



anthropologica

ANNUARIO
DI STUDI
FILOSOFICI

2014

IDENTITÀ TRADOTTE

SENSO E POSSIBILITÀ DI UN
ETHOS EUROPEO

A CURA DI
CARLA CANULLO
LUCA GRION

EDIZIONI MEUDON
CENTRO STUDI JACQUES MARITAIN

anthropologica

| DIRETTO DA

Andrea AGUTI e Luca GRION

| COMITATO DI DIREZIONE

Andrea AGUTI, Luca ALICI, Francesco LONGO, Fabio MACIOCE, Fabio MAZZOCCHIO,
Giovanni GRANDI, Luca GRION, Alberto PERATONER, Leopoldo SANDONÀ,
Gian Paolo TERRAVECCHIA, Pierpaolo TRIANI.

| SEGRETERIA DI REDAZIONE

Lucia BEZZO e Francesca ZACCARON

| COMITATO SCIENTIFICO

Rafael ALVIRA (Università di Navarra); François ARNAUD (Università di Tolosa - Le Mirail);
Enrico BERTI (Università di Padova); Calogero CALTAGIRONE (Università di Roma-LUMSA);
Giacomo CANOBBIO (Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale); Carla CANULLO (Università di Macerata);
Antonio DA RE (Università di Padova); Gabriele DE ANNA (Università di Udine);
Mario DE CARO (Università di Roma Tre); Giuseppina DE SIMONE (Pontificia Fac. Teologica dell'Italia
Meridionale); Fiorenzo FACCHINI (Università di Bologna); Andrea FAVARO (Università di Padova);
Maurizio GIROLAMI (Facoltà Teologica del Triveneto); Piergiorgio GRASSI (Università di Urbino);
Gorazd KOCIJANČIČ (Università di Lubiana); Markus KRIENKE (Facoltà Teologica di Lugano);
Andrea LAVAZZA (Centro Universitario Internazionale di Arezzo); Franco MIANO (Università di Roma-
TorVergata); Marco OLIVETTI (Università di Foggia); Paolo PAGANI (Università di Venezia);
Donatella PAGLIACCI (Università di Macerata); Gianluigi PASQUALE (Pontificia Università Lateranense);
Roger POUIVET (Università di Nancy 2); Gaetano PICCOLO (Pontificia Università Gregoriana);
Roberto PRESILLA (Pontificia Università Gregoriana);
Vittorio POSSENTI (Università di Venezia); Edmund RUNGGALDIER (Università di Innsbruck);
Giuseppe TOGNON (Università di Roma-LUMSA); Matteo TRUFFELLI (Università di Parma);
Carmelo VIGNA (Università di Venezia); Susy ZANARDO (Università Europea di Roma).

| DIRETTORE RESPONSABILE

Andrea DESSARDO

anthropologica
ANNUARIO
DI STUDI
FILOSOFICI | 2014

IDENTITÀ TRADOTTE

SENSO E POSSIBILITÀ DI UN ETHOS EUROPEO

A CURA DI
CARLA CANULLO, LUCA GRION

EDIZIONI **M**EUDON
CENTRO STUDI JACQUES MARITAIN

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno
della Regione Veneto e dell'Istituto Jacques Maritain di Trieste

Gli scritti proposti per la pubblicazione sono *peer reviewed*

© 2014 Edizioni Meudon
Centro Studi Jacques Maritain
Portogruaro (VE), via del Seminario, 19
www.edizionimeudon.eu
centrostudi@maritain.eu
tel. 0421 760323 - fax 0421 74653

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della legge n. 633 del 22.04.1941.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means including information storage and retrieval systems without permission in writing from the publisher, except by a reviewer who may quote brief passages in a review.

Stampa a cura di F&G Prontostampa - Trieste
Progetto grafico e copertina a cura di Piero Pausin

ISBN 978-88-9749-711-0 ISSN 2239 - 6160

INDICE

Carla Canullo, Luca Grion <i>L'incognito culturale in Europa. Note introduttive</i>	9
1 ATENE E GERUSALEMME	
Jean-Marc Ferry <i>Quale ethos per l'Europa politica?</i>	19
Italo Sciuot <i>Alle radici della cultura europea: a partire dall'opera dantesca</i>	33
Pierluigi Valenza <i>Europa: un'unione difficile? Letture attraverso la filosofia della storia</i>	47
Francesco Botturi <i>Europa secolarizzata: traduzione e tradimento? Ipotesi di lavoro</i>	65
Gianluigi Pasquale OFM Cap. <i>Passaggio in Macedonia. La Bibbia si sedimenta in Europa</i>	75
Rémi Brague <i>Inclusione e digestione. Due modelli di appropriazione culturale</i>	89
Roberto Presilla <i>Europa, terra dei classici</i>	105
2 PONTI E MURI	
Gaetano Piccolo <i>Radici filosofiche dell'inculturazione</i>	119
Franco Vaccari <i>L'Europa e l'evoluzione positiva della dialettica amico-nemico</i>	133

Daniele Cogoni <i>La peculiarità dell'Oriente cristiano</i> <i>Osservazioni sull'ethos di un'Europa che tende all'unità</i>	145
Leopoldo Sandonà <i>Insopportabile o inevitabile eccedenza?</i> <i>La via etica dell'ebraismo contemporaneo per un'Europa delle genti</i>	167
Jan Patočka <i>Riflessione sull'Europa</i>	181
Carla Canullo <i>Sul valore etico e politico della traduzione</i>	207
3 GOVERNATI E GOVERNANTI	
Luca Alici <i>L'Europa pro-vocata dalla fiducia: uno sguardo "ideale", non "irreale"</i>	225
Michele Nicoletti <i>L'idea di cittadinanza europea</i>	237
Luca Giron <i>Geometrie possibili</i> <i>Come ripensare una circolarità virtuosa tra etica, economia e politica</i>	253
Filippo Pizzolato <i>Integrazione giuridica e identità plurale dell'Unione europea</i>	265
Vincenzo Pacillo <i>Confessioni religiose ed Unione europea dopo il Trattato di Lisbona</i>	277
Tadeusz Ślawek <i>Il gesto del saluto. L'Europa intravede il suo futuro?</i>	291
Abstract	305
Profili degli autori	319
Indice dei nomi	325

3 | GOVERNATI E GOVERNANTI

GEOMETRIE POSSIBILI COME RIPENSARE UNA CIRCOLARITÀ VIRTUOSA TRA ETICA, ECONOMIA E POLITICA

LUCA GRION

«Il dramma della cultura europea dei nostri tempi è che il riduzionismo economicista ha conquistato il palcoscenico e il suo predominio culturale appare incontrastato»¹.

Così scriveva Leonardo Becchetti in un suo libro del 2009. L'emergenza economica era appena agli inizi ma già all'epoca vi era chi suggeriva di scorgere in essa i segni di un malessere più profondo. In quel suo lavoro l'economista romano invitava infatti a prendere congedo dal vecchio paradigma dell'*homo oeconomicus* – razionale, auto-interessato, concentrato solo sull'obiettivo di massimizzare il proprio tornaconto individuale – per riconciliare la dimensione economica con ciò che rende sensata e desiderabile l'esistenza umana. A qualche anno di distanza l'aggravarsi della congiuntura economica conferma la bontà di quell'intuizione e sollecita una riflessione sul futuro dell'Europa che non eviti l'interrogativo circa l'*ethos* che ne dovrebbe sostenere e alimentare lo slancio in avanti.

Quello che mi propongo con questo mio intervento è di suggerire la possibilità di rintracciare nelle radici più profonde della cultura europea le risorse per immaginare un futuro dell'Unione all'altezza degli ideali che ne hanno favorito la nascita. Ovviamente un'esposizione analitica richiederebbe ben altri spazi. Ciò che qui proverò ad abbozzare è semplicemente una prima mappatura del problema e l'indicazione di alcune possibili piste di approfondimento che riterrei utile esplorare. Nel farlo cercherò di mostrare come proprio la grave crisi che stiamo attraversando – ma forse sarebbe più giusto parlare del travaglio che sta accompagnando un epocale cambio di paradigma – potrebbe rappresentare un'occasione preziosa. Essa potrebbe infatti stimolare un ripensamento del progetto europeo

1. L. Becchetti, *Oltre l'homo oeconomicus. Felicità, responsabilità, economia delle religioni*, Città Nuova, Roma 2009, p. 81.

capace di (ri)mettere la persona – nella integralità delle sue dimensioni esistenziali – al centro dell’agenda politica.

1 | OGGI. IL TRIANGOLO SPEZZATO

Recentemente ha fatto molto discutere il volume che l’economista francese Thomas Piketty ha dedicato all’analisi del capitalismo contemporaneo². A colpire non è solo l’insolito successo di pubblico conquistato da un’opera tanto ponderosa quanto tecnica (eppure divenuta un vero e proprio *best-seller* mondiale), ma soprattutto la persuasività delle tesi portanti del libro e la solidità delle argomentazioni che la sostengono.

Piketty, forte di uno studio durato quindici anni e di un’equipe interdisciplinare affiatata, dimostra ciò che il (buon) senso comune da tempo sospettava, ovvero che la crescita economica non comporta, necessariamente, un aumento dell’equità sociale. Anzi. Se è vero che nel XX secolo il benessere è mediamente cresciuto, è altrettanto vero che la ricchezza si è distribuita in modo diseguale, sorridendo ai vertici della piramide sociale e toccando in modo assai meno significativo la parte restante. I dati sembrano anzi dimostrare non solo che il modello capitalistico, di per sé, produce automaticamente disuguaglianze insostenibili e arbitrarie ma, altresì, che tale modello smentisce, anziché sostenere, i valori meritocratici su cui si reggono le società democratiche³. Quest’ultima affermazione viene così motivata: poiché il tasso di rendimento del capitale – ossia della ricchezza, i due termini sono infatti utilizzati dall’economista francese come sinonimici – è notevolmente superiore al tasso di crescita dell’economia reale, ne consegue che, in generale, la ricchezza non tanto si accumula grazie al lavoro e all’ingegno, quanto piuttosto la si eredita. Il che si traduce – specie in tempi di crescita bassa o assente – nel fatto che i ricchi divengono sempre più ricchi e i poveri sempre più poveri. Questo smentisce, tra l’altro, la celebre teoria del *trickle down*, lo “sgocciolamento” del benessere dai ricchi che si arricchiscono ai poveri che diventano un po’ meno poveri. Dall’analisi delle serie storiche messe in fila da Piketty non si riscontra alcun “effetto cascata”, alcun progressivo riequilibrio della crescita immaginato, tra gli

2. Th. Piketty, *Il capitale nel XXI secolo* (2013), Bompiani, Milano 2014. Le tesi di fondo presentate dall’economista francese si collocano lungo il solco di lavori quali quelli di Amartya Sen (penso in particolare al testo *La disuguaglianza* del 1992) e di Joseph Stiglitz (cfr. *Il prezzo della disuguaglianza. Come la società divisa di oggi minaccia il nostro futuro* del 2012). Caratteristica peculiare del lavoro di Piketty è l’imponente mole di dati e la persuasività della ricostruzione storico-sociale dei fenomeni descritti.

3. Cfr. *Ivi*, *Introduzione*.

altri, da Simon Smith Kuznets⁴. Sembra dunque aver colto nel segno chi, come Stefano Zamagni, invitava da tempo a guardarsi dalla retorica secondo la quale la crescita capitalistica, come l'alta marea, avrebbe sollevato tutte le barche, anche le più piccole e povere. Si dà il caso, infatti, che l'alta marea sollevi certamente le barche in grado di lasciarsi sollevare ma, al tempo stesso, sommerga quelle che restano incagliate nell'arenile.

Tale smentita di un nesso automatico tra accumulazione della ricchezza e progressiva diminuzione delle disuguaglianze comporta, per Piketty, la necessità di ripensare il rapporto tra etica, politica ed economia, rimettendo in discussione l'autonomia dell'economico da ogni ingerenza politica e da ogni vincolo di natura morale⁵. L'economista francese afferma infatti, in nome di una serie di valori etici (equità, giustizia, uguaglianza sociale) la necessità che la politica riprenda parola in ambito economico e intervenga con decisione per correggere ciò che l'economico, lasciato a se stesso, non è in grado di correggere. Affermazione, questa, in netta discontinuità con l'idea, maggioritaria, secondo la quale l'autonomia della dimensione economica costituirebbe la premessa necessaria al costituirsi stesso dell'economia come scienza.

Ad una conclusione analoga a quella a cui giunge Piketty perviene, pur percorrendo un itinerario assai diverso, anche il filosofo americano Michael Sandel, il quale dedica il suo ultimo lavoro ad un serrato atto d'accusa contro la dilagante mercificazione della vita che caratterizza l'attuale fase del capitalismo mondiale⁶. Qui il focus del ragionamento non riguarda tanto le contraddizioni interne al modello capitalistico, quanto i problemi collegati all'estensione della logica di mercato ad ogni ambito di vita. Ciò su cui l'economista francese e il filosofo ame-

4. Cfr. S. Kuznets, *Economic Growth and Income Inequality*, in "American Economic Review", 45, 1955, pp. 1-28.

5. L'implicazione, evidenziata da Piketty, tra aumento della ricchezza capitalistica e aumento delle disuguaglianze non viene necessariamente contestato dai suoi critici, i quali, piuttosto, interpretano tale implicazione in modo assai diverso, affermando, ad esempio, che il permanere delle disuguaglianze sociali è bilanciato dalla cresciuta produttività del sistema economico, il cui effetto è che oggi anche i più poveri possono accedere a beni e servizi a cui, fino a pochi decenni fa, neppure i ricchi avevano accesso. Sarebbe utile, a questo riguardo, aprire una riflessione, da un lato, sul concetto di povertà relativa e, dall'altro, sul rapporto tra aumento del PIL e aumento della felicità individuale. Non potendolo fare in modo esteso, mi limito, per un primo approccio a questi nodi, ad un rimando alle interessanti osservazioni sviluppate da Leonardo Becchetti nel suo *Il mercato siamo noi*, Bruno Mondadori, Milano 2012, pp. 54-83.

6. Qui, e in parte nei due paragrafi seguenti, riprendo, approfondendole, alcune riflessioni già sviluppate in L. Grion (a cura di), *La fertilità del denaro. Etica e finanza: un matrimonio impossibile?*, Edizioni Meudon, Portogruaro (VE) 2014.

ricano concordano sono le conseguenze, per entrambi inaccettabili, del divorzio tra etica ed economia (oltre che tra etica e politica).

Vale la pena di richiamare, seppur brevemente, il ragionamento che Sandel sviluppa nel suo *Quello che i soldi non possono comprare*. Il punto d'avvio della sua riflessione è costituito dalla constatazione che «l'estensione dei mercati e del pensiero orientato dai valori di mercato negli aspetti della vita tradizionalmente governati da norme non di mercato è uno dei cambiamenti più significativi dei nostri tempi»⁷. Rappresenta cioè qualcosa di evidente il fatto che, progressivamente, il mercato abbia occupato spazi da cui, fino a non molto tempo fa, era escluso. Sospinti dall'idea che il mercato sia lo strumento migliore per razionalizzare la distribuzione delle risorse e ottimizzare i costi, ogni ambito di vita tende a essere misurato dal metro monetario. Ma, osserva Sandel, se tutto ha un prezzo nulla ha davvero valore. Se perdiamo la capacità di riconoscere che vi sono beni morali, civici che il mercato non può (e non deve) comprare, smarriamo il senso del nostro essere comunità. Infatti «quando decidiamo che certi beni potrebbero essere comprati o venduti, decidiamo, almeno implicitamente, che è appropriato trattarli come merce, come strumenti di profitto e di consumo»⁸. Conseguenza inevitabile di tale atteggiamento è, secondo Sandel, che una volta «trasformate in merci, alcune cose buone della vita vengono corrotte e degradate»⁹. E questo è tanto più vero quando in gioco vi sono dei beni relazionali; beni che, una volta monetizzati, vengono inesorabilmente corrotti. Ora, osserva Sandel, non è affatto vero che tale tendenza sia ineluttabile, né che rappresenti il prezzo necessario che occorre pagare una volta accolta la logica di mercato. Il mercato non è necessariamente uno spazio separato dall'etica. La sfida consiste pertanto nella capacità di declinare diversamente la logica capitalista, di piegarla nella direzione di un capitalismo sociale o, meglio ancora, di costruire un'economia di mercato civile. Infatti, sostiene Sandel, l'attuale modello economico non rappresenta affatto l'unico possibile modo di rapportare la dimensione economica a quella etica e politica, ed è anzi necessario ripensare le relazioni che intercorrono tra quei tre ambiti di vita rimettendosi in ascolto dell'antica lezione aristotelica, la quale predica la continuità, e non certo la separazione, tra etica, politica ed economia; tre elementi coesenziali al servizio della vita buona della comunità¹⁰. Elementi che

7. M. J. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare* (2012), Feltrinelli, Milano 2013, p. 15.

8. *Ivi*, p. 17.

9. *Ivi*, p. 18. Sullo stesso punto si veda anche L. Bruni, A. Smerilli, *Benedetta economia. Benedetto di Norcia e Francesco d'Assisi nella storia economica europea* (2008), Città Nuova, Roma 2010, p. 73.

10. Questo è possibile solo se la riflessione che cerca di abbracciare questi tre ambiti della vita comunitaria muove da un'idea di uomo quale essere relazionale, la cui domanda di felicità personale può trovare reale appagamento solo *nel e grazie al* rapporto con altri. Un'idea molto diversa da quella dell'individuo egoista e

devono disporsi secondo una logica equilibrata, molto simile al rapporto tra i tre lati di un triangolo.

Quella del triangolo è un'immagine che utilizza anche Luigi Alici, il quale osserva che l'etica dovrebbe costituire la base mentre la politica e l'economia i due lati di una figura dinamica, la quale può crescere solo a patto che crescano tutti e tre i lati. In caso contrario, se la base diventa troppo stretta e i due lati si allungano, la stabilità comincia a vacillare. Non parliamo poi di quando l'economico cresce impetuosamente, senza che il politico riesca a tenerne il passo; a quel punto, osserva Alici, saltano le giunture e la figura si spezza¹¹.

Bisogna però essere onesti: questa circolarità virtuosa tra politica, economia e dimensione morale non rappresenta affatto la regola. Come detto, sia l'economia che la politica, per accreditarsi un profilo di scientificità, hanno da tempo divorziato dall'etica, rivendicando un'autonomia entro la quale il tecnicismo non ha più saputo coordinarsi con la domanda sul senso di quell'operare. Le geometrie si sono così spezzate e il disegno complessivo si è fatto sempre più confuso.

Per molti tale esito rappresenta un prezzo dovuto; si assume come dato scontato che l'unica declinazione possibile dell'economia di mercato sia quella capitalistica e che tanto la politica quanto l'etica debbano lasciare che il mercato si autoregoli, senza alcuna pretesa interventistica. Tale assunto, tuttavia, non è affatto scontato ed è possibile offrire anche una diversa declinazione dell'economia di mercato. A sostegno di tale ipotesi valgono alcuni brevi cenni storici.

2 | IERI. GEOMETRIE VIRTUOSE

Come ha efficacemente fatto notare lo storico Giacomo Todeschini¹², per quanto possa apparire paradossale furono i teologi francescani – ovvero gli appartenenti all'ordine religioso che più di ogni altro ha fatto della povertà la propria bandiera – coloro che forgiarono il lessico e la grammatica della società di mercato¹³. La scuola francescana offrì infatti un contributo essenziale all'elaborazione di concetti economici quali quelli di interesse, valore di scambio, sconto, capitale, nonché la definizione di una serie di tecniche contabili quali quella della partita

auto-interessato da cui muove l'economia politica classica (da Smith fino ai cantori del neo-liberismo).

11. Luigi Alici, *I cattolici e il paese*, Editrice La Scuola, Brescia 2013, p. 91.

12. Cfr. G. Todeschini, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed età moderna*, il Mulino, Bologna 2002.

13. Basti qui citare solo alcuni nomi su tutti: Pietro di Giovanni Olivi (1248-1293), Giovanni Duns Scoto (1266-1308), Bernardino da Siena (1380-1444), Bernardino da Feltre (1439-1494), Luca Pacioli (1445-1517).

doppia. E ancora, furono i francescani a favorire l'istituzione dei Monti di Pietà e dei Monti Frumentari, prime forme di microcredito bancario.

Al di là di un iniziale stupore, se si ha la pazienza di non fermarsi ad una lettura superficiale, ci si accorge di come non vi sia una reale contraddizione tra l'elogio della povertà e una gestione intelligente delle ricchezze. Non bisogna infatti confondere la povertà con la miseria. La povertà spirituale – cui allude il celebre passo evangelico delle beatitudini¹⁴ – esprime la capacità di mantenere una giusta distanza dalle cose, ovvero la saggezza di mettere le ricchezze al servizio delle persone senza divenirne schiavi. La miseria, al contrario, indica uno stato di prostrazione materiale, che può essere all'origine dei peggiori mali. La povertà subita – e non scelta, come nel caso dei frati – rende impossibile una reale fraternità e preclude la possibilità che la città realizzi la felicità pubblica la quale, per essere tale, deve essere di tutti o non lo è per nessuno.

Per rendere immediatamente chiara l'implicazione tra mercato e virtù morali, i teologi francescani usavano un'immagine a mio avviso efficace: quando nella città vi è un indigente è come se tutta la città fosse colpita da una malattia e bisogna quindi accorrere al suo capezzale e curarla. Miseria e indigenza devono essere combattute con decisione, perché solo alleviando i poveri dal giogo del bisogno essi potranno guadagnare quella libertà interiore che sola conduce all'autentica felicità. Proprio per questo l'ordine della povertà contribuì in modo determinante a gettare le basi dell'economia di mercato: perché, avendo a cuore il bene delle persone, attivò gli strumenti reputati più idonei per liberare gli uomini dalla miseria. Ad essere messa in discussione, infatti, non è la ricchezza, ma l'uso che se ne fa¹⁵.

In origine, dunque, la società di mercato non viene concepita solo come il luogo in cui razionalizzare lo scambio di equivalenti, né come mero strumento per allocare in modo efficiente risorse scarse. Essa è intesa, piuttosto, come espressione della *communitas*; come un sistema di cooperazione – prima ancora che di competizione – tesa alla costruzione del bene comune della città e, pertanto, come uno strumento prezioso rispetto alla maturazione civica dei cittadini. Per i teologi

14. Mt, 5,1-12.

15. Come puntualizza anche Stefano Zamagni, i francescani non inventarono certo i mercati; questi, intesi come luoghi di scambio, erano sempre esistiti. Ciò che essi contribuirono a creare è l'idea di un ordine sociale in cui la corretta gestione dei beni contribuisce a realizzare il bene comune, favorendo il diffondersi di virtù civiche quali la fraternità e la reciprocità. Non a caso i Monti di Pietà, cui facevo cenno poc'anzi, rappresentavano un modo concreto e tangibile di vivere la fraternità e di creare una reciprocità virtuosa capace di arginare il peso della miseria e dischiudere uno spazio di fioritura dell'umano. Su questi temi si può vedere S. Zamagni, *Economia ed etica. La crisi e la sfida dell'economia civile*, La Scuola, Brescia 2009 e, dello stesso autore, *Per un'economia a misura di persona*, Città Nuova, Roma 2012.

francescani, dunque, etica ed economia non solo *potevano* essere tra loro ottime alleate, ma *dovevano* esserlo.

Tale modo di concepire il mercato come veicolo di crescita ad un tempo materiale e morale fu ripreso e rilanciato, al tempo dell'umanesimo civile, da Antonio Genovesi¹⁶, titolare della prima cattedra di economia in Europa (istituita a Napoli nel 1754). Egli sosteneva con forza la necessità di incentivare un uso sociale della ricchezza, facendo del mercato uno strumento di inclusione e un luogo di civiltà e di socievolezza. A tal fine, secondo l'economista napoletano, andavano incentivate le pratiche mutualistiche e comunitarie; queste ultime, infatti, erano capaci di alimentare le virtù civiche e di promuovere efficacemente il bene comune.

In continuità con la tradizione francescana, Genovesi riteneva dunque che la dimensione economica fosse intimamente collegata sia alla dimensione etica che a quella politica, nella misura in cui il mercato, laddove ben governato, contribuiva a sostenere la "pubblica felicità". La felicità, come insegnava già Aristotele – che non a caso vedeva nella politica la naturale prosecuzione dell'etica individuale – è una questione strutturalmente relazionale: non si può essere felici in solitudine ed è la relazione buona con altri che dischiude a ciascuno le porte della felicità. A partire da tale premessa etico-antropologica appariva evidente, agli occhi dell'economista napoletano, come la scienza economica, per essere al servizio dell'uomo, dovesse farsi carico di questo desiderio di felicità e contribuire a costruire una solida infrastruttura relazionale, favorendo una concezione del mercato strutturata attorno all'idea di mutua assistenza¹⁷. Per essere felici, secondo Genovesi, occorre dunque essere virtuosi *anche* in ambito economico¹⁸; le politiche economiche dovrebbero pertanto sostenere e alimentare logiche di mercato coerenti con tale assunto antropologico.

Ben presto, tuttavia, questa tradizione dovette confrontarsi con un diverso modo di concepire il mercato; una concezione che muoveva da premesse antropologiche assai diverse, incentrate sull'idea che protagonista del dialogo economico non è l'animale politico di cui ci parlava Aristotele, quanto piuttosto l'individuo

16. Sulla figura di Antonio Genovesi si veda L. Bruni, S. Zamagni, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 71-85.

17. Cfr. A. Genovesi, *Lezioni di economia civile* (1765), Vita e Pensiero, Milano 2013 (molto utile risulta la nota introduttiva al volume redatta da Bruni e Zamagni).

18. Evidente il contrasto con la concezione secondo la quale l'egoismo individuale (vizi privati), laddove inserito in una logica di libero scambio tra soggetti auto-interessati, consentirebbe il diffondersi del benessere collettivo e consentirebbe la massimizzazione del bene totale (virtù pubbliche). Cfr. B. Mandeville, *La favola delle api, ovvero vizi privati benefizi pubblici* (1714^{1a}-1724^{3a}), Boringhieri, Torino 1961.

egoista e auto interessato già descritto da Hobbes¹⁹. Inizia così la lunga stagione dell'*homo oeconomicus* e della progressiva frattura tra economia, politica ed etica cui già si è fatto cenno. Come sappiamo l'idea di economia civile proposta da Genovesi uscì sconfitta dal confronto con l'economia politica propugnata dal suo contemporaneo d'oltre manica: Adam Smith. Conseguentemente l'asse del ragionamento economico si spostò: dalla ricerca del bene comune si procedette in direzione del bene totale (inteso come massimizzazione del benessere materiale della società), dall'etica delle virtù all'utilitarismo, dal mercato come luogo di civilizzazione al suo ridursi a spazio amorale dove vige solo la regola del massimo profitto possibile. Più in generale si è passati da un mercato al servizio della persona e della sua fioritura ad un mercato in cui gli individui sono strumenti al servizio della produzione e della crescita.

3 | INTERMEZZO. MARITAIN E L'INVERSIONE TRA MEZZI E FINI

Per quanto maggioritaria, l'idea di mercato capitalistico ha continuato ad essere criticata dai fautori di un'economia di mercato civile. Critica che assume toni particolarmente accesi di fronte alle drammatiche contraddizioni del sistema capitalistico.

Significativo, ad esempio, come, all'indomani della crisi del Ventinove, Jacques Maritain – che nel Novecento riprende e rilancia l'ipotesi di un'economia al servizio della persona – metta in evidenza proprio l'indebita inversione tra mezzi e fini che caratterizza l'idea capitalistica di mercato. Ponendo al centro dell'attenzione la massimizzazione del profitto, ogni altro elemento interno al discorso economico viene infatti ridotto o a mezzo utile al conseguimento di quel fine o ad ostacolo che, come tale, deve essere rimosso. Tale inversione appare particolarmente evidente, secondo il filosofo francese, nel momento in cui ci si ferma a riflettere sul significato che normalmente viene attribuito al denaro, teoricamente mezzo al servizio del benessere della persona e in realtà fine a cui tutto viene sacrificato. Ordinariamente, osserva Maritain, accade infatti che «invece d'essere considerato un semplice alimento dell'organismo e uno strumento per il rifornimento di quell'organismo vivente che è un'impresa di produzione, il denaro stesso viene considerato come l'organismo vivente, e l'impresa, con le sue attività umane, l'alimento e lo strumento di esso: per modo che i guadagni non sono più il frutto normale di un'impresa alimentata dal denaro, ma il frutto del denaro ali-

19. Cfr. Th. Hobbes, *De Cive* (1642), Editori Riuniti, Roma 2005.

mentato dall'impresa»²⁰. Inversione che conduce ad «anteporre ai diritti del salario quelli del dividendo»²¹ e a «sottoporre tutta l'economia all'azione regolatrice delle leggi e della fluidità del denaro, considerato come più pregevole di ogni altro bene utile all'uomo»²².

Provando a trarre una sommaria morale potremmo affermare che, se è fisiologico che un'impresa abbia un margine di guadagno che ne ripaghi gli sforzi profusi e i rischi assunti, è patologico che il guadagno sia l'unico fine dell'impresa e che il lavoro venga in tal modo subordinato al capitale.

Sono, queste, riflessioni che ritornano a più riprese nel pensiero di Maritain, alla perenne ricerca di una terza via tra individualismo borghese e collettivismo comunista, tra l'esigenza di difendere il diritto alla proprietà privata e l'urgenza di sottolineare l'uso comune dei beni nel rispetto della dignità personale. Un luogo prezioso in cui tale punto di equilibrio viene ricercato è un saggio del 1933 dal titolo *Persona e proprietà*²³. Qui Maritain, seguendo la lezione di Tommaso, giustifica la legittimità del possesso privato dei beni riconducendola al lavoro e all'intelligenza profusi per guadagnarseli. L'uomo, infatti, è padrone non solo dei suoi atti, ma altresì dei beni che derivano dalla sua operosità. Per altro verso, però, lo stesso Maritain riconosce che vi è una dimensione morale che stabilisce la destinazione comune dei beni che devono servire a tutti. La società deve dunque dosare con prudenza il rispetto della dignità personale e il diritto alla proprietà privata con una certa dose di *fruizione comune dei beni* e, aspetto non secondario, anche con una certa dose di *gestione comune dei beni*.

Queste riflessioni verranno poi riprese e ampliate in *Umanesimo integrale*, laddove Maritain afferma, sempre sulla scorta dell'insegnamento di Tommaso, sia il diritto all'appropriazione privata dei beni quale condizione necessaria ad un buon esercizio dell'attività lavorativa della persona, sia il bene comune come fine a cui deve tendere l'uso dei beni individualmente procurati da ciascuno. Il problema, sottolinea Maritain, non è infatti quello di sopprimere l'interesse privato quale reazione di fronte ai mali dell'individualismo borghese, quanto di purificarlo e di nobilitarlo, «di coglierlo in strutture sociali ordinate al bene comune e anche (ed è qui il punto) di trasformarlo interiormente col senso della comunione e dell'ami-

20. Cfr. J. Maritain, *Fecondità del denaro*, appendice a Id., *Religione e cultura*, Guanda Editore, Modena 1938, p. 93.

21. *Ibidem*.

22. *Ibidem*. Su questi temi si veda anche: J. Maritain, *Lettre sur le monde bourgeois* (1933), in "Esprit", 1 marzo 1933.

23. Cfr. J. Maritain, *Persona e proprietà*, in Id., *Strutture politiche e libertà*, Morcelliana, Brescia 1968.

cizia fraterna»²⁴. In una battuta potremmo sintetizzare il pensiero del filosofo di Meudon come uno sprone a passare da una “società di capitali” ad “una società di persone”.

4 | DOMANI. PER UN'ECONOMIA AL SERVIZIO DELLA PERSONA UMANA

Vi è un altro elemento della riflessione maritainiana che rende il confronto con il filosofo francese oggi particolarmente stimolante. Maritain osserva infatti come vi sia un'ulteriore ragione per rifiutare l'idea di una separazione tra economia, etica e politica.

Già negli anni in cui lavorava alla redazione de *L'uomo e lo Stato* – siamo all'indomani del secondo conflitto mondiale – Maritain constatava come l'esistenza di una interdipendenza economica tra le diverse aree del pianeta richiederebbe un surplus di politica, anziché il contrario. A suo avviso, infatti,

«una interdipendenza essenzialmente *economica*, senza una corrispondente rielaborazione fondamentale delle strutture *morali e politiche* dell'esistenza umana, non può che imporre in virtù di una necessità materiale una interdipendenza politica parziale e frammentaria, che cresce pezzo per pezzo e viene accettata a malincuore astiosamente, perché contrasta con la natura delle cose fintanto che le nazioni vivono sul presupposto della loro piena autonomia politica. Avendo come cornice e come sfondo questo presupposto della piena autonomia politica delle nazioni, una interdipendenza essenzialmente economica non può che esasperare i bisogni antagonisti e l'orgoglio delle nazioni»²⁵.

Come non leggere in tale appello anche un monito all'Europa attuale, troppo spesso percepita dai cittadini come un organismo burocratico, attento solo alle ragioni dell'economia ma sordo alle ragioni delle persone.

Il problema, però, è capire quale idea di economia debba guidare l'azione politica. Al riguardo Maritain sembra offrire ancora alcune utili indicazioni: innanzi tutto l'urgenza di non invertire mezzi e fini, valorizzando il ruolo del mercato quale strumento utile alla fioritura della persona umana e non fine a cui tutto deve essere ricondotto. In secondo luogo la necessità di derivare la corretta declinazione dell'idea di mercato da una adeguata concezione antropologica. Se la verità dell'uomo è il suo essere essenzialmente *relazione ad altri* – e se la sua vocazione

24. J. Maritain, *Umanesimo integrale* (1935), Borla Editore, Roma 2002, p. 217.

25. J. Maritain, *L'uomo e lo stato* (1951), Marietti, Genova-Milano 2003, p. 188.

originaria è la realizzazione di una *buona relazione ad altri*²⁶ – il modello economico cui l’azione politica deve indirizzare è quello capace di sostenere e alimentare tale natura relazionale.

Il fatto che tutto ciò non rappresenti solo un insieme di buoni propositi, ma possa avere una presa effettiva sul “mondo reale” è rintracciabile in almeno due indizi.

In primo luogo nel *paradosso di Easterlin*²⁷, il quale mostra il disallineamento tra aumento della ricchezza e livello di felicità individuale. Nel suo famoso studio Easterlin comparò l’andamento del PIL pro capite post ’46 con la quota di cittadini americani che si dichiaravano “molto felici”. Ciò che ne risultò fu un grafico nel quale emergeva come l’aumento del PIL incidesse solo fino ad un certo punto sulla soddisfazione di vita della popolazione. Oltre una certa soglia, infatti, l’aumento del PIL non determinava un conseguente aumento della felicità ma, al contrario, sembrava incidere negativamente. Ciò significa che il benessere materiale incide sulla felicità, perché quando muoviamo da redditi bassi, un incremento del reddito disponibile incide sensibilmente sulla soddisfazione di vita. Con l’ulteriore aumento del reddito disponibile, tuttavia, gli effetti positivi sulla felicità iniziano ad essere meno significativi e, oltre una certa soglia, l’ulteriore aumento di reddito sembra diminuire, anziché aumentare, la felicità personale. Come a dire che non può essere la logica della massimizzazione del profitto quella che traduce più efficacemente l’anelito di felicità che guida l’azione umana.

Il secondo indizio, collegato al primo, ci viene offerto dalla possibilità di ritrovare un allineamento tra aumento del livello di benessere e felicità individuale, laddove il primo sia calcolato non sulla base del PIL bensì del GPI, ovvero il *Genuine Progress Indicator* (indicatore che scorpora dal PIL le voci che incidono negativamente sulla nostra soddisfazione e aggiunge, per contro, una serie di indicatori solitamente non calcolati dal PIL)²⁸.

26. Cfr. C. Vigna (a cura di), *Introduzione all’etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 119-154 e Id., *Trascendentalità plurale*, in “Giornale di metafisica”, 1, 2007, pp. 95-111.

27. Cfr. R. A. Easterlin, *Does Economic Growth Improve the Human Lot?* (1974), in P. A. David, M. W. Reder (a cura di), *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz*, New York Academic Press, New York 1974, pp. 90-125. Dello stesso autore si veda anche: *Per una migliore teoria del benessere soggettivo*, in L. Bruni, P. L. Porta (a cura di), *Felicità ed economia. Quando il benessere è ben vivere*, Guerini & Associati, Milano 2004.

28. «Il GPI venne calcolato sottraendo al PIL il valore monetario dei costi sociali (come criminalità e disoccupazione) e ambientali (inquinamento di acqua e aria, cambiamento climatico e altri) e provando ad aggiungere alcune voci come i beni e i servizi prodotti in famiglia e dai volontari, che non compaiono nelle

Tale indicatore sembra raccogliere la provocatoria lezione che Robert Kennedy tenne agli studenti del Kansas poco prima di venire assassinato, quando fece notare come il PIL fosse in grado di misurare tutto, tranne ciò che rende la vita veramente degna di essere vissuta. Il PIL comprende infatti tutte le esternalità negative della produzione capitalistica, senza considerare il valore degli affetti, della bellezza, della solidarietà. Prendendo coscienza di questo paradosso, agli inizi degli anni Settanta si cercò di individuare un indicatore alternativo, capace di dare un peso alle esternalità negative e un valore a quei fattori, positivi e preziosi, che restavano “invisibili” al PIL. Ciò che ne risultò fu non solo un indicatore capace di leggere una realtà complessa, ma anche in grado di coniugare sviluppo e felicità. A riprova che una avvertita attenzione alle ragioni essenziali della persona umana – anziché alla massimizzazione del capitale – riesce ad evitare le contraddizioni del mercato così come oggi lo conosciamo.

A mio avviso questi due indizi, che certo meriterebbero ben altro spazio d’analisi, confermano, anche a livello empirico, la necessità di dare fiducia alla possibilità di declinare l’idea di mercato in sintonia con i bisogni più autentici della persona umana.

Il futuro dell’Europa, dunque, sembra avere estremo bisogno di un rinnovato *ethos* personalistico, capace di valorizzare la tradizione dell’umanesimo civile e ricostruire una geometria virtuosa tra etica, politica ed economia. Geometria teoricamente semplice, ma tutt’altro che agevole da mettere in atto, anche a causa della sfiducia che investe tanto l’etica (sempre meno condivisa) quanto la politica (sempre meno credibile). In questo l’attuale crisi economica potrebbe mostrare anche un volto positivo, qualora si riuscisse a scorgere in essa la possibilità di mettere in discussione ciò che, sino ad oggi, sembrava al riparo da ogni possibilità reale di critica. Becchetti parla al riguardo della necessità di operare una “rivoluzione copernicana”, capace di mettere al lavoro una diversa immagine del mondo (economico e umano) più efficace rispetto alle sfide del tempo presente²⁹. Una possibilità, a mio avviso, che andrebbe seriamente discussa, proprio nel momento in cui ci si interroga sul futuro dell’Europa.

statistiche di mercato perché non comprati e venduti». L. Becchetti, *Wikieconomia. Manifesto dell’economia civile*, il Mulino, Bologna 2014, p. 62.

29. Cfr. *Ivi*, pp. 69-90.