica della solidarietà ed economia di mercato*, Roma, Borla, 1994.
- TAGLIAVINI G., “Gli investimenti etici”, *Bancaria*, n. 9, 1996.
- THALER R. H., “Illusions and mirages in public policy”, *The Public Interest*, 73, pp. 60-74, 1983.
- VAN RAAIJ W.F., “Economic Psychology”, *Journal of Economic Psychology*, 1, 1981, pp. 1-24.
- VAN RAAIJ W.F., VAN VELDHOVEN G.M. e WÄRNERYD K.E., *Handbook of economic psychology*, Kluwer Academic, Dordrecht, 1988.
- WEBER M., “La politica come professione”, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1999.
- WEBLEY P. e LEA S.E.G., “Towards a more realistic psychology of economic socialization”, *Journal of Economic Psychology*, 14, 1993, pp. 461-472.
- WEBLEY P., BURGOYNE C.B., LEA S.E.G. e YOUNG B.M., *The Economic Psychology of Everyday Life*, Routledge London, 2000.
- WEBLEY P., “Ethical investing: the willingness to sacrifice financial return”, in Bruggelambert *et al.* (a cura di), *Economic Psychology and Experimental Economics*, Christian Reick Verlag, Eschborn, 1992, pp. 49-51.

WEBLEY, P., “Gli investimenti etici nel Regno Unito”, in Pedon A. e Galluccio C. (a cura di), *Investimenti etici. Ricerche di psicologia economica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2000.

[1] “Il problema forse più stupefacente delle scienze sociali: *Come possono mai sorgere istituzioni che servono il bene comune e che hanno un’importanza fondamentale per il suo sviluppo senza una VOLONTA’ COMUNE orientata alla loro fondazione?* (...) Il linguaggio, la religione, il diritto, persino lo Stato e, per menzionare alcuni fenomeni economici specifici, i mercati, la concorrenza, il denaro e numerose altre formazioni sociali, li incontriamo già in epoche storiche nelle quali non si può ragionevolmente parlare di un’attività della comunità o dei suoi capi consapevolmente orientata alla loro fondazione. (...) Il diritto, il linguaggio, lo Stato, il denaro, i mercati sono in gran parte formazioni sociali risultato *irriflesso* dello sviluppo sociale, pur nella differenza delle loro forme fenomenologiche e nel loro continuo mutamento. I prezzi dei beni, gl’interessi, le rendite fondiari, i salari e migliaia di altri fenomeni della vita associata, e dell’economia in particolare, mostrano precisamente la stessa particolarità”. C. Menger, *Sul metodo delle scienze sociali*, Macerata, Liberilibri, 1997, pp. 150-152.

[2] “I Greci del periodo classico erano più fortunati, perchè possedevano due parole distinte per i due diversi tipi di ordine, cioè *taxis* per un ordine costruito, come per esempio l’ordine di uno schieramento di battaglia, e *cosmos* per un ordine formatosi spontaneamente, e che significava in origine ‘un ordine giusto all’interno di uno stato o di una comunità’. (...) L’ordine costruito, cui ci siamo riferiti come ad un ordine ‘esogeno’, o una sistemazione, può ancora essere descritto come una costruzione, un ordine artificiale, o, specialmente quando abbiamo a che fare con un ordine sociale diretto dall’alto, come un’*organizzazione*. L’ordine che si è formato per evoluzione, d’altro lato, cui ci siamo riferiti come ad un ordine che si autogenera o ‘endogeno’, può meglio essere descritto (...) come *ordine spontaneo*”. F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, il Saggiatore, 1994, p. 51.

[3] Cfr. P. Salin, *Liberalismo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, pp. 252-253.

[4] P. Salin, op. cit., p. 253.

[5] “Azione significa impiego di mezzi per il raggiungimento di fini. (...) L’incentivo che costringe l’uomo ad agire è sempre una certa inquietudine. Un uomo perfettamente soddisfatto del suo stato di cose non avrebbe incentivo a cambiarle. Egli non avrebbe né voglie né desideri; sarebbe perfettamente felice. (...) Tutta l’azione umana consiste nell’economizzare mezzi disponibili per la realizzazione di fini prescelti. (...) L’insoddisfazione e l’immagine di uno stato più soddisfacente non sono da soli sufficienti per far agire un uomo. Una terza condizione è richiesta: l’attesa che il comportamento intenzionale rimuova o almeno allevii la sentita insoddisfazione. In assenza di questa condizione nessuna azione è fattibile. Bisogna cedere all’inevitabile. Sottomettersi al destino”. L. von Mises, *L’azione umana*, Torino, UTET, 1959, pp. 11-16 e 31.

[6] L. von Mises, op. cit., pp. 11-14.

[7] “I criteri di selezione etici utilizzati dai fondi sono stati raggruppati nelle seguenti categorie: - *criteri negativi*, criteri che escludono società impegnate in determinate

attività/settori o che producono/distribuiscono determinati prodotti; - *criteri positivi*, tutti i criteri che analizzano l'impatto dell'attività svolta dalle società nei confronti degli *stakeholders*, delle comunità locali e delle minoranze; - *criteri ambientali*, tutti i criteri che analizzano l'impatto della società e delle sue produzioni sull'ambiente; - *fattori di shareholders advocacy*, insieme di attività (pressioni sul management, presentazione di *shareholders resolutions* e, eventualmente, boicottaggi) svolte da azionisti e portatori di interessi al fine di orientare e influenzare l'atteggiamento del management verso comportamenti socially responsible; - *fattori di community investment*, criteri che evidenziano le azioni di sostegno alle comunità locali e azioni di intervento in particolari situazioni di emergenza anche all'estero (terremoti, alluvioni, carestie)". M. Calcaterra e F. Perrini, "Socially Responsible Investing: stato dell'arte e tendenze evolutive del mercato mondiale", in AA. VV. *Responsabilità sociale dell'impresa e finanza etica*, EGEA, Milano, 2002, p. 121.

[8] Cfr., A. Miller, *Socially responsible investing*, Nyif, New York, 1991.

[9] Per una descrizione dettagliata delle caratteristiche dei fondi etici italiani e stranieri già disponibili, si veda tra gli altri, AA.VV., *Responsabilità sociale dell'impresa e finanza etica*, EGEA, Milano, 2002.

[10] Cfr. M. Calcaterra e F. Perrini, op. cit., p. 120.

[11] H. Dittmar, "The social psychology of economic and consumer behaviour", in G.R. Semin, K. Fiedler (a cura di), *Applied social psychology*, Sage, London, 1996, pp. 145-147; L. Ferrari e D. Romano, *Mente e denaro. Introduzione alla psicologia economica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1999; G. Katona, *The relationship between psychology and economics*, McGraw-Hill, New York, 1963; G. Katona, *Psychological economics*, Elsevier, New York, 1975; G. Katona, "Psychology and consumer economics", in *Journal of Consumer Research*, 1, 1974, pp. 1-8; G. Katona e E. Mueller, *Consumer response to income increases*, Brookings Institution, Washington, DC, 1968; P. Albou, *La psychologie économique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1984; H. Simon, "Rationality in psychology and economics", in *Rational choice*, The University of Chicago Press, Chicago, 1986; W.F. Van Raaij, "Economic Psychology", in *Journal of Economic Psychology*, 1, 1981, pp. 1-24; W.F. Raaij, G.M. Van Veldhoven e K.E. Wärneryd, *Handbook of economic psychology*, Kluwer Academic, Dordrecht, 1988; P. Webley e S.E.G. Lea, "Towards a more realistic psychology of economic socialization", in *Journal of Economic Psychology*, 14, 1993, pp. 461-472; A. Pedon e C. Galluccio, *Appunti di psicologia del lavoro*, Edizioni Libreria Cortina, Padova, 1997.

[12] "L'analisi combinata di costi, performance e caratteristiche qualitative dei fondi socially responsible italiani ed esteri ha evidenziato i seguenti fattori che possono incidere sulla performance di un fondo etico: un fondo etico a parità di altri fattori può costare di più rispetto ad un fondo tradizionale perché l'analisi etica, che precede quella finanziaria, ha un suo costo diretto di produzione o acquisizione – *effetto costo*; ogni restrizione fatta sulla base di criteri non finanziari riduce la diversificazione – *effetto rischio*; i processi di selezione etica attuati tendono a evitare l'investimento in grandi imprese a vantaggio di realtà più piccole o di società ad alta crescita nel lungo periodo - *effetto Small Cap/Growth*; l'esclusione di certe imprese sulla base di criteri sociali o ambientali anticipa successive azioni legali o problemi finanziari – *effetto anticipazione*; grazie alla ricerca effettuata a monte, un investimento etico comporta maggiore informazione qualitativa/quantitativa – *effetto informazione*; criteri di

selezione qualitativi individuano le imprese meglio posizionate anche da un punto di vista finanziario/reddituale – *effetto selezione*”. M. Calcaterra e F. Perrini, op. cit., p. 160.

[13] A. Lewis e P. Webley, "Social and ethical investing: beliefs, preferences and the willingness to sacrifice financial return", in *Ethics and Economic Affairs*, Routledge, London, 1994, pp. 171-182.

[14] S. Moscovici, *Prefacé à C. Herzlich, Santé et Maladie. Analyse d'une représentation sociale*, Mouton, Paris, 1967.

[15] G. N. Fischer, *I concetti fondamentali della psicologia sociale*, Roma, Borla, 1994.

[16] I. Ajzen e M. Fishbein, *Understanding attitudes and predicting social behavior*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1980.

[17] I. Ajzen e T. J. Madden, "Prediction in goal-directed behavior: Attitudes, intentions and perceived behavioral control", in *Journal of Experimental Social Psychology*, 22, 1986, pp. 453-474.

[18] La Teoria del Comportamento Pianificato (*Theory of Planned Behavior, TPB*) aggiunge alla Teoria dell’Azione Ragionata il concetto di controllo comportamentale percepito, che si riferisce ad azioni non totalmente sotto il controllo volitivo, ma ad azioni soggette ad inferenze da parte di forze interne ed esterne. Il controllo comportamentale percepito viene definito come «credenza di una persona di quanto facile o difficile sia l’esecuzione del comportamento».

[19] La domanda era formulata come segue: «Immagini che il rettangolo disegnato qui sotto rappresenti da una parte il suo denaro e dall’altra il suo tempo disponibile. Tracci una linea dividendo il rettangolo in due parti in modo che esse rappresentino come lei preferirebbe aiutare chi si trova nel bisogno».

[20] L’item era il seguente: «Tra le seguenti campagne ambientaliste, quale bisognerebbe sostenere: a) Il rimboschimento delle foreste amazzoniche; b) la protezione dei delfini; c) la rivalutazione agricola nelle nostre regioni; d) la protezione degli animali domestici. Il soggetto poteva esprimere il grado della propria adesione su una scala a 5 punti.

[21] L’item era formulato nel modo seguente: «Tra i grandi problemi dell’umanità, quello ambientale va risolto prima degli altri (ricerca scientifica, fame nel mondo, istruzione, eccetera)?: sempre, quasi sempre, qualche volta, quasi mai, mai».

[22] Tale coefficiente descrive la consistenza interna dei raggruppamenti degli item.

[23] Il metodo varimax di Kaiser massimizza la varianza delle saturazioni. Per ogni dato fattore, è ricercata la configurazione tale che ci siano alcune saturazioni elevate, molte saturazioni basse e poche saturazioni di grandezza intermedia. Questo tipo di soluzione è facilmente interpretabile perché le variabili con saturazioni elevate hanno caratteristiche simili ai fattori.

[24] Nell'analisi delle componenti principali, la soluzione estrae come prima componente quella che spiega più varianza possibile, la seconda spiega il massimo delle varianza residua. Le prime componenti spiegheranno una varianza superiore ad 1, le ultime inferiore ad 1. Tale analisi è alla base del metodo più comune di determinazione del numero dei fattori chiamato *eigenvalue criterion*, che assume come numero di fattori quelle componenti con varianza maggiore di 1.

[25] P. Webley, "Gli investimenti etici nel Regno Unito", in A. Pedon e C. Galluccio (a cura di), *Investimenti etici. Ricerche di psicologia economica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2000, pp. 123-135.

[26] Ibidem

[27] P. Slovic e S. Lichtenstein, "Preference reversal: A broader perspective", in *American Economic Review*, 73, 1983, pp. 596-605.

[28] R. Rumiati, *Giudizio e decisione*, Bologna, il Mulino, 1990, p. 140.

[29] H. Simon, "A behavioral model of rational choice", in *Quarterly Journal of Economics*, 68, 1955, pp. 99-118.

[30] R. Rumiati, op. cit., p. 78.

[31] A. Lewis e P. Webley, op. cit., pp. 171-182.

[32] G. Bedogni, "Per un profilo etico dei prodotti finanziari", in *Responsabilità sociale dell'impresa e finanza etica*, Milano, EGEA, 2002, p. 103.

[33] G. Bedogni, op. cit., p. 104.

[34] Commissione "Giustizia e Pace" elvetica, *Investire in modo responsabile*, Berna, 2000, pp. 9-10.

[35] M. Weber, "La politica come professione", in *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1999, p. 109.

[36] J. E. Stiglitz, "I Paesi poveri e l'etica dei potenti", in *Vita e Pensiero*, 2, 2003, pp. 69-78, estratto dalla relazione tenuta all'American Development Bank di Washington nel novembre 2002.

[37] F. A. von Hayek, *La società libera*, Edizioni Seam, 1999, p. 111.

[38] F. A. von Hayek, op. cit., p. 113.

[39] F. A. von Hayek, op. cit., p. 116.

[40] F. A. von Hayek, op. cit., p. 117.

[41] P. Salin, *Liberalismo*, cit., p. 105.

- [42] S. Tagliagambe, "Economia ed etica nei sistemi", in AA.VV., *Etica della solidarietà ed economia di mercato*, Roma, Borla, 1994, p. 106.
- [43] F. A. von Hayek, *La società libera*, cit., p. 67.
- [44] F. A. von Hayek, *La presunzione fatale*, Rusconi, Milano, 1997, p. 52.
- [45] F. A. von Hayek, op. cit., p. 140.
- [46] F. A. von Hayek, op. cit., pp. 125-126.
- [47] F. A. von Hayek, *La società libera*, cit., p. 60.
- [48] F. A. von Hayek, op. cit., p. 119.
- [49] Ibidem
- [50] F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, Milano, il Saggiatore, 1994, p. 188.
- [51] P. Salin, *Liberalismo*, cit., p. 104.
- [52] P. Salin, op. cit., pp. 107-108.
- [53] F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 318.
- [54] F. A. von Hayek, *La presunzione fatale*, cit., p. 141.
- [55] P. Salin, op. cit., pp. 108-109.
- [56] F.A. von Hayek, *La presunzione fatale*, cit., p. 176.
- [57] Ibidem
- [58] M Novak, *Otto argomenti sulla moralità del mercato*, Convegno su 'God and the Marketplace', Newcastle-upon-Tyne, 2 luglio 1992. Sul tema si veda anche D. Antiseri, F. Felice, M. Novak, R. Sirico, *Le ragioni epistemologiche ed economiche della società libera*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.
- [59] M. Novak, *Otto argomenti sulla moralità del mercato*, Convegno su 'God and the Marketplace', Newcastle-upon-Tyne, 2 luglio 1992.
-

Vangelo e ricchezza: le nuove prospettive esegetiche ed etiche di don Angelo Tosato

di Giacomo Costa

0. Introduzione

Lo scopo di questo breve saggio è duplice: primo, dar conto di un recente libro su “Vangelo e ricchezza” [1] di grande interesse non solo per biblisti ma per economisti, sociologi, e tutti quanti si interessino di rapporti tra religione e economia; secondo, metterne le tesi in una prospettiva storica e critica. Mi avverrà di esporre dei pensieri non del tutto concordanti con quelli dell'autore, che pure trovo istruttivi e originali. In particolare, sosterrò che alcuni problemi ermeneutici, etici, economici, e persino esegetici, sono alquanto più complessi di come risulta dalla pur penetrante prospettiva adottata dall'autore; e che l'importante principio biblico della fecondazione, su cui molto efficacemente richiama la nostra attenzione l'autore, non può reggere da solo l'onere di fondare un'etica economica cristiana. L'articolo è in cinque sezioni (dopo la presente): nella sez. 1 parlo della storia, degli scopi, della struttura, e delle peculiarità dell'opera; nella sez. 2 presento uno schizzo inevitabilmente sommario e dilettantesco della teoria dell'interpretazione di Don Angelo Tosato; nella sez. 3 affronto il principale nucleo tematico dell'opera, il problema della compatibilità tra l'insegnamento di Gesù e l'attività economica in una società di mercato; nella sez. 4 considero l'abbozzo di etica economica di ispirazione biblica proposto dall'autore. Nella sez. 5, espongo alcune considerazioni conclusive sull'insieme minimale di principi costitutivi di un'etica economica cristiana.

1. Il libro.

Si tratta di un libro singolare, con una storia pure singolare e, per un aspetto, tragica. L'autore, un biblista che si interessava di istituzioni legali ed economiche, è purtroppo morto alcuni anni fa (il 30 Aprile 1999) in un momento in cui la sua parabola di studioso, nonostante i contributi già dati nel campo della storia e dell'antropologia delle istituzioni antiche fossero giustamente ritenuti di eccellenza mondiale, non aveva forse raggiunto il vertice. Ma anche una parte dei suoi scritti più recenti, quelli dedicati ai rapporti tra etica evangelica e attività economica, aveva raggiunto un notevole grado di maturazione ed organicità. Al punto che si potrebbe pensare che la raccolta presentata dai tre curatori, i proff. Dario Antiseri, Francesco D'Agostino, Angelo Petroni, fosse stata progettata, anche se non realizzata, dall'autore stesso. Anche se i tre curatori nulla dicono di come sono giunti a effettuare la loro selezione, è probabile che non sia così. E' evidente, però, che essi hanno mirato a un risultato più ambizioso e perspicuo di quello indicato nella sua peraltro significativa, informata premessa da Andrea Pininfarina, Presidente dell'Unione industriale di Torino: “la pubblicazione di tutti gli scritti di Tosato riguardanti il rapporto tra Vangelo e Mercato, tra Vangelo e Ricchezza, oggi sparsi in volumi e riviste diversi, in parte difficili da reperire.” Infatti, la raccolta è in tre parti, di cui la prima verte su “L'interpretazione della Bibbia”, la seconda su “Società libera e Sacre Scritture”, la terza è composta di “testimonianze”, cioè documenti e scritti più brevi e occasionali di o su scritti di Angelo

Tosato che ne illuminano il pensiero e la capacità di intervento in diversi ambienti. Gli scritti ai quali accenna il Sig. Andrea Pininfarina sono nella Seconda Parte.

La Prima Parte si compone di due capitoli, di cui il primo è una densa monografia metodologica su “L’interpretazione cattolica della Bibbia” e il secondo “Magistero pontificio e Sacra Scrittura” è un esame dell’evoluzione dell’insegnamento pontificio da Leone XIII a Giovanni Paolo II, alla luce della distinzione tra esegesi ed ermeneutica illustrata e raccomandata nel primo. Si potrebbe dubitare dell’opportunità della presenza di questi due saggi in un libro che si vuole rivolto ad un pubblico più ampio di quello – eletto, ma numericamente limitato - dei cultori di scienze bibliche. Ma a ben vedere la decisione dei curatori ha un principio ispiratore meditato e profondo, il proposito di restituire lo spessore culturale, morale e religioso dell’autore. Infatti Angelo Tosato è un biblista professionale, e un sacerdote cattolico. Il suo bisogno di mettere a punto in modo rigoroso i criteri-guida della sua attività di studioso rivela la sua estrema serietà, la sua esigenza di radicarsi in modo trasparente e indubitabile nei canoni sorprendentemente avanzati che (sia pur solo abbastanza recentemente, e, direi io, dopo aver lasciato accumulare un ritardo che pareva incolmabile e irreversibile rispetto alle Chiese protestanti) la sua Chiesa si è data. Del resto, il timore che di fronte a questi argomenti il lettore non biblista possa annoiarsi, o smarrirsi, si rivela del tutto infondato. Anche quando discute di un argomento apparentemente tecnico e arido del suo campo specialistico di studi, Angelo Tosato non è mai oscuro e non è mai tedioso: ogni suo scritto è per il lettore, come deve esserlo stato per l’autore, un’avventura dell’intelletto e dello spirito. Chiunque legga la Seconda Parte sarà naturalmente invogliato (come lo sono stato io) a leggere anche la Prima.

La Seconda Parte si compone di sette saggi, piuttosto brevi anche se altamente strutturati. (Spesso il numero di pagine dedicate alle note pareggia quello delle pagine del testo, offrendone un secondo livello di lettura.) A ben vedere, questi sette saggi si possono a loro volta dividere in tre gruppi. Del primo gruppo, fa parte solo il primo capitolo, su “Vangelo e libertà”. Esso dà un’idea precisa del vero libro (in quanto distinto dalla raccolta postuma realizzata da Antiseri, D’Agostino, e Petroni), che l’autore aveva in animo di scrivere nei mesi (forse negli ultimi anni) precedenti alla sua morte:

Mi propongo di esporre qui soltanto la prima parte di un lavoro che ne prevede quattro, e si trova in fase di elaborazione. Il titolo generale è “Vangelo e libertà”. “Vangelo” sta per rivelazione cristiana, quella delle testimonianze canoniche del Nuovo Testamento; “libertà” sta - in conformità all’uso tradizionale della Chiesa – sia per la libertà spirituale, interiore, sia per le libertà temporali, esteriori.

La tesi che l’autore propone è la seguente:

Il Vangelo propone dunque una liberazione religiosa, da ottenere per via religiosa. Essa è diversa, e apparentemente incompatibile, con la liberazione che propone il liberalismo. Quanti vogliono sostenere la compatibilità tra cristianesimo e liberalismo non possono farlo seriamente, proficuamente, senza affrontare e risolvere, anzitutto, il problema costituito dalle indicazioni affatto contrarie e tassative che sembrano venire dalle fonti canoniche cristiane.

L’autore distingue varie forme di schiavitù da cui può essere desiderabile liberarsi: sociale, politica, religiosa, economica, corporale, culturale, morale. Tutte forme di oppressione,

dipendenza, infermità, malesseri dalle quali era affetto il popolo ebraico dei tempi di Gesù, e che nei Vangeli vengono ricondotti a una più generale, e sinistra, soggezione al Principe delle Tenebre, il Maligno. Come Don Tosato intendesse risolvere il problema di cui parla, per esteso purtroppo non lo sapremo mai.[2] Tuttavia, abbiamo nei tre saggi seguenti, “Cristianesimo e mercato”, “Il Vangelo e la ricchezza”, “Cristianesimo e capitalismo”, ad un tempo delle risposte parziali e degli esempi di applicazione del metodo esegetico con il quale l'autore intendeva procedere. Il compito svolto in questi tre saggi, che costituiscono quello che propongo di considerare il secondo gruppo, è di tentare di dissolvere l'incompatibilità tra etica evangelica e attività economica. Ecco come il problema viene descritto dall'autore:[3]

Del fatto che i rapporti tra cristianesimo e mercato siano problematici, tutti, credo, sono a conoscenza: magari anche solo attraverso la cronaca, che periodicamente riferisce di interventi più o meno polemici da parte del Pontefice e Vescovi in materia di teoria e prassi dell'economia libera. Pochi, per contro, sembrano avere idea che il problema viene di lontano, dalle pagine stesse dei Vangeli (a leggerli, infatti, non si può fare a meno di concludere che il contrasto tra cristianesimo e attività economica si pone addirittura in termini di incompatibilità.)...

Occorre perciò cominciare col mettere in luce l'esistenza di questo problema preliminare, dando risalto al suo carattere di problema-base. Tanto più occorre farlo, dal momento che coloro cui maggiormente competerebbe di metterli in luce hanno invece la non lodevole tendenza di lasciarlo nell'ombra. Capita infatti di leggere grossi libri (come *Lo spirito del capitalismo democratico* di Michael Novak) e lunghi documenti magisteriali (come l'enciclica *Centesimus Annus* di Giovanni Paolo II), dedicati precisamente al tema dei rapporti tra cristianesimo ed economia di mercato, e scritti per giunta col proposito di gettare un ponte tra i due, e di dover constatare che in essi neppure si fa parola dell'esistenza di un problema di fondo. *Tamquam non esset!*

La soluzione proposta dall'autore è di una radicalità davvero sorprendente. Questo è colto molto bene nella Premessa di Andrea Pininfarina, il quale ricorda:

Ciò che colpiva l'interlocutore [imprenditore] era la constatazione di come Tosato non sposasse le posizioni di mediazione ricorrenti, seppure con differenza di toni, nella cultura cattolica; posizioni che hanno tentato di conciliare la condanna drastica della “ricchezza” e dei “ricchi” con l'esigenza pragmatica di produrre le risorse necessarie al sostentamento e al progresso del genere umano. Tosato superava questa impostazione “riduttiva”, per giungere a negare alla radice tale contrapposizione...avvalendosi di una diversa interpretazione dei testi biblici, basata, da un lato, su una rigorosa ricostruzione linguistica, dall'altro, su un'analisi approfondita e accurata delle condizioni storiche, politiche e sociali, in cui si svolse la vicenda di Gesù, dando così un eccellente resoconto sintetico del contenuto e del metodo dei tre saggi in parola e in fondo della tesi principale dell'intero libro.

Ciò che né nella Premessa di Pininfarina, né nell'altrettanto pregevole Prefazione di Dario Antiseri viene rilevato – e che a me pare uno degli aspetti più sorprendenti e stimolanti del libro – è che gli ultimi due saggi della Seconda Parte, “Dall'economismo ad un'economia per l'uomo”, e “Solidarietà e profitto: il ruolo degli imprenditori”, rappresentano una fase più avanzata della riflessione di Don Tosato e costituiscono due tentativi di affrontare un

compito diverso e in un certo senso più costruttivo di quello da lui ritenuto indispensabile di rimuovere l'incompatibilità tra il messaggio di liberazione cristiano e l'esperienza di vita civile in una società libera: l'elaborazione positiva di un'etica economica cristiana e liberale. Questa, in definitiva, è la vera sfida che Don Tosato si propone (e propone al lettore) di accettare.

2. L'interpretazione cattolica della Bibbia: esegesi ed ermeneutica

L'esegesi è l'analisi filologica, antropologica, archeologica, storica per arrivare a comprendere un testo nel suo ambiente, nel suo radicamento storico, nel suo...contesto. L'ermeneutica è l'attività storica e teologica che mira all'attualizzazione di un testo, a trovarne un significato per un altro contesto, ad esempio il nostro attuale. In quanto la Bibbia è per i cristiani un documento in cui si realizza la Rivelazione, ed ha quindi una funzione salvifica, una portata veritativa ed una normativa, è evidente che vi è bisogno sia di esegesi sia di ermeneutica. Le discussioni di Gesù e gli Scribi, riportate nei Sinottici, riguardavano entrambi questi aspetti complementari dell'attività interpretativa. Nel loro caso, naturalmente, i testi da interpretare erano "la Legge e i profeti". A livello esegetico, Gesù rimprovera agli Scribi di appartenenza farisaica per voler sostituire alla Legge scritta loro tradizioni (in ciò, aggiungo io, essi erano avversati anche dai Sadducei), per non saper o voler vedere la ratio di determinati precetti, e ancor di più per non saper intuire la volontà del Legislatore. A livello ermeneutico, Gesù attacca gli Scribi per la loro incapacità di cogliere il nuovo che i tempi stanno recando, per la loro mancata lettura dei segni dei tempi. È questo che farebbe loro difetto, ed Egli non vuole supplire a tale mancanza con dei prodigi. Il nuovo che maturava era...il Regno di imminente arrivo. Gran parte dell'insegnamento di Gesù è l'adattamento della Legge all'imminente fine del vecchio eone. La missione di Gesù aveva un rilevante aspetto ermeneutico:[4]

Fu proprio una valutazione dei tempi che si profilavano all'orizzonte, quella della prospettiva apocalittica comune della loro epoca, che indusse Gesù e i suoi primi discepoli a enunciare le loro singolari e travisatissime direttive di condotta...

L'opinata eccezionalità del proprio tempo impone l'adozione di misure eccezionali. La Legge (La Torah) viene sottoposta a drastica attualizzazione, a un impressionante adattamento: si sospende la validità della normativa mosaica e si mette in vigore al suo posto una normativa transitoria diversa.

La tesi che l'etica insegnata da Gesù fosse di tipo "provvisorio", o "interinale" non è nuova, come sa, ad esempio, ogni lettore di Albert Schweitzer.[5] Ma è nuovo, credo, vedere in essa uno dei risultati dell'attività ermeneutica di Gesù. Vedremo nelle prossime sezioni come questo si rifletta nell'esegesi dei detti di Gesù che vertono sull'attività economica e la ricchezza.

Per rendersi conto di come la distinzione tra esegesi ed ermeneutica sia tutt'altro che innocua, conviene ricordare brevemente il contenuto del saggio "Magistero Pontificio e Sacra Scrittura", forse il più felice dell'intera raccolta, quello in cui la peculiare combinazione di talenti di Don Tosato si manifesta al meglio.[6] In poco più di un secolo, la concezione del matrimonio, normativa per i cattolici, è passata dalla posizione classica di subordinazione della moglie al marito ad una di parità. La prima posizione aveva un suo indubbio fondamento scritturistico in Ef V: 23 - il marito è capo della moglie come Cristo

lo è della Chiesa - e nell'argomento (direi io) di mero, piatto buon senso, ma acriticamente ritenuto "verità di ragione" che in ogni società ci vuole un capo. "Sotto il profilo esegetico...sembra fundamentalmente corretta, anche se...carente e approssimativa; sotto il profilo ermeneutico, sembra pressoché inesistente", osserva dopo una serrata analisi Don Tosato. La seconda posizione, che si è venuta delineando a partire dalla *Pacem in terris* di Giovanni XXIII, comporta l'accettazione piena dell'ideale laico e borghese della parità tra i coniugi. I tentativi ripetuti compiuti nei documenti magisteriali di trovare fondamenti scritturistici a questa posizione sono poco convincenti: sono cattiva esegesi, osserva Don Tosato. Essa è frutto di una (buona) attività ermeneutica, tesa a cogliere l'insegnamento dello Spirito che, "riempiendo l'universo, lungo i secoli fa nuova ogni cosa e fa avanzare la Chiesa di Gesù Cristo verso la Verità tutta intera." In conclusione, "resta ancora da acquisire alla Chiesa Cattolica...la consapevolezza che questo suo uso 'interpretativo' della Bibbia non ha affatto bisogno di snaturare l'esegesi per renderla utile all'ermeneutica...; ha invece bisogno di rispettare la natura dell'esegesi...presupposto e stimolo a una corretta e perspicace attualizzazione, che ha da essere una transculturazione." [7]

3. Vangelo e ricchezza.

I passi dei Vangeli in cui vi è una condanna della ricchezza sono quasi tutti ben noti, e sono veramente tanti.[8] Inoltre, nel loro radicalismo sembrano appuntarsi contro qualunque forma di economia organizzata, non solo contro quella mercantile. In alcuni casi la soluzione proposta da Don Tosato non è diversa da quella adottata da ogni cristiano dal buon senso: l'alternativa tra "Dio e Mammona" invita ad osservare una gerarchia di valori e di fini; non bisogna farsi schiavi della ricchezza, promuovendola a proprio Dio.[9] In altri basta un'osservazione storica elementare: gli apostoli che seguivano Gesù non si sognarono mai di liquidare tutti i loro averi, ma lasciarono solo temporaneamente a casa le loro mogli e figli, e ad amici e colleghi i terreni a coltivare e le barche e gli strumenti da pesca; [10] in altri ancora soccorre l'altrettanto elementare considerazione che la disciplina oggettivamente imposta ai seguaci nel girovagare del Maestro era necessariamente più stringente di quella richiesta alle masse degli ascoltatori che venivano visitati e che restavano a casa loro.[11] I "poveri", i "poveri in ispirito", identificano una categoria religiosa più che sociologica: devono essere interpretati nel contesto apocalittico che costituisce, secondo Don Tosato, lo specifico radicamento ebraico di Gesù: sono "poveri" in quanto abbandonati, desolati, tartassati da una molteplicità di famelici esattori fiscali, languono privi del loro baluardo, la loro fortezza, il loro protettore: un re; aspettano il Messia.[12] Sono proclamati beati non in quanto poveri, ma in quanto con la Sua venuta non lo saranno più.[13] In un altro passo molto importante e apparentemente decisivo il richiamo ad un frammento del Vangelo apocrifo dei Nazarei fornisce alcuni elementi di contesto per chiarire una scena: il duro test di vendere tutto proposto al "giovane ricco" moralmente ambizioso che aveva chiesto a Gesù qualcosa di più sulla via della perfezione, dato che aveva (pensava) sempre osservato scrupolosamente la Legge, un modo per fargli toccare con mano la sua inconsapevole mancanza di carità.[14] Ancora più illuminante, a mio avviso, l'osservazione che tra il fariseo che, in prima fila, contempla soddisfatto l'elenco delle sue adempienze, che crede esaustivo, e il pubblicano (uno di quegli esosi e corrotti appaltatori fiscali di cui sopra) in ultima, con la sua consapevolezza di essere un peccatore, il ricco, un vero riccone, è il secondo, al quale va l'approvazione e la simpatia di Gesù.[15] Che non era classista! [16] In altri, vi è da parte di Don Tosato una franca ammissione di irriducibilità: ma allora, un po' meno convincentemente, sono attribuiti al solo

Luca,[17] o al solo Matteo,[18] o al solo Giovanni,[19] e non dunque al Vangelo, in senso più astratto e ideale.[20]

A mio avviso, si può uscire vincitori (o ritenersi con buona se non totale plausibilità vincitori) da decine di queste schermaglie,[21] e non compiere il passo decisivo nella soluzione del problema: che potrà venire solo da una ricostruzione dell'insegnamento positivo di Gesù. Infatti l'impressione generale di una sua totale avversione all'attività economica, alla partecipazione alla vita della società e alla sua riproduzione, addirittura, come è ben noto, alla famiglia e alla generazione, resta, e venne colta nel suo insieme con grande percezione dall'economista austriaco Ludwig von Mises.[22] Don Tosato ha il grande merito di essersi accorto di quanto penetranti siano le osservazioni al riguardo di von Mises: ecco ad esempio come ne parafrasa una:[23]

Mises sostiene che Gesù ebbe verso l'ordine sociale un atteggiamento completamente negativo: si adoperò per la distruzione dell'ordine esistente, senza darsi pensiero per l'edificazione dell'ordine futuro. Infatti, chiese indifferenza per il sostentamento, astensione dal lavoro, rinuncia all'accumulo, liquidazione dei propri beni, rottura dei rapporti familiari; e ancora, una disposizione interiore unicamente di fede, speranza e attesa. Mises spiega tale atteggiamento con l'aspettativa dell'imminente avvento del regno di Dio: un ordine totalmente nuovo, sostitutivo dell'attuale, e alla cui identificazione non aveva da pensare l'uomo, perché a tutto avrebbe provveduto Dio. Le prescrizioni di Gesù – conclude Mises- non rispondono dunque a un ideale ascetico, né si prefiggono una riforma dell'ordine sociale; rappresentano soltanto delle misure provvisorie, ciò che occorre fare (non fare) nel breve lasso di tempo che resta.

Ora il frammento dell'argomentazione di von Mises così riassunto da Don Tosato riflette la comprensione dei Vangeli cui erano giunti gli studi biblici dei protestanti tedeschi a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento.[24] Tali posizioni erano fino a qualche decennio fa state ignorate o rifiutate dagli studiosi cattolici: si pensi ad esempio al Ricciotti.[25] Non così Don Tosato.[26] Egli nota che si potrebbe “articolare l'argomentazione così: l'atteggiamento di Gesù ... di per sé – è vero - determina una incompatibilità tra vita cristiana e intraprendenza economica in un sistema di mercato. Tuttavia quell'atteggiamento era dovuto a una prospettiva apocalittica, comune al giudaismo del suo tempo, ma oggi sepolta sotto duemila anni di storia. Quindi quell'atteggiamento non ha alcuna ragione di essere ritenuto normativo per i cristiani di oggi”, [27] accettando dunque, in gran parte, proprio per rimuovere l'incompatibilità asserita da Mises, l'esegesi protestante. Tuttavia egli ritiene che questa mossa difensiva non esaurisca la questione. Egli è indotto per contrastare le argomentazioni di von Mises ad affrontare due temi tra i più importanti, difficili e controversi della teologia del Nuovo Testamento, e cioè

(i) l'atteggiamento di Gesù di fronte alla legge mosaica, costitutiva dell'ordine sociale del popolo israelita,

e

(ii) la natura del Regno atteso.

Ciò che collega e regge questi due aspetti della predicazione di Gesù è, secondo l'autore, il concetto di conversione. L'attesa del Regno deve compiersi con la conversione, cioè, alla lettera, con il ritorno alla Legge: una legge che, se bene interpretata, sarebbe per Gesù il fondamento non solo dell'ordine sociale attuale, ma anche di quello venturo: [28]

Proprio perché considera la Legge struttura essenziale dell'ordine sociale, di quello presente come di quello futuro, Gesù si adopera a riannodare tutta la normativa al Decalogo, e il Decalogo al doppio precetto dell'amore (verso Dio e verso il prossimo); chiede che il criterio per l'interpretazione della lettera sia lo spirito con cui è stata scritta; si spinge forse ad aprirla a una dimensione universalistica. E così assistiamo a tutta una serie di scontri, che hanno per oggetto il vero senso e la vera osservanza della legge. Gesù, e dopo di lui, i suoi non si battono per un meno, ma per un meglio: "Se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno di Dio".

Quanto al Regno, molti di noi sono stati abituati a pensare che sia spirituale, dato che secondo il Vangelo di Giovanni (Gv XVIII: 36) Gesù avrebbe dichiarato a Pilato "Il mio Regno non è di questo mondo." E sicuramente, questo è uno dei detti costitutivi della fede della cristianità. In quanto affiliati ad un altro Regno, i cristiani non possono soggiacere alle pretese assolute di nessun regno, o regnante, terreno. In particolare, noi siamo abituati a pensare che fossero quegli israeliti apocalittici che non accettavano l'insegnamento di Gesù a credere in una versione terrena, politica, nazionalistica, imperialistica, revanscistica, del Regno. Ma Gesù, era anche lui un israelita. Il regno che attendevano lui e i suoi seguaci non sarebbe stato affatto diverso, secondo Don Tosato, da quello dell'ala apocalittica dei loro compatrioti, alla quale il loro gruppo apparteneva. Per di più, c'è una cruciale inesattezza, sostiene Don Tosato, persino nel versetto di Giovanni citato: la cui dicitura esatta sarebbe "Il mio regno non è da questo mondo".[29] Dunque Gesù starebbe qui dichiarando a Pilato che non da lui (Gesù), ma da Dio, partirà la guerra santa [30] che porterà al rovesciamento delle potenze terrene non ebraiche asservite al Demonio e dunque, in primis, dell'impero romano: alla quale parteciperanno, "nel dovuto stato di purità culturale", [31] anche lui e i suoi seguaci, per poi prendere il comando del regno, diventarne il governo.[32]

Vediamo cosa ne segue per la difesa da von Mises: da un lato alcune delle ingiunzioni o raccomandazioni di Gesù che più sembrano anti-sociali sono spiegabili come dettate dalla natura dello stato transitorio, tra il vecchio e il nuovo eone, in cui egli era fermamente convinto che il suo popolo (e l'umanità intera) si trovasse; dall'altro, il Regno atteso aveva una natura materiale, mondana, era una specie di replica del Paradiso Terrestre: è vero che Gesù cercava di convincere il popolo della sua venuta: ma presentava anche la conversione come una specie di scommessa economicamente vantaggiosa! [33]

Tutto ciò è esegeticamente fondato, e anche in linea con gli studi su Gesù condotti sia da protestanti (nell'Ottocento) sia, e forse ancor più, da studiosi di religione ebraica (negli ultimi decenni del Novecento). Ma resta nettamente più opinabile e aleatorio di quanto l'autore non avverta. Sicché, il lettore può legittimamente continuare a pensare che Gesù sia l'annunciatore divinamente ispirato di una verità trascendente di natura spirituale e interiore a ciascun uomo, piuttosto che un riformatore della Legge, e che vi sia nel suo atteggiamento sociale una profonda, inestirpabile vena anarchica che ne rende il messaggio irriducibile a qualsiasi ordine terreno, sia esso pure l'escatologico Regno di Dio secondo le attese nazionalistiche e imperialistiche dell'ala apocalittica degli israeliti e dunque dei primi

seguaci di Gesù.[34] Nella rielaborazione delle credenze apocalittiche fatta dai seguaci di Gesù dopo la sua morte, la venuta del Regno è rinviata ad un futuro indeterminato, non cancellata: e al suo ritorno, lui, che mille volte ha messo in guardia dal giudicare, sarà il supremo giudice. Per quale dei due Gesù dobbiamo optare? Che avviene a un'etica interinale, quando l'interim si allunga indeterminatamente? Di per sé l'appello alla conversione non ha bisogno del fatto estrinseco dell'incombere della fine del mondo. Ogni pio ebreo avrebbe sottoscritto l'appello, pur senza condividere quelle aspettative. Dunque la chiamata deve essere a qualcosa d'altro che all'osservanza di una forma sia pur affinata della Legge: diciamo, a condividere una sorta di rivelazione personale: e questa condivisione fa venire il Regno, in chi l'accetta. Anche secondo un'impostazione di questo tipo (diversa e forse più tradizionale, per un cristiano, di quella ebraizzante di Don Tosato) la questione dell'etica economica resterebbe impregiudicata, e andrebbe indagata nel contesto della idiosincratia gnosi del Maestro.

4. Spunti per un'etica economica cristiana.

Si potrebbe forse sostenere che l'insistenza dell'autore sulla necessità di risolvere in primo luogo il "problema-base" della compatibilità tra etica evangelica e attività economica in una società di mercato è eccessiva, e forse dettata da una sopravvalutazione del potere del lavoro esegetico puro. In fondo, versetti, o pericopi, irriducibili se ne troveranno sempre, come ammette persino l'agguerritissimo Don Tosato.[35] Il test vero non sta, forse, nel proporre delle analisi esegetiche che dissolvano credenze stereotipate mantenute per molti secoli, quanto nell'individuare un nucleo positivo dell'insegnamento di Gesù, e proporre uno sviluppo che dia luogo ad un'etica economica che ci permetta oggi di esercitare un maggior discernimento. Si noti che non basterebbe che tale etica fosse compatibile con la partecipazione individuale ad un'economia di mercato di una società libera: dovrebbe anche recare qualche tratto distintivo originale che rappresenti un contributo creativo cristiano all'evoluzione di tale società. Questo ha tentato di fare, come è noto, Michael Novak, e nell'aver capito che anche il secondo requisito era fondamentale sta a mio avviso la ragione (o una delle ragioni) del suo successo. Ma egli è partito dalla Dottrina Sociale della Chiesa Cattolica, non dal Vangelo. Il compito che si prefigge negli ultimi due saggi della Seconda Parte Don Tosato è dunque molto più ambizioso e fondamentale. L'attualizzazione dell'insegnamento di Gesù è, sottolinea ripetutamente Don Tosato, compito dell'ermeneusi, non dell'esegesi. E l'autore, formidabile esegeta, è ermeneuta riluttante. La proposta di spunti di etica economica cristiana richiede rilevanti competenze ermeneutiche, teologiche, etiche: soprattutto richiede una capacità di presenza, di comprensione del mondo odierno che raramente, come nota lo stesso autore, si trovano accumulate in una sola persona. Vediamo allora, a cominciare da una lunga citazione dal saggio dal titolo prima facie così poco tosatiato "Dall'economismo ad un'economia per l'uomo", [36] che era in realtà il titolo di una relazione ad un convegno, se una di queste persone sia Don Tosato:

Con il titolo assegnato a questa relazione...gli organizzatori del Colloquio manifestano la loro idea sia circa il problema, sia circa la risposta. Il problema sarebbe lo "economismo"; come dire "eccesso di economia", "dominio dell'economia". Il mondo avrebbe insomma elevato l'economia a fine, e ridotto l'uomo a mezzo. E la risposta...sarebbe la "economia per l'uomo"; come dire: "economia umana", "economia a servizio dell'uomo". La fede cristiana dovrebbe insomma perorare il passaggio dall' "economia-fine" alla "economia-mezzo".

Questo è il modo di pensare corrente nella nostra Chiesa; e ha una sua indubbia validità. Nel mondo, di fatto, si manifestano fenomeni vistosi di “economismo”. Singoli individui e intere nazioni mostrano di vivere per la ricchezza. Pur di raggiungerla, praticano senza esitazioni un’economia selvaggia, calpestatrice dei diritti individuali e nazionali. E non si tratta soltanto di prassi. Esiste anche la teoria, la cultura dello “economismo”, espressione del “secolarismo” economico. Giusto quindi che la fede si incarichi di denunciarlo e di combatterlo.

Ritengo, tuttavia, che il vero problema stia altrove: nella situazione economica miserevole in cui versa gran parte della popolazione mondiale. Risvegliatosi il senso della dignità umana, capito che la privazione dei beni primari non è inevitabile destino, l’umanità anela al progresso economico come condizione di progresso umano. Questa generale aspirazione di per sé non confligge, né intende confliggere, con il divino; almeno fintanto che i rappresentanti del divino non si frappongano a contrastare il progresso umano. E di quale strumento dispone l’umanità per soddisfare questa giusta esigenza di umanizzazione? Dell’economia: cui essa guarda dunque come strumento basilare, e per il quale giustamente pretende rispetto, conoscenza, uso, sostegno, perfezionamenti. Se così è, allora la vera sfida, che dalla sfera economica sale alla fede, non si pone tanto in termini di “troppa economia”, ma semmai in termini di “troppo poca economia” (troppo trascurata, troppo mal praticata, troppo vilipesa, troppo violentata.) E perciò, la vera partita tra cultura secolarizzata del mondo e fede cristiana si gioca, per quel che attiene la sfera economica, sulla capacità di offrire il miglior contributo al fruttuoso funzionamento dell’economia...

Occorre passare ...da un atteggiamento di ripudio dell’economia ad uno atteggiamento di premura per l’economia....

Ci sono due modi fondamentalmente diversi di porsi, come Chiesa, di fronte al mondo e alla sua dimensione economica. L’uno è quello di ergersi a giudice e di condannare, l’altro quello di prendersi cura e di soccorrere.

Questa è una bellissima espressione dell’umanesimo cristiano dell’autore, e anche, se vogliamo, una dimostrazione di come il suo sano buon senso gli permetta di spazzar via in un solo colpo il ciarpame di dichiarazioni ecclesiastiche ripetute ossessivamente ogni giorno da decenni, confuse, velleitarie ed ipocrite. Tuttavia, è ancora una riflessione che riguarda la Chiesa piuttosto che il mondo. Che cosa ha da dire la fede cristiana, con il suo radicamento nella Bibbia, sulla natura dell’attività economica?

Il tema dell’ultima saggio della Parte Seconda, il suo capitolo settimo, è “Solidarietà e profitto: il ruolo degli imprenditori”. Ad avviso di Don Tosato, “la ricerca del profitto è di per sé virtuosa”. Intanto, occorre distinguere, egli osserva, il profitto dal provento della frode, o dell’appropriazione indebita, o di altre simili forme di sottrazione dei redditi altrui. Al primo non spetta la giusta riprovazione che deve colpire le seconde, anzi, ad esso va assegnata una valutazione morale positiva: per due ragioni, distinte e concorrenti. In primo luogo, la ricerca del profitto è una realizzazione della missione fondamentale assegnata dall’uomo a Dio nella Genesi, di appropriare la terra, plasmarla, fecondarla, ri-generarla. Errato pensare che questo sia un tema solo vetero-testamentario: esso prosegue nel Nuovo Testamento, ad esempio, nella parabola dei talenti o in quella del fico che stenta a dare frutti. E’ vero che qui riappare come metafora, ed è così che noi siamo stati abituati a interpretarla. Ma, osserva Don Tosato, [37] “l’applicazione all’ordine della grazia di principi

etici validi dell'ordine della natura suppone, implica, la loro convalida.” In secondo luogo, la ricerca del profitto sarebbe per Don Tosato, alquanto sorprendentemente, un modo di osservare il precetto dell'amore del prossimo. Dunque non solo non può essere incompatibile con la solidarietà, ma ne è una delle forme più importanti. Infatti, [38] i doveri del cristiano sono di due tipi: quelli di giustizia (“Non rubare...”) e quelli di carità:

La solidarietà rientra in questa seconda categoria di obblighi. Ed è, basilamente, esercizio di solidarietà economica: dar da mangiare agli affamati, dar da bere agli assetati, vestire gli ignudi...A praticare questa primaria virtù cristiana sono, certamente, tutte le anime pie che mettono mano al portafoglio e danno ai poveri. Ma ancor più di costoro è, in blocco, la categoria dei produttori e dei fornitori di servizi, la categoria degli imprenditori...[Essi] rispondono in maniera vantaggiosa alla domanda sociale di beni e servizi. Questo...vale anche per quegli imprenditori che pensano soltanto al proprio profitto...Qualcuno penserà: si può mai essere caritatevoli senza volerlo, senza saperlo? La risposta è sì. A darla è lo stesso Gesù dei Vangeli. “Venite, benedetti dal Padre mio: avevo fame, e mi avete dato da mangiare, avevo sete e mi avete dissetato...Quando mai, Signore, ti abbiamo visto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, ti abbiamo visto assetato e ti abbiamo dato da bere...In verità vi dico: ogni volta che avete fatto una di queste cose a uno di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me (Mt XXV: 31-46).

La conclusione di questa lettura paradossale, al limite del lapalissiano, delle Beatitudini viene tratta con indiscutibile coerenza:[39]

Il fare (onestamente) profitto è, già di per sé, azione solidaristica. La crudele legge del mercato è essenzialmente solidaristica...La sintesi tra profitto e solidarietà sta nelle cose, travalica le intenzioni. Tra profitto e solidarietà vi è essenziale interdipendenza.

Non è facile convincersi, anche se ce lo dice un competente biblista, che nel “fare una di queste cose a uno dei miei fratelli più piccoli di Gesù” rientri l'attività di produrre e vendere cibi e bevande. Tutti noi avevamo sempre pensato che “questi miei fratelli più piccoli” fossero per lo meno squattrinati, se non incarcerati, appestati, deportati. A “soccorrerli” vendendogli dei generi alimentari, non sarebbero stati capaci anche gli scribi e i farisei, o addirittura gli ancor più disprezzati (da Gesù) gentili?

Adam Smith scoperse la mano invisibile: “non dalla benevolenza del macellaio, non da quella del birraio...” dipende la soddisfazione dei bisogni di tutti. L'economia di mercato funziona senza carità. Di più, un altro economista settecentesco, il Mandeville, scoperse che potevano addirittura essere delle attitudini viziose, come quelle dei ricchi che ordinavano beni di lusso, che facevano girare l'economia. Keynes mise in luce che la virtù personale della parsimonia poteva essere socialmente dannosa. Hayek per parte sua, forse più sovversivamente, mostrò che in nessun modo il mercato premi i meritevoli. Il mercato dissolve il concetto di merito. Già i tardo-scolastici, incidentalmente, avevano capito e argomentato validamente che non esistono prezzi giusti, la grande illusione aristotelico-tomistica, il primo grande tentativo (fallito) di imporre un ordine concettuale e normativo al mercato. Il mercato attua una totale scissione tra (i) le nostre intenzioni e attitudini, capacità e virtù, (ii) la remunerazione del nostro contributo produttivo, e (iii) la soddisfazione dei nostri bisogni. Il tipo di interazione sociale cui esso dà luogo è tale, che nessun partecipante

è in grado di controllare le conseguenze indirette delle sue azioni, le loro variegata e infinitesime ripercussioni su miriadi di sconosciuti. La “sovranità del consumatore” comporta una totale perdita di sovranità sociale (o più precisamente, inter-individuale): quella sovranità sociale che è invece presupposta, e realizzata, dalle opere di carità che la Chiesa ha tratto dalle Beatitudini. Perciò il mercato pone un problema di autentica, sconcertante difficoltà alla riflessione etica. Questa si traduce nella diffusa percezione che non è possibile sentirsi buoni nel mercato. I tanti detti evangelici apparentemente (almeno) contro la ricchezza servono come appiglio, e danno espressione, a questa sensazione, ben diffusa tra gli spiriti che meno ne sanno dominarne concettualmente le ragioni. Il nesso tra detti evangelici e atteggiamenti anti-capitalistici di molti cristiani parrebbe dunque meno immediato di come lo ha supposto Don Tosato. A quasi nessun cristiano (almeno cattolico) anti-capitalista interessa una loro analisi esegetica seria. I grandi economisti liberali su-ricordati sono coloro che hanno visto la difficoltà, e l’hanno variamente esplorata nelle sue ramificazioni: e non certo coloro che l’hanno negata. Solo le versioni più superficiali di liberalismo la negherebbero.

Ma forse sarebbe fare un torto a Don Tosato supporre che egli ignori tuttociò. Infatti, la sua tesi - forse formulata in modo provocatorio - ha una motivazione biblica profonda, e presenta una inaspettata, forse inconsapevole, ma inconfondibile venatura weberiana: [40]

La scena del giudizio universale (Mt XXV:31-46), che segue immediatamente la parabola dei talenti, ribadisce che premio e castigo eterni dipendono dall’assistenza concessa o negata ai bisognosi; un insegnamento tanto ricorrente, da sembrare quasi superfluo. Meno superfluo...l’altro insegnamento qui presente...che dell’assistenza concessa o negata noi potremmo essere cattivi giudici. ...Potrà avvenire che a chi non aveva avuto coscienza di essere stato caritatevole venga riconosciuto di esserlo stato, e viceversa disconosciuto a chi riteneva di esserlo stato. Il criterio di valutazione cui il giudice supremo rivela di volersi attenere sembra essere quello della effettività, non quello della motivazione religiosa o della consapevolezza del beneficiare; ancora meno, ovviamente, quello della semplice predicazione al prossimo dell’obbligo di praticare la beneficenza. Di conseguenza vengono ad assumere primaria importanza per i cristiani quelle virtù lavorative che rendono l’operare umano effettivamente vantaggioso al prossimo: l’inventiva, la professionalità, l’abnegazione e la rettitudine.

Meglio dunque, parrebbe, non fidarsi di se stessi, delle proprie sensazioni e dei propri sentimenti, ma darsi invece a qualche attività produttiva, e affidare alle capacità propagatrici del mercato il compito di soddisfare il maggior numero di bisogni umani. Questa è la metamorfosi che il principio di “effettività” fa subire alla carità. E chissà se questa di Don Tosato sia esegesi o ermeneusi di Mt XXV:31-46.

Per un altro verso, la posizione quasi utilitarista di Don Tosato, che suscita comunque delle perplessità, si potrebbe rafforzare invocando l’unico frammento di etica formale che i Vangeli ci offrano, la cosiddetta “regola aurea”. “Fare agli altri ciò che si vorrebbe fosse fatto a sé” può anche essere interpretato come meta-norma che raccomanda la partecipazione leale a un’economia organizzata in modo da soddisfare meglio di ogni altra realizzabile i bisogni della generalità dei suoi membri. In questa prospettiva la normale prosperità alla quale siamo abituati (e di cui a volte tendiamo a sentirci in colpa) acquisterebbe un significato, un valore che normalmente non osiamo darle.

Ma ai cristiani la concorrenza, così necessaria al buon funzionamento dell'economia ma così "crudele", non è mai piaciuta. Anche a questo riguardo essi potrebbero citare la stessa regola aurea, in una versione lievemente diversa, "non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te." Certo, così interpretata sembra l'invito a nefaste pratiche collusive. E in definitiva in Italia lo è stata (e lo è ancora). Eccone una descrizione di Don Tosato:[41]

Con il pretesto, con la copertura della solidarietà (quintessenza della "filantropia" socialista e della "carità" cristiana), i governanti hanno allungato le mani sull'economia...piegandola a strumento della propria egemonia e del proprio arricchimento. Si è progressivamente passati dalla libera iniziativa privata, alla concessione pubblica pagata; da un'attività di liberi imprenditori, regolata da criteri economici che sono salvaguardia dell'interesse generale, a un'attività di imprenditori dipendenti o alleati dei governanti, improntata al tornaconto di costoro; da un regime di libero mercato, a un regime di monopoli e oligopoli di Stato (dei suoi gestori: partiti e sindacati) e di privati in combutta coi governanti. Risultato: i conti dello Stato sono talmente disastrosi che si stenta a quantizzare l'ammontare del debito pubblico...il fabbisogno dell'erario è tale che il mercato finanziario ne risulta sconvolto. Imprenditori non disposti ai compromessi tendono a ridurre le loro attività, o addirittura a chiudere ed andarsene; la disoccupazione tocca livelli allarmanti.

E tuttavia a molti cristiani (certo non a Don Tosato, ma lui è un'eccezione assoluta) tali pratiche, nella loro nefandezza, disturbano molto meno della circostanza che nella concorrenza alcuni, molti, sono sconfitti. E i cristiani, soprattutto, anche se certo non esclusivamente, cattolici, da un lato si sentono a disagio in una società in cui vi sono degli sconfitti, dall'altro, preferiscono occuparsi principalmente di loro. Può addirittura sembrare che abbiamo un bisogno di vittime da soccorrere morboso e ossessivo. Ma come ignorare la circostanza che essi credono in Gesù Cristo, che invece di prendere la guida del nuovo Regno, morì ingloriosamente sulla croce? Un grande commediografo irlandese, che fu anche un originale, acuto pensatore libertario, Oscar Wilde, notò che sinora nella nostra civiltà eravamo riusciti a pensare alla perfezione come raggiunta, e raggiungibile, solo nella sofferenza: come se l'umano e il divino potessero incontrarsi solo nella croce.[42] D'altro lato, è profonda, giustamente insopprimibile nei cristiani l'aspirazione sempre frustrata che con la Crocifissione sia finito per sempre il tempo delle "crudeltà necessarie". Una trattazione cristiana dell'economia richiede, a mio avviso, una teologia della croce.

5. Conclusioni: le coordinate di un'etica economica cristiana

Vorrei provarmi ora a vedere un po' più in prospettiva il contributo di Don Tosato, biblista e uomo assetato di quelle forme di giustizia, che si possono conseguire con e nella libertà. Abbiamo visto nella sez. 1 qual era il suo problema, il rapporto tra il messaggio di liberazione cristiano con la sua apparente direzione oltre-mondana e le pratiche di liberazione mondane, la libertà come concepita dal liberalismo. Gli parve che il problema si potesse affrontare con l'esegesi, il suo mestiere. Fu così portato a investigare l'insegnamento di Gesù, dato che erano molti detti del Maestro (certo, aggiungerei io, non quelli di Paolo), che sembravano esprimere un radicale rifiuto dell'economia, delle sue istituzioni, delle sue pratiche. Senza accorgersene, ripercorse così una strada di indagine che era stata battuta dai grandi studiosi del protestantesimo liberale tedesco nel XIX secolo, con esiti abbastanza simili. Dei due aspetti dell'attività e del pensiero di Gesù la cui composizione costituisce tuttora uno dei problemi centrali della teologia del Nuovo Testamento, il profeta apocalittico e il maestro della legge,[43] finisce per privilegiare il

secondo, venendosi così a trovare in inconsapevole accordo con l'interpretazione proposta negli ultimi decenni del XX secolo dagli studiosi di religione ebraica che hanno preso ad interessarsi di Gesù e dei Vangeli: da un lato, Gesù sarebbe un riformatore e perfezionatore della Legge; dall'altro, ne proporrebbe degli adattamenti richiesti dall'imminenza apocalittica. Ora, ciascuna di queste mosse è alquanto discutibile e aleatoria in sé, come abbiamo visto nella sez. 3. Ma soprattutto, è dubbio che con esse il problema iniziale di dissolvere l'incompatibilità sia stato risolto, perché, come abbiamo visto nella sez. 4, l'opposizione dei cristiani all'economia di mercato ha dei motivi ben diversi (anche se forse non più fondati) dalla credenza in interpretazioni esegeticamente inadeguate di vari passi dei Vangeli.

In definitiva, la posizione dei cristiani verso l'economia di mercato risulterà da una seria etica teologica cristiana, che però a quanto pare a tutt'oggi non esiste. Dalla discussione degli spunti forniti da Don Tosato, sono emerse però alcune considerazioni, che conviene riesporre e sviluppare a mo' di conclusione.

1) Il principio di fecondità, o di fruttificazione, è, come suggerisce Don Tosato, un indubbio contributo della Bibbia ad un'antropologia teologica, o anche filosofica: a una concezione generale dell'uomo. Anche a una visione liberale della vita? Certo, ma non da solo. Da esso non segue, a mio avviso, né un particolare regime di appropriazione dei fattori di produzione, né una specifica indicazione a favore della libera impresa. Il socialismo marxista-leninista, con la sua idea della "liberazione delle forze produttive", può a pieno titolo rivendicare di essere stato il tentativo più radicale mai esperito di attuazione di tale principio. Né esso impone che si producano beni industriali per il consumo privato dei tipi ai quali siamo abituati: una civiltà scientifica, o artistica, potrebbe anche essere stazionaria in termini di prodotto interno lordo. Non sarebbero gli imprenditori i protagonisti della "fecondazione".

2) Accanto al principio di fecondità, vi è peraltro, nella Bibbia tutta e soprattutto nel Nuovo Testamento, un principio quasi opposto, di abbandono a Dio e alla sua Provvidenza, un invito ad accettare una totale dipendenza da lui. Nel caso della predicazione di Gesù, questo prende la forma del sentimento del creato come un dono. Quanto più precaria e meno garantita è la continuazione dell'esistenza quotidiana, tanto più risulta la radiosità della terra come dono divino. Lo stesso Regno atteso, una nuova creazione, sta maturando con tempi imperscrutabili, è forse soggetto ad un'accelerazione improvvisa, ma verrà da sé.[44] E' probabile che anche l'aspetto più sconcertante ma originale dell'etica di Gesù, l'ingiunzione di amare i propri nemici, scaturisca da questa intuizione originaria.[45] Forse chi la sperimenta non ha più nemici.[46] Anche Don Tosato cita S. Francesco e il suo amore per la povertà; ma per dare un esempio della grande popolarità nella storia del cristianesimo dell'interpretazione anti-economica dei Vangeli, non per ricordare un santo che ha rivissuto in modo mirabile il misticismo cosmico ed estatico del Maestro.[47] Il vero problema è come mai chi sente in modo così pregnante la comunanza con il creato, nel suo splendore, sia portato a cercare la povertà; non certo quello di dissolvere esegeticamente anche la visione di S. Francesco!

3) Vi è poi stata la Croce, con il radicale mutamento nel concetto di salvezza che ha imposto. Gesù morendo sulla croce ci avrebbe salvati dall'ira divina. Ma un Dio così rancoroso e implacabile, anche se per nostra sfortuna esistesse, non interesserebbe più a nessuno. Secondo un'altra interpretazione, l'estremo abbassamento del Figlio di Dio era

una conseguenza necessaria della sua incarnazione. Possiamo noi dare un posto centrale, un valore, alla sofferenza, senza impegnarci in interpretazioni redentivo-espiatorie che compromettono fortemente l'immagine di Dio, e che molti cristiani hanno ormai abbandonato?

Possiamo forse definire “biblica” un’etica economica basata su 1); “neo-testamentaria” una basata su una qualche composizione dialettica di 1) e 2) (difficile, ma non impossibile: basti pensare al funzionamento di un monastero benedettino...). Un’etica economica pienamente cristiana risulterà dalla nostra capacità di rispondere positivamente alla domanda 3) e di comporre tutti e tre questi principi.[48]

[1] Angelo Tosato, *Vangelo e ricchezza: nuove prospettive esegetiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002.

D’ora in avanti, indicherò quest’opera con la sigla “VeR”.

[2] Sarei sorpreso, peraltro, se nei suoi scritti, o dischetti, non si trovassero appunti relativi alle tre parti mancanti,

“in fase di elaborazione”, alle quali egli accenna.)

[3] VeR, pp. 254-5. Si vedano anche le pp. 514-5.

[4] VeR, pp. 51-2.

[5] Il riferimento è alla sua famosa *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia Editrice, Brescia, 1986

(ediz. orig.1906). Per il concetto di “etica interinale”, si vedano ad es. le pp. 505, 519.

[6] Egli era, come risulta anche dall’elenco delle sue pubblicazioni riportato alle pp. 592-7 di VeR, un esperto

di istituzioni matrimoniali antiche.

[7] VeR, pp. 156-60. Naturalmente gli stessi Vangeli costituiscono un singolare, e audacissimo esempio di

attività interpretativa. È l’intero evento della vicenda di Gesù, la sua missione, crocifissione, e resurrezione,

che deve ricevere un significato e lo assume solo in quanto può essere interpretato come uno sviluppo, ed

uno sviluppo pre-annunciato, delle Scritture. Di questo molto probabilmente Angelo Tosato, esegeta

professionale ma anche teorico dell'interpretazione, sarebbe giunto a parlare. Degli spunti interessanti su

“L'esegesi cristiana della Bibbia ebraica” si trovano in Alan F. Segal *Rebecca's children: Judaism and*

Christianity in the Roman World, Harvard University Press, 1986, pp. 88-95.

[8] In uno dei suoi ultimi saggi, “Dall'economismo ad un'economia per l'uomo”, in *VeR*, pp. 491-507, l'autore

fece un interessante tentativo di classificarli e istituire tra i vari gruppi una relazione di progressione logica in crescendo: (a) condanna di chi si preoccupa soltanto dei beni materiali; (b) condanna di chi si dà pensiero

anche dei beni materiali; (c) esortazione a non accumulare ricchezze terrene, bensì celesti; (d) esortazione a

non preoccuparsi per le proprie necessità materiali; (e) minaccia lanciata ai ricchi; (f) promessa ai poveri;

(g) esortazione a spogliarsi dei propri beni; (h) comando di farlo, per chi voglia essere suo discepolo; (h)

esaltazione della povertà, come condizione necessaria per la perfezione.

[9] *VeR*, pp.339-41. Una spiegazione lievemente diversa alle pp. 437-8: “La ricchezza che impedisce l'accesso

al Regno di Dio... è quella che rende insensibili all'indigenza dei fratelli, fa trascurare la legge divina e porta

a violare il precetto fondamentale dell'amore per il prossimo.”

[10] *VeR*, pp. 266-7.

[11] *VeR*, p. 345: “E' vero che Gesù adotta e fa adottare ad alcuni...una vita povera: ma si tratta...di povertà

relativa, accettata per forza maggiore...e come misura transitoria (questi evangelizzatori perseguono, con l'instaurazione del regno divino, potere, gloria, e prosperità). In questa loro condotta, dunque, non è dato di

trovare traccia di una idealizzazione della povertà in quanto tale.”

[12] *VeR*, p. 280, p. 345, pp. 429-30.

[13] VeR, p.449.

[14] L'episodio è narrato nei Sinottici, ad es. in Mc X:23-25, e discusso dall'autore alle pp. 281-3, 435-7, 478-9.

Molti altri esegeti erano giunti a conclusioni simili anche senza sfruttare la versione dell'episodio riportata

in uno dei frammenti dell'apocrifo Vangelo dei Nazarei che ci sono pervenuti.

[15] VeR, p. 402.

[16] Vedi le interessanti osservazioni sulle condizioni economiche e sociali di Gesù e dei suoi seguaci a p. 421.

[17] VeR, pp. 279-80, p. 343. E' l'esaltazione dei poveri in quanto poveri, la condanna dei ricchi in quanto

ricchi in Lc VI:20-24. Più in generale, Don Tosato ricorda la circostanza, peraltro ben nota, che "l'insistente

polemica contro i ricchi rappresenta una delle caratteristiche specifiche del Vangelo di Luca", e ne offre

(p. 431) un'interessante spiegazione: l'amarezza di Luca per la scarsa generosità dei ricchi della sua comunità,

e per la riluttanza di ebrei non ancora convertiti ad entrarvi, per tema di dover spartire le loro ricchezze.

[18] VeR , pp. 417-8. Si tratta di Mt XIX:21, in cui la povertà viene posta come condizione necessaria per la

perfezione.

[19] VeR, p. 270.

[20] Su questa importante distinzione, e sulla necessità di passare dai singoli, idiosincratici Vangeli al Vangelo,

vedi VeR, pp. 402-3.

[21] Le osservazioni di von Mises, un economista che si è ben accorto dell'esistenza del "problema-base", nota

cavallerescamente l'autore a p. 279, "suonano come una sfida: sfida che può essere tranquillamente raccolta."

[22] Il riferimento è al suo *Socialismo: un'analisi economica e sociologica*, Rusconi, Milano, 1990 (ediz. orig.

1921).

[23] VeR, pp. 263-4.

[24] In parte almeno sintetizzati nell'opera di Albert Schweitzer citata sopra, alla nota 5.

[25] Giuseppe Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo*, Milano-Roma, 1941. L'imperturbabilità con cui Mons. Ricciotti vi

considera i risultati di un secolo di esegesi protestante, e li rifiuta in blocco, ne fanno una figura a suo modo

eroica nel campo degli studi biblici cattolici della prima metà del '900.

[26] Peraltro egli non è affatto isolato tra i biblisti cattolici della sua generazione. Ormai gli studiosi cattolici

sono pienamente partecipi delle nuove ricerche sul Gesù della storia. Si veda ad esempio l'interessante

volume, a cura di James H. Charlesworth, *L'ebraicità di Gesù*, Claudiana, Torino, 2002.

[27] VeR, p. 264.

[28] VeR, p. 269.

[29] VeR, p. 270.

[30] VeR, p. 267.

[31] Necessario, parrebbe per consentire agli angeli di scendere al loro fianco, e combattere con e per loro.

Si vedano l'interessante discussione delle “regole di purità israelitiche” in Alan F. Segal, cit, pp. 123-8, e i

cenni di Tosato in VeR, p. 267, p. 293.

[32] VeR, p. 268.

[33] VeR, pp. 333-6.

[34] Sull'anarchismo di Gesù ancora più decisamente di von Mises insiste un altro grande austriaco, Hans

Kelsen, in particolare nel suo saggio “The idea of justice in the Holy Scriptures”, in *What is Justice?*

Justice, law, and politics in the mirror of science, University of California Press, Berkeley, 1957.

Questo è importante perché lo scrupoloso giurista (di origine ebraica, ufficialmente convertito al cattolicesimo

ma personalmente totalmente agnostico) utilizzò il meglio dell’esegesi protestante a lui disponibile. Ciò lo

portò non solo ad adottare su molti punti particolari soluzioni esegetiche simili a quelle proposte quasi mezzo

secolo dopo da Don Tosato, ma anche a dare, come più tardi farà Don Tosato, grande rilievo all’aspetto

apocalittico della predicazione di Gesù, e più in particolare alla sua concezione piuttosto materiale del Regno.

Anche l’esegesi che Tosato dà di Gv XVIII: 36 è già presente in Kelsen. Nonostante tutte queste premesse

comuni, per ciò che riguarda l’economia Hans Kelsen concluse (pp. 52-53) che “Gesù è contro il denaro, non

perché sia favorevole ad un’economia primitiva basata sullo scambio diretto dei beni. E’ contro qualunque

tipo di economia, contro la produzione di beni per soddisfare i bisogni umani...Questo atteggiamento

anti-economico di Gesù è dovuto alla sua idea del Regno di Dio che era – secondo lui - imminente, o

addirittura presente. Infatti nel Regno di Dio non è necessario lavorare, perché Dio provvederà personalmente

al cibo, al vestiario, e all’alloggio del suo popolo.” E Kelsen soggiunge “Il miracolo dei pani e dei pesci...

riferito nel Vangelo di Marco (VI:41 e seg., VIII: 1 e seg.) mostra come Gesù e i suoi discepoli si

immaginavano che questi problemi fossero risolti nel Regno di Dio”, un’osservazione questa non dissimile

dalla spiegazione (o interpretazione) del miracolo data da Don Tosato.

[35] Vedi ad es. la regola “Chiunque di voi non rinuncia a tutti i suoi averi non può essere mio discepolo”

in Lc XIV:33, discussa in VeR alle pp. 343-4.

[36] VeR, pp. 492-3.

[37] VeR, p. 532.

[38] VeR, pp. 534-5.

[39] VeR, p. 536.

[40] VeR, pp. 441-2. La freddezza dell'autore nei confronti di Max Weber è espressa, con motivazioni a mio

avviso non decisive, alle pp. 254-5.

[41] VeR, pp. 537-8.

[42] Si consideri il seguente passo, tratto da “L'anima dell'uomo sotto il socialismo”, in *La decadenza della*

menzogna ed altri saggi, Bur, Milano, 1994; “Cristo non tentò di ricostruire la società, perciò l'individualismo

che predicava poteva essere realizzato solo attraverso la sofferenza, o in solitudine. Gli ideali che dobbiamo a

Cristo sono gli ideali dell'uomo che abbandona completamente la società, o si oppone assolutamente ad

essa...D'altro canto la terribile verità che la sofferenza sia per l'uomo strumento di autorealizzazione

esercita uno straordinario fascino sul mondo.”

[43] Di un terzo, insopprimibile, irriducibile aspetto, quello del guaritore taumaturgico ed esorcista, i protestanti

liberali tedeschi del XIX erano in imbarazzo a parlare, e anche don Tosato non ne dice molto.

[44] Anche Don Tosato cita (a p. 510), ma in un altro contesto e per altri scopi, Mc IV:26-29: “Il regno di Dio è

come un uomo che getta un seme nella terra. Dorma o vegli, di notte e di giorno, il seme germoglia e cresce,

come lui stesso non sa; da sé sola la terra produce frutto.”

[45] Lo stesso Don Tosato non tenta di inserire questo precetto nell’ ”etica provvisoria” di Gesù. Ma è probabile

che anche alcuni precetti specificamente economici di Gesù, come quello di non preoccuparsi del domani,

siano più plausibilmente collocabile nella visione mistica di Gesù.

[46] Si veda l’interessante teoria della visione mistica proposta da Bertrand Russell in *Misticismo e logica* e

altri saggi, TEA, Milano,

[47] *VeR*, pp.512-3, 514-5.

[48] È interessante notare che nel suo abbozzo di un’etica del futuro tracciato con mano lieve in “L’anima

dell’uomo sotto il socialismo”, cit., Oscar Wilde affronta tutti e tre questi punti, di cui egli ha evidentemente

colto la centralità. La sua risposta non è forse (pienamente) cristiana, ma è certamente cristiana l’acuta

sensibilità con cui ha effettuato la sua ricognizione.

Deti e Contraddetti Messedagliani

di **Sergio Noto**

Capitolo 1

1. Post mortem: Carneade e Schumpeter

“Chi mai? Angelo Messedaglia. Forse non mancherà qualche Don Abbondio che si chieda chi era costui”([1]). Non erano infatti passati che poco più di vent’anni dalla morte ([2]) del grande maestro dell’economia italiana del XIX secolo, dalla scomparsa di quello studioso al cui solo udire il nome lo stesso Pareto cedeva il passo ([3]), che con queste dubbiose parole un allievo rievocava il “grande intelletto” del Messedaglia, divenuto in breve, troppo in breve, un illustre Carneade del pensiero scientifico e della storia economica italiana. Cosa

era successo, come si poteva spiegare che la “fortuna” dell’oblio avesse colpito proprio il Nostro, repentinamente passato dalle prime pagine del *who’s who* dell’Ottocento, al dimenticatoio del ‘900?

Questo “crollo di popolarità” all’interno della comunità scientifica, inequivocabile, sconcertante e improvviso, contrasta con il fatto che, alcuni anni dopo, Schumpeter, nella sua Storia dell’analisi economica ([4]), ricordava il Messedaglia “per la posizione strategica ch’egli ha nella storia dell’economia e della statistica italiana”. Infatti l’austriaco, abitualmente sferzante anche negli elogi([5]), nella sua monumentale opera storica, non dedica eguale attenzione a molti altri italiani del XIX secolo ed il fatto che, tra i pochi spicchi il nome di Angelo Messedaglia, contrasta con il precedente paragone manzoniano. È proprio la composizione di questo contrasto che necessita di una analisi della eredità scientifica e culturale lasciata da Messedaglia.

1.1. Le commemorazioni di Angelo Messedaglia, “maestro a tutti e a nessuno”.

Sull’eredità scientifica di Angelo Messedaglia occorre interrogarsi sin dalla sua morte, dato che vari studiosi, diversi per interessi e “appartenenze”, si affrettarono a dichiararsi suoi discepoli. La lettura comparata delle molte commemorazioni, scritte tra il 1901 e il 1902, ne fornisce una ampia testimonianza.

Non si vuole qui tacere come la commemorazione, in senso stretto ai fini della comprensione del pensiero di un autore, sia senz’altro una fonte minore, spesso priva dell’approfondimento sistematico e dettata da una forte spinta emotiva. Tuttavia, anche questi ricordi, talvolta personali, risultano di un certo interesse per la capacità di consentire una mappatura di relazioni scientifiche e per trarre attendibili indizi magari più dalle critiche sottili che dagli elogi di circostanza.

Non è retorica dire che, per qualità e quantità, le celebrazioni furono degne di un grande scienziato e maestro. E non v’è dubbio che Messedaglia non fosse tale, dato che, assieme a Ferrara e Cossa, si può dire abbia formato tutti gli economisti italiani del periodo successivo ([6]). Tuttavia Messedaglia non lasciò una scuola e, soprattutto, non desiderò mai di averla. Come ben disse il Valenti, egli fu maestro a tutti e a nessuno ([7]), viceversa non si giustificerebbero molte commemorazioni di amici ed allievi, tra loro diversissimi, tanto che sarebbe impossibile ricomporre un quadro unitario.

La varietà dei contributi copre e rappresenta quasi tutti gli indirizzi di pensiero dell’epoca. Sono rappresentati i lombardo - veneti, marginalisti della più bell’acqua, persino marxisti, nonché numerosi studiosi specialisti di questioni statistiche, demografiche, agrarie o di finanza pubblica ([8]). In particolare i contributi presi in considerazione sono quelli di Lampertico, Luzzatti, Toniolo, De Viti De marco, Loria, Virgili, Ferraris, Tangorra, Valenti e Colletti. Oltre a questi, non mancarono neppure nomi molto noti della cultura e della politica e, tra questi, il più illustre è quello dello Zanardelli ([9]) a testimonianza dell’opera politica del Messedaglia ([10]).

Messedaglia, come molti altri economisti del suo tempo, venne chiamato all’impegno politico nella fase della costruzione dell’Italia post – unitaria ([11]). Comunque la sua attività di parlamentare si distinse per l’impegno in compiti di carattere tecnico – economico, ma Messedaglia non era, né teneva ad essere, un politico di professione ([12]).

Egli non nascondeva di preferire la scienza e, proprio per questo, nella sua attività parlamentare trasfuse il suo sapere scientifico. Le sue relazioni parlamentari ([13]) erano il risultato di approfonditi studi, che però non ammettevano replica. Messedaglia impartiva lezioni anche dal seggio parlamentare e non solo dalla cattedra. Moderato, equilibrato, intellettualmente onesto, non era animato da spirito di parte ma non era neppure disposto a mediare, particolarmente sugli aspetti tecnici, approfonditi con alto scrupolo scientifico ([14]). Nonostante le influentissime amicizie vantate, già nelle commemorazioni, emerge, in toni più o meno espliciti, la figura di un ottimo parlamentare, di un politico influente ed ascoltato ([15]), ma nella sostanza isolato anche nell'ambito del suo stesso partito ([16]).

Messedaglia brillò per rettitudine politica e per scrupolo scientifico, certamente anche per indole, fu un grande teorico ma non si distinse per spirito pratico ([17]) ed anche per questo la sua attività politica non raggiunse mai un altissimo profilo istituzionale ([18]).

Venendo più propriamente alla commemorazione dello scienziato, in quasi tutte le occasioni viene tratteggiata la figura di una persona di vastissima cultura ([19]), dedita ad uno studio appassionato e sistematico. La sua curiosità culturale spesso si traduceva in una versatilità scientifica, tale da consentirgli di trattare con rigore accademico argomenti assai lontani dalle scienze economiche e sociali, tra i quali particolarmente significativi sono i lavori su temi omerici, astronomici, idraulici ([20]). A maggiore ragione, nell'economia e nella statistica, lo scrupolo dello studioso emerge da ogni scritto, permeato di approfondimento storico, dottrinale e tecnico. Messedaglia era animato da un alto senso del lavoro scientifico, trasfuso nel rigore metodologico dell'induzione positiva. Il suo lavoro accurato lo occupava per molto tempo, mai contento dei risultati ottenuti e mai pago di conferme. In questo fu sempre uno studioso solitario ([21]), ancorché inserito tra gli economisti "lombardo – veneti". Messedaglia viene descritto come un uomo distaccato ([22]), che nel suo lavoro non collaborò con altri e non volle collaboratori ([23]) perché mal avrebbe sopportato ingerenze. Meditava e rimeditava sui progressi del suo lavoro, di cui si trovava sempre ad essere inguaribilmente insoddisfatto ([24]).

Per la maggior parte degli autori quello statistico fu il maggior contributo ([25]). E certamente Messedaglia fu un vero rinnovatore della Statistica scientifica in Italia ([26]), in tempi in cui l'economia matematica era lontana dal prendere il sopravvento. Senza dubbio la Statistica per merito del Messedaglia venne affrancata dal suo ruolo di arte sussidiaria alla politica per assurgere a rango di scienza anche nell'insegnamento delle Università italiane ([27]).

Non meno diffuse, ma con maggiori distinguo, sono le considerazioni sui lavori di economia e finanza. La definizione più fedele si perfeziona in Giuseppe Toniolo che ricorda come "fino all'ultimo egli si professava di scuola liberale individualista, ma temperatissima in vista di quelle stesse vedute poliedre del suo spirito, moderate vieppiù dal culto che egli apprestò ognora alle idee morali" ([28]).

Tuttavia non mancano neppure riserve o critiche al suo lavoro. Lampertico ci fa sapere che il Nostro "non aspirava ad essere un innovatore" ([29]); il futuro ministro, Vincenzo Tangorra aggiunge che egli "non ci diede un sistema scientifico, lasciò in compenso lavori parziali" ([30]); infine Ghino Valenti insinua come il veronese non fosse "l'uomo delle ingegnose costruzioni, ma delle utili rettificazioni" ([31]).

Queste rilievi già ci offrono una prima spiegazione delle ragioni per cui fu modesta l'eredità scientifica del Messedaglia, nonostante fosse un economista molto autorevole ed un riferimento sicuro per studiosi di scuole di pensiero tra loro molto diverse. Messedaglia fu uno scienziato sereno e severo, dal cui confronto molti trassero forza per le loro argomentazioni ma, i suoi contributi, sempre coltissimi, non furono sempre altrettanto originali ([32]).

Al contrario gli venne tributato un generale riconoscimento, per il fatto gli studiosi era soliti rivolgersi a lui, privo di invidie scientifiche, sicuri di una critica autorevole ma sempre tenuta nel più privato riserbo. Messedaglia, del resto, non cercò mai le luci della ribalta, lontano dalle polemiche, e tenne, volontariamente e tenacemente, un così basso profilo che i suoi scritti restarono poco diffusi anche quando era in vita. Questo dato emerge già da una lettura attenta della bibliografia messedagliana, ma conferma inequivocabile ne danno le commemorazioni, nelle quali si evidenzia la difficile reperibilità degli studi del Messedaglia anche per gli stessi addetti ai lavori. Molti scritti, pubblicati in annali di diffusione piuttosto limitata, risultavano già nel 1901 praticamente introvabili, disponibili quasi solo per la stretta cerchia degli amici ([33]).

1.2. L'eredità scientifica del Messedaglia

A paragone con il Cossa e con il Ferrara, Messedaglia lasciò pochi discepoli “militanti” e la sorte della sua eredità scientifica appariva incerta. Come la disponibilità dei suoi volumi, così anche la sua fama sembrava essere destinata ad una rapida eclissi. A pochi anni dalla sua morte pochi tra coloro, che si dichiaravano suoi allievi, sembravano ricordarsi del Messedaglia ([34]), in particolare in quegli anni in cui il marginalismo aveva ormai preso il sopravvento anche in Italia, dopo un lungo processo di incubazione.

Tuttavia occorre segnalare che nel 1908, grazie a Pasquale Jannaccone, economista in quel tempo già illustre anche se non allievo di Messedaglia, vanno alla stampa la parte significativa dei lavori statistici di Messedaglia ([35]). Questa pubblicazione, in particolare l'opera sui valori medi nella sua versione riveduta ed ampliata ([36]), era ormai da molto tempo attesa dagli specialisti. Un dato che si ricava dalle commemorazioni ma, forse anche più genuinamente da carteggi privati. Già lo stesso Pareto, in una lettera a Pantaleoni datata ben dieci anni prima della morte di Messedaglia, scriveva “Ho sentito (...) che il Messedaglia prepara un gran lavoro sulle medie. E' dunque inutile che me ne occupi più. Aspettiamo quel lavoro” ([37]).

Per quanto questa edizione abbia segnato certamente un passo avanti nel recupero più organico dell'opera statistica di Messedaglia, tuttavia proprio la lunga attesa, dovuta alla irrisolutezza e alla incontentabilità del suo autore, ne limitò gli effetti. Questo importante contributo alla statistica, corredato di un notevole apparato matematico, vide le stampe con molti anni di ritardo e in un periodo storico in cui l'approccio matematico all'economia stava registrando un'accelerazione senza precedenti. Non vi è alcun dubbio che alla grande efficacia del magistero del Messedaglia nelle aule universitarie ([38]) non trovò corrispondenza la diffusione delle sue opere. Questo conferma anche la circostanza per cui Messedaglia poteva vantare fuori dall'Italia una fama limitata, anche se molto qualificata e spesso legata a rapporti epistolari.

In quegli stessi anni, per circostanze quasi fortuite, un giovane e sconosciuto studioso, che non conosceva personalmente Messedaglia, iniziò a studiare le sue opere, anche inedite, particolarmente in materia di moneta. Questo economista, anch'egli veronese, destinato ad una brillante carriera ed affermazione politica, era Alberto De' Stefani ([39]). Proprio il De' Stefani, infatti, utilizzando i manoscritti presenti nell'archivio della famiglia Messedaglia, pubblicò una monografia sull'opera monetaria di Angelo Messedaglia e Francesco Ferrara ([40]). Questo lavoro, sostanzialmente messedagliano, datato 1908 (come la pubblicazione degli scritti statistici), rappresenta il primo studio scientifico dedicato al pensiero di Messedaglia e segna un inequivocabile nesso di continuità tra Messedaglia e De' Stefani, se non altro per la deliberata, priva di vincoli accademici, preferenza data dall'estroso futuro ministro delle Finanze al magistero messedagliano.

All' "allievo prediletto" Luigi Luzzatti, ad Alberto De' Stefani, oltre che al nipote, Luigi Messedaglia, si devono i principali tentativi di diffusione del magistero dell'economista veronese.

Luzzatti si impegnò nell'onorare la memoria del Maestro, patrocinando spesso iniziative commemorative ([41]), anche se seguì un itinerario scientifico autonomo rispetto a quello del maestro, il cui riferimento culturale resta sempre presente ma nell'ambito di un personale e distinto approccio al problema economico. Al contrario, per De' Stefani, assai più giovane del Luzzatti, il pensiero del Messedaglia segnò l'*incipit* dei lavori in materia di moneta e il riferimento metodologico fondamentale per il ruolo assegnato alla statistica nello studio dell'economia ([42]). Per molti versi soltanto in De' Stefani si può leggere uno sforzo di reinterpretare o, forse meglio, di ri-applicare personalmente il pensiero del Messedaglia alla luce dei nuovi orientamenti, soggettivisti e marginalisti, della scienza economica.

Comunque queste iniziative non registrarono una vasta risonanza ([43]). Infatti, tra il 1908 e il 1920 non si possono segnalare altre pubblicazioni di rilievo, salvo forse una relativamente diffusa testimonianza dell'Alessio, nella quale vengono rivisitati, seppure senza un adeguato approfondimento, alcuni contributi del Maestro e in particolare su quelli di contenuto statistico matematico ([44]).

In quegli anni, comunque, la difficile reperibilità degli scritti di Messedaglia continuava a rappresentare un limite oggettivo a uno studio, che non si fosse prefisso una ricerca di "rarità bibliografiche" ([45]). Di questo ben se ne rendeva conto il nipote Luigi Messedaglia, letterato raffinato ed eclettico, che dedicò un gran lavoro alla valorizzazione delle opere dello zio.

Da letterato, appunto, in un primo momento Luigi Messedaglia profuse un notevole impegno nel tentativo di pubblicare, almeno per la ricorrenza del centenario della nascita, una edizione completa degli scritti omerici ([46]), in parte, dati alle stampe nei Rendiconti dell'Accademia dei Lincei ([47]). Tuttavia l'iniziativa non era agevole. Gli scritti omerici di Angelo Messedaglia erano piuttosto ponderosi, soprattutto per un autore non accreditato tra gli ellenisti professionali. L'esito dell'operazione richiedeva quindi di una presentazione ufficiale ed accreditata. Vennero quindi interessati alla questione Setti ([48]), Romagnoli ([49]), Pascal ([50]) ed infine Benedetto Croce ([51]). Tuttavia neppure il patrocinio crociano presso l'editore Laterza sortì l'esito sperato. Il libraio, a seguito della richiesta del Croce, rispose prontamente a Luigi Messedaglia riferendogli che "il senatore Croce sa che

non posso assumere nuovi lavori: ma mi sembra anche che un volume di seicento pagine di studi omerici, per quanto d'illustre autore, non potrebbe avere commercialmente buon esito" ([52]). La pubblicazione degli scritti omerici fallì così definitivamente. Tuttavia, poiché la ricorrenza del centenario si avvicinava a grandi passi e non poteva passare sotto completo silenzio, lo sforzo di Luigi Messedaglia fu dirottato verso i temi economici, benché meno familiari al nipote, dove l'opera di Angelo Messedaglia trovò i naturali alleati.

Oltre ai fondamentali lavori bibliografici e biografici basati sui documenti di famiglia ([53]), poi donati alla Civica di Verona, Luigi Messedaglia riuscì a mettere in moto un sodalizio locale ma di grande prestigio, quale l'Accademia di Agricoltura, Scienze, Lettere ed Arti di Verona ([54]), che nell'anno messedagliano pubblicò in due ampi volumi le *Opere Scelte di economia*. All'opera presero non poca parte Luigi Luzzatti ed Alberto De' Stefani. Luigi Luzzatti, in qualità di Presidente Onorario del Comitato nazionale per il centenario di Angelo Messedaglia ([55]), fu il catalizzatore politico e, ragionevolmente, economico dell'iniziativa. Alberto De' Stefani si impegnò in un riordino degli studi monetari, curando la pubblicazione dei più significativi inediti in materia.

Posto che sembrava improponibile una pubblicazione integrale dell'opera di Messedaglia, il *Comitato* per la celebrazione fu costretto ad effettuare delle scelte e così si ritenne di pubblicare principalmente le opere di economia. Tra questi venne pubblicata, a cura di De' Stefani ([56]), l'opera inedita "Il credito", lavoro che era destinato a seguire il trattato sulla circolazione monetaria, che doveva essere pubblicato sulla Biblioteca Scientifica Internazionale, opera che Messedaglia ritirò quando ormai la stampa ormai quasi conclusa ([57]). L'edizione destefaniana delle opere economiche rappresenta il contributo più importante alla diffusione degli scritti di Angelo Messedaglia, che in quegli anni raggiunsero l'apice della loro visibilità.

Non è un caso che a pochi anni dalla uscita delle *Opere Scelte* tornassero ad essere pubblicate memorie sull'opera scientifica del Messedaglia. Lavori che aggiungono alla documentazione storiografica alcuni ricordi di conoscenza personale e, seppure marginalmente, una valutazione critica dell'opera scientifica per mano di Colletti ([58]), Graziani ([59]) e Bousquet ([60]).

Tuttavia, occorre sottolineare che nelle *Opere Scelte di economia*, data la mole dei materiali pubblicabili, non trovano spazio gli scritti di finanza, di cui quelli agrari rappresentano il contributo più significativo. Tuttavia grazie all'incessante impegno di Luigi Messedaglia ed alla regia scientifica di Alberto De' Stefani venne resa loro giustizia dopo poco più di un decennio e, non casualmente, nel periodo dell'impegno nella bonifica agraria operata dal governo fascista.

In questo senso il primo contributo è rappresentato da una monografia critica ad opera di Stanislao Scalfati ([61]). In questo lavoro vengono passati in rassegna i principali contributi del Messedaglia in ambito di finanza e, particolarmente, in materia di imposizione fondiaria e di catasto. Questo contributo, seppure non molto originale, copre un evidente vuoto di critica, operazione per la quale non è difficile ravvisare la mano del De' Stefani ([62]), che aveva seguito e presentato i primi lavori scientifici di Scalfati.

Solo quattro anni più tardi e precisamente nel 1936, a cura di Luigi Messedaglia, e con prefazione di Giuseppe Tassinari ([63]), politico e studioso in rapporti con Alberto De'

Stefani ([64]), venne ridata a stampa la relazione parlamentare scritta da Angelo Messedaglia ([65]) sul *Catasto e la Perequazione*. Con questo lavoro si può considerare completata l'articolata opera di riedizione dei lavori economici e statistici di Angelo Messedaglia e questo a ben trentacinque anni dalla sua morte.

Il percorso che portò alla pubblicazione, quasi completa, delle opere economiche fu senza dubbio troppo lungo e complicato per raggiungere gli esiti sperati. A testimonianza di questo nel 1951, a cinquant'anni dalla morte, Luigi Messedaglia pubblicò il suo ultimo resoconto, poco confortante, sulla situazione. Gli studi sul Messedaglia ben presto si erano fermati e le *Opere scelte*, nonostante gli sforzi profusi, erano ancora difficilmente reperibili, essendo state in buona parte distrutte dal loro stesso Editore a causa della loro scarsa fortuna commerciale. Gli anni della seconda guerra mondiale contribuirono ad affossare ogni ulteriore tentativo editoriale e, in particolare, la riproposizione degli scritti malthusiani da parte di Luigi Einaudi nel 1942 ([66]).

A questo riguardo e al di là dell'interesse specifico per gli scritti sulla popolazione, occorre osservare come, tra gli studiosi, sia passato pressoché inosservato l'interesse di Luigi Einaudi verso Messedaglia e in particolare per le opere in materia finanziaria. La distanza tra questi due economisti, diversi per generazione ed "appartenenza", rendeva in effetti l'accostamento piuttosto problematico. Tuttavia occorre ricordare che Einaudi, impegnato in studi in materia di imposizione fondiaria in relazione con il nuovo catasto fascista, prese a riferimento la legge del 1886, che aveva avuto come relatori Messedaglia, per la parte tecnica, e Minghetti, principalmente per gli aspetti politici. Ai lavori parlamentari, che portarono alla riforma, Einaudi dedicò uno studio specifico ([67]), nel quale emerge con assoluta chiarezza la stima per il lavoro scientifico di Angelo Messedaglia. In particolare Einaudi aderì, in senso ampio, alla posizione del Messedaglia con riferimento sia alle caratteristiche di formazione del catasto (con riferimento alla situazione dell'Italia post unitaria nella quale aveva operato Messedaglia), sia alle modalità tecniche di tassazione fondiaria. Per Einaudi, "La legge del 1886 condotta in porto con tanta fatica è davvero uno dei grandi monumenti della nostra legislazione tributaria" ([68]).

Questo studio sulla riforma catastale del 1886, anticipa di un anno un più consistente studio di Einaudi in materia di imposizione fondiaria, "La terra e l'imposta" ([69]), opera nella quale il riferimento al lavoro di Messedaglia risulta significativo e costante. Per quanto il riferimento a Messedaglia sia posto in evidenza soltanto negli scritti in materia catastale ([70]), tuttavia Einaudi dimostra di apprezzare inequivocabilmente anche gli scritti sulla popolazione, come poco sopra accennato e gli studi in materia di moneta di colui che, che definiva l' "impeccabile Messedaglia" ([71]).

Appare quindi con sufficiente chiarezza che se Messedaglia trovò agguerriti oppositori nel liberismo di Ferrara e nei suoi ripetitori, altrettanto non si può riscontrare in un liberista della generazione successiva dell'autorevolezza di Einaudi.

1.3. *La recente critica storiografica*

I primi tentativi di una collocazione critica e storica del contributo dello studioso, a poco più di cinquant'anni dalla morte, presero l'avvio con Michele Lecce e la pubblicazione nel 1953 della monografia dedicata al pensiero economico di Angelo Messedaglia ([72]). Si tratta ancora di un'opera pubblicata sotto gli auspici dell'Accademia di Agricoltura, Scienze

e Lettere di Verona ([73]), che fornisce una ampia sintesi dei contenuti degli studi economici.

Il volume, di carattere principalmente divulgativo ([74]), e particolarmente attento alle questioni di metodo, assume a premessa che l'opera del Messedaglia debba essere collocata nell'ambito della tradizione scientifica italiana del Vico e del Romagnosi ([75]). Considerazione particolarmente significativa, soprattutto perché l'Autore intendeva affrancare Messedaglia dal "germanesimo", interpretazione sicuramente preconcepita, ma indubbiamente di largo successo.

Lecce, quindi, si prodigò in una analisi del pensiero economico ottocentesco per avvalorare l'equidistanza del Messedaglia, economista di scuola italiana, dalle teorie economiche estere, che pur dimostrava di conoscere diffusamente. In definitiva egli sembra quindi voler accreditare una interpretazione del Messedaglia come erede degli economisti italiani del Settecento, in particolare del Romagnosi, reinterpretati alla luce della scienza economica europea, tanto di scuola classica anglo – francese quanto di scuola storica tedesca ([76]). In questo senso è ancora oggi non privo di una certa validità ed attualità scientifica il disegno di fondo del Lecce, che consisteva nel tentativo di fornire una lettura storica degli antecedenti all'opera del Messedaglia, all'interno di una lettura che abbandonasse antichi condizionamenti di schieramento.

Su questo punto si trova una definitiva conferma nella critica più recente. Nell'ampia monografia di Anna Pellanda, viene confermato il nesso di continuità con la tradizione economica italiana ([77]) ma, soprattutto, viene evidenziata l'importanza della romagnosiana "teoria dell'incivilimento" per una corretta e complessiva interpretazione del pensiero economico di Angelo Messedaglia.

Da parte di chi si è occupato, sia di ascendenze che di discendenze culturali, è stato notato come per Messedaglia passi una sorta di "declinazione, lombardo – veneta ([78])" della scienza sociale, che, partendo da Romagnosi, giunge agli economisti a lui più vicini quali Luzzatti, Lampertico e Morpurgo ([79]). In effetti si può certamente dimostrare come, nell'analisi dei problemi economici, l'attenzione alle problematiche sociali, tipica di uno stile lombardo – veneto, possa avere le proprie radici nel pensiero di Romagnosi.

Restava ancora pendente l'accusa di "germanesimo", ovvero della barbarie economica, che, secondo Francesco Ferrara, aveva affetto tutti gli economisti lombardo – veneti. La critica più recente però è ormai orientata a non ritenere fondata questa accusa, dettata principalmente da spirito polemico.

La cultura economica di Angelo Messedaglia era senza dubbio di respiro europeo ([80]). La sua singolare conoscenza delle lingue straniere ([81]) gli consentiva di mantenere un costante aggiornamento sulle novità bibliografiche estere. Tuttavia allo studioso non solo erano familiari i testi classici inglesi e francesi ma, sebbene il carteggio non sia giunto a noi completo, si possono documentare importanti rapporti epistolari con i maggiori economisti stranieri del suo tempo, tra cui Menger, Walras e numerosi altri, come vedremo meglio più avanti. In questo contesto è obiettivamente impossibile fondare una accusa di filo "germanesimo", tanto che lo stesso Romagnosi, per contrario, ha avanzato una interpretazione "anglofila" del pensiero economico di Messedaglia ([82]) (e più in generale degli economisti

lombardo – veneti), riferendo del nesso tra libertà e ricerche statistiche proprio della loro concezione economica.

Questa interpretazione, indubbiamente efficace nella sua contrapposizione al “germanesimo”, sembra però riduttiva per un Messedaglia che così scriveva all’Aleardi: “*Se almeno avessi potuto pubblicare quella mia Prelezione, così a modo di aspirazione e per professarmi anch’io di quell’alta scuola morale che è del Bastiat, che fu sempre e dev’essere la nostra.*” ([83]).

Questa cultura europea non era certo una prerogativa del solo Messedaglia tra quelli del suo gruppo. A parte l’emblematico caso di Cossa, la cui cultura economica spaziava ad amplissimo raggio, lo studio dei classici inglesi e francesi, e del Bastiat in particolare, è fatto comunissimo. Occorre infatti ricordare, per esempio, che, tra gli allievi di Messedaglia, Luigi Luzzatti si dedicò con notevole interesse allo studio dello stesso Bastiat ([84]), segno evidente della varietà di interessi culturali del gruppo dei lombardo - veneti.

Tornando quindi alle questioni sulla eredità del pensiero economico di Messedaglia la critica ha osservato come il magistero di Angelo Messedaglia passi inequivocabilmente nel suo “allievo prediletto” Luigi Luzzatti ([85]), che al Maestro deve certamente la propria cultura statistica ed economica, nonché una analoga concezione di newtonianesimo sociale ([86]).

Allo stesso modo si sono rilevati i rapporti con Fedele Lampertico, studioso vicentino, per il quale sono facilmente documentabili, oltre a quelli scientifici, anche gli amichevoli rapporti personali con Angelo Messedaglia ([87]). Lo stesso vale per Emilio Morpurgo. Si tratta infatti di economisti lombardo – veneti, formati tutti da Messedaglia negli anni dell’insegnamento all’Università di Padova. La loro matrice comune, riconducibile all’ambito di quel liberismo moderato, caratteristico negli anni della Destra storica, era stata già evidenziata, seppure in senso critico, da Francesco Ferrara. Le loro vicende, pur seguendo, percorsi individuali per molti versi autonomi ([88]), presentano l’evidente comune denominatore di una solida formazione metodologica, economica e statistica, di stampo messedagliano e stile chiaramente anti-deduttivo.

Se poco resta da aggiungere per quanto attiene alle eredità di Messedaglia, “*primus inter pares*” tra i lombardo – veneti, che comunque possono essere considerati economisti coevi ([89]), non sono altrettanto chiarite dalla critica storiografica le relazioni con economisti di generazione successiva come De’ Stefani ed Einaudi. In effetti, già l’accostamento di due personalità così diverse, potrebbe essere fonte di imbarazzo per una interpretazione necessariamente unitaria del contributo di Angelo Messedaglia, se non si riproponesse, a cinquant’anni dopo una circostanza piuttosto simile a quella registrata per le commemorazioni alla morte di Messedaglia. Anche in quel caso, infatti, era evidente l’eterogeneità delle commemorazioni, di coloro che a vario titolo si dichiaravano allievi di Angelo Messedaglia, maestro di tutti e di nessuno.

La particolarità, semmai, dal punto di vista interpretativo, si incontra nell’osservare come la lezione economica di Angelo Messedaglia sia passata negli economisti della successiva generazione, nonostante condizioni sfavorevolissime. I suoi lavori, a cinquant’anni dalla morte, nonostante la loro ristampa, non furono mai fruibili per un’ampia platea scientifica, che praticamente non poteva conoscerli. Per questo Messedaglia più che poco visibile, fu

un economista praticamente invisibile, almeno per coloro che non intrattenessero rapporti personali con la famiglia Messedaglia e, segnatamente con il nipote Luigi.

In effetti, Alberto De' Stefani e Luigi Einaudi avevano in comune, almeno, l'amicizia con Luigi Messedaglia. De' Stefani, concittadino ed amico, poteva disporre della biblioteca della famiglia Messedaglia mentre Einaudi, in anni successivi, tenne amichevoli contatti con Luigi Messedaglia, suo collega in Parlamento, ricevendo il materiale per agevolare i propri studi di finanza e favorire la riedizione di alcune opere messedagliane, per i tipi del figlio Giulio, allora giovane editore ([90]).

Ricostruito il percorso dei rapporti personali resta da notare come, anche a distanza molti anni, la lezione di Messedaglia risulti ancora una volta utile ad economisti molto diversi. La spiegazione non può che trovarsi nelle caratteristiche dell'Autore e della sua produzione scientifica. Essa infatti è molto vasta e spazia da temi generali a questioni specifiche. Ma senza dubbio il contributo dato alla statistica, strettamente connessa, se non parte integrante, dell'economia politica sembra essere imprescindibile. In sostanza, questo approccio, già passato nei economisti lombardo – veneti, pur per un autonomo percorso, giunge anche ad economisti come De' Stefani ed Einaudi. Come d'altra parte, singoli contributi, specificatamente quelli sui temi monetari e di finanza, vengono ad essere valorizzati per il loro carattere di studi amplissimi, tanto nei contenuti storici che nei contenuti tecnici. Questo passaggio è reso possibile dall'indiscutibile tensione dell'Autore ad operare uno studio, per quanto possibile, imparziale e, anche per questo attento all'approfondimento tecnicistico e poco incline alle prese di posizione di parte. Per questo il lavoro di Messedaglia, sempre attento a cogliere gli sviluppi anche della scienza economica svolti anche all'estero, si presta a passare indenne dalle mode scientifiche, dettate da logiche di schieramento, e a porsi come riferimento attendibile per studi successivi, anche se intervenuti dopo la rivoluzione marginalista.

Tuttavia non può essere taciuto che la vastità della sua cultura, l'acribia che sconfinava spesso nell'ermetismo, la sua assoluta mancanza di inclinazione ad assumere posizioni “di gruppo”, anche se in parte giustificano la scarsa recezione dei suoi insegnamenti nell'ambiente economico italiano, non possono impedirci oggi di ribadire l'altissimo profilo del magistero scientifico messedagliano e di lamentare i frutti ben più maturi cui esso avrebbe potuto dare luogo all'interno della scienza economica italiana, se adeguatamente recepito

([1]) f. colletti, *Un grande intelletto*, “Rivista bancaria”, 20 marzo 1922. Francesco Colletti ebbe Messedaglia come insegnante di Economia e Statistica nell'Università di Roma. Colletti fu professore di Economia Agraria e Demografia, ambiti di interesse scientifico che mutuò dal Messedaglia.

([2]) Angelo Messedaglia morì a Roma il 5 aprile 1901.

([3]) vedi oltre quanto detto sulle medie, nota 37.

([4]) j.a. schumpeter, *Storia dell'analisi economica*, Vol. II, Torino, 1959, pag.619.

([5]) Comunque neppure a Messedaglia, reo di aver preso posizioni più correttive che decisive, viene risparmiata l'ironia. Per Schumpeter, infatti, Messedaglia, ricercatore pazientissimo, rappresentava un esempio eccellente per studiare quella particolare combinazione di doti, inclinazioni e circostanze, che favoriscono il solido successo scientifico e bastano a far raggiungere qualsiasi grado che non sia il massimo.

([6]) Questa era l'opinione di Pantaleoni, riportata e confermata da Schumpeter. j.a. schumpeter, *op.cit.*, pag.619.

([7]) Il Cossa non esitava a chiamarlo *il maestro di color che sanno* e Ghino Valenti gli ascriveva il merito di possedere una attitudine ed una apertura mentale, tale che studiosi del tutto diversi potevano sempre trarre vantaggio da un colloquio con lui. Questa caratteristica lo portava a non avere allievi, che fossero pedissequi ripetitori delle sue posizioni. g. valenti, *Angelo Messedaglia*, "Giornale degli economisti", maggio 1901, pagg.466-467. Dello stesso avviso era anche De Viti De Marco. La rigorosa applicazione del metodo positivo portava Messedaglia ad essere sempre estremamente cauto nelle conclusioni, tendendo a frenare gli entusiasmi dei giovani per portarli a profondità di analisi che non sempre risultava conclusiva. Tali caratteristiche non potevano però esercitare una grande attrattiva sui giovani più portati a seguire l'effimero della polemica piuttosto che il difficile approfondimento tecnico. a. de viti de marco, *Commemorazione di Angelo Messedaglia*, 1901, in m. finioia, *Il pensiero economico italiano 1850 – 1950*, Bologna, 1980, pagg.288-291.

([8]) Naturalmente manca un rappresentante della scuola del Ferrara, fatta per lo più di ripetitori del loro maestro. Lo stesso Ferrara, poi, morì poco prima del Messedaglia. I tre grandi maestri del pensiero economico italiano della seconda metà dell'ottocento morirono entro pochi anni: Cossa (1896), Ferrara (1900) e Messedaglia (1901).

([9]) Tra le commemorazioni politico istituzionali si ricordano anche l. lucchini, *Angelo Messedaglia - Parole pronunciate da Luigi Lucchini alla Camera dei Deputati nella tornata del 30 aprile 1901*, Roma, Tipografia della Camera dei Deputati, 1901; Commissione per la statistica giudiziale e notarile, In memoria di Angelo Messedaglia, Atti della Commissione, Roma, giugno 1901, commemorazione alla quale presenziarono. La Commemorazione, alla presenza del Sottosegretario On. Talamo, venne letta dal Senatore Canonico, Presidente della Commissione, cui appartenevano anche Bodio e Boccardo.

([10]) Occorre ricordare che in quegli anni anche molti altri economisti furono spesso chiamati a ricoprire incarichi delicati e i loro contributi hanno segnato direttamente le vicende della storia economica italiana non solo gli studi di finanza pubblica. In questo senso, p. barucci, *La diffusione del Marginalismo 1870 – 1890*, 1901, in m. finioia, *Il pensiero economico italiano 1850 – 1950*, Bologna, 1980, pag. 69.

([11]) Messedaglia divenne nel 1866 parlamentare, eletto nel collegio di Verona, per poi diventare senatore nel 1884 per decreto regio. Sulla attività politica di Messedaglia occorre comunque fare un importante distinguo. Patriota convinto, mal sopportava, la situazione di Verona sotto la dominazione austriaca. Il suo impegno diretto in questa fase, per così dire patriottica ed anti austriaca, è assai ben documentato in l.messedaglia, *L'opera politica di A. Messedaglia nel 1866*, "Atti Ist. Veneto di Sc. Lettere ed Arti", Anno accademico 1920-1921, tomo LXXX, parte seconda. In quella fase storica, gli austriaci avevano ormai in gran parte liberato il Veneto ma restava sotto il controllo austriaco il Quadrilatero. Allora Messedaglia

era a Padova con l'incarico di professore di Economia. Il Municipio di Verona gli conferì l'incarico, non poco pericoloso, di redigere un memoriale sul prestito forzato austriaco al Lombardo Veneto da indirizzare ai governi di Francia ed Italia. Questo impegno patriottico lo portò nell'agone politico, nel quale entrò ufficialmente con l'esposizione del proprio programma pubblicato, in forma di lettera al Dr. Montagna, sull' "Arena", supplemento n.7 al n.50 del 2 dicembre 1866. Eletto parlamentare dell'Italia unita, Messedaglia ricoprì incarichi politici sempre di rilievo, ma mai di primo piano.

([12]) Al contrario di molti suoi amici e colleghi, veri politici di razza quali Minghetti, Scialoja e Sella.

([13]) Le relazioni parlamentari di Messedaglia, come notava anche il Cossa, sono spesso vere proprie monografie scientifiche su temi di finanza.

([14]) Non a caso, Virgili, in uno dei più importanti commenti in materia di contributo politico del Messedaglia, titola il suo lavoro "L'opera scientifica del Messedaglia nelle commissioni parlamentari e governative" sottolineando così l'approccio eminentemente tecnico e scientifico dell'ultradecennale opera parlamentare.

([15]) Messedaglia aveva, tra gli altri, uno stretto rapporto di amicizia con Marco Minghetti, Quintino Sella e con l'allievo Luigi Luzzatti. I. messedaglia, *Nel cinquantenario della morte di Angelo Messedaglia*, "Nuova Antologia", 1951, pag. 300.

([16]) In questo senso si veda in a. de viti de marco, *Commemorazione di Angelo Messedaglia*, 1901, in m. finoia, *Il pensiero economico italiano 1850 – 1950*, Bologna, 1980, pag.291, in cui si osserva che Messedaglia "restò osservatore; e come tale, dalla cattedra in parecchie prelezioni, condannò gli errori economici, che i continuatori del suo partito avevano trasformato in errori politici".

([17]) La conferma si trova anche in commenti successivi. Così si esprime Alessio: "Angelo Messedaglia, nonostante i suoi trentaquattro anni di vita parlamentare, non fu un uomo politico. Rimase sempre uno scienziato (...) Diverso è il carattere, diverso il compito dell'uomo politico di fronte allo scienziato. Lo scienziato astrae dagli ostacoli (...) L'uomo politico deve preoccuparsi anzitutto degli ostacoli". G. Alessio, *La mente di Angelo Messedaglia*, Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Tomo LXXIV, Parte II, 1915, pag. 2050.

([18]) In senso contrario, r. romani, *Il Messedaglia dimezzato*, "Venetica", n.2, 1984, pag. 118. "Mi piace pensare, invece, che Messedaglia possedesse un fiuto politico formidabile: doveva essere così, se, proprio negli anni sessanta e settanta, si diede ad elaborare un moderno linguaggio statistico. In quel periodo, infatti, la funzione politico - pedagogica della statistica e l'aperta fede nella sua oggettiva, intrinseca significazione diventarono ideologia ufficiale".

([19]) Tra i più significativi. f. lampertico, *Commemorazione di Angelo Messedaglia letta dal m.e. Fedele Lampertico*, "Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti". Anno accademico 1901-1902 - Tomo LXI - Parte prima, pag. 54. In particolare il Lampertico ricorda la straordinaria conoscenza delle lingue e particolarmente del tedesco, francese, inglese e spagnolo, tuttavia occorre segnalare che nel Fondo Messedaglia si trova ampia

documentazione di studi, giovanili e non solo, di latino, greco, arabo, sanscrito. Risultano documentati inoltre studi sulla Cina, sull'Egitto ed altre civiltà antiche anche se non ci consta di una specifica conoscenza di quelle lingue. g. valenti, *Angelo Messedaglia. Ricordi*, 'Giornale degli economisti'. Maggio 1901, pag. 462. Il Valenti sottolinea anche una certa vanità nel trattare argomenti, che fossero i più lontani dagli studi economici e sociali. a. loria, *Commemorazione del professore Angelo Messedaglia letta nell'aula magna della R. Università di Padova il giorno 11 maggio 1902*, pag. 35. Messedaglia dimostrava di conoscere in modo parimenti approfondito le arti della campagna, la balistica e le toilettes parigine per un suo particolare gusto nello stupire gli interlocutori, allibiti dalla curiosa varietà delle sue conoscenze.

([20]) Per ricordare alcuni contributi famosi: a. messedaglia, *Delle condizioni fisiche ed idrauliche del fiume Mississippi*, "Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti", 1861; a. messedaglia, *Sulla Uranologia Omerica*, "Atti della R. Accademia dei Lincei", 1891; a. messedaglia, *I venti, l'orientazione geografica e la navigazione in Omero*, "Atti della R. Accademia dei Lincei", 1901

([21]) "La irresoluzione, la incontentabilità sono state - non si può negarlo - caratteristiche in quest'uomo insigne": g. valenti, op. cit., pag. 463.

([22]) c.f. ferraris, *Angelo Messedaglia*, "Nuova Antologia", fascicolo del 16 aprile 1901, pag. 9. L'Autore ricorda come molte persone, che lo conoscevano superficialmente, si stupissero della sensibilità poetica del Messedaglia, espressa nelle sue traduzioni di versi dall'inglese. Questa sua immagine pubblica viene rimarcata anche in altre commemorazioni. Il Loria lo paragona ad un "ghiacciaio alpino" ma non è il solo ad annotare questa impressione. Opposto il Messedaglia privato, del quale il carteggio ne offre ampia prova; egli era amabilissimo ed affettuoso negli affetti familiari, per non parlare dei suoi non molti amici, tra i quali occorre ricordare l'Alardi, Caterina Bon Brenzoni e Minghetti.

([23]) Questo aspetto del carattere di Messedaglia, "gran solitario", emerge chiaramente in a. de viti de marco, *Commemorazione di Angelo Messedaglia*, "Giornale degli Economisti", Maggio 1901, pag. 289.

([24]) "Sul Messedaglia non si può tacere un rimprovero, che spero apparirà non irriverente davanti ad una tomba chiusa da così poco. La grande dottrina lo indusse ad aspirare ad una perfezione quale non puossi raggiungere da nessuno pur grande ingegno. Era perciò divenuto incontentabile: voleva sempre aggiungere, mutare, correggere, ricorreggere: così, pur studiando e lavorando molto, pubblicò assai meno di quanto la patria e la scienza aveva diritto di ottenere da lui". c.f. ferraris, *Angelo Messedaglia*, "Nuova Antologia", fascicolo 16 aprile 1901, pag. 10. Anche se il rimprovero mosso sembra in verità piuttosto aspro, tuttavia occorre notare che l'aneddotica sul Messedaglia è ricca di situazioni che testimoniano questa continua ricerca di perfezionamento. È il caso, per esempio, della sua opera sulla moneta promessa in stampa agli editori Dumolard e poi ritirata. È il caso poi di alcuni altri lavori inediti pubblicati postumi o rimasti nel Fondo Messedaglia.

([25]) In questo senso particolarmente Lampertico, Toniolo, De Viti De Marco, Virgili e Ferraris.

([26]) In questo senso anche commissione per la statistica giudiziale e notarile, *In memoria di Angelo Messedaglia, Atti della Commissione*, Giugno 1901, pag.8.

([27]) E si intenda che, in quegli anni, era di comune convinzione una visione fortemente complementare, se non del tutto unitaria, dell'Economia Politica e della Statistica. I. bodio, *Della statistica nei suoi rapporti con l'Economia Politica, Milano*, 1869, pag. 41-42. Sentimento comune anche in Pareto, il quale da Ouchy près Lausanne, il 22 luglio 1893, così interroga Pantaleoni “E poi, mi sai dire dove precisamente termina l'economia politica e principia la statistica?” v. pareto, *Lettere a Maffeo Pantaleoni. 1890 – 1923*, a cura di Gabriele de rosa. Roma 1962, pag.387.

([28]) g. toniolo, *Angelo Messedaglia*, “Rivista Internazionale di Scienze Sociali”, Aprile 1901, pag. 685.

([29])f. lampertico, *Commemorazione di Angelo Messedaglia letta dal m.e. Fedele Lampertico*, “Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti”, Anno accademico 1901-1902 - Tomo LXI - Parte prima, pag.63.

([30]) v. tangorra, *Angelo Messedaglia*, “Rivista italiana di Sociologia, marzo – aprile 1901, pag. 162.

([31]) G. Valenti, *Angelo Messedaglia*, in *Giornale degli economisti*”, maggio 1901, pag.465.

([32]) La critica nel merito, sulla scarsa originalità è una di quelle che, comprensibilmente, si è soliti riservarsi “a babbo morto”.

([33]) Valenti esprime il desiderio che venisse fatta una raccolta degli scritti del Messedaglia perché così “si renderebbe un segnalato servizio agli studiosi per essere ormai quegli scritti o introvabili o difficilmente accessibili”. g. valenti, *Angelo Messedaglia*, “Giornale degli economisti”, maggio 1901, pag.468. In questo senso anche Loria che ricorda come, di carattere schivo, l'economista veronese prediligesse pubblicare in annali di limitata diffusione, la cui platea risultava necessariamente limitata e specialistica. a. loria, *Commemorazione del professore Angelo Messedaglia letta nell'aula magna della R. Università di Padova il giorno 11 maggio 1902*, pagg. 37-38.

([34]) Fa eccezione forse il solo Virgili, che dedica nel 1904 un lavoro all'attività del Messedaglia nelle Commissioni parlamentari. In questo lavoro vengono ricordati gli incarichi parlamentari e governativi del Messedaglia (pag.7) e le principali relazioni esposte quali quelle sui bilanci ministeriali e sulla imposta fondiaria (pag.9-19): f. virgili, *L'opera scientifica del Messedaglia nelle commissioni parlamentari e governative*, F.lli Bocca, Torino, 1904.

([35]) a. messedaglia, *Cinque prelezioni al corso di Statistica; Relazione critica sull'opera di M.A. Guerry; La vita media. Suo concetto, metodi di determinazione, criteri di applicazione; Il calcolo dei valori medi e le sue applicazioni statistiche*, in *Biblioteca dell'Economista*, Volume XIX, Torino, 1908, a quel tempo diretta appunto da Pasquale Jannaccone. A questa pubblicazione diede un importante contributo il solito Luigi Messedaglia, nel cui carteggio, custodito presso la Biblioteca Civica di Verona, si possono reperire le lettere di Jannaccone relative alla vicenda di questa pubblicazione.

([36]) Una prima parziale edizione venne edita nell’ “Archivio di Statistica” nel 1883 a seguito dell’insistenza di Luigi Bodio, insigne statistico e fraterno amico di Angelo Messedaglia.

([37]) Si tratta di una diretta al Pantaleoni in 15 novembre 1891 e quindi non si riferisce alla prima stampa; cfr. v. pareto, *Lettere a Maffeo Pantaleoni. 1890 – 1923*, a cura di gabriele de rosa, Roma, 1962, Vol. I, pag. 89.

([38]) Non è neppure da sottovalutare, in questo senso, il contributo dato da Messedaglia in seno al Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione. Infatti, come illuminato amministratore, contribuì significativamente a ripensare programmi e strategie nell’ambito della formazione.

([39]) De Stefani era buon amico del nipote di Angelo Messedaglia e questo gli favorì la precoce conoscenza dell’intera opera messedagliana, edita e inedita.

([40]) A. De Stefani, *Gli scritti monetari di Francesco Ferrara e di Angelo Messedaglia*, Fratelli Drucker, Verona, 1908. In questo studio giovanile, in cui vengono posti a confronto il pensiero di Ferrara e di Messedaglia, viene dedicato molto spazio all’approccio messedagliano anche se apparentemente l’Autore sembra non volere prendere una posizione netta sulla questione. Gli argomenti trattati sono, in particolare, quelli del concetto di moneta, del valore della moneta, sotto l’aspetto statico e sotto quello dinamico, e dei sistemi monetari.

([41]) Luzzatti ebbe l’incarico di commemorare Messedaglia sia all’Accademia dei Lincei alla presenza del Re, sia nel 1920 in occasione della pubblicazione delle Opere Scelte di economia. l. luzzatti, *Commemorazione di Angelo Messedaglia fatta da Luigi Luzzatti per invito e sotto gli auspici dell’Accademia delle Scienze di Verona*, Roma, Tipografia della Camera dei Deputati, 1920, pag. 16.

([42]) Questa intenzione era manifestamente dichiarata dal De’ Stefani. Infatti, parlando quasi più di se stesso, nell’occasione di un discorso pronunciato il 14 aprile 1912 a Verona nella sala maggiore della Gran Guardia per incarico della Accademia di Agricoltura, Scienze e Lettere per commemorare Angelo Messedaglia, dichiarava: “gli uomini che ne udirono la voce, una voce soave, ancella del puro regno interiore, o sono oltre il mezzo del loro cammino o lo hanno ormai tutto percorso. Io non l’udii; ma, per buona ventura, raccolsi il mio pensiero là dove il Maestro ha dichiarato il suo”. a. de’ stefani, *Discorso su Angelo Messedaglia*, Vicenza, 1914, pag.7.

([43]) Naturalmente lo studio di De’ Stefani, giovane e poco noto, non poteva sortire in quel tempo un grande effetto, lo stesso però non si può dire per la pubblicazione dei lavori statistici nella Biblioteca dell’Economista, la cui diffusione nella comunità scientifica risultava certamente molto significativa.

([44]) In un ampio lavoro vengono infatti, originalmente, presi in esami alcuni inediti paralleli tra il Messedaglia ed altri eminenti economisti o, in genere, scienziati del suo tempo. Appare quindi interessante (anche se per molti aspetti prevedibile) ripercorrere alcuni confronti con l’opera di Cournot, Jevons, Walras, Roscher e molti altri economisti stranieri, oltre agli italiani, Gioia, Romagnosi e Pareto. g. alessio, *La mente di Angelo*

Messedaglia, Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Tomo LXXIV, Parte II, 1915. Per completezza occorre ricordare che dello stesso Autore venne edita una commemorazione, più breve e di maniera, in occasione del giubileo messedagliano. g. alessio, *Pel giubileo di Angelo Messedaglia*, “Riforma sociale”, fascicolo III, anno II, volume IV, 1895.

([45]) Così, senza volontaria ironia, vengono definiti i volumi a stampa di Angelo Messedaglia nelle *Avvertenze a Opere scelte di economia e altri scritti di Angelo Messedaglia*, Accademia d'agricoltura, scienze e lettere, Verona, 1920, vol.I, pag. VI.

([46]) Luigi Messedaglia iniziò questo progetto sin dal 1901, anno in cui Angelo Messedaglia, ottuagenario, morì, come si narra, correggendo le ultime bozze dei suoi studi omerici sui venti. l. luzzatti, *Commemorazione di Angelo Messedaglia fatta da Luigi Luzzatti per invito e sotto gli auspici dell'Accademia delle Scienze di Verona*.

([47]) In particolare in detti rendiconti accademici videro le Stampe gli studi di a. messedaglia, *Sulla uranologia omerica*, nel 1891 e *I venti, l'orientazione geografica e la navigazione in Omero* nel 1901.

([48]) In quel tempo Giovanni Setti era professore di Letteratura Greca all'Università di Padova. Setti si era impegnato a scrivere l'introduzione di questo lavoro curato da Luigi Messedaglia, con il quale tentò invano di trovare editori disposti ad intraprendere questa iniziativa. Questo tentativo si concluse presto per la sopravvenuta morte del Prof. Setti. L. Messedaglia, *Gli scritti omerici di Angelo Messedaglia*, Atti dell'Accademia di agricoltura, scienze e lettere di Verona, Serie IV, Vol.XX, anno 1918, pag. 5.

([49]) Ettore Romagnoli, succeduto nella cattedra di Setti, come il predecessore aderì all'iniziativa promettendo di scrivere l'introduzione e consigliò a Luigi Messedaglia di rivolgersi al Pascal per la pubblicazione.

([50]) Carlo Pascal, professore nell'Università di Pavia, era direttore della Biblioteca di filologia classica, edita a Catania dal Battiato. Pascal nel 1911 aderì prontamente all'iniziativa e annunciò il volume con il titolo *Cosmografia e geografia fisica in Omero*. L'iniziativa però fallì per un contrasto tra Luigi Messedaglia e lo stesso Pascal, che pretendeva che tutti i passi citati fossero in lingua greca e non nella pur illustre traduzione latina Didot – Dindorf. Al contrario Messedaglia riteneva necessario lasciare l'opera come scritta dallo zio per non tradire il preciso intendimento dell'Autore. Il contrasto non si compose ed il volume non si pubblicò.

([51]) La vicenda è ben chiarita in c. de frede, *Carteggio Croce - Messedaglia*, Bologna, 1999, pag. 4. In questa pubblicazione viene riportata la lettera di Benedetto Croce a Luigi Messedaglia del 25 Luglio 1913, in cui si legge "(...) Io vorrei, cioè, che gli studi omerici del Messedaglia fossero riuniti in un volume della Biblioteca di cultura moderna del Laterza: il volume riuscirebbe, crederei, di 600 pp. circa, e farebbe, possiamo esserne certissimi, vero onore all'Italia"

([52]) l. messedaglia, op. cit., pagg. 6-7.

([53]) Luigi Messedaglia fu il biografo ufficiale di Angelo, a lui si deve anche la voce corrispondente nell'Enciclopedia Treccani. Nella pur ampia biografia dell'economista veronese resta tuttavia un vuoto in corrispondenza del periodo nel quale si trovava a Roma, dove risiedette e chiuse la sua esistenza terrena, a partire dalla nomina alla cattedra nella università della Capitale, nella quale gli subentrò Maffeo Pantaleoni. In particolare occorre segnalare alcune opere di fondamentale importanza biografica, che coprono buona parte della vita del Maestro: in particolare, cfr., l. messedaglia, *Aleardo Aleardi, Caterina Bon Brenzoni ed Angelo Messedaglia secondo documenti e carteggi inediti o rari*, Verona 1920. In questo lavoro, seguendo le vicende dell'amicizia con Aleardo Aleardi e Caterina Bon Brenzoni, viene ricostruito il periodo che va dalla giovinezza di Angelo Messedaglia fino al 1866. In quegli anni Messedaglia si trovava a Padova, ivi nominato Professore ordinario di economia politica e statistica nel 1858. Vedi anche, l. messedaglia, *L'opera politica di A. Messedaglia nel 1866*, "Atti Ist. Veneto di Scienze, Lettere ed Arti", Anno accademico 1920-1921, Tomo LXXX, parte seconda, p.861-906. In questo contributo si riferisce della pagina forse più significativa e certamente patriottica dell'impegno politico di Angelo Messedaglia, riferendo del contributo alla storia della liberazione del Veneto dato dal Messedaglia alle vicende del 1866, che precedettero la partenza degli austriaci da Verona. Infine vedi, l. messedaglia, *Vita di Cent'anni fa. Angelo Messedaglia adolescente e la sua crisi spirituale*, Verona 1929. In questo volume si raccontano le vicende della famiglia Messedaglia e di Angelo bambino e adolescente a Villafranca di Verona, dove nacque, a Valeggio sul Mincio, dove ricevette la prima educazione e quindi a Verona, dove frequentò le scuole superiori come convittore. Viene inoltre a pubblicazione l'importante lettera a Pietro Chinaglia (p.90-92) in cui emerge con evidenza l'influenza del Vico nel pensiero del Messedaglia. l. messedaglia, *Nel cinquantenario della morte di Angelo Messedaglia*, "Nuova Antologia", pag. 295-304, 1951.

([54]) Di cui era socio.

([55]) Presidente effettivo era istituzionalmente il Presidente della Accademia di agricoltura, scienze e lettere di Verona.

([56]) In quegli anni De Stefani aveva consolidato la propria posizione accademica ed era in piena ascesa politica. Nel 1921 partecipò alle elezioni politiche e, negli anni immediatamente successivi ricoprì l'incarico di Ministro delle Finanze nel primo governo Mussolini, assorbendo nel 1923 anche il Ministero del Tesoro.

([57]) Questo lavoro confluì, riveduto e corretto, in a. messedaglia, *La moneta ed il sistema monetario in generale*, "Archivio di Statistica", anno VI, fasc. III – IV. In perfetto stile del suo autore il lavoro venne pubblicato senza la fretta delle esigenze editoriali, rifinito nei dettagli e in una pubblicazione a diffusione certamente più limitata. La vicenda, per molti versi emblematica, ebbe un certo clamore e, infatti, ritorna spesso nella aneddottica messedagliana.

([58]) f. colletti, *Un grande intelletto*, "Rivista bancaria", Anno III n.3 del 20 marzo 1922. Il contributo non sembra però aggiungere nuovi elementi ai precedenti lavori commemorativi.

([59]) a. graziani, *Il pensiero scientifico di Angelo Messedaglia - Memoria presentata alla R. Accademia di Scienze morali e politiche della Società Reale di Napoli*. In questo vengono ripercorsi, tematicamente, tutte le opere del Messedaglia, ivi comprese quelle poetiche e letterarie.

([60]) M. g.-h. bousquet, *L'oeuvre économique d'Angelo Messedaglia*, Librairie des Sciences économiques et sociales Marcel Riviere, 1926. In questo lavoro si evidenzia una conoscenza, piuttosto compiuta delle opere economiche di Messedaglia.

([61]) s.g. scalfati, *Gli scritti finanziari di Angelo Messedaglia*, “Il Giornale economico”, 1932. Dello Scalfati ricordiamo inoltre, a titolo di conferma della sua appartenenza alla cerchia culturale di Alberto de’Stefani, la traduzione italiana dell’opera del Presidente della Reichsbank, grande amico dell’ex ministro, *La stabilizzazione del marco*, l’anno precedente a quello su Messedaglia.

([62]) Ciò appare di tutta evidenza già dalla prima nota del volume dedicata da De’ Stefani quando ricordava dalle pagine di “Gerarchia” del settembre 1923, come “Angelo Messedaglia, non ha avuto larga eco e lo scarso ricordo di lui è ormai vinto dal silenzio”.

([63]) Giuseppe Tassinari, professore di Economia Agraria prima a Perugia e poi a Bologna. Con riferimento agli anni di questa pubblicazione, occorre ricordare che Tassinari ricopriva in quel momento l’incarico di Sottosegretario per l’Agricoltura e le Foreste e, dal 1937, anche per la Bonifica integrale. Al contrario, in quegli anni, la parabola politica di Alberto De’ Stefani si era conclusa, anche se continuava il suo impegno scientifico e professionale in economia agraria.

([64]) Nella nota del curatore Luigi Messedaglia si riferisce come si realizzò “la nobilissima iniziativa, seguita da pronto intervento sul terreno della pratica, di un gruppo di benemeriti, i quali, con esempio unico anzi che raro, e che non ha bisogno di commenti, non vogliono (e la loro volontà va rispettata) essere nominati”. E’ facile leggere, per chi conosce il carteggio di Luigi Messedaglia, l’intervento del benemerito economista ed amico Alberto De’ Stefani; cfr., *Nota di Luigi Messedaglia alla riedizione di a.messedaglia, Il catasto e la perequazione*, Bologna, 1936, pag. XI.

([65]) E poi confluita nella relazione di Marco Minghetti.

([66]) Lo riferisce lo stesso Luigi Messedaglia in l. messedaglia, *Nel cinquantenario della morte di Angelo Messedaglia*, “Nuova Antologia”, 1951.

([67]) Einaudi stesso riferisce di aver ritenuto necessario questo lavoro per il fatto che molti conoscevano solo per sentito dire di questa Relazione sul Catasto, che “sepolta, insieme con quella del Minghetti, nello stampato n.54 A degli “Atti della Camera dei deputati, legislatura XV, documenti”, essa era divenuta ben presto irreperibile, non possedendone più l’archivio della camera alcuna copia disponibile”. l. einaudi, *Una grande discussione parlamentare. La legge sul Catasto del 1886*, “Rivista di Storia Economica”, Anno VI, n.4, 1941, pp.201 – 202.

([68]) l. einaudi, *Una grande discussione parlamentare. La legge sul Catasto del 1886*, “Rivista di Storia Economica”, Anno VI, n.4, 1941, p.238. Ed in questo contesto “La relazione Messedaglia è (...) la fonte alla quale hanno attinto ed attingeranno quanti hanno voluto o vorranno rendersi ragione dell’impresa grandiosa la quale va sotto il nome di nuovo catasto italiano”, *ibidem*, p.204.

([69]) l. einaudi, *La terra e l’imposta*, Torino, 1942.

([70]) Messedaglia viene spesso ricordato anche in testi di carattere quali, l. einaudi, *Principi di Scienza della Finanza*, Torino, 1949; in quel caso con riferimento al principio della lunga durata del reddito ordinario, p.214.

([71]) Il riferimento è nel saggio sulla moneta immaginaria. l. einaudi, *Saggi bibliografici e storici intorno alle dottrine economiche*, Roma, 1953, p.233. È appena il caso di ricordare di come in questo lavoro si trattino principalmente le posizioni di liberisti “puri”, quali Smith e Ferrara, tuttavia emerge con chiarezza la stima per il lavoro in materia monetaria dell'economista veronese.

([72]) m. lecce, *Il pensiero economico di Angelo Messedaglia*, Verona, 1953.

([73]) Così si ricorda anche sulla stessa copertina del volume. L'Accademia veronese, come nell'occasione del centenario dalla nascita, attivò iniziative commemorative anche per il cinquantenario dalla morte. Così anche in quell'occasione l'impegno si concretizzò in questa pubblicazione, dedicata dall'Autore a Luigi Messedaglia.

([74]) Si riferisce in questo caso la stessa dichiarazione di intenti, fatta in preambolo da Lecce, che si propone di scrivere un saggio aderente agli scritti dell'economista veronese, fornendo così una “premessa ad un più ampio ripensamento sull'opera multiforme del Messedaglia”.

([75]) “Il Messedaglia fu positivista per temperamento, ma di spirito e di forme tutto italiano, della scuola del Vico e del Romagnosi”. m. lecce, *op. cit.*, p.10.

([76]) m. lecce, *op. cit.*, pp.13 –19.

([77]) a. pellanda, *Angelo Messedaglia. Tematiche economiche e indagini storiche*, Padova, 1984. In questo senso il pensiero dell'economista veronese viene ricondotto nell'alveo della tradizione settecentesca italiana di Genovesi, Palmieri, Galiani, Verri, Beccaria e Ortles e, quindi, di Romagnosi e dei suoi più diretti allievi, come Carlo Cattaneo. In effetti, risulta certamente significativo che le prime pubblicazioni di Messedaglia, nel periodo pavese, vengano effettuate sul Politecnico di Cattaneo.

([78]) E' appena il caso di notare che l'accezione viene qui usata in senso positivo, al contrario dello spirito con cui questa espressione fu coniata da Ferrara.

([79]) Nell'interpretazione di Romani “si intende affermare l'esistenza di una originale declinazione, lombardo - veneta, della scienza sociale ottocentesca italiana. Il tragitto che faremo compiere al lettore avrà inizio nella Milano di Gian Domenico Romagnosi, passerà per Pavia e Verona, dove il sapere romagnosiano viene elaborato da Angelo Messedaglia, per finire a Padova, alla Facoltà di Giurisprudenza, sui cui banchi siedono Luigi Luzzatti, Fedele Lampertico ed Emilio Morpurgo, e dalla cui cattedra insegna, appunto, Messedaglia”. r. romani, *Romagnosi, Messedaglia, la "scuola lombardo - veneta": la costruzione di un sapere sociale*, in *La scienza moderata*, a cura di r.camurri, Milano, 1992, pag.177.

([80]) In questo senso, “Messedaglia fu uno scienziato sociale che guardò indubbiamente all'area tedesca (...) tuttavia il suo respiro è totalmente europeo”. g. zalin, *Economisti, politici*,

filantropi nell'Italia liberale (1861 - 1922). L'apporto culturale, ideologico e operativo delle personalità venete, Padova 1997, pag.9.

([81]) Nel Fondo Messedaglia custodito presso la Biblioteca Civica di Verona è curioso notare la documentazione degli studi linguistici del Nostro, che vanno dalle lingue classiche, il greco e il latino, alle lingue europee quali l'inglese, il francese, lo spagnolo e il tedesco, per finire all'arabo. Non mancano neppure studi giovani di sanscrito e cinese.

([82]) “L'Inghilterra era il paese delle statistiche e delle inchieste: e tale appariva ai vari Messedaglia, Boccardo, Luzzatti, Morpurgo, Brunialti, Ferrari, come logico corollario delle qualità politiche nazionali. Per Messedaglia, e le parole del maestro trovavano instancabili ripetitori, il nesso fra un paese libero e le ricerche statistiche era necessario” r. romani, *L'economia politica del Risorgimento italiano*, Torino, 1994, pagg.218-219.

([83]) Il passo è tratto da una lettera del 1859 spedita da Angelo Messedaglia ad Alearo Aleari con riferimento al canto composto dallo stesso Aleari su “Il comunismo e Federico Bastiat”. l. messedaglia, *A proposito di un canto di Alearo Aleari. Il comunismo e Federico Bastiat*, in “Nuova Antologia”, Maggio 1923. La lettera è di un Messedaglia molto prudente perché da poco nominato professore all'Università di Padova. La situazione politica ancora incerta gli faceva temere di prendere posizioni nette su questi temi.

([84]) Per un attento studio di questo aspetto si rinvia a p. pecorari, *Luigi Luzzatti e le origini dello “statalismo” economico nell'epoca della Destra storica*, Padova, 1983, pagg. 82 – 90.

([85]) Nel Carteggio tra Messedaglia e Luzzatti sono ampiamente documentate le continue richieste di chiarimenti scientifici a Messedaglia. Al riguardo, g. borelli, *Alcune lettere di Luigi Luzzatti ad Angelo Messedaglia*, “Economia e Storia”, I, gennaio - marzo, 1970. Invece, per un'ampia disanima sul magistero di Messedaglia, p. pecorari, *op. cit.*, pagg.25 – 46.

([86]) Romani rileva in una analoga concezione di newtonianesimo sociale il fondamentale nesso di continuità tra Messedaglia e Luzzatti. r. romani, *Romagnosi, Messedaglia ... cit.*, pag. 199.

([87]) Si intenda che il carteggio Messedaglia presso la Biblioteca Civica di Verona risulta ampiamente incompleto. E, soprattutto, come nota Zangarini, risulta sicuramente carente la parte scientifica della corrispondenza di Messedaglia, situazione “che appare in stridente e flagrante contrasto con il prestigio scientifico e la centralità dell'uomo nel mondo culturale dell'epoca, impedisce di giungere ad un sufficiente grado di conoscenza circa i rapporti intercorsi tra lo scienziato veronese e i suoi allievi”. m. zangarini, *Scienza e società in Angelo Messedaglia*. In *La scienza moderata*, a cura di R.Camurri, Milano, FrancoAngeli, 1992, pag. 218. Viceversa il carteggio di Fedele Lampertico, di cui è in corso la pubblicazione, risulta assai più conservato.

([88]) In questo senso è piena l'adesione con la posizione di Zalin, che pone all'attenzione come i lombardo – veneti possano essere più considerati un gruppo che una scuola di pensiero, in ampio senso tradizionale.

([89]) Messedaglia fu Maestro di Luzzatti e Lampertico nei primi anni di insegnamento, quelli padovani. Considerando che il suo insegnamento proseguì a Roma e durò più di

cinquant'anni, si può affermare che buona parte della sua carriera accademica si accompagnò con questi suoi primi allievi, con quali condivise il periodo della disputa sul metodo.

([90]) Riedizione che, come sopra ricordato, non venne condotta a termine

La recezione di Hayek in Italia: gli anni '30 e '40

di Sergio Noto

L'idea di fondo, o forse la premessa, di un recente saggio di Nicola Matteucci dedicato all'economista austriaco, secondo il quale “nella cultura italiana il pensiero di Friedrich von Hayek non ha avuto ancora molto fortuna”[1], in realtà – come vedremo – è vera solo in parte, nel senso che non necessariamente bisogna ricorrere agli anni successivi al conferimento del Premio Nobel per avere tracce, anche importanti in Italia delle opere di Hayek; il fatto poi che le teorie che venivano presentate in questi lavori fossero pienamente comprese dai lettori italiani è un'altro aspetto del problema, difficile peraltro da precisare. Tuttavia, a completamento di quanto asserito da Matteucci crediamo, e confidiamo di dimostrare nel presente saggio, che in effetti il pensiero di Hayek è stato oggetto per un lungo periodo da forme molto simili all'oblio, all'incirca tra la seconda metà degli anni '40 e il 1974, ma che in precedenza, fin dagli ultimi anni dei *roaring twenties* il suo nome era corso tra gli economisti italiani con un certo successo e un profondo rispetto.

D'altronde, recenti o recentissimi lavori, benché orientati a temi circoscritti avevano già documentato una presenza delle teorie hayekiane al centro di molti importanti dibattiti economici in Italia fin dalla fine degli anni '20 e nel corso degli anni '30. Infatti a partire dal 1990 sono apparsi studi che hanno cercato di documentare i legami internazionali di non pochi tra gli economisti italiani[2] e nello specifico la forte influenza della teoria austriaca su personaggi di primo piano quali Marco Fanno[3] o Costantino Bresciani Turrone[4]. Nel 1993 poi Giorgio Gattei e Cristina Mingardi si spingevano ad ipotizzare che la teoria hayekiana del ciclo “andasse per la maggiore” tra gli economisti italiani, Luigi Einaudi in primis ma poi via via quasi tutti fino allo stesso Vito[5]. Nel 1996 Riccardo Realfonzo non aveva mancato di sottolineare l'influenza in Italia di alcuni scritti di Hayek sulla moneta, financo sopravvalutandone l'incidenza, almeno nel caso di Alberto de' Stefani[6]. Infine recentissimamente sia lo stesso Realfonzo e Giovanni Pavanelli, da prospettive differenti e, a mio modo di vedere anche con metodologie non sovrapponibili, discutevano con ampiezza la letteratura italiana degli anni '30 sul ciclo economico, dalla quale emergeva il ruolo da protagonista dell'economista austriaco allievo di Mises.

Nell'insieme, la recente storiografia sopra menzionata ha permesso di comprendere i contorni di un dibattito e anche il dettaglio di posizioni italiane in tema di teoria della moneta e dei cicli economici negli anni '30. Tali studi con alcune eccezioni, hanno seguito un approccio analitico, al quale noi non ci riferiamo integralmente, benché in questi casi

dobbiamo riconoscere che essi sono giunti a risultati in gran parte condivisibili. È nostra intenzione infatti fare riferimento ad un tipo di ricostruzione in cui il momento analitico sia uno degli ambiti attraverso i quali passa la comprensione dell'opera di un economista, ma non lo esaurisca. Soprattutto riteniamo che l'indagine analitica vada sempre verificata e confermata dalle evidenze documentarie per non giungere ad affermazioni, purtroppo non infrequenti, e che talvolta hanno investito anche Hayek, di grande finezza teoretica, ma prive di sostegno documentario e in contrasto con una amplissima storiografia acquisita[7].

Il nostro intento, inoltre, configura gli obiettivi e la metodologia della presente indagine secondo caratteristiche parzialmente differenti rispetto ai lavori apparsi finora. Lo scopo principale di questo lavoro è infatti quello di stabilire quali furono *nei fatti* i legami tra il nostro paese e Hayek; in tale quadro rientra l'influenza analitica, ma rientrano i contatti personali e, trattandosi di un economista quale fu l'austriaco, conta soprattutto quella rete di rapporti culturali che si formarono attorno al suo nome: pensare che la sua influenza analitica, nella buona e nella cattiva sorte, possa essere disgiunta dal fatto che egli fu anche l'autore di *The Road to Serfdom* o di *Law, Legislation and Liberty* o il fondatore della Mont Pelerin Society sarebbe una svista metodologica grave nei confronti di qualsiasi economista, ma imperdonabile verso uno studioso come Hayek, che forse più d'ogni altro ebbe chiara la percezione che “per ogni problema economico esiste una soluzione al di fuori dell'economia”. Infine nostra intenzione è anche quella di offrire una lettura dell'articolato di queste non semplici relazioni nella loro evoluzione, legando i vari momenti e cercando di comprendere come ogni singolo rilevante fatto influisca ed a sua volta sia almeno in parte determinato da circostanze successive o precedenti.

1. Gli anni '30: popolarità e controversie per gli studi sul ciclo

Un recente ed importante lavoro di Alan Ebenstein ci introduce a quello che tra gli anni '30 e '40 era l'ambiente degli economisti, con particolare riferimento all'andamento della popolarità di Hayek all'interno di questa comunità. Il *ranking* di Hayek nell'*Index of Economic Journals* è più indicativo di qualsiasi considerazione sulla breve estate dell'austriaco alla LSE, prima di essere oscurato dalla stella dell'autore della *General Theory*: tra il 1931 e il 1935 Hayek occupa la terza posizione tra gli economisti più citati nelle riviste economiche, con 33 citazioni dietro Robertson (44) e Keynes (66); nel periodo 1936-39 scende all'ottavo posto con 24 citazioni (Keynes primo con 125); nel quinquennio 40-44 poi non è nemmeno presente tra i primi dieci più citati (Keynes primo ancora con 59)[8].

I primi echi dell'opera hayekiana in Italia sono ascrivibili a Gustavo Del Vecchio con due brevi cenni sul “Giornale degli Economisti”, prima del finire degli anni '20[9]. A quel tempo egli era ancora a tutti gli effetti un discepolo di Mises e la conoscenza delle sue prime opere era ristretta ai non numerosissimi lettori in grado di comprendere la lingua tedesca. In effetti anche la prima compiuta recensione di Ernesto D'Albergo, a proposito del saggio *Gibt es einen Widersinn des Sparens?*, benché facesse riferimento al mondo linguistico germanico, tuttavia anticipava in parte il tema delle politiche inflazionistiche, che diverrà caldissimo in seguito e che così fortemente doveva aver affascinato Lionel Robbins al punto da spingerlo a chiamare Hayek alla LSE[10].

Fu infatti con la pubblicazione nel 1931 della prima edizione di *Prices and Production* – che, come è noto, non è altro che la trascrizione inglese delle quattro trionfali[11] conferenze tenute da Hayek alla LSE – l'austriaco entra con decisione nell'agone economico. A quello

stesso anno risale la prima prova certa dei contatti tra Luigi Einaudi e Hayek, che successivamente diventeranno molto più intensi e cordiali, quasi di amicizia. Appare infatti su “Riforma Sociale” in traduzione italiana l’introduzione di Hayek al *Trattato* di Cantillon, tradotto nell’originale tedesco dalla prima moglie Hella dell’austriaco[12]. L’interesse e la valorizzazione consapevole di alcuni autori del passato - Bastiat, Mill, Gossen etc - emerge pertanto fin dall’inizio come una delle due colonne di un rapporto, che si fonderà anche su una istintiva comunione di vedute in temi di politica economica, ma che ha le basi nella comune convinzione dell’importanza della conoscenza storica tra il futuro presidente della Repubblica e Hayek.

È tuttavia il mondo cattolico il primo a mostrare un interesse non di mera *routine* verso questi contributi di Hayek, che altrove davano luogo ad infuocati dibattiti. Già in un numero del 1932 infatti la gemelliana “Rivista Internazionale di Scienze Sociali” aveva pubblicato una recensione di *Prices and Production* ad opera di Serafino Majerotto[13], che tuttavia dimostra, senza reticenze, una conoscenza poco più che d’occasione delle opere dell’austriaco. Tale segnalazione tuttavia apre la strada ad una più compiuta valutazione che Francesco Vito dà alle stampe nel 1934, includendo anche il successivo – in inglese – lavoro di Hayek, *Monetary Theory and Trade Cycle*[14]. Il Vito, che successivamente non mancherà di avanzare qualche riserva sul pensiero di Hayek, rivela innanzitutto di aver svolto una conoscenza accurata dei due testi in questione dell’austriaco e di averne confrontato gli originali in tedesco con le più recenti edizioni in inglese fino a individuarne le imperfezioni nella traduzione. L’economista italiano sembra aver compreso uno degli aspetti principali dell’impostazione hayekiana alla teoria dei cicli, nel sostenere che teoria del ciclo e concezione dell’equilibrio economico sono due dati correlati; egli tuttavia sembra lievemente forzare la mano ad Hayek quando afferma che, secondo quest’ultimo, non resta “altra via che ricorrere all’intervento del fattore monetario per dare una spiegazione di quelle interruzioni piuttosto lunghe nel funzionamento delle forze equilibratrici che siamo soliti denominare fluttuazioni”. In realtà Vito non accetta che il fattore monetario, o meglio diremmo secondo Hayek, un utilizzo errato del fattore monetario, possa essere la causa delle fluttuazioni, la cui origine sta secondo lo studioso della Cattolica invece nelle caratteristiche della produzione. Analogamente, questa riserva concettuale riemerge nella dichiarata incapacità a comprendere “il carattere di necessità con cui [si verifica] la depressione nel caso che l’allungamento della struttura di produzione sia prodotta da risparmio forzato, rispetto all’ipotesi in cui ciò cada per effetto di risparmio spontaneo”. Il giudizio finale che emerge su Hayek tuttavia, pur con le riserve che non ha mancato di esprimere, è estremamente positivo nel valutare la novità dell’apporto dell’austriaco, confermato anche dal fatto che lo stesso Vito, solo un anno dopo ritornerà su questi temi, occupandosi delle *Einige Bemerkungen über das Verhältnis der Geldtheorie zur Konjunkturtheorie* del 1928, e riconoscendo il ruolo centrale di Hayek nella definizione della teoria austriaca del ciclo[15].

La notorietà raggiunta dal Nostro all’interno di questo settore di studi diede luogo ad alcune interessanti pubblicazioni. In quegli anni apparve il primo ancorché limitato contributo di economia teorica di Hayek pubblicato in italiano, uscito il 3 marzo del 1933 sul periodico “La Borsa”, dal titolo *La politica errata: rialzo artificiale dei prezzi*. A questo seguì un articolo di Carlo Gragnani per i tipi della “Rivista di Politica Economica”, dedicato alla teoria hayekiana della moneta neutrale. Giuseppe Ugo Papi, infine, curando l’edizione di un volume UTET della Nuova collana di Economisti, dedicato al *Mercato Monetario*, incluse

l'articolo di Hayek, *La vicenda della valuta aurea*, a fianco di contributi di economisti quali Fisher, Mises, Fanno, Robertson, Wicksell e altri.

La ribalta inglese della LSE aveva offerto ad Hayek un palcoscenico di ben maggiore visibilità rispetto alla meno frequentata, dagli economisti, Vienna germanofona. L'austriaco non si era lasciato sfuggire l'occasione ed era entrato in breve tempo, ancorché con un taglio da economista teorico, al centro del dibattito più acceso di quegli anni. Il tema delle fluttuazioni economiche tuttavia avrebbe potuto portare la discussione molto al di là delle pure questioni teoriche e già lasciava presagire scelte di fondo ben più ampie. L'ostilità e l'irritazione (almeno in Sraffa) con la quale erano state accolte le teorie austriache nella variante hayekiana tra gli economisti di Cambridge e tra non pochi al di fuori di questa cerchia conferma che a molti non sfuggiva che non si trattava esclusivamente di un problema tecnico e circoscritto all'analisi economica. In Italia questa consapevolezza sembra affiorare in Vito, ma si limita ad una contenuta critica verso teorie che complessivamente vengono riconosciute come nuove ed interessanti. Ben altro sarà il panorama negli anni '40 allorché Hayek proseguirà sulla strada intrapresa e ben più da vicino, con il tema della pianificazione economica, andrà a toccare quelle questioni di fondo che a proposito del ciclo comparivano solo in trasparenza.

2. Gli anni della rottura: la pianificazione e la “schiavitù”

Il panorama economico italiano dei primi anni '40, che già aveva subito un “pesante adeguamento alle direttive del regime” e si accingeva a “perdere l'autobus” della teoria keynesiana[16], in realtà era il preludio di una continuità, più di persone che di idee, all'interno della quale l'evoluzione del pensiero hayekiano avrebbe agito da deflagrante e avrebbe finito per mettere in luce le contraddizioni di una cultura economica, in realtà tanto lontana da un autentico riformismo, quanto aliena da una visione organicamente orientata al mercato. Il controverso e non facile tema della pianificazione, già alimentato dalla comparsa del 1936 di *Collectivist Economic Planning*, percorre tutti i primi anni '40 e giunge al 1946, con l'edizione italiana di tale volume, a rialimentare in senso tipico nazionale il dibattito. Poi c'è, nel 1944, la comparsa di *The Road to Serfdom* - forse il lavoro di più forte “rottura” con il metodo degli scritti precedenti, ma allo stesso tempo di profonda consapevolezza teorica e di sorprendente diffusione – con la conseguente identificazione di Hayek, non più come un semplice economista, ma come l'attore di uno scontro tra culture differenti in una fase di crescente, polemica contrapposizione ideologica.

Il contenuto di *Collectivist Economic Planning* era ben noto agli studiosi italiani prima dell'edizione italiana a cura di Bresciani Turrone[17] del 1946. Già nel 1940, infatti, Attilio Cabiati lo aveva recensito non certo favorevolmente sul “Giornale degli Economisti”[18], sicché verrebbe da chiedersi quale fosse in realtà la posizione degli economisti nostrani, financo dei meno “fascistizzati”, nei confronti del calcolo economico in un sistema pianificato. Se cioè in altre parole le critiche di Mises sull'impossibilità teorica della pianificazione economica in un regime socialista - bollate come incomprensibili da Cabiati e invece recepite da Lange come fondamentali - fossero giunte al segno anche all'interno di un contesto economico come quello italiano governato, anche in anni prebellici, da un diffuso sistema di prezzi fissi. È significativo che tra le perplessità che il volume suscitava al recensore, ispirato principalmente dal desiderio di rivendicare la primogenitura paretiana di questo tipo di analisi, nulla egli ritenesse di dover dire – anche questa volta – sul saggio di Barone[19], presente nell'edizione originale inglese.

La recensione di Cabiati ci offre peraltro lo spunto per soffermarci su un evento singolare - già segnalato e letto in chiave politica da Riccardo Faucci[20] - vale a dire la mancata pubblicazione del saggio *The Ministry of Production* nell'edizione italiana a cura del Bresciani Turrone. A prima vista il saggio di Enrico Barone, che proprio all'edizione hayekiana doveva una certa, riconosciuta fama anche all'estero, sembra scomparire dall'edizione italiana in assoluto silenzio, senza alcun cenno, così come si usava un tempo con le fotografie dei potenti caduti in disgrazia, la cui immagine veniva rimossa anche dalle riproduzioni. Nessun cenno, nessun rimando nella prefazione del curatore italiano. Poi, nella traduzione del saggio introduttivo di Hayek i passi dedicati a Barone sono espunti senza colpo ferire. Finalmente, un rapido rimando in nota annuncia la presenza del *Ministro della Produzione* nell'edizione originale[21], peraltro senza alcuna parola per giustificarne la soppressione. Perché?

Il 17 gennaio 1947, in replica ad una precedente missiva dell'austriaco datata 28 dicembre 1946, Costantino Bresciani Turrone, già presidente del Banco di Roma, scrive ad Hayek, esprimendo alcune preoccupazioni sui “recent developments towards central planning in Italian economic policy”, ma senza fare alcun cenno alla fresca edizione italiana di *Collectivist Economic Planning*[22]. Il tenore della lettera e la successiva corrispondenza tra i due ci autorizzano a credere che tale importante omissione doveva essere stata concordata tra il curatore dell'edizione italiana e l'autore. Non esistono altre evidenze empiriche su tale fatto. Motivi di opportunità politica? Motivi di “avversione” del curatore italiano verso l'opera del connazionale, mascherata ad Hayek con giustificazioni di altra natura, magari ben più pratiche e più convincenti? Un punto fermo sul quale crediamo si possa convenire è che *Collectivist Economic Planning* era e veniva percepito come uno studio nettamente contrario alla pianificazione economica, nel tutto ed anche nelle singole parti che componevano il volume. Poi aumenta l'incertezza il fatto che nell'edizione italiana Hayek non figura come curatore, nella traduzione del termine *editor* con il quale appare nell'edizione originale, ma come semplice coautore. Tuttavia preferiamo astenerci da qualsiasi ipotesi. Il punto di domanda resta sospeso, così come resta inspiegata una scelta così clamorosa nella sostanza quanto irritante nella forma.

L'importanza per il contesto italiano del tema della pianificazione economica viepiù nelle presenti contingenze storiche e la rilevanza che tale dibattito aveva suscitato all'estero non sembrano spingere più di tanto gli economisti italiani ad affrontare tale questione, almeno con riferimento al contributo di Hayek. Così, Amedeo Gambino in un saggio sulla teoria del capitale preferisce soffermarsi sull'analisi hayekiana del risparmio, così come esposta nell'opera omonima del '41, uno dei lavori dell'austriaco senz'altro più ambiziosi, meno facili e meno letti[23]. Anche il saggio di Giorgio Fuà, benché dedicato a *Schemi di calcolo economico*, in realtà si fonda su lavori di Hayek dedicati al capitale e più esattamente su *The maintenance of Capital*, articolo apparso su “Economica” del 1935, per trarne conclusioni lusinghiere sul contributo dell'austriaco[24]. Il ricorrente raffronto tra la posizione di un economista italiano, in questo caso Maffeo Pantaleoni, e quella di Hayek serve ad Ernesto d'Albergo per richiamare le differenti posizioni dei due sulla complementarità dei beni, assoluta per l'italiano, parziale per l'austriaco[25]. Fa eccezione un saggio di Giuseppe Di Nardi del '48, nel quale, con una posizione apparentemente neutrale, si ricorda come fin dal 1940 Hayek avesse offerto una risposta al metodo di risoluzione delle equazioni della teoria della pianificazione sviluppata da Landauer nel suo saggio del '44[26].

Nel 1942 era apparso sulla rivista “Economica” un articolo di Hayek sul cosiddetto effetto Ricardo (o meglio come suggerisce Zamagni, Ricardo-Hayek); con questo contributo l'austriaco rispondeva ad alcune obiezioni di Kaldor, ma senz'altro aveva presente anche alcune riserve espresse da un saggio, sostanzialmente equilibrato, di Giovanni De Maria[27] apparso come recensione a *Profits, Interest and Investment*. Sul tema ritornava, riprendendo le osservazioni di De Maria, Innocenzo Gasparini nel 1947 il quale concludeva limitando il cosiddetto effetto “concertina” previsto da Hayek, di accorciamento-allungamento dei processi produttivi in base al rapporto salari/capitale fisso, solo ad alcuni casi in cui si verificano molteplici ipotesi[28].

Poi venne l'ora di *The Road to Serfdom*. La comparsa nel 1944 di questo lavoro rivoluzionò la vita di Hayek, trasformando un oscuro professore di economia in un personaggio di fama mondiale. Il libro scaturisce dal timore che anche la Gran Bretagna andasse nella direzione di un sistema pianificato di tipo socialista. In questo senso – come è stato detto – esso rappresenta il trasferimento sul piano di un pubblico più ampio di intellettuali e uomini di cultura delle stesse tematiche già svolte nei lavori sul calcolo economico[29]. Tale lavoro mosse l'opinione pubblica di tutto il mondo, con traduzioni in innumerevoli lingue, recensioni su giornali a vastissima tiratura come il NYT, compendi per il *Readers' Digest*, interventi di economisti eminenti da Schumpeter a Pigou, reazioni forti e perfino violente, da Roll a Herman Finer, autore di un polemico *The Road to Reaction*.

Nel nostro paese la prima reazione appare sul “Giornale degli Economisti” a firma di Ferdinando De Fenizio nel 1947. La disanima è condotta sulla base dell'edizione francese, già apparsa fin dal '44, il giudizio complessivo è estremamente lusinghiero, ma ciò che più conta l'autore dimostra di cogliere il significato più profondo dello sforzo hayekiano, vale a dire il desiderio di proseguire con altre parole ma non inferiore energia, i temi già sviluppati nei lavori sulla moneta, sui cicli economici e soprattutto sulla pianificazione socialista. Di certo in De Fenizio, successivamente personalmente vicino ad Hayek nella formazione della Mont Pelerin Society, è assente il tentativo di ridurre a sociologia spiccia *The Road to serfdom*, o di sottovalutarne i contenuti prescindendo dalla sostanza delle affermazioni o sulla base di una scarsa aderenza dell'esposizione dell'austriaco ai modelli della letteratura accademica italiana[30]. Tali echi sono al contrario presenti in una successiva recensione di Francesco Vito, uscita sulle pagine della rivista della Cattolica, nella quale ad una malcelata avversione per il successo commerciale dello scritto di Hayek si accompagna l'incapacità di cogliere - evidentemente non isolata già allora negli ambienti dell'Ateneo di Largo Gemelli – il carattere antiveggente di un'analisi, oggi clamorosamente confermata dagli eventi storici[31].

Di fatto, come era nelle intenzioni dell'austriaco, il quale aveva anche valutato le non poche conseguenze negative che la pubblicazione di un pamphlet quale *The Road to Serfdom* avrebbe comportato sulla sua attività professionale, il libro permise ad Hayek di entrare in contatto e di far emergere studiosi e intellettuali autorevoli, fuori dal ristretto ambito degli economisti. Nel nostro paese fu Benedetto Croce, senz'altro l'intellettuale italiano più influente e più conosciuto, che rispose alla provocazione hayekiana e non mancò di confrontarsi sul tema avanzato dall'austriaco. I documenti custoditi presso la Fondazione Hoover ci consentono di documentare qui i rapporti tra il filosofo napoletano e il cugino di Wittgenstein, allora ancora per alcuni anni docente presso la LSE.

Non siamo ancora in grado di illustrare con esattezza come nacque il rapporto con Benedetto Croce, se direttamente attraverso l'allora rappresentante diplomatico italiano a Londra, il conte Nicolò Carandini, oppure se in maniera mediata attraverso anche i buoni uffici di Carlo Antoni, ordinario di filosofia della storia e poi di storia della filosofia moderna a Roma, specialista di letteratura tedesca e futuro esponente italiano di primo piano nella Mont Pelrin Society. Una prima lettera fu spedita da parte di Hayek al conte Carandini il 26 novembre 1944, con la preghiera di sottoporre per via diplomatica *The Road to Serfdom* a Croce con una lettera accompagnatoria. Da questa lettera apprendiamo che lo stesso Hayek presentava il proprio lavoro come riguardante “la causa della nascita dei regimi totalitari ... in maniera simile ad alcuni lavori del mio amico Roepke”, il quale personalmente aveva curato la traduzione tedesca. Nella missiva, alla quale si accludeva una esemplare dell'edizione americana e una copia della recensione del NYT Literary Supplement, si chiedeva discretamente di promuovere la traduzione italiana ma anche eventualmente di siglare la prefazione al volume[32]. Croce rispondeva con una lettera del 5 febbraio 1945, che, dato il tenore trascriviamo integralmente:

Pregiatissimo Signore,

Solo ora ho ricevuto il suo libro *The road to Serfdom*, e l'ho letto con pieno consenso perché anch'io sono di quell'ordine di idee. Scrisi del libro del Roepke e con lui ero in corrispondenza quando sopravvenne l'impossibilità dei rapporti epistolari con la Svizzera a causa della guerra in Italia. Differivo da lui solo per il modo di porre il problema, diverso in me filosofo da quello di lui economista, ed economista pratico. Cioè io pongo fondamentale la libertà la coscienza morale, che sola decide; e considero liberismo e statalismo come modi di soluzione economiche che valgono in rapporto alle condizioni di fatto e alle esigenze morali. In generale, la soluzione buona è quella della iniziativa individuale e della libertà di mercato, ma che non possa essere assoluta è comprovato dalle eccezioni, che anche Lei ammette.

Sono dispostissimo ad adoperarmi per la traduzione italiana; e ho già scritto in proposito al mio editore e ho qui a Napoli una signorina laureata che traduce bene dall'inglese, e che farebbe la traduzione sotto la mia vigilanza. Ma non posso concludere le trattative se non ho: 1°) la facoltà della traduzione dall'editore inglese e americano che sia, con esclusione di simile facoltà ad altri in Italia; 2°) la notizia del compenso da dare per il diritto di traduzione, che, considerato le enormi della stampa, ora, in Italia, e il compenso che l'editore deve dare alla traduttrice, dovrebbe essere molto modesto. Io proporrei una percentuale del 5 o al più del 7 per cento sul prezzo di copertina delle copie che si venderebbero. L'editore italiano è onestissimo e il conteggio sarebbe fatto con esattezza.

Mi scriva di ciò per mezzo di S.E. Carandini, e al più presto, perché un ritardo potrebbe nuocere.

Mi abbia con cordiali saluti

Benedetto Croce[33]

Al momento non siamo in grado di dire esattamente come andarono le cose, che poi come tutti sanno si conclusero con una prima edizione italiana, quasi clandestina, pubblicata da Rizzoli nel '48, come unica traduzione autorizzata di Remo Costanzo, basata sull'edizione

americana ed una successiva edizione stampata da Bompiani nel '48 con riferimento all'edizione inglese di Routledge. Di fatto non solo Laterza non pubblicò mai *The Road to serfdom*, ma nemmeno l'editore Einaudi, a proposito del quale apprendiamo da una lettera di Hayek a Croce datata 17 marzo che Hayek era “been asked and had consented to grant the italian rights of my book the Road to Serfdom to the firm of Mario Einaudi, who are now preparing it in America for publication in Italy”[34]. La vicenda avrebbe potuto essere del tutto accidentale se di fatto, nella storia culturale italiana, nessun editore di “quelli che contano” per una serie di circostanze giunse a pubblicare opere di Hayek prima della consacrazione del premio Nobel.

Ormai il dado era tratto e il passaggio da una limitata ancorché gratificante battaglia accademica ad una battaglia a tutto campo, su un piano culturale in senso più esteso ed operativo, era cosa compiuta. Non a caso il passo successivo sarebbe stata la fondazione della Mont Pelerin Society, per la quale – come vedremo – un ruolo non secondario toccherà anche al nostro paese.

[1] N. MATTEUCCI, *Friedrich von Hayek alla ricerca di un ordine spontaneo*, in *Filosofi politici contemporanei*, Bologna 2001, p. 145.

[2] R. FAUCCI, *Materiali e ipotesi sulla cultura economica italiana fra le due guerre mondiali*, in G. BECATTINI, *Il pensiero economico: temi, problemi e scuole*, Torino 1990, pp.183-231.

[3] A. MAGLIULO, *La teoria del ciclo economico e la spiegazione della grande crisi. Il contributo di Marco Fanno*, in M. MANFREDINI GASPARETTO, *Marco Fanno. L'uomo e l'economista*, Padova 1992.

[4] P.BINI, *Costantino Bresciani Turrone. Ciclo, moneta e sviluppo*, Macerata 1992.

[5] G. GATTEI, C. MINGARDI, *Crisi nel sistema o crisi del sistema? Gli economisti italiani leggono la grande crisi (1929-1934)*, “Società e Storia”, 59, 1993 gennaio-marzo, p.97.

[6] R. REALFONZO, *Moneta e banca. La teoria e il dibattito (1900-1940)*. Napoli 1996 (trad. inglese *Money and Banking. Theory and Debate*, Cheltenham 1998).

[7] Hayek, nella gran mole di lavori che la recente popolarità acquisita anche in Italia e la recentissima occasione del Centenario ha offerto, è già stato ripetutamente vittima di casi del genere.

[8] A. EBENSTEIN, *Hayek. A Biography*, New York 2001, p.80.

[9] G. DEL VECCHIO, *Hayek*, “Giornale degli Economisti e Rivista di Statistica”, IV serie, LXIX, 11-1928, p.918; DEL VECCHIO, *Wolff H., Vogel E.H., Hayek F.*, “Giornale degli Economisti e Rivista di Statistica”, IV serie, LXX, 7-1929, p.537.

[10] E. D'ALBERGO, *Hayek F.A., Gibt es einen Widersinn des Sparens?*, “Giornale degli Economisti e Rivista di Statistica”, IV serie, LXXII, 11-1931, p.825-826.

- [11] Secondo Ebenstein la reazione, anche negativa, che seguì alla pubblicazione del lavoro fu proporzionata all'accoglienza "spettacolare" che fu riservata tra gli economisti di lingua inglese alle teorie di Hayek. Cfr. EBENSTEIN, *Hayek...*, p.53.
- [12] F.A. HAYEK, *Riccardo Cantillon*, "Riforma Sociale", 29-4, 1932, p.409-444.
- [13] S. MAJEROTTO, *Friedrich A. Hayek – Prices and Production*, "Rivista Internazionale di Scienze Sociali", ser.3, III-3 (1932), p.369.
- [14] F.VITO, *Friedrich Hayek – Preise und Produktion. Monetary Theory and the Trade Cycle*, "Rivista Internazionale di Scienze Sociali", ser.3, V-1 (1934), p.133.
- [15] F.VITO, *Friedrich Hayek – Einige Bemerkungen über das Verhältnis der Geldtheorie zur Konjunkturtheorie*, "Rivista Internazionale di Scienze Sociali", ser.3, VI-1 (1935), p.?
- [16] R. FAUCCI, *La cultura economica*, in A. DEL BOCA, M.LEGNANI, M.G. ROSSI (a cura di), *Il Regime Fascista*, Roma-Bari 1995, pp.512, 517.
- [17] Bresciani Turrone dimostra una lunga e profonda consuetudine con le opere di Hayek, forse non altrettanto con quelle di Barone. Egli è uno degli economisti italiani che pubblicavano anche su riviste straniere e in una di queste "Economica", già nel 1934 aveva recensito il volume di Hayek *Monetary Theory and the Trade Cycle*.
- [18] A.CABIATI, *A proposito di un symposium sul sindacalismo*, "Giornale degli Economisti e annali di economia", II-5-6, 1940, pp.373-380.
- [19] Su Barone, tra gli altri, vedi il recente C.E. GENTILUCCI, *Profilo biografico di Enrico Barone*, "Nuova Economia e Storia", 3-2000, pp.69-104, con bibliografia.
- [20] Vedi R. FAUCCI, *Genio incompreso o genio a metà? Aspetti del pensiero e della personalità di Enrico Barone*, in corso di pubblicazione: ringrazio il professor Faucci per la squisita disponibilità con la quale ha voluto farmi avere il lavoro.
- [21] A. HAYEK, N.G. PIERSON, L. VON MISES, G. HALM, *Pianificazione economica collettivistica*, Torino 1946, p28, n.3.
- [22] HOOVER FOUNDATION ARCHIVE (d'ora in poi HFA), *Hayek Papers*, b.72, fasc. 38, *Lettera di Costantino Bresciani Turrone*, Milano 17 gennaio 1947.
- [23] A. GAMBINO, *La teoria pura del capitale e la politica bancaria*, "Giornale degli economisti e annali di Economia", 5-6, 7-8, 1947.
- [24] G. FUÀ, *Schemi di calcolo economico su dati incerti*, "Giornale degli economisti e annali di Economia", 7-8, 1948, pp. 361-415.
- [25] E. D'ALBERGO, *L'analisi Pareto-Slutsky della domanda e la teoria delle imposte sui consumi*, "Giornale degli economisti e annali di Economia", 1-2, 1949, pp. 53-90.

[26] G. DI NARDI, *Osservazioni intorno a una teoria della pianificazione democratica*, “Giornale degli economisti e annali di Economia”, 5-6, 1948, pp. 241-261.

[27] G. DE MARIA, *Sull'effetto del movimento del saggio del profitto sugli investimenti, la produzione e l'occupazione operaia*, “Giornale degli economisti e annali di Economia”, 9-10, 1941, pp. 587-592.

[28] I. GASPARINI, *Nota critica della tesi hayekiana dell'effetto di Ricardo*, “Giornale degli economisti e annali di Economia”, 1-2, 1947, pp. 75-82.

[29] EBENSTEIN, *Hayek...*, pp. 114-115.

[30] F. DE FENIZIO, *La “via alla servitù” di F. von Hayek*, “Giornale degli Economisti e Annali di Economia”, 1-2, 1947, pp.31-42.

[31] F.VITO, *Hayek F. – Verso la schiavitù*, “Rivista Internazionale di Scienze Sociali”, 3a serie, 1-1949.

[32] HFA, *Hayek Papers*, b.16, fasc. 50, *Copia della lettera di Hayek al Conte Carandini*, Londra 26 novembre 1944.

[33] HFA, *Hayek Papers*, b.16, fasc. 50, *Lettera di Benedetto Croce ad Hayek*, 9 febbraio 1945.

[34] HFA, *Hayek Papers*, b.16, fasc. 50, *Copia della lettera di Hayek a Benedetto Croce*, Londra 17 marzo 1945.

Armonia Sociale e Pace Tra I Popoli: La Liberta' al Servizio Dell 'Umanita'

di **Michael Novak***

1. Le quattro dimensioni della globalizzazione

All'inizio della *Rerum novarum*, Leone XIII espone i motivi dello sconfinamento del suo magistero nell'ordine economico, prestando attenzione alle nuove domande che il mutato ordine sociale del XIX secolo pone alla famiglia cristiana[1]. Oggi, nel XXI secolo, abbiamo a che fare con un altro ordine sociale e, nuovamente, sarà necessario riflettere sulle sue implicazioni con la famiglia cristiana. Tale nuovo ordine è raffigurato in modo ambiguo e chiamato *globalizzazione*. Per comprendere autenticamente il mondo concreto che esso evidenzia, bisogna prestare attenzione a quattro distinte dimensioni.

1.1. *La dimensione religiosa*

Quando Gesù disse ai suoi apostoli: “Andate e insegnate a tutte le nazioni”, individuò il significato più profondo della globalizzazione. Il nuovo popolo di Dio non appartiene a nessun raggruppamento razziale, gruppo etnico o nazione, è universale. Si compone di tutte le donne e gli uomini di buona volontà che aprono il loro intelletto e la loro volontà; è globale. Più tardi, quando Sant’Agostino definì la *Città di Dio* come la comunità di tutti coloro le cui menti e volontà sono fuse con la *Caritas*, che rappresenta la dimensione intima di Dio, anch’egli ha evidenziato la comunità globale: globale nello spazio e nel tempo. Ed ancora, l’espressione contemporanea di Giovanni Paolo II, la *civiltà dell’amore*, si rivolge alla comunità universale di tutti gli uomini e di tutte le donne della quale la Chiesa cattolica è l’araldo, essendo una, globale e multiculturale[2]. Dunque, proprio qui, all’inizio della nostra discussione, dobbiamo ricordare a noi stessi che un’altra parola per esprimere il termine “cattolico” è “globale”. Tuttavia, esistono altre forme di globalizzazione che sono giudicate contrarie al livello della *Caritas* universale di Dio, offerta a tutti e ovunque.

Di contro, l’attuale fenomeno di globalizzazione economica, politica e culturale è di gran lunga più superficiale e potrebbe risultare distruttiva per il disegno di Dio. Tuttavia, alcune correnti al suo interno potrebbero servirsene in maniera creativa per il disegno di Dio, preparando il campo ad una forma di comunità umana più profonda: la comunità universale del diverso e pluralistico popolo di Dio. In tale contesto, “cattolico” non significa uniforme e omogeneo, ma unità nella diversità. Ciò poiché ogni famiglia cattolica è, simultaneamente, fondata su un particolare linguaggio e una particolare cultura e unita a tutte le famiglie dalla solidarietà universale. Quando le famiglie cristiane partecipano all’Eucarestia, prendono parte alla presenza spirituale dell’intera comunità universale, unita in Cristo crocifisso.

1.2 *La dimensione culturale*

Globalizzazione significa che al giorno d’oggi stiamo sperimentando un’inedita rete di contatti tra popoli e culture. Iniziamo con alcuni esempi minori, ma più facilmente comprensibili. I programmi televisivi, quasi simultaneamente, uniscono le famiglie di una parte del mondo con quelle di un’altra parte. Tutti possono vedere nello stesso tempo le stesse immagini. Tra il 1980 e il 1995, il numero degli apparecchi televisivi su mille persone è quasi raddoppiato, passando da 121 a 235 e continua a crescere[3]. Restando seduti nelle nostre case o uffici, seguiamo i bollettini meteorologici in televisione che ci informano sulle temperature e sui mutamenti del clima in un gran numero di città in tutti i continenti del mondo. I principi dei diritti umani e della democrazia si diffondono rapidamente nel mondo, al pari delle immagini di sofferenza e ingiustizia. Così come, ahimè, le immagini di seduzione, edonismo e ribellione contro il bene e il vero.

Inoltre, mai tante persone come oggi si spostano da un paese all’altro. Il traffico aereo è divenuto abbastanza economico e conveniente, al punto che le moltitudini che giungono a Roma (e in altre grandi città) non sono formate soltanto da aristocratici e colti, come un tempo, ma anche da persone molto più umili. Ad un livello più stabile, sono tante le famiglie i cui membri vivono in altri paesi, in parti distanti del mondo: anche le nostre famiglie sono diventate planetarie.

Tuttavia, ciò non è tutto. Le molteplici rotte del commercio internazionale stanno intessendo un unico circolo di scambi. Sempre più persone, spontaneamente, ragionano a partire dai bisogni e dai desideri di altre persone che vivono in zone lontane del pianeta. Ecco come lo scrittore americano Thomas Friedman racconta di un giornalista politico giordano che gli manifestava tutta la sua soddisfazione perché la CNN aveva da poco inserito Amman nei suoi bollettini meteorologici e nelle previsioni del tempo; da quel momento, per lui, la Giordania *esisteva* in un modo del tutto nuovo rispetto a prima; agli occhi degli altri il suo Paese era oggetto di un qualche interesse. E brevemente, di lì a poco, un imprenditore israeliano spiegò a Friedman che sia lui sia i suoi soci non erano più interessati unicamente alle condizioni economiche locali e a cosa produrre in base ad esse, bensì alle opportunità offerte dalla capacità di esportare. A differenza di un tempo, cominciamo a pensare all'intero pianeta e a cosa esportare, soltanto *dopo* a come produrlo. Siamo diventate persone diverse, spiegava l'uomo; pensiamo a noi stessi in un altro modo: in modo planetario[4].

Si consideri qualche altro indicatore:

- Tra il 1980 e il 1996 il numero dei viaggiatori da un paese all'altro è raddoppiato, da 260 milioni è passato a quasi 600 milioni per anno. Un decimo della popolazione mondiale.
- Tra il 1990 e il 1996 il tempo speso per le telefonate internazionali è più che raddoppiato, passando da 33 miliardi di minuti a 70 miliardi di minuti.
- Prendendo come riferimento l'indice dei prezzi al consumo del 1990, il costo di una chiamata telefonica di tre minuti da New York a Londra è sceso da 245\$ nel 1930 a quasi 50\$ nel 1950, a 3\$ nel 1990, a 35 centesimi nel 1999.

Gli stessi notevoli cambiamenti stanno avvenendo nelle oceaniche profondità delle culture. In Indonesia, in Birmania, nel Burundi, nel Ghana e in tutti gli angoli del mondo, chiunque ammetterà l'esistenza di un numero sempre maggiore di persone che fanno appello agli stessi principi universali: la dignità umana, il diritto all'iniziativa economica personale, la liberazione dalla povertà. Quasi tutte queste idee universali, come ha evidenziato l'economista Barbara Ward, sono state introdotte nel mondo grazie all'influenza del Cristianesimo[5]. Con ciò, l'economista non intendeva dire che il mondo sta diventando cristiano, suggeriva che da un lato certi ideali sociali e cristiani hanno una forza universale e che dall'altro tali ideali stanno ispirando i popoli ovunque nel mondo. Infatti, le nazioni del mondo, così giunte ad una universale cultura del rispetto dei diritti umani, daranno vita ad un mondo molto più vicino ad alcuni fondamentali ideali cristiani: la dignità della persona, la solidarietà tra i popoli. In molti campi estremamente importanti, il mondo intero sta vivendo un generale dramma culturale: il tentativo di edificare società degne di tali ideali.

1.3 La dimensione politica

Anche *le espressioni politiche della globalizzazione* sono molteplici. La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, con la sua condanna di certi mali (genocidio, tortura, ecc...) è nello stesso tempo un atto politico e un atto profondamente influenzato da pensatori cattolici[6]. Fuori dal palazzo delle Nazioni Unite di New York è posta una statua di Francesco de Vitoria (1486-1546), il grande pensatore cattolico, considerato il "padre del diritto internazionale". La connessione tra il diritto internazionale, una visione cattolica della vita e la portata multiculturale delle civiltà cristiane è alquanto profonda. Il Cristianesimo è la

religione che vede le popolazioni del mondo come un'unità, tenute insieme dalle leggi di un unico Creatore e chiamate ad una nuova vocazione dal solo e universale Redentore. Inoltre, a tutte è stata data la vocazione di “edificare il regno di Dio” sulla terra, un regno senza fine, ma prima dell'ultimo giorno sempre imperfetto, incompleto e popolato da membri che nello stesso tempo sono peccatori e redenti.

Lo sforzo di pensare ad un sistema in cui il diritto positivo guidi, insegni e formi le persone in un modo che si mostri degno del destino che il Creatore ha voluto per loro, comporta un duro sforzo fatto di tentativi ed errori contro la resistenza e la ribellione, l'ignoranza, l'errata passione e la ceca volontà. Il sacrificio per il governo della legge è una lunga avventura. La famiglia è la prima istituzione nella quale gli esseri umani apprendono la via della legge e come appropriarsi delle sue fonti in modo intimo.

All'inizio del XX secolo, Hitler, Mussolini e Stalin hanno sconvolto lo scenario mondiale, urlando al mondo che la dittatura era la forma di governo più efficiente per il perseguimento della volontà generale e per sollevare i poveri. Ma il mondo ha imparato la lezione amara ed indimenticabile dell'era delle dittature. Come Giovanni Paolo II ha evidenziato nella *Centesimus annus*, la democrazia ha molti punti deboli, ma nessun sistema protegge meglio i diritti umani delle minoranze e degli individui, tanto dai singoli tiranni quanto dalla tirannia della maggioranza. Al punto che oggi quasi tutte le dittature sono state rigettate, e le persone sono impegnate a sviluppare partiti e coalizioni che promuovono la costituzione di governi fondati sul consenso dei governati e rispettosi del governo della legge: una legge uguale per tutti, per la quale nessuno è titolare di diritti speciali.

Una seconda accezione politica della globalizzazione è il movimento simultaneo, proveniente tanto dall'“alto” quanto dal “basso”, contro l'egemonia dello stato nazionale. In Europa, ad esempio, i singoli stati stanno attribuendo alcune loro sovranità e prerogative alla Comunità Europea. Stanno dando vita a nuove realtà più ampie dello stato nazionale. Simultaneamente, molti stati nazionali sono posti sotto pressione dalle istanze autonomiste provenienti dalle regioni situate all'interno del loro dominio. Così, il Regno Unito (o Gran Bretagna) sta devolvendo sempre più autonomia alla Scozia e al Galles; la Lombardia scuote lo stato centrale italiano per il riconoscimento di una maggiore autonomia; così in Francia, in Germania e ovunque le regioni degli stati nazionali cercano maggiore spazio per l'autogoverno locale.

Tale duplice movimento, orientato da un lato verso le unioni più ampie (verso l'alto) e dall'altro verso quelle più piccole (verso il basso), anche se sorge da un insieme complesso di motivi, inclusa qualche ragione poco nobile, è sostenuto dal principio cattolico di sussidiarietà. Alcuni problemi sono meglio risolti ad un livello più locale, mentre altri necessitano entità culturali trasversali più ampie. L'attitudine del pensiero cattolico all'”incarnazione” favorisce l'individuazione del livello più concreto ed immediato, compatibile con la saggezza pratica, mentre, la tendenza all'”universale” favorisce l'individuazione di organizzazioni e istituzioni più estese, anche su scala globale.

1.4 La dimensione economica

Al giorno d'oggi, la *dimensione economica* della globalizzazione, essendo la più recente, è oggetto di grande interesse. Prima del 1989, pochi pensatori avevano previsto l'improvviso crollo del socialismo, almeno dal punto di vista economico. Più o meno, erano in molti a

considerare il socialismo come una proiezione nel futuro e in tanti sostenevano la necessità di una terza via tra il socialismo e le società capitalistiche esistenti. La caduta del socialismo come idea economica, ad ogni modo, ha eliminato l'alternativa socialista e gettato dubbi sulle fondamenta della “terza via”[7]. Ad ogni modo, i fautori di una “terza via” stanno perdendo fiducia nella capacità dello stato nazionale di pagare i suoi conti. Lo stato assistenziale ha fatto promesse ai futuri pensionati che non potrà onorare, poiché la sua popolazione sta invecchiando rapidamente e il numero dei suoi lavoratori più giovani cresce lentamente. Molti paesi stanno sperimentando una preoccupante “carezza delle nascite”, il contrario di un'esplosione delle nascite, una consistente diminuzione della popolazione, sia a causa della pratica abortiva sia perché si riduce la volontà delle giovani coppie di avere famiglie numerose [8].

Pensatori di tutto il mondo che un tempo condividevano le idee socialiste, o almeno l'idea socialdemocratica, soltanto adesso cominciano a rendersi conto dell'immane crisi finanziaria. Intorno allo stato assistenziale - ossia, l'idea che lo stato centrale sia in grado di evitare i rischi tipici del mondo dell'economia – non c'è più un vasto consenso. Come venti tempestosi, le forze internazionali dell'invenzione e della scoperta, il commercio internazionale di inedite dimensioni, i mercati aperti, il libero flusso dei capitali e la mobilità del lavoro che attraversa i confini corrono spediti attraversando il mondo interno dei singoli stati assistenziali. I sistemi sociali dei singoli stati nazionali, ordinati e autosufficienti, chiusi nelle forme di stato assistenziale sviluppate nel XX secolo, sono sottoposti ad uno stress continuo e intenso. Tale situazione, qualora conducesse a nuovi modi di pensare e a nuove istituzioni sociali, potrebbe offrire nuove opportunità per la ripresa della famiglia umana. Lo stato assistenziale ha indebolito la vita familiare[9].

Ecco alcuni dei maggiori cambiamenti nel campo economico che influenzano l'inizio del nostro promettente secolo: nel 1965, la ricchezza lorda prodotta era pari a 1,7 miliardi di dollari, nel 1996 è passata a 29,5 miliardi di dollari. In parte, tale impressionante aumento della ricchezza nel mondo è dovuta alle nuove invenzioni e scoperte, nonché a milioni di piccole nuove imprese poste in essere da persone povere che in passato non avrebbero mai avuto la possibilità di diventare imprenditori. In parte, tuttavia, questa immensa crescita della ricchezza è dovuta anche ad un ancor più ampio incremento del commercio. Tra il 1965 e il 1996, il commercio tra i paesi è balzato da 186 miliardi di dollari a 6,37 mila miliardi di dollari.

A crescere con tale enorme rapidità non sono state soltanto le dimensioni del commercio mondiale, ma anche la *natura* dei prodotti esportati dai paesi meno sviluppati che è cambiata in modo emblematico. Nel 1965, l'85% delle esportazioni totali di tali paesi era sotto forma di materie prime, normalmente beni di prima necessità come il legno, il petrolio, il grano, il caffè. Dal 1997, il 70% delle loro esportazioni si è spostata sui prodotti manifatturieri e solo il 30% è ancora rappresentato da materie prime. Un grande impulso alla nuova produzione manifatturiera nel mondo sta interessando quei paesi dove, soltanto qualche decade fa, praticamente non esisteva tale industria. Soltanto una piccola percentuale della loro popolazione oggi è impegnata nel settore manifatturiero, tale minoranza, però, vede crescere il suo reddito e i benefici molto più di quanto avevano potuto sperimentare le generazioni passate. Stanno imparando anche nuove abilità e attitudini.

Dunque, negli ultimi trent'anni la produzione di ricchezza è esplosa; il commercio mondiale è esploso così come l'investimento estero che è balzato a 400 miliardi di dollari nel 1997, in termini reali, quattordici volte il livello di tre decenni fa. Il volume quotidiano degli scambi esteri è cresciuto da circa 20 miliardi del 1970 a 1.500 miliardi di dollari nel 1998. Il prestito bancario internazionale è cresciuto da 265 miliardi di dollari nel 1975 a 4 mila miliardi di dollari nel 1994.

Questi indicatori spiegano perché viviamo in modo così diverso nel 2000, rispetto a come vivevamo appena trent'anni fa. Il mondo oggi è di gran lunga più ricco, più interconnesso e più dinamico. Ogni nazione è in rapporto con altre nazioni più di quanto non lo fosse prima. Molti sono spaventati da questa nuova interdipendenza globale. Preferirebbero la sicurezza dell'isolamento. Inoltre, l'interdipendenza di un paese con un altro ha il vantaggio di diffondere meglio la solidarietà di tutti gli esseri umani, rispetto al loro relativo isolamento e non conoscenza dell'altro. Come alcuni padri della Chiesa del Medio Oriente hanno evidenziato nel terzo e quarto secolo dell'era cristiana, il commercio internazionale esprime in modo concreto il bisogno che ciascuna nazione ha delle altre - una produce il vino, un'altra la lana, un'altra ancora il grano o l'olio d'oliva - e in questo modo sono testimoni della fondamentale unità della razza umana.

D'altro lato, questi cambiamenti, relativamente repentini, richiedono alti costi. Le industrie locali, per molte generazioni protette dal mondo esterno, adesso devono affrontare i venti difficili della competizione proveniente da altre popolazioni che producono gli stessi prodotti in modo più economico, più efficiente e talvolta di qualità più elevata. Miriadi di tensioni e frizioni sono state causate dall'emergere dell'economia globale sin dai tempi delle guerre mondiali, sconvolgendo il XX secolo. Nel modo più assoluto, però, tali frizioni rappresentano il punto debole dell'aperta filosofia della globalizzazione. La maggior parte delle ideologie del nostro tempo (fascismo, socialismo, socialdemocrazia, ecc...) sono state ostili alle sorgenti del dinamismo economico: le forze della creatività individuale, dell'iniziativa, dell'immaginazione e dei mercati che rendono possibile il libero ingresso dei poveri e degli emarginati nel "circolo dello sviluppo". I pensatori progressisti sono stati contro il capitalismo; così, non sono preparati a fronteggiare le attuali fonti del dinamismo, dell'invenzione e della crescita.

Un appello ai leader religiosi di tutte le nazioni

Mettendo da parte le ideologie, ecco l'ambito nel quale la Chiesa può offrire - e lo sta offrendo - un contributo cruciale al progresso umano. Ritengo che gli amici della libertà siano abbastanza pochi e che sia a dir poco saggio cercare il loro aiuto ovunque siano. Ad ogni modo, riguardo alla globalizzazione, è importante ricordare ai leader religiosi di tutte le nazioni che la Chiesa dispone di una prospettiva universale aperta alla diversità e all'unicità di ogni popolo. La sua visione della globalizzazione non è l'omogeneizzazione, l'uniformità, la monotonia. Nella *Centesimus annus*[10] la Chiesa esprime una visione dell'economia, della politica e della cultura sotto forma di "civiltà dell'amore". La Chiesa comprende entrambi, sia i limiti sia i contributi positivi alla vita sociale umana della democrazia, del capitalismo e delle visioni pluralistiche della vita. Infatti, l'enciclica pone l'accento sul fatto che tutti e tre questi sistemi possono essere intesi "rettamente" o "erroneamente".

Così, la democrazia, in assenza del governo della legge e senza la protezione dei diritti individuali e delle minoranze, è una mera tirannia della maggioranza. Un'economia fondata

sulla libera iniziativa economica e sulla creatività, che non si basi sul governo della legge e non sia limitata da una moralità sociale rettamente intesa, è disordinata e condannata alla distruzione[11]. Una cultura che intende erroneamente il pluralismo, come una forma di relativismo o di nichilismo morale, non può dar vita a uomini e donne liberi e non può che preparare la strada al trionfo del potere bruto e dittatoriale[12].

La *Centesimus annus*, innanzi al mondo intero, individua l'obiettivo di portare tutti i popoli poveri all'interno del circolo dello sviluppo[13]. Identifica la causa della ricchezza delle nazioni nel capitale umano: conoscenza, know-how, abilità, attitudini, le virtù del lavoro e della cooperazione e un ampio ventaglio di altre virtù[14]. Identifica nella famiglia l'unità sociale fondamentale nella quale tale capitale è trasmesso, sebbene naturalmente in tutti questi aspetti la famiglia ha bisogno dell'assistenza di altre istituzioni e forze culturali. La famiglia è la cellula fondamentale della civiltà dell'amore[15], delle virtù democratiche[16], dell'iniziativa economica creativa, del rispetto per la diversità umana e della solidarietà. Invero, un limite delle società impostate sul modello dello stato assistenziale è che la concentrazione di potere da parte dello stato centrale indebolisce gravemente le famiglie e gli altri enti intermedi[17].

Se prendiamo le condizioni dei paesi poveri come guida per comprendere il modo in cui la comunità globale sta progredendo, allora la *Centesimus annus* può fornire alcuni utili orientamenti. La meta finale di un buon ordine economico globale dovrebbe essere questo: il reddito reale dei più poveri delle nazioni più povere dovrebbe crescere stabilmente, decade dopo decade, affinché tutti, universalmente, possano raggiungere un livello di vita decente. Ma il reddito reale può crescere solo se la produttività cresce e l'inflazione è tenuta sotto controllo. La maggiore produttività consente alla stessa unità di lavoro impiegata nel processo produttivo di ottenere un livello di reddito reale sempre più elevato. Per mantenere questi livelli, è anche indispensabile mantenere stabile il valore del reddito attraverso il controllo dell'inflazione. Queste sono solo due linee guida verso un progresso economico universale, attraendo tutti i poveri nel circolo virtuoso dello sviluppo.

Inoltre, i *leaders* cattolici dovrebbero stimolare l'attenzione del mondo intero su ciò che accade alla famiglia. Per ragioni teologiche e filosofiche, i cattolici devono pensare alla famiglia come alla cellula fondamentale della famiglia umana. Sebbene abbiamo un'alta reputazione dell'individuo e crediamo con San Tommaso d'Aquino che la persona umana è la creatura più bella dell'universo e l'unica che Dio ha creato per se stesso, un fine e non soltanto un mezzo, dobbiamo riconoscere che la persona *non* è la cellula fondamentale della specie umana. Le persone nascono in famiglia. Inoltre, è soltanto all'interno delle famiglie che le virtù e la cultura proprie della civiltà dell'amore possono essere comunicate. Ciò perché, in primo luogo, ogni bambino sperimenta l'amore incondizionato tra le braccia della madre e nella quotidiana esperienza di molti anni vissuti nel seno della famiglia, sotto la duplice guida del padre e della madre e idealmente in una famiglia generosa con più di un figlio[18].

Anche i laici stimano la famiglia. Se per gli ebrei e i cristiani la famiglia è uno specchio della presenza di Dio tra gli uomini ("a Sua immagine li creò [...] maschio e femmina li creò"), anche per i laici la famiglia è l'istituto nel quale impariamo nel modo più autentico il significato dell'amore, della lealtà, dell'onestà, della laboriosità, del sacrificio e della partecipazione al sentimento dell'altro.

“La gloria di Dio è l'uomo pienamente vivo” (Sant'Ireneo). L'ardente desiderio di questa realizzazione, in tutte le sue dimensioni, vede la luce e riceve il primo nutrimento nella famiglia. A livello pratico, allora, è utile tentare di immaginare le riforme sociali che potranno rinforzare le famiglie del futuro.

Un capitale universale per la famiglia

In conclusione, vorrei richiamare l'attenzione su una brillante proposta di un economista cileno: José Piñera[19]. Lo studioso cileno ha elaborato la riforma previdenziale più significativa dell'ultimo secolo: la personalizzazione della pensione di vecchiaia. Questo programma è di enorme importanza per la vita della famiglia e potrebbe diventare l'innovazione pratica di maggior respiro del pensiero sociale cattolico degli ultimi cento anni. Il suo programma, introdotto in Cile più di dieci anni fa, ha già mostrato un significativo successo in una dozzina di altri paesi del mondo.

Ecco come funziona. Sin dai tempi di Bismarck, molte nazioni hanno sviluppato piani di pensionamento per i cittadini anziani, normalmente chiamate pensioni di vecchiaia. Quando l'età media era di 45 anni, Bismarck fissò l'età pensionabile a 65 anni, per garantirsi un numero continuo di giovani lavoratori che mantenessero in equilibrio il sistema che ogni anno doveva pagare le piccole coorti di pensionati. In molti paesi non esiste alcun vero “fondo di risparmio” o “fondo assicurativo” nel quale i contributi pagati al sistema sono investiti e possano aumentare di valore. I fondi di oggi, in effetti, servono a pagare le pensioni attuali e, a loro volta, le generazioni future ottengono il mero diritto a riscuotere una volta andati in pensione. L'idea di Piñera è totalmente differente, in tre aspetti cruciali.

In primo luogo, il singolo lavoratore, invece di versare in un consorzio di fondi gestiti dallo stato, apre a suo nome un conto personale esentasse attraverso uno strumento d'investimento riconosciuto dallo stato (fondo di risparmio, fondo comune, certificati di deposito, ecc...). Tale conto è posseduto personalmente da lui. In secondo luogo, la mastodontica burocrazia statale spende tantissimo per raccogliere i contributi delle pensioni di vecchiaia ed erogare tali fondi; in tal modo i costi potrebbero essere notevolmente ridotti (o scomparire), ottenendo un considerevole risparmio. In terzo luogo, diversamente dai piani pensionistici statali, questi fondi personali possono essere trasferiti agli eredi designati dai possessori. Se il lavoratore dovesse morire prima di raggiungere l'età pensionabile, gli investimenti, crescendo grazie all'interesse composto del suo fondo, saranno trasferiti sotto forma di eredità. Lo schema elaborato da Piñera consente a ciascuna generazione successiva di essere, in termini di capitale accumulato, in una posizione migliore rispetto alla precedente. Ciascuno può iniziare la propria vita con un fondo trasmesso di generazione in generazione dalla famiglia. Ogni generazione può aggiungervi nuovo benessere.

Il grande miraggio del XX secolo, mai realizzato, è stato la redistribuzione del *reddito*. Lo schema di Piñera prevede, invece, la distribuzione universale del *capitale*, attraverso la trasformazione delle attuali pensioni di vecchiaia in fondi personali e tramandabili[20]. Piñera ha provato, attraverso il successo di questo programma in varie nazioni, che tale creazione di un fondo universale per ogni famiglia è possibile.

I fondi familiari accrescono enormemente le possibilità delle famiglie comuni. Offrono collaterali per l'ipoteca nell'acquisto e nella costruzione delle case. Pagano per gli anni di

studio. Provvedono al capitale iniziale per avviare nuove piccole imprese e per realizzare progetti nel campo economico. Inoltre, tutte quelle nazione che già hanno le pensioni di vecchiaia, per le quali i lavoratori stanno già pagando, avrebbero a disposizione un metodo per stabilire un fondo universale per ogni famiglia.

I fondi pensione personali della proposta Piñera, investiti al 5% o al 6% per anno, raddoppiano il proprio valore ogni decade, e grazie all'interesse composto sono cresciuti di una somma veramente sorprendente, andando oltre quella di una vita di investimenti regolari. Ad esempio, un europeo che ha iniziato ad investire l'equivalente di tre dollari ogni giorno lavorativo, o 15 dollari per ogni settimana lavorativa dall'età di 25 anni fino a 65, avrà al momento della pensione un fondo di 126.000 dollari. È una crescita piuttosto considerevole se rapportata ad un simile modesto investimento. In un paese con un reddito medio più basso come il Cile, somme inferiori mostrano una crescita sufficiente per acquistare una rendita vitalizia; possono essere utilizzati anche come collaterali per le ipoteche. Chiunque può comprendere quanto più consistente sarebbe la crescita se ogni giovane investisse in tali fondi l'intera somma che attualmente paga sotto forma di contributi per la pensione di vecchiaia. (Molti americani ed europei pagano una quantità di contributi per la pensione di vecchiaia superiore a quella della tassazione sul reddito.)

Non esiste un motivo, all'inizio del XXI secolo, per non offrire al maggior numero possibile di famiglie della terra tali fondi d'investimento. Non bisogna essere un economista per vedere i tanti benefici personali e sociali che potrebbero scaturire da tali fondi. Essi danno alla famiglia il senso della proprietà, un senso di partecipazione al dinamismo della crescita economica grazie anche ai propri investimenti e una inedita consapevolezza di poter contribuire all'assistenza medica, alla formazione e alla realizzazione di altre finalità. Tali fondi consentono l'emancipazione dalla dipendenza dallo stato e aiutano a cementare le famiglie tra di loro. Offrono uno strumento attraverso il quale le generazioni attuali possono dimostrare il loro affetto e il loro impegno per il benessere delle generazioni future.

Anche nei paesi più poveri, e tra i più poveri ovunque nel mondo, la proprietà di capitale (sebbene piccola) è portatrice di un nuovo spirito di orgoglio, responsabilità e possibilità. E se generalizziamo la proposta di Piñera, possiamo pensare ad altri modi attraverso i quali convertire gli attuali programmi distributivi in programmi di *capital-ownership*. Ad esempio l'assistenza medica potrebbe essere ripensata sotto forma di fondi di risparmio posseduti da ciascun lavoratore e investiti così: una parte nell'assicurazione medica per coprire le malattie maggiori o gli incidenti, e una parte in fondi d'investimento per le ordinarie spese mediche. La porzione non utilizzata di tale somma verrebbe ereditata da coloro che amiamo.

Più rapidamente di qualsiasi altro meccanismo, tali fondi di investimento personali, generazione dopo generazione, potrebbero sollevare i poveri dall'indigenza. Garantirebbero ad ogni nuova generazione un punto di partenza più elevato rispetto a quello dal quale erano partite le generazioni precedenti.

Conclusioni

Non intendo concludere queste considerazioni in modo del tutto ottimistico. Siamo appena riemersi da uno dei secoli più brutali, oscuri e assassini della storia. È del tutto possibile che gli errori del XX secolo siano commessi di nuovo nel XXI. Tuttavia, nulla ci condanna ad

un simile destino. Vivere da persone libere significa avere una opportunità. Nessuno ci garantisce che avremo successo. Ma possiamo almeno tentare.

Dio che ci ha donato la vita, ci ha donato anche la libertà. La nostra dignità è fondata sull'uso responsabile della libertà. Di certo, quando guardiamo negli occhi i nostri familiari, sentiamo quella responsabilità in modo più penetrante.

Come Blaise Pascal ci ha insegnato, il primo obbligo morale è pensare in modo chiaro. Dobbiamo riflettere in modo più attento sui suggerimenti e sulle possibilità che la nostra fede può offrirci nell'azione politica. Se dobbiamo edificare la civiltà dell'amore, dobbiamo farlo in modo sano e concreto. Tali modi sono spesso molto umili. Tuttavia, non è poi così disdicevole operare per i grandi fini servendoci di strumenti umili. Dopotutto, il fondatore della nostra Fede, la fonte della Speranza, ha iniziato la sua vita come falegname.

* Relazione tenuta a Aix-en-Provence, *Summer University*, settembre 1 – 7, 2001.

[1] I diritti che appartengono ad ogni singolo individuo sono visti in una luce più forte se sono considerati in relazione alla dimensione sociale dell'uomo e ai doveri domestici: «L'uomo è libero di scegliere il proprio stato: la verginità, o il legame matrimoniale e nessuna legge umana può vietarlo, né può limitarne comunque sia, lo scopo a cui Iddio l'ha ordinato, quando disse: "Crescete e moltiplicatevi". Ecco pertanto la famiglia, ossia la società domestica, società piccola ma vera, ed anteriore ad ogni civile società; perciò con diritti e doveri indipendenti dallo Stato. Ora quello che dicemmo in ordine al diritto di proprietà inerente all'individuo, va applicato all'uomo come capo di famiglia: anzi tale diritto in lui è tanto più forte quanto più estesa e completa è nella società domestica la sua personalità», Leone XIII, *Rerum novarum*, n. 9.

[2] Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 33: «Per essere tale, lo sviluppo deve realizzarsi nel quadro della solidarietà e della libertà, senza sacrificare mai l'una e l'altra per nessun pretesto. Il carattere morale dello sviluppo e la sua necessaria promozione sono esaltati quando c'è il più rigoroso rispetto di tutte le esigenze derivanti dall'ordine della verità e del bene, propri della creatura umana. Il cristiano, inoltre, educato a vedere nell'uomo l'immagine di Dio, chiamato alla partecipazione della verità e del bene, che è Dio stesso, non comprende l'impegno per lo sviluppo e la sua attuazione fuori dell'osservanza e del rispetto della dignità unica di questa «immagine». In altre parole, il vero sviluppo deve fondarsi sull'amore di Dio e del prossimo, e contribuire a favorire i rapporti tra individui e società. Ecco la «civiltà dell'amore», di cui parlava spesso il Papa Paolo VI.»

[3] Tutti i dati statistici di questa parte sono presi dal *World Development Report*, 1998, che può essere consultato al sito: www.worldbank.org/wdr/wdr98/contents.htm.

[4] Thomas L. Friedman, *The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization*, Farrar, Straus e Giroux, New York 1999.

[5] Barbara Ward, *Faith and Freedom*, Image Books, New York 1958, Capitolo 1: "Foundations", pp.13-78.

[6] Mary Ann Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House, New York 2001; l'autrice mostra l'influenza dei negoziatori cattolici, ebrei e laici nella redazione della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo.

[7] Per le questioni relative al quarto punto cfr. Michael Novak, *Is there a Third Way?*, The IEA Health and Welfare Unit, Londra 1998; trad. it. *Esiste una terza via*, Fondazione Nova Res Publica, Milano 1999.

[8] Cfr. Ben J. Wattenberg, *The Birth Dearth: What Happens When People in Free Countries Don't Have Enough Babies?*, Ballantine Books, New York 1987.

[9] Cfr., AA.VV., *The New Consensus on Family and Welfare*, a cura di Michael Novak, AEI Press, Washington D.C. 1987.

[10] Giovanni Paolo II, *Centesimus annus*, n. 10.

[11] «Ritornando ora alla domanda iniziale, si può forse dire che, dopo il fallimento del comunismo, il sistema sociale vincente sia il capitalismo, e che verso di esso vadano indirizzati gli sforzi dei Paesi che cercano di ricostruire la loro economia e la loro società? È forse questo il modello che bisogna proporre ai Paesi del Terzo Mondo, che cercano la via del vero progresso economico e civile? La risposta è ovviamente complessa. 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 di produzione, della libera creatività umana nel settore dell'economia, la risposta è certamente positiva, anche se forse sarebbe più appropriato parlare di «economia d'impresa», o di «economia di mercato», o semplicemente di «economia libera». Ma se con «capitalismo» si intende un sistema in cui la libertà nel settore dell'economia non è inquadrata in un solido contesto giuridico che la metta al servizio della libertà umana integrale e la consideri come una particolare dimensione di questa libertà, il cui centro è etico e religioso, allora la risposta è decisamente negativa», *ibid.* n. 42; «Un'autentica democrazia è possibile solo in uno Stato di diritto e sulla base di una retta concezione della persona umana. Essa esige che si verifichino le condizioni necessarie per la promozione sia delle singole persone mediante l'educazione e la formazione ai veri ideali, sia della «soggettività» della società mediante la creazione di strutture di partecipazione e di corresponsabilità», *ibid.* n. 46.

[12] «Oggi si tende ad affermare che l'agnosticismo ed il relativismo scettico sono la filosofia e l'atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme politiche democratiche, e che quanti son convinti di conoscere la verità ed aderiscono con fermezza ad essa non sono affidabili dal punto di vista democratico perché non accettano che la verità sia determinata dalla maggioranza o sia variabile a seconda dei diversi equilibri politici. A questo proposito, bisogna osservare che, se non esiste nessuna verità ultima la quale guida ed orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono esser facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia», *ibid.* n. 46.

[13] «È stretto dovere di giustizia e di verità impedire che i bisogni umani fondamentali rimangano insoddisfatti e che gli uomini che ne sono oppressi periscano. È, inoltre, necessario che questi uomini bisognosi siano aiutati ad acquisire le conoscenze ad entrare

nel circolo delle interconnessioni, a sviluppare le loro attitudini per valorizzare al meglio capacità e risorse. Prima ancora della logica dello scambio degli equivalenti e delle forme di giustizia, che le son proprie, esiste un qualcosa che è dovuto all'uomo perché è uomo in forza della sua eminente dignità. Questo qualcosa dovuto comporta inseparabilmente la possibilità di sopravvivere e di dare un contributo attivo al bene comune dell'umanità. Nei contesti di Terzo Mondo conservano la loro validità (in certi casi è ancora un traguardo da raggiungere) proprio quegli obiettivi indicati dalla *Rerum Novarum*, per evitare la riduzione del lavoro dell'uomo e dell'uomo stesso al livello di una semplice merce: il salario sufficiente per la vita della famiglia; le assicurazioni sociali per la vecchiaia e la disoccupazione; la tutela adeguata delle condizioni di lavoro», *ibid.* n. 34.

[14] «Ma un'altra forma di proprietà esiste, in particolare, nel nostro tempo e riveste un'importanza non inferiore a quella della terra: è la proprietà della conoscenza della tecnica e del sapere. Su questo tipo di proprietà si fonda la ricchezza delle Nazioni industrializzate molto più che su quella delle risorse naturali.

Si è ora accennato al fatto che l'uomo lavora con gli altri uomini partecipando ad un «lavoro sociale» che abbraccia cerchi progressivamente più ampi. Chi produce un oggetto, lo fa in genere, oltre che per l'uso personale, perché altri possano usarne dopo aver pagato il giusto prezzo, stabilito di comune accordo mediante una libera trattativa. Ora, proprio la capacità di conoscere tempestivamente i bisogni degli altri uomini e le combinazioni dei fattori produttivi più idonei a soddisfarli, è un'altra importante fonte di ricchezza nella società moderna. Del resto, molti beni non possono essere prodotti in modo adeguato dall'opera di un solo individuo, ma richiedono la collaborazione di molti al medesimo fine. Organizzare un tale sforzo produttivo, pianificare la sua durata nel tempo procurare che esso corrisponda in modo positivo ai bisogni che deve soddisfare, assumendo i rischi necessari: è, anche questo, una fonte di ricchezza nell'odierna società. Così diventa sempre più evidente e determinante il ruolo del lavoro umano disciplinato e creativo e--quale parte essenziale di tale lavoro--delle capacità di iniziativa e di imprenditorialità.

Un tale processo, che mette concretamente in luce una verità sulla persona incessantemente affermata dal cristianesimo, deve essere riguardato con attenzione e favore. In effetti, la principale risorsa dell'uomo insieme con la terra è l'uomo stesso. È la sua intelligenza che fa scoprire le potenzialità produttive della terra e le multiformi modalità con cui i bisogni umani possono essere soddisfatti. È il suo disciplinato lavoro, in solidale collaborazione, che consente la creazione di comunità di lavoro sempre più ampie ed affidabili per operare la trasformazione dell'ambiente naturale e dello stesso ambiente umano. In questo processo sono coinvolte importanti virtù, come la diligenza, la laboriosità, la prudenza nell'assumere i ragionevoli rischi, l'affidabilità e la fedeltà nei rapporti interpersonali, la fermezza nell'esecuzione di decisioni difficili e dolorose, ma necessarie per il lavoro comune dell'azienda e per far fronte agli eventuali rovesci di fortuna», *ibid.* n. 32.

[15] «La prima e fondamentale struttura a favore dell'«ecologia umana» è la famiglia, in seno alla quale l'uomo riceve le prime e determinanti nozioni intorno alla verità ed al bene, apprende che cosa vuol dire amare ed essere amati e, quindi, che cosa vuol dire in concreto essere una persona. Si intende qui la famiglia fondata sul matrimonio, in cui il dono reciproco di sé da parte dell'uomo e della donna crea un ambiente di vita nel quale il bambino può nascere e sviluppare le sue potenzialità, diventare consapevole della sua dignità e prepararsi ad affrontare il suo unico ed irripetibile destino», *ibid.* n. 39.

[16] «Lo Stato totalitario, inoltre, tende ad assorbire in se stesso la Nazione, la società, la famiglia, le comunità religiose e le stesse persone. Difendendo la propria libertà, la Chiesa difende la persona, che deve obbedire a Dio piuttosto che agli uomini (At5,29), la famiglia, le diverse organizzazioni sociali e le Nazioni, realtà tutte che godono di una propria sfera di autonomia e di sovranità», *ibid.* n. 45.

[17] «Si è assistito negli ultimi anni ad un vasto ampliamento di tale sfera di intervento, che ha portato a costituire, in qualche modo, uno Stato di tipo nuovo: lo «Stato del benessere». Questi sviluppi si sono avuti in alcuni Stati per rispondere in modo più adeguato a molte necessità e bisogni, ponendo rimedio a forme di povertà e di privazione indegne della persona umana. Non sono, però, mancati eccessi ed abusi che hanno provocato, specialmente negli anni più recenti, dure critiche allo Stato del benessere, qualificato come «Stato assistenziale». Disfunzioni e difetti nello Stato assistenziale derivano da un'inadeguata comprensione dei compiti propri dello Stato. Anche in questo ambito deve essere rispettato il principio di sussidiarietà: una società di ordine superiore non deve interferire nella vita interna di una società di ordine inferiore, privandola delle sue competenze, ma deve piuttosto sostenerla in caso di necessità ed aiutarla a coordinare la sua azione con quella delle altre componenti sociali, in vista del bene comune», *ibid.* n. 48.

[18] Negli ultimi anni notiamo con tristezza che molte nazioni stanno diventando paesi nei quali le famiglie hanno un solo figlio. Questo significa non solo l'assenza di fratelli e sorelle, ma anche di zii, nipoti e cugini, a differenza di come avveniva nel passato, ma soltanto individui che vivono in una notevole solitudine emotiva.

[19] Cfr. José Piñera, *The Future of the Free Citizen Social Security: Privatization and the Fall of a second Berlin Wall*, relazione presentata alla Mont Pèlerin Society, General Meeting Chile, 12-17 novembre 2000. Vedi anche il lavoro di Piñera, *Empowering Workers: The Privatization of Social security in Chile*, Cato's Letter no. 10 (1996). Informazioni sulla fondazione da lui creata: "The International Center for Pension Reform" possono essere raccolte sul sito: www.pensionreform.org.

[20] Naturalmente, quei lavoratori che optano per questo sistema possono investire i fondi accumulati nei loro conti in una rendita vitalizia, al fine di assicurarsi un'entrata finanziaria anche se dovessero vivere fino a novant'anni o anche oltre. È una questione di preferenza personale se scegliere una rendita vitalizia o conservare il proprio fondo.



CHI SIAMO

Il Centro Studi e Documentazione Tocqueville-Acton nasce dalla collaborazione tra la Fondazione Novae Terrae ed il Centro Cattolico Liberale al fine di favorire l'incontro tra studiosi dell'intellettuale francese Alexis de Tocqueville e dello storico inglese Lord Acton, nonché di cultori ed accademici interessati alle tematiche filosofiche, storiografiche, epistemologiche, politiche, economiche, giuridiche e culturali, avendo come riferimento la prospettiva antropologica ed i principi della Dottrina Sociale della Chiesa.

PERCHÈ TOCQUEVILLE E LORD ACTON

Il riferimento a Tocqueville e Lord Acton non è casuale. Entrambi intellettuali cattolici, hanno perseguito per tutta la vita la possibilità di avviare un fecondo confronto con quella componente del liberalismo che, rinunciando agli eccessi di razionalismo, utilitarismo e materialismo, ha evidenziato la contiguità delle proprie posizioni con quelle tipiche del pensiero occidentale ed in particolar modo con la tradizione ebraico-cristiana.

MISSION

Il Centro, oltre ad offrire uno spazio dove poter raccogliere e divulgare documentazione sulla vita, il pensiero e le opere di Tocqueville e Lord Acton, vuole favorire e promuovere una discussione pubblica più consapevole ed informata sui temi della concorrenza, dello sviluppo economico, dell'ambiente e dell'energia, delle liberalizzazioni e delle privatizzazioni, della fiscalità e dei conti pubblici, dell'informazione e dei media, dell'innovazione tecnologica, del welfare e delle riforme politico-istituzionali. A tal fine, il Centro invita chiunque fosse interessato a fornire materiale di riflessione che sarà inserito nelle rispettive aree tematiche del Centro.

Oltre all'attività di ricerca ed approfondimento, al fine di promuovere l'aggiornamento della cultura italiana e l'elaborazione di public policies, il Centro organizza seminari, conferenze e corsi di formazione politica, favorendo l'incontro tra il mondo accademico, quello professionale-imprenditoriale e quello politico-istituzionale.