



FACOLTÀ DI ECONOMIA
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
SEDE DI FORLÌ

**Corso di Laurea in Economia
delle Imprese Cooperative
e delle Organizzazioni Nonprofit**

L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo

Stefano Zamagni

Working Paper n. 49
Febbraio 2008

in collaborazione con



Stefano Zamagni
Università di Bologna

Informazioni :

Facoltà di Economia di Forlì - Corso di Laurea in Economia delle Imprese Cooperative e delle ONP
Tel. 0543-374620 – Fax 0543-374618

1. Introduzione

E' noto che la moralità, in quanto componente essenziale dell'infrastrutturazione istituzionale di una società, se da un lato pone vincoli (formali e informali) all'agire umano, dall'altro lato sprigiona opportunità, spesso rilevanti, di azione. Invero, attraverso la moralità, e più in generale la cultura, l'uomo non ha bisogno di trasformarsi in una nuova specie per adattarsi all'ambiente che lui stesso ha contribuito a modificare. Questo è vero anche – e forse soprattutto – per l'agire economico, che è tipicamente un agire vincolato. La struttura originaria dell'azione economica, infatti, prevede sempre un qualche fine che si desidera conseguire secondo certe modalità - nel rispetto di determinati vincoli. Due sono le categorie di vincoli: tecnico-naturali, gli uni (ad esempio, per produrre un certo bene è necessario sia conoscere la tecnologia di produzione sia disporre degli input richiesti); morali, gli altri (quelli, ad esempio, che statuiscano che non è lecito sfruttare i propri collaboratori pur di ottenere risultati migliori, oppure che non è consentito tradire la fiducia altrui per trarne vantaggi personali). Ora, mentre è alle scienze naturali che viene affidato il compito di determinare il primo tipo di vincoli, è all'etica che viene attribuito il ruolo di fissare i vincoli di natura morale. Chiaramente, sistemi etici diversi – quali ad esempio il deontologismo kantiano, il contrattualismo hobbesiano, l'utilitarismo benthamiano, l'etica delle virtù di impianto aristotelico – condurranno a vincoli morali diversi; il che – a sua volta – porterà ad esiti economici anche molto diversi. Si noti però l'asimmetria profonda: mentre i vincoli tecnico-naturali tendono ad uniformarsi pur tra culture e ambienti istituzionali diversi – ciò che spiega la relativa facilità con la quale il sapere tecnico-scientifico trasmigra da un luogo all'altro – i vincoli morali dipendono o, quantomeno, risentono della particolare matrice culturale prevalente in un dato ambiente e in una data epoca storica.

In questo saggio fisserò l'attenzione sull'etica cattolica nel suo rapporto con il cosiddetto spirito del capitalismo con l'intento di dare risposta ad un triplice interrogativo. In quale preciso senso si può sostenere che l'etica cattolica è valsa a nutrire e ad informare di sé lo spirito del capitalismo? Secondo, quale significato (e quale valore) attribuire all'ampio e vivace dibattito a proposito della tesi di Max Weber circa il nesso tra etica protestante e spirito del capitalismo? Infine, perché mai in tempi recenti è tornata d'attualità la ricerca, sia storica sia economica, che si occupa di misurare la rilevanza della cultura nel conseguimento dei risultati economici e, più specificamente, di studiare l'impatto delle credenze religiose sul progresso civile ed economico di un paese o di una comunità? (1)

Una domanda, tuttavia, sovrasta per rilevanza quelle ora poste. Al di là dell'interesse propriamente storico, ha senso discutere, oggi, di temi come quello qui affrontato? La risposta

affermativa ci viene dalla presa d'atto che lo sviluppo economico moderno più che il risultato dell'adozione di più efficaci incentivi o di più adeguati assetti istituzionali, consegue piuttosto dalla creazione di una nuova cultura. Invero, l'idea per la quale in economia incentivi o istituzioni efficienti generano risultati positivi a prescindere dalla cultura prevalente è destituita di fondamento, dal momento che non sono gli incentivi di per sé, ma il modo in cui gli agenti percepiscono e reagiscono agli incentivi a fare la differenza. E i modi di reazione dipendono proprio dalla specificità della matrice culturale, la quale è a sua volta connotata in misura decisiva dalla religione, intesa come insieme di credenze organizzate. (2) E' ormai acquisito che valori e disposizioni quali la propensione al rischio, le pratiche di concessione dei crediti, l'atteggiamento nei confronti del lavoro, la disponibilità a fidarsi degli altri, etc. sono fortemente connessi alle credenze religiose prevalenti in un determinato contesto spazio-temporale. Il capitalismo, al pari di ogni altro modello di ordine sociale, ha bisogno per la sua continua riproduzione di una varietà di input culturali e di un articolato codice di moralità che esso stesso non è in grado di generare, anche se concorre certamente a modificarne le fattezze nel corso del tempo. E' in tal senso che si può allora sostenere che una riflessione circa il rapporto tra un'etica religiosamente fondata, come quella cattolica, e il sistema economico capitalistico è una operazione dotata di senso anche per l'oggi.

2. Etica cattolica e mercato civile

2.1 Nel predisporvi a sciogliere il primo interrogativo, prendo le mosse da una constatazione di fatto. Il rapporto tra cattolicesimo e capitalismo è connotato, sin dall'inizio, da una strutturale ambivalenza. Da un lato, il pensiero cattolico, specialmente quello elaborato dalla scuola francescana nel corso dei secoli XIII-XV, è il pensiero cui si deve la elaborazione di gran parte delle categorie di analisi, oltre che di non poche istituzioni economiche, che serviranno poi all'affermazione piena dello spirito del capitalismo. Dall'altro lato, l'etica cattolica rifiuta *ab imis* la mentalità capitalistica, il suo *geist* per dirla con Max Weber. Come darsene conto? Sostengo che all'origine di tale ambivalenza – causa di una schiera di dibattiti troppo spesso inconcludenti – vi è il fatto che il termine capitalismo viene impiegato per denotare fenomeni tra loro diversi e cioè sia l'economia di mercato civile sia l'economia di mercato capitalistica. E dunque l'ambivalenza in questione scomparirebbe non appena l'etica cattolica venisse causalmente associata alla nascita e all'affermazione dell'economia di mercato civile, all'economia cioè che è prodromica all'avvento del capitalismo. Il mondo tardo-moderno nasce nella forma socioeconomica del capitalismo e con esso il cattolicesimo non può cercare il compromesso se con tale termine (*com-promissio*) si intende la capacità di due diverse potenze di promettersi un medesimo fine. E ciò per la fondamentale ragione che mentre il fine dell'agire economico secondo l'etica cattolica è il bene comune, quello

del capitalismo è il bene totale. La difesa di una tesi del genere esige allora che si definisca cosa si intende sia per economia di mercato civile sia per economia di mercato capitalistica.

Un'annotazione sull'origine del termine capitalismo, prima di procedere. Mentre la parola capitale inizia a circolare diffusamente nel corso del 14° secolo per denotare quei fondi, monetari e non, capaci di generare un reddito, cioè un sovrappiù, il termine capitalismo entra nel dibattito teorico-scientifico ad opera di Werner Sombart (3) agli inizi del Novecento per designare il sistema economico scaturito dalla Rivoluzione Industriale. Per l'esattezza, nella lingua inglese "capitalism" è termine che esce dalla penna dello scrittore satirico W. Thackeray nel 1853, come documenta l'antropologo J. Goody (4), il quale mostra anche come la diffusione nella cultura europea di derivati della parola capitale, quali capitalismo e capitalista, inizi in Francia già nella prima parte del 18° secolo. (In Italia, il termine capitalista viene reimportato da Cesare Beccaria intorno al 1760). Fernand Braudel (5) è certamente tra coloro che più si sono dedicati a indagare l'origine e l'evoluzione del concetto di capitalismo, rinunciando però ad offrirne una definizione univoca. Un punto è tuttavia fermo: agli inizi, a partire cioè dal 12° secolo quando prende avvio il modello di civiltà cittadina di cui dirò tra breve, capitale e comportamento capitalista sono termini che vengono usati per riferirsi a quella particolare attività umana che impiega ricchezza (reale o monetaria) per generare altra ricchezza mediante lo svolgimento di una attività produttiva. Quest'ultima qualificazione è essenziale: non è capitalista chi riesce ad appropriarsi di un sovrappiù grazie al potere *de jure* (quale quello del sovrano oppure del *rentier*) o al potere *de facto* (tale è il potere del bandito o dell'usuraio), ma solo chi, rischiando, è in grado di generare nuova ricchezza.

Come efficacemente documenta Bazzichi, (6) decisivo a tale riguardo è stato il contributo del francescano Giovanni Olivi che visualizza il capitale come una somma di denaro che, essendo destinata agli affari, contiene già in sé un "seme di lucro". L'idea oliviana della "seminalità del capitale" – ampliata da Alessandro di Alessandria, autore del *De Usuris* del 1303, e diffuso in Europa da Bernardino da Siena e Bernardino da Feltre – è il presupposto che consentirà poi di giustificare il valore in più che il mutuatario deve restituire insieme alla somma ricevuta in prestito. E' con la bolla di Leone X, *Inter multiplices*, del 1515 che verrà rimosso ogni dubbio circa la liceità di riscuotere un interesse sui prestiti erogati dai Monti di Pietà.

Quali sono dunque i tratti caratteristici dell'economia di mercato civile quale inizia a prendere forma a partire dal 13° secolo? L'approccio di storia delle idee (nel senso di Arthur Lovejoy) ci è di grande aiuto al riguardo. Dalla fine del XII secolo prese avvio un processo di profonda trasformazione della società e dell'economia europea che durò fino alla metà del XVI secolo. Iniziò in Italia, in Umbria e Toscana, ma già sul finire del XIII secolo quel processo si era esteso anche ad altre regioni, nelle Fiandre, nella Germania settentrionale, nella Francia meridionale. E' questo il periodo in cui il grande risveglio mercantile dei secoli precedenti, a sua

volta collegato all'invenzione di nuovi modelli di macchine capaci di aumentare grandemente la produttività, giunge a piena maturità. Il nuovo modello di ordine sociale che andò a formarsi è noto come "civiltà cittadina", un modello che deve molto all'elaborazione teorica di quelli che Garin e Pocock (7) hanno chiamato gli umanisti civili. Si tratta di personaggi tra loro diversi, per estrazione e per formazione, ma tutti accumulati dal desiderio di interpretare le *res novae* del loro tempo alla luce del pensiero del passato (8). Fu la cultura monastica la matrice dalla quale scaturì il primo lessico economico che si diffonderà in tutta l'Europa del basso medioevo. Le abbazie furono le prime strutture economiche complesse, dalle quali emerse la necessità di elaborare forme adeguate di contabilità e di gestione. L'"ora et labora" di Benedetto non era semplicemente la via per la santità individuale, ma il fondamento di quella che si affermerà come una vera e propria etica del lavoro basata sul principio della mobilità del lavoro che già il giudaismo aveva affermato. Nel mondo greco e pure in quello romano, almeno in parte, il lavoro non era un elemento della vita buona, la quale era piuttosto vita politica e nella politica non v'era posto per chi lavora. Allo schiavo (o al servo) infatti spetta di lavorare. L'uomo libero non lavora. Non solo, ma la vita dei monaci, organizzata su base quotidiana sin nei minimi dettagli, costituì l'occasione propizia per sviluppare quella forma di razionalità che in seguito diverrà nota come razionalità strumentale (ovvero razionalità mezzi-fine) e sulla quale si soffermerà a lungo Max Weber.

L'esperienza del monachesimo, benedettino e cisterciense, rappresentò a sua volta il punto di arrivo della riflessione sulla vita economica che già i Padri della Chiesa, a partire dal IV secolo, avevano avviato con rigore sottoponendo il rapporto con i beni terreni al vaglio dell'etica cristiana. Beni e ricchezza non venivano condannati in sé, ma solo se male usati, cioè se considerati come fine e non come strumento. Notevole, a tale riguardo, il saggio di Basilio di Cesarea, fondatore della cittadella della carità denominata Basiliade, circa l'uso moralmente giusto della ricchezza: "I pozzi dai quali si attinge di più fanno zampillare l'acqua più facilmente e copiosamente; lasciati a riposo imputridiscono. Anche le ricchezze ferme sono inutili, se invece circolano e passano da uno all'altro sono di utilità comune e fruttifere". (9) Come si può intendere è qui anticipata la nozione di bene comune, quale prenderà forma compiuta alcuni secoli dopo.

Ai fini del nostro discorso giova aprire qui un breve inciso sul movimento cisterciense. Come noto, sotto l'impulso di Bernardo di Clairvaux, tale ordine ebbe un enorme successo nella competizione con l'abbazia "rivale" di Cluny in Borgogna. Abbandonata l'abbazia di Molesne per fondare a Citeaux nel 1098 un nuovo monastero, nel quale realizzare forme di vita maggiormente in linea con il carisma benedettino, i cisterciensi si trovarono sin da subito a dover affrontare due questioni di natura economica. La prima di queste riguardava l'atteggiamento da tenere nei confronti del lavoro. Mentre per i clunyacensi, la sussistenza doveva essere assicurata dal lavoro delle persone ad essi sottoposte, i cisterciensi sostenevano che era illecito vivere del frutto del lavoro

altrui. Donde il rifiuto sia di ogni forma di rendita sia delle decime – le due principali fonti di entrata dei benedettini di Cluny. La seconda questione concerneva il regime di proprietà. Mentre la Regola di Benedetto affidava all'abate il possesso di tutti i beni (individuali e collettivi) con i quali questi doveva provvedere ai bisogni dei monaci, i cistercensi rifiutavano ogni possesso, anche quello di chiese e altari. La *Carta Caritatis*, uno dei testi più antichi dell'ordine e considerata la costituzione cistercense fondamentale e la cui versione finale risale al 1147, è su tale punto di una fermezza irremovibile. (10) Quale la conseguenza, certamente non voluta, né prevista, di tale duplice atteggiamento? Che lo stile di vita dei cistercensi, ben lontano dal lusso dei clunyacensi e improntato a rigore e povertà estrema finì con l'attirare l'attenzione della gente che, persuasa del buon uso che delle proprie liberalità costoro avrebbero fatto, inondò di donazioni i loro monasteri. Come documenta Milis (11), nel giro di pochi decenni, i seguaci di Bernardo si trovarono prigionieri della contraddizione che scaturiva dalla loro stessa spiritualità: vita sobria (e quindi bassi consumi) e lavoro altamente produttivo – il sovrappiù agricolo che riuscivano ad ottenere era superiore a quello realizzato nelle imprese tradizionali – avevano creato “l'imbarazzo della ricchezza”.

Toccherà ai francescani trovare la via d'uscita dall'imbarazzo della ricchezza, con l'invenzione appunto dell'economia di mercato civile. Francesco, fondatore di un movimento eremitico, trasformatosi, con uno sviluppo folgorante, in ordine mendicante, recepisce da Bernardo sia il principio secondo cui i *contemplantes* devono diventare anche *laborantes*, sia la regola per la quale i frati dovevano rinunciare anche alla proprietà comune. Se ne distacca però su un punto fondamentale: se si vuole trovare uno sbocco al sovrappiù generato in agricoltura e nella mercatura, e così ovviare all'imbarazzo della ricchezza, occorre dilatare lo spazio dell'attività economica facendo in modo che tutti possano parteciparvi. Occorre cioè arrivare alle città dove vive la più parte della popolazione da evangelizzare, creando appunto mercati. (Si rammenti l'insistente domanda di Jacques Le Goff sul perché i nuovi Ordini mendicanti – domenicani e francescani – fossero così attratti dalle città sviluppatesi in Europa a partire dal secolo XI).

Nella tipica città tardomedievale, i cittadini si muovevano liberamente ed esercitavano quella che oggi potremo chiamare una forma primitiva di democrazia partecipativa in luoghi quali: la cattedrale, il palazzo del governo, il tribunale di Mercanzia, le sedi delle corporazioni e delle confraternite, il mercato come luogo in cui si svolgevano i commerci e i conflitti e infine la piazza principale dove c'era il “Parlamento”, cioè l'assemblea politica di tutti i cittadini e in cui si prendevano le decisioni di natura pubblica. Nasce in quest'epoca l'idea moderna di libertà, concepita sia come “libertà repubblicana”, cioè autonomia del popolo costituito in Comune nei confronti del potere imperiale, sia come libertà personale, cioè autonomia nel decidere del proprio piano di vita. L'economia delle città italiane era costituita di manifattori e di mercanti, oltre che di

navigatori nelle località costiere. Ai mercanti spettò il ruolo di aprire nuovi mercati, anche parecchio distanti, verso i quali riversare i prodotti della manifattura e dai quali importare materie prime. I mercanti furono non solo i più attivi soggetti di apertura culturale (12), ma anche i più attivi produttori di innovazioni organizzative in campo aziendale. Si pensi alla commenda – antesignana della moderna società per azioni -; all'assicurazione; alla partita doppia e alla contabilità aziendale (sistematizzata dal francescano Luca Pacioli nel 1494); alle lettere di cambio; ai Monti di pietà; alla borsa valori: realtà queste senza le quali mai si sarebbe potuto avere uno sviluppo economico sostenibile e diffuso sul territorio. (13)

Alla base di questa rinascita civile vi è lo svolgimento di una lunga evoluzione economica e sociale. Per quanto concerne la sfera economica si assistette allo sviluppo dell'attività manifatturiera, soprattutto nel settore tessile, dove si erano verificate importanti innovazioni tecnologiche (il telaio largo) che rendevano possibili botteghe di dimensioni così vaste da arrivare ad occupare centinaia di lavoratori dipendenti. D'altro canto, l'invenzione dell'orologio meccanico aveva reso possibile la misurazione dei tempi di lavoro e, di conseguenza, il controllo della produttività del lavoro salariato. La finanza e la banca internazionale si svilupparono a tal punto che i banchieri riuscivano spesso a condizionare gli esiti della diplomazia e delle guerre tra potenze rivali. Ma più importante di tutte fu la rivoluzione culturale, con la rinascita delle arti, della filosofia, della teologia, del diritto. Al di là delle molte differenze che contraddistinguono i vari umanisti, comune è l'insistenza sull'intrinseca socialità della persona umana, un'idea questa che si rivelerà essenziale ai fini dello sviluppo dell'economia di mercato. Come scrisse Matteo Palmieri nel suo *Della vita civile* (che risale alla metà del decennio 1430-1440): "Fra tutti gli esseri, l'uomo è il più utile all'uomo. Non può egli sperare da altri quei beni che soltanto dai suoi simili può ottenere".

Come si trae dal monumentale lavoro di Guidi (14), il Cristianesimo doveva approdare all'Umanesimo, perché il Cristianesimo è centrato sull'Incarnazione, che i Padri della Chiesa – piuttosto sorprendentemente - chiamavano *Sacrum Commercium* per sottolineare il rapporto di reciprocità profonda tra l'umano e il divino e per ricordare che il Dio cristiano è un Dio di uomini che vivono nella storia e che si interessa alle loro condizioni materiali. Amare l'esistenza è allora un atto di fede e non solo di interesse personale, dato che l'etica cattolica vede nell'amore per il prossimo l'amore per Dio. Un tale convincimento apre all'ottimismo verso il futuro, dal momento che le opere dell'uomo, oltre ad una destinazione ultraterrena, hanno un significato e un valore qui ed ora. Non v'è dunque discontinuità tra teologia medievale e Umanesimo, dal che si trae che non è condivisibile la tesi, ancor'oggi dominante nella storiografia, che vede la nascita dell'economia di mercato come un *novum* che rompe la *Christianitas* costruita sulla *caritas*. In altro modo, non è

credibile la lettura tradizionale che pone la cultura del contratto, centrale all'economia di mercato, in opposizione alla cultura della reciprocità che stava alla base della *communitas* medievale.

Come Todeschini (15) ha autorevolmente messo in luce, il convincimento in base al quale vi sarebbe un'insanabile inconciliabilità tra "economia di profitto" e "economia di carità", e quindi tra razionalità economica della prima età moderna e quella dei secoli successivi, è privo di solido fondamento. Appoggiandosi su lavori recenti di S. Piron, che ha mostrato come il rapporto tra dono e scambio di mercato consente già prima della Modernità di rappresentarsi la dialettica economica nei termini di un confronto tra categorie appartenenti al medesimo sistema valoriale, Todeschini osserva che la legittimazione morale e giuridica del profitto derivava dalla disponibilità del mercante ad usare nei confronti della propria controparte un riguardo consistente nel non fargli pagare il prezzo più alto possibile, date le condizioni di mercato. Il differenziale tra i due prezzi (quello in teoria esigibile e quello in realtà praticato) costituiva un dono, espressione, non di una generica carità, ma della necessità di definire con certezza uno spazio economico occupato da soggetti che si riconoscevano reciprocamente come appartenenti ad un medesimo universo ideologico. E' in questo senso che carità e profitto potevano apparire ai *magistri* francescani (Olivi, Duns Scoto, Bernardino da Siena, Bonaventura da Bagnoregio, Ockham e altri ancora) e ai più attenti commentatori della civiltà cittadina come le due facce della medesima realtà economica.

2.2 Asse portante – anche se non unico – della civiltà cittadina è l'economia di mercato, intesa quale struttura di governo delle transazioni economiche. (Il mercato come luogo degli scambi già aveva visto la luce in epoca greco-romana). I suoi tre principi regolativi – che vedremo tra breve – discendono tutti, in qualche modo, dal pensiero francescano, prima vera e propria scuola di pensiero economico, come lo stesso Joseph Schumpeter ha riconosciuto nella sua monumentale "Storia dell'analisi economica". Todeschini (16) ha mostrato che due sono le novità che il francescanesimo introdusse nell'orizzonte culturale dell'epoca. La prima è che se usare dei beni e delle ricchezze è necessario, possedere è superfluo. Il che porta a concludere che "grazie alla povertà, poteva essere più facile usare e far circolare la ricchezza" (Ib.p.74). La seconda novità è che, se si vuole che i frati possano esercitare con continuità la virtù della povertà, è necessario che questa sia sostenibile, cioè possa durare nel tempo. Ecco perchè si ricorre all'aiuto di laici - amici spirituali dell'Ordine - cui affidare la gestione del denaro. L'idea che una qualche divisione funzionale del lavoro sia necessaria prende così a diffondersi. A partire dal 1241, anno della prima Esposizione della Regola, l'analisi sulla povertà dei frati si allarga alla società intera. Gli uomini di cultura guardano ai "contenuti profondamente economici della scelta pauperistica di Francesco e dei suoi seguaci" non più soltanto come via verso la perfezione individuale in senso cristiano, ma come "un ordine economico-sociale della collettività nel suo insieme". (Ib. p.81). Sempre in quegli stessi anni, ad

opera soprattutto di Bonaventura da Bagnoregio, Ugo di Digne e John Peckham prende corpo il principio secondo cui la sfera economica, quella governativa (della *civitas*) e quella evangelica (secondo il carisma francescano), “sono tre gradi differenti ma integrabili di un’organizzazione della realtà” (Ib. p.82). Se questa integrazione si realizza, essa genera frutti copiosi, così che ciò cui i poveri volontari rinunciano può essere impiegato per i poveri non volontari, fino alla loro tendenziale scomparsa. Ebbene, l’integrazione dei tre gradi può realizzarsi solamente entro un assetto istituzionale – il mercato – che si regge su tre principi regolativi.

Il primo è la divisione del lavoro, intesa come modo di organizzazione della produzione che consente a tutti, anche ai meno dotati fisicamente o psichicamente, di svolgere un’attività lavorativa. In assenza della divisione del lavoro, infatti, solamente i più dotati saprebbero provvedere da sé a ciò di cui hanno bisogno. D’altro canto, la massima francescana – già nota negli ambienti popolari dell’epoca, secondo cui l’elemosina aiuta a sopravvivere, ma non a vivere, perché vivere significa produrre, e l’elemosina non aiuta a produrre - conteneva già un’implicita condanna dell’assistenzialismo, incapace di dare dignità alla vita umana. Al tempo stesso, la divisione del lavoro migliora la produttività attraverso la specializzazione e obbliga di fatto gli uomini a sentirsi reciprocamente vincolati gli uni agli altri attraverso l’attività dello scambio. Con la divisione del lavoro, infatti, lo scambio cessa di essere momento marginale ed episodico, per diventare momento centrale, dell’organizzazione della società. Riconoscendosi mutuamente dipendenti – scrive Erasmo da Rotterdam nel suo *Enchiridion Militis Christiani* del 1503 – gli uomini saranno indotti a cooperare tra loro e a preservare la pace, perché la mutua dipendenza rende troppo oneroso il conflitto. (Idea questa che – come noto – verrà ripresa poi da Kant e da Montesquieu).

Il secondo principio fondativo dell’economia di mercato è la nozione di sviluppo e, di conseguenza, quella di accumulazione. Non è solo per far fronte ad emergenze future che si deve accumulare ricchezza, accantonando, anno dopo anno, parte del prodotto annuale, ma anche per dovere di responsabilità nei confronti delle generazioni future. Una parte quindi del reddito deve essere destinata a investimenti produttivi, che allargano la base produttiva ed il cui senso ultimo è quello di rendere quello economico un gioco a somma positiva. Da ciò trae impulso l’organizzazione del lavoro manifatturiero e la messa in pratica di progetti di formazione delle nuove leve attraverso l’apprendistato e l’incentivo al miglioramento della qualità dei prodotti con la richiesta del “capolavoro”. Particolarmente eloquente, per cogliere il significato proprio della nozione di sviluppo, è la seguente affermazione di Coluccio Salutati che, sulla scia della precedente riflessione del grande Albertano da Brescia (circa 1194-1250) scrive: “Consacrarsi onestamente ad onesta attività può essere una cosa santa, più santa che un vivere in ozio nella solitudine. Poiché la santità raggiunta con una vita rustica giova soltanto a se stesso... ma la santità della vita operosa innalza l’esistenza di molti”. (17). Come si comprende, siamo ben lontani dal canone medioevale

secondo cui ogni produzione economica eccedente lo stretto necessario era da condannarsi. (“*Est cupiditas plus habendi quam oportet*”).

Il terzo principio, infine, che regge l’economia di mercato è la libertà d’impresa. Chi ha creatività (e quindi è capace di innovare), alta propensione al rischio (e quindi si dispone all’azione pur non conoscendone all’inizio l’esito) e capacità di coordinare il lavoro di tanti soggetti (*ars combinatoria*) – sono queste le tre doti fondamentali che definiscono la figura dell’imprenditore – deve essere lasciato libero di intraprendere, senza dover sottostare ad autorizzazioni preventive di sorta da parte del sovrano o di altra autorità, perché la “vita activa et negociosa” è un valore di per sé e non solo un mezzo per altri fini. D’altro canto, la libertà d’impresa implica la competizione economica, cioè la concorrenza, che è appunto quella particolare forma di competizione che si svolge nel mercato. (Si parla, infatti, di competizione sportiva, ma non di “concorrenza sportiva”). Il *cum-petere* che si attua nel mercato, cioè la concorrenza, è conseguenza diretta della libertà d’impresa e, al tempo stesso, la riproduce. In un’economia concorrenziale gli esiti finali del processo economico non conseguono dalla volontà di un qualche ente sovrastante ma dalla libera interazione di una pluralità di soggetti, ognuno dei quali persegue *razionalmente* il proprio obiettivo, sotto un ben definito insieme di regole.

Ma cosa concretamente implica che l’interazione ha da essere libera? Che nessun agente può esservi costretto con la forza, né che vi sia indotto da un qualche stato di necessità. Pertanto, la persona ridotta in schiavitù, o totalmente disinformata oppure il povero che non è nelle condizioni di decidere, tutti costoro non soddisfano la condizione di volontarietà che è richiesta dal gioco concorrenziale. D’altro conto, la qualificazione “persegue razionalmente” postula la capacità di calcolo da parte dei soggetti economici; vale a dire la capacità sia di valutare costi e benefici delle opzioni in gioco sia di adottare un criterio sulla base del quale fare la scelta. Si badi che, contrariamente a quanto si tende a pensare, questo criterio non necessariamente ha da essere il massimo profitto (o la massima utilità). Non è dunque vero che la concorrenza presuppone necessariamente l’accettazione della logica del profitto. Infatti, l’obiettivo che i partecipanti al gioco di mercato perseguono può essere auto-interessato oppure di tipo mutualistico; può essere orientato al bene di un particolare gruppo di soggetti oppure al bene comune. Ciò che rileva è che ciascuno abbia chiaro l’obiettivo che intende perseguire; diversamente il requisito della razionalità resterebbe vanificato. Da ultimo, la concorrenza esige l’esistenza di regole ben definite, note a tutti i partecipanti e capaci di essere rese esecutorie da una qualche autorità esterna al gioco stesso. La redazione della celebre *Lex mercatoria* e del *Codice della Navigazione* ad opera degli stessi mercanti (e non già del sovrano) costituisce il primo esempio notevole di un diritto creato direttamente da coloro che devono poi osservarne le norme. (Due quelle fondamentali: per un verso, la norma che impedisce la concentrazione di potere nelle mani di uno o pochi soggetti economici

nella forma di monopoli oppure oligopoli. Per l'altro verso, la norma che vieta l'impiego della frode e dell'inganno nelle transazioni di mercato). Bisognerà aspettare il secolo XVII, dopo la pace di Westphalia, con la nascita degli Stati-nazione, per arrivare alla statalizzazione del diritto.

La concorrenza, attraverso il meccanismo emulativo, stimola lo spirito ad intraprendere e obbliga al calcolo razionale. Dove c'è concorrenza non ci sono posizioni di rendita e quindi privilegi di sorta. Certo, la concorrenza è costosa, ma migliora la qualità, perché induce a "individualizzare" di più i prodotti; a conferire ad essi un'identità. Come accade in politica, dove la democrazia ha bensì costi elevati, ma evita il peggioramento della qualità del vivere civile. D'altro canto, come insiste con forza Bernardino da Siena nelle sue *Prediche Volgari* del 1427 se il fine per cui si fa impresa è quello del bene comune, i costi sociali della concorrenza non saranno mai eccessivamente elevati. Nella predica 38°, intitolata "De' mercanti e de' maestri e come si deve fare la mercantia", si legge: "Per lo ben comune si die esercitare la mercantia" (1101) e più avanti: "Cosa necessaria a una Città o Comunità si è che bisogno che vi siano di quelli che mutino [lavorino] la mercantia per altro modo; come s'è la lana che se ne fanno: lecito è che il lanaiolo ne guadagni. Ognuno di costoro possono e debbono guadagnare, ma pure con discrezione. Con questo inteso sempre, che in ciò che tu t'eserciti, tu non facci altro che a drittura. Non vi debbi mai usare niuna malizia; non falsar mai niuna mercantia, tu lo debbi far buono e, se non lo sai fare, innanzi la debbi lasciar stare e lasciarla esercitare a un altro che lo facci bene, e allora è lecito guadagno" (1138) (18). Dunque, se il mercante usa la sua ricchezza in vista del bene comune, la sua attività è non solo lecita, ma virtuosa.

Il brano di Bernardino da Siena ci consente di cogliere immediatamente la differenza tra mercato civile e mercato capitalistico. I tre principi di cui si è detto costituiscono altrettanti elementi identificativi, ieri come oggi, di un'economia di mercato, quale che essa sia. Manca però un quarto elemento, quello che dice del fine specifico perseguito da coloro che vi prendono parte. Questo può essere il bene comune oppure il bene totale. Nel primo caso si parlerà, di *economia di mercato civile*; nel secondo caso, di *economia di mercato capitalistica*. L'etica cattolica è basicamente l'etica del bene comune e dunque essa è pienamente compatibile – e infatti ne è all'origine - con lo spirito dell'economia di mercato civile. E' il fatto che gli scambi avvengano entro un contesto di reti di solidarietà, all'interno cioè di una comunità, a rendere legittima l'attività di mercato. Possiamo scambiare, con mutuo vantaggio, perché *prima* di ogni altra cosa siamo uniti da una *obligatio*, da un legame che fa sì che lo scambio si mantenga civile. In buona sostanza, per l'etica cattolica, è la logica della reciprocità a preservare il mercato dalle sue degenerazioni. (19)

2.3 A partire dalla fine del 16° secolo, l'economia di mercato civile inizia a trasformarsi in economia di mercato capitalistica, anche se occorrerà attendere la rivoluzione industriale per

registrare il trionfo definitivo del capitalismo come modello di ordine sociale. Non è irrilevante ai fini di tale trasformazione il mutamento profondo che si registra a proposito del ruolo svolto dagli uomini di cultura dell'epoca. Come indica Canfora (20), alla letteratura dell'Umanesimo civile di tendenza repubblicana subentra via via una letteratura cortigiana che ruota intorno ai Signori. Si afferma così una generale inclinazione degli "intellettuali" a cedere alle lusinghe dei Signori, il che provoca uno svilimento delle forme di impegno civile. All'intellettuale è consentito al più di vestire i panni dell'educatore o del consigliere del principe. Alla logica del bene comune, il capitalismo sostituisce, via via, quella del bene totale cioè il "motivo del profitto": l'attività produttiva viene finalizzata ad un unico obiettivo, quello della massimizzazione del profitto da distribuire tra tutti gli investitori, in proporzione ai loro apporti di capitale. E' con la rivoluzione industriale che si afferma quel principio "fiat productio et pereat homo" che finirà con il sancire la separazione radicale tra conferitori di capitale e conferitori di lavoro e che costituirà il superamento definitivo del principio "omnium rerum mensura homo" che era stato posto a fondamento dell'economia di mercato all'epoca della sua nascita. Non c'è modo più semplice per convincersi che il fine del profitto di per sé non è costitutivo dell'economia di mercato che quello di riferirsi agli scritti degli umanisti civili (da Leonardo Bruni a Matteo Palmieri, da Antonino da Firenze a Bernardino da Feltre) e agli autori dell'economia civile del Settecento (Antonio Genovesi, Giacinto Dragonetti, Cesare Beccaria, Pietro Verri, Giandomenico Romagnosi). La costante che ricorre in tutte le loro opere è che le attività di mercato vanno orientate al bene comune, dal quale solamente esse traggono la loro giustificazione prima. Una delle prime trattazioni della nozione di bene comune applicata all'ambito del Comune è il *De bono comuni* (1302) del domenicano fiorentino Remigio dei Girolami. L'idea centrale che il testo sviluppa è che non si dà il bene della parte senza il bene del tutto in cui la parte è inserita: senza l'orientamento al bene comune, la società si distrugge e con essa i singoli individui.

(21)

Ma in cosa precisamente consiste la differenza tra bene comune e bene totale? Una metafora può esserci di aiuto. Mentre il bene totale può essere reso con l'immagine di una sommatoria, i cui addendi rappresentano il bene dei singoli, il bene comune è piuttosto assimilabile ad una produttoria, i cui fattori rappresentano il bene dei singoli. Immediato è il senso della metafora: in una sommatoria se anche alcuni degli addendi si annullano, la somma totale resta comunque positiva. Anzi, può addirittura accadere che se l'obiettivo è quello di massimizzare il bene totale convenga "annullare" il bene (o benessere) di qualcuno a condizione che il guadagno di benessere di qualcun altro aumenti in misura sufficiente per la compensazione. Non così, invece, con una produttoria, perché l'annullamento anche di un solo fattore azzerava l'intero prodotto. Detto in altri termini, quella del bene comune è una logica che non ammette sostituibilità: non si può sacrificare il bene di qualcuno – quale che ne sia la situazione di vita o la configurazione sociale – per migliorare

il bene qualcun altro e ciò per la fondamentale ragione che quel qualcuno è pur sempre un portatore di diritti umani fondamentali. Per la logica del bene totale, invece, quel qualcuno è un *individuo*, cioè un soggetto identificato da una particolare funzione di utilità e le utilità – come si sa – si possono tranquillamente sommare (o confrontare), perché non hanno volto, non esprimono una identità, né una storia. Essendo comune, il bene comune non riguarda la persona presa nella sua singolarità, ma in quanto è in relazione con altre persone. Esso è dunque il bene della relazione stessa fra persone; è il bene proprio della vita in comune. E' comune ciò che non è solo proprio - così accade invece con il bene privato – nè ciò che è di tutti indistintamente – così accade con il bene pubblico.

In buona sostanza, la chiave attorno alla quale ruota tutto il discorso sulla legittimità o meno dell'attività economica di mercato è la reciprocità. Lo scambio di mercato è eticamente accettabile se è conforme al principio di reciprocità, se non lo distrugge. Con il che il dono come reciprocità diventa la “via dello scambio” nell'economia moderna. (22). Si può pertanto concludere che la figura moderna di imprenditore e la categoria di profitto sono figlie della cultura cattolica medievale, la quale riuscì a trovare, non senza difficoltà, il modo di introdurre il mercato, autentica “novità dei tempi”, entro il corpo dell'elaborazione teologica scolastica grazie alla nozione di bene comune. I francescani furono in prima linea nella comprensione degli aspetti positivi della “mercatura” e delle “arti”. L'una e le altre vennero definite attività necessarie alla “città” quando sono volte al bene comune, “chè di niuna cosa partecipa tanto il comune quanto dell'utile dell'arti e de le mercantie che vendono e si comprano”. (Bernardino da Siena, Ib. 118). Proprio coloro che, come i membri della *fraternitas* minoritica, avevano fatto della povertà la loro regola di vita diventano gli specialisti della ricchezza. Bel paradosso davvero!

3. La tesi weberiana

3.1 La tradizione di pensiero dell'economia civile ci dice, in definitiva, che non v'è conflitto necessario tra perseguimento del profitto e etica cattolica: si può essere bravi credenti in quanto bravi mercanti e bravi artigiani. E' la finalizzazione dell'agire economico al bene comune ciò che assicura l'assenza di conflitto.

A partire dalla fine del 16° secolo, la leadership economica europea iniziò a spostarsi verso il Nord, dove ebbe inizio un lento ma inesorabile processo di trasformazione culturale, sociale e politico che durerà fino alla seconda metà del 18° secolo, vale a dire fino all'avvento della Rivoluzione Industriale, quando tutte le precondizioni del passaggio dall'economia di mercato civile all'economia di mercato capitalistico saranno state poste. Parecchi sono i fattori causali di

questo processo di trasformazione. Uno di questi fu l'afflusso di oro dalle Americhe che determinò un subitaneo aumento dei prezzi – fino alla loro triplicazione. Duplice la conseguenza di tale fenomeno: per un verso, si assistette ad un graduale impoverimento di quelle classi sociali, soprattutto aristocrazia e clero, che vivevano di redditi fissi; per l'altro verso, si registrò un arricchimento, tanto rapido quanto inatteso, della borghesia mercantile che viveva di *profits upon alienation*, cioè di redditi derivanti dalle differenze tra prezzi di vendita e prezzi di acquisto delle merci. Come sappiamo dalla storia economica, questo trasferimento di ricchezza dalle vecchie classi dominanti alla nascente borghesia fu uno dei fattori fondamentali del processo di accumulazione originaria del capitale. (23)

Un secondo fattore è da ricercarsi nell'espansione dei commerci a lunga distanza che seguì la stagione delle scoperte geografiche. La conseguente formazione di centri commerciali e industriali portò al riemergere della figura del mercante–manifatturiere, il che indusse profondi mutamenti nell'organizzazione dell'attività produttiva. Infatti, l'esigenza di una maggiore stabilità dell'offerta condusse a un crescente controllo del ciclo produttivo da parte dello stesso mercante. Agli inizi del 17° secolo si diffuse in Inghilterra e in Francia quel sistema di lavoro a domicilio (*putting-out system*) che già era stato sperimentato due secoli prima nell'Italia centro-settentrionale e nelle Fiandre. Dapprima, fu il mercante stesso a fornire all'artigiano le materie prime e a commissionargli la loro trasformazione in prodotti finiti, mentre il lavoro veniva svolto in modo autonomo e indipendente nelle botteghe artigianali. Successivamente, la stessa proprietà dei mezzi di produzione passò al mercante che, assumendo lavoranti alle proprie dipendenze, poteva in tal modo controllare tutte le fasi del ciclo produttivo. Il lavoratore non vendeva più un bene finito al mercante, ma direttamente la propria capacità lavorativa, la quale rappresentava l'unica fonte di sostentamento. Nelle campagne tale processo fu favorito dal diffondersi, oltre che del sistema di produzione a domicilio, del movimento di recinzione delle terre e dall'aumento della popolazione. Nelle città, l'aumento dei prezzi, da un lato, impoverì tutte quelle categorie di lavoratori, costituenti gli strati più bassi delle vecchie corporazioni, i cui redditi erano fissati in modo consuetudinario e, dall'altro lato, mise fuori mercato quegli artigiani le cui merci non erano competitive con quelle prodotte dai mercanti-manifatturieri, i quali soli erano in grado di far fronte ai nuovi rischi imprenditoriali.

Di un ulteriore fattore del processo di trasformazione di cui qui si tratta conviene dire in breve: la nascita degli stati nazionali a partire dalla pace di Westphalia. Si tratta di un processo lungo che affonda le radici nella lotta tra Comuni, Papato e Impero, ma che ricevette un impulso decisivo nella seconda metà del Seicento in seguito alla necessità di unificare i mercati e di attuare politiche economiche di sostegno all'industrializzazione. Il modo centralistico in cui avvenne la nascita degli Stati–nazione finì col distogliere dalle mani dei cittadini l'amministrazione della cosa

pubblica, deresponsabilizzandoli nei confronti del bene comune e incentivandoli a tenere comportamenti opportunistici autointeressati. Il mondo di ciò che era comune si trasforma in un mondo di “interessi comuni”. Di qui la contrapposizione tra pubblico e privato. In quanto luogo di ciò che è comune, il pubblico si contrappone al privato, che è invece il luogo di ciò che è proprio. Se le azioni dello Stato sono sempre orientate alla cura del pubblico, l’individuo non ha che da pensare a se stesso. A partire dal Seicento e nei successivi tre secoli, le guerre europee sono guerre tra Stati-nazione, nelle quali la ragion di Stato prevale su ogni altra, anche quando, come nelle guerre di religione, l’elemento ideologico pareva molto forte.

Alla luce di quanto precede si riesce a comprendere perché la categoria di bene comune non fosse più adeguata ad interpretare le *res novae* e soprattutto non potesse più servire da guida utile per l’agire economico. Il suo posto viene progressivamente preso dalla nozione di bene totale. Importante, a tale riguardo, l’influenza esercitata dalla Riforma Protestante delle cui ricadute sul mondo dell’economia mai si dirà abbastanza. I mutamenti che ne derivarono nell’organizzazione ecclesiastica, nel regime dei beni della Chiesa, nei rapporti con l’autorità secolare finirono con l’intaccare sensibilmente i pilastri del precedente modello di ordine sociale. All’interno della Riforma, particolare rilievo, ai nostri fini, assume la dottrina della predestinazione di Calvino e più in generale l’accento che questi pone sul legame diretto e esclusivo tra l’individuo e Dio. Lungi dall’indurre una perdita di interesse per il mondo a tutto vantaggio dell’eternità – come si sarebbe potuto immaginare – tale dottrina servì a modellare comportamenti che finirono con l’esercitare grande rilevanza economica. La “secolarizzazione della santità” di Calvino conduce alla santificazione del lavoro e, più in generale, stimola una forte attività intramondana.

In un saggio recente, Ekelund, Hébert e Tollison (24) tentano di mostrare come le determinanti economiche siano in grado di influenzare le forme della religiosità, piuttosto che il contrario. Un posto importante in tale sforzo interpretativo è occupato dalla spiegazione dell’emergenza di quell’importante episodio nella storia culturale ed economica dell’Occidente che è la Riforma Protestante. “Affermiamo – scrivono gli Autori - che intorno alla fine del Medio Evo la Chiesa Cattolica vendeva il suo prodotto ad un prezzo troppo alto, in termini di prezzo pieno, da dissuadere l’entrata nel mercato [delle religioni] da parte delle Chiese protestanti rivali”. (p.106). Come a dire che la Riforma rappresenterebbe un caso di successo di entrata nel mercato cristiano della religione, un mercato fino ad allora occupato da un monopolista tetragono quale appunto era la Chiesa di Roma. Rendendo la redenzione un bene più a buon mercato e aumentando i benefici che i credenti potevano conseguire grazie alla riduzione dei costi di transazione, il Protestantesimo fu in grado di scalzare il potere di monopolio del Cattolicesimo.

Alla stessa stregua, gli Autori si avvalgono del medesimo apparato concettuale per spiegare la reazione della Chiesa di Roma: la Controriforma inaugurata dal Concilio di Trento. La nuova

competizione che venne così a determinarsi, per un verso, indusse la Chiesa Cattolica ad aggiustare le sue politiche, con successi alterni, al fine di riconquistare la perduta quota di mercato. Al tempo stesso, la reazione dello spirito controriformatore alla libertà di coscienza del mondo nordico protestante spiega sia il ritorno alla terra sia la svalutazione della vita civile ed economica. La società viene di nuovo a gravitare, secondo un processo che taluno ha chiamato di rifeudalizzazione, attorno alla terra. La proprietà terriera (25) viene lodata e diviene titolo per accedere ai compiti di governo. Come scrive J.M. Burgos: “La cosiddetta superiorità protestante in ambito economico sarebbe quindi stata causata in realtà dalla limitazione dell’iniziativa cattolica nelle aree in cui la Controriforma attecchì”. (p.214). Per l’altro verso, questa nuova competizione favorì la nascita, all’interno del Protestantismo che aveva eliminato la necessità di intermediari ufficiali nell’interpretazione delle Scritture – come noto, fu questa l’essenza della rottura di Lutero, Calvino, Zwingli -, di una pluralità di Chiese protestanti, soprattutto nel Nuovo Mondo, tra loro differenziate rispetto al modello organizzativo interno. Si pensi alla Chiesa presbiteriana e a quella episcopalista: antigerarchica la prima; fortemente gerarchica la seconda.

3.2 Ebbene, è in tale contesto che va collocata la celebre tesi di Max Weber secondo cui la Riforma incoraggiò – e non causò, si badi – lo sviluppo del capitalismo moderno attraverso l’etica protestante del lavoro e la nozione di vocazione collegata all’idea calvinista di predestinazione individuale. *L’Etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-05 e 1920) si apre con una domanda ben specifica: “Quale concatenamento di circostanze ha fatto sì che proprio sul terreno Occidentale, e soltanto qui, si siano manifestati fenomeni culturali che pure... stavano in una linea di sviluppo di significato e validità universale?” (26) Nel cercare una risposta significativa, il grande sociologo tedesco inizia con l’osservare come: “Il Protestantismo ha l’effetto di liberare l’acquisizione della ricchezza dalle inibizioni delle etiche tradizionaliste; esso rompe le catene della ricerca del guadagno non solo legalizzandolo, ma vedendo in esso l’espressione diretta della volontà di Dio”. E’ in particolare la nozione Calvinista di ascetismo – a differenza di quanto accadeva nella vita monastica, l’ascetismo per Calvino significava impegnarsi nel mondo in modo produttivo controllando con la ragione le pulsioni passionali – che, secondo Weber, vale a stabilire la contiguità fra Protestantismo e capitalismo moderno. Alla regola benedettina “ora et labora”, Calvino sostituisce la sua “laborare est orare” (“lavorare significa pregare”), con il che l’ascesi cattolica extramondana si fa asceti intramondana nella spiritualità calvinista: è in ciò la genesi dello spirito del moderno capitalismo.

La vicenda della Riforma costituisce un caso notevole, anche se non unico nella modernità, di eterogenesi dei fini. Lutero e gli altri esponenti della Riforma (salvo Calvino) erano ostili alle questioni economiche, né conoscevano il funzionamento delle istituzioni di mercato. La loro fu una

lotta accesa contro la diffusa pratica, nella Chiesa Cattolica, di episodi di corruzione e di compravendita delle indulgenze. La Riforma non riguardò se non indirettamente la sfera dell'etica. Il suo oggetto fu piuttosto la teologia e la vita religiosa. Eppure, preoccupato di proteggere la religione dall'influenza delle forze del mercato, Lutero – secondo l'interpretazione corrente della tesi weberiana – avrebbe, affiggendo le 95 tesi sulla porta della cattedrale di Wittenberg, scritto un manifesto capitalista. C'è del vero in ciò? Non penso proprio. In primo luogo, giova precisare che, contrariamente a quanto asserito da non pochi interpreti, Weber mai ha sostenuto che il capitalismo ha tratto origine dalla Riforma. Scrive al riguardo il nostro: “Non si deve combattere per una tesi così pazzamente dottrinarica come sarebbe la seguente: che lo ‘spirito capitalistico’ sia potuto sorgere solo come emanazione di determinate influenze della Riforma o che addirittura il capitalismo come sistema economico sia un prodotto della Riforma”. (Ib.p.162). Non è tanto il capitalismo, quanto il capitalismo moderno che, secondo Weber, esige una spiegazione delle sue origini o, meglio ancora, del suo rapido diffondersi nei paesi nord-europei. Si badi che a differenza di Lutero, la cui conoscenza dei problemi economici era alquanto limitata e la cui ostilità nei confronti delle pratiche capitalistiche era ben nota, Calvino era pienamente consapevole delle attività finanziarie che si praticavano nella sua Ginevra e delle loro implicazioni economiche e sociali. Quel che pare dunque ragionevole sostenere è che, sebbene valori borghesi quali la parsimonia, la perseveranza, la dedizione al lavoro duro etc., ricevettero tutti un riconoscimento esplicito dalla teologia di Calvino, il capitalismo moderno (nel senso di Max Weber) è più un risultato collaterale, che non l'effetto desiderato di quella prospettiva religiosa.

Ma v'e' di più. Sulla base di un'accurata indagine empirica riferita alla stessa regione di origine di Weber, cioè la Prussia, Becker e Woessmann (27) mostrano che è bensì vero che vi è una significativa correlazione positiva tra Protestantismo e successo economico, ma ciò è dovuto non tanto alla specificità dell'etica calvinista, quanto piuttosto al fatto che la Riforma incoraggiò l'alfabetizzazione e, in generale, il sistema scolastico. La gente doveva essere in grado di leggere la Bibbia da sola e nella propria lingua – insistettero Lutero e Calvino. (A Lutero si deve, infatti, la prima traduzione in tedesco della Bibbia). La conseguente alfabetizzazione generalizzata produsse come effetto non atteso un aumento della produttività del lavoro e dunque della prosperità economica. E' dunque vero che il Protestantismo ha avuto un effetto significativo sullo sviluppo economico delle aree nelle quali ebbe a diffondersi. In tal senso, la tesi weberiana non è smentita da ricerche quali quelle di Iannaccone e Delacroix e Nielsen (28), secondo le quali non vi sarebbe alcuna sistematica influenza sullo sviluppo del capitalismo nei paesi europei attribuibile all'etica protestante. Tuttavia, Weber è in errore per quanto concerne l'identificazione del canale attraverso il quale quell'influenza si esercitò: il capitale umano assai più del capitale morale fu il fattore decisivo. E' questa una conclusione alla quale giunge, per altra via, Niall Ferguson (29) quando, al

termine di un'accurata indagine storica, spiega che il più alto tasso di crescita registrato nei paesi protestanti a partire dal 17° secolo è dovuto assai più a fattori di natura politico-istituzionale (un più efficiente sistema burocratico-amministrativo; un più adeguato modo di rappresentanza degli interessi di parte; una più equa distribuzione della ricchezza) che non a fattori di natura teologica.

E' questo un punto che merita una sottolineatura ulteriore. Contrariamente a quanto sostenuto da studiosi quali K. Marx, W. Sombart, R.H. Tawney, secondo i quali il protestantesimo sarebbe stato generato dagli sviluppi del capitalismo – e ciò in linea con le ben note tesi del materialismo storico – Max Weber, sostenuto in ciò dal filosofo e teologo tedesco Ernest Troeltsch, tende piuttosto ad invertire quel nesso causale. E su questo, ritengo che Weber abbia ragione. Come noto, Fanfani fu tra i primi studiosi italiani a controbattere vigorosamente la tesi weberiana nel suo celebre saggio del 1934 (30), ancor'oggi paradossalmente molto più noto all'estero che in Italia. Duplice la mira del saggio: per un verso, retrodatare la nascita dello spirito del capitalismo al tardo medioevo, al periodo cioè in cui – come si è detto nel paragrafo 2 – prende forma la moderna economia di mercato; per l'altro verso, mostrare che tale spirito rappresentò una sorta di deviazione o comunque un allontanamento dai principi dell'etica cristiana. Entrambe le tesi contrastano con quella di Weber. Come lo stesso Fanfani scriverà nel saggio del 1976 (31), espressione della sua piena maturità storico-scientifica: “l'indebolimento dell'influenza esercitata dalla concezione sociale avanzata dal Cattolicesimo medioevale è la circostanza che spiega la manifestazione e la crescita dello spirito capitalistico nel mondo cattolico” (pp.122). A giudizio di Fanfani, la Riforma rafforzò, ma non iniziò, la degenerazione, rispetto all'alveo del messaggio evangelico, che già da tempo aveva preso a manifestarsi in ambito cattolico.

Cosa c'è all'origine del rafforzamento di cui parla Fanfani? Il convincimento, tipicamente protestante, secondo cui la salvezza è qualcosa di individuale, e non già di comunitario. Mentre per la teologia cattolica il peccato è distruttivo dell'unità del genere umano, per la teologia protestante il peccato è la rottura del legame individuale che unisce l'uomo a Dio: è così che la salvezza diviene un fatto eminentemente individualistico. La conseguenza pratica di tale mutamento di prospettiva fu l'eliminazione, nei paesi toccati dalla Riforma, delle opere sociali del Cattolicesimo, vale a dire l'abbandono di una delle più alte espressioni della centralità del principio del bene comune. A sua volta, ciò ebbe l'effetto di determinare il trasferimento di una mole ragguardevole di risorse dal sociale all'economico, favorendo così l'accumulazione del capitale. Per dirla in altro modo, la Riforma non solamente incise sul lato della domanda – come quasi tutti ritengono – modificando le disposizioni e le preferenze della gente in direzione di più alte propensioni al lavoro e al risparmio, ma anche sul lato dell'offerta, determinando una sensibile riduzione del costo dei servizi e delle pratiche religiose. L'eliminazione della gerarchia, delle indulgenze, dei pellegrinaggi e di altri riti

religiosi, la costruzione di Chiese modeste, ecc., tutto ciò ebbe l'effetto di liberare risorse scarse (lavoro e capitale) incanalandole verso impieghi economicamente produttivi.

Alla luce di quanto si è scritto nel paragrafo 2, riusciamo ora a comprendere dove risiede l'origine dell'incomprensione da parte di Fanfani della tesi di Weber. (32) L'economia di mercato non nasce in antitesi all'etica cattolica; anzi ne costituisce uno dei frutti più maturi. Il fatto è che, ai suoi albori, l'economia di mercato non è capitalistica, ma civile. Il suo fine è il bene comune e non il bene totale. Il declino delle città italiane, che si registra già a partire dalla fine del Cinquecento, è conseguenza di una pluralità di cause e tra queste v'è l'affermazione della centralità del profitto come movente principale dell'agire economico. La stagione dell'umanesimo civile, con la sua economia civile, fu breve. L'esperienza della libertà e della repubblica cedette il passo alle signorie, ai principati e alle monarchie assolute, che prepararono la via ad un'epoca di autoritarismi ben lontani dalla *libertas fiorentina* e dal modello della civiltà cittadina. Si spiega così che dopo tale breve stagione - che aveva visto l'affermazione dell'eguaglianza dei cittadini e della libertà anche economica - tra Seicento e Settecento tornano con forza opere di teoria politica e sociale che assegnano al Leviatano il compito di ricondurre ad unità un civile rivelatosi incapace di gestire la dinamica della vita in comune e soprattutto di rendere diffusivo il processo di sviluppo economico.

L'idea che si fa strada, sostenuta e giustificata dalla teologia protestante, è che l'uomo vive bensì in società, ma solo perché vi è spinto dalle necessità e dalla convenienza, non perché ciò discende dalla sua natura socievole, come già Aristotele aveva insegnato. La vita in comune è vista come un dato fenomenico della condizione umana, ed è vissuta come un vincolo da cui non si può sfuggire. L'uomo è un ente basicamente egoista e razionale interessato a massimizzare la sua funzione obiettivo, sottoposta a vincoli, che l'etica, teologicamente fondata, gli indica. Una tale visione delle cose esclude che la reciprocità - e dunque la gratuità- sia una dimensione essenziale dell'essere umano, come l'antropologia che sorreggeva la linea teologica di Agostino, Tommaso e della prima Scolastica indicava con forza. Sarà contro questa posizione illiberale e "acivile" che l'Illuminismo, non solo quello di marca francese ma anche quello scozzese e italiano, reagirà con veemenza e non contro la reciprocità dell'Umanesimo, che anzi verrà accolta dalla Rivoluzione Francese con la categoria di fraternità - anche se poi, come si sa, verrà abbandonata, anzi contrastata. (33) Per dirla in altro modo e con S. Latouche, (34) l'evento della Riforma spezza il legame che fino ad allora aveva tenuto unite le due dimensioni della ragione: la "figlia maggiore" della dea Minerva, *Phrònesis* (la saggezza, la ragionevolezza) e il "figlio minore", *Logòs epistemonikòs* (la ragione geometrica). Con il che i due "figli spirituali" di Minerva si separano: la "razionalità protestante" si identifica con il *Logòs*; la "ragione mediterranea" con la *Phrònesis*. Il paradigma della razionalità strumentale (quello della *rational choice*), che è il vero cuore del capitalismo moderno, trova dunque nella spiritualità protestante un terreno favorevole di coltura.

La nostra interpretazione vale a darci conto del perché, già nella prima metà del 19° secolo, un sostanziale mutamento nel protestantesimo ebbe a verificarsi sia in Europa sia negli USA nella direzione di una severa critica della teoria e della pratica del capitalismo, considerato come il Maligno corruttore di ogni cosa. (35) Come con ammirevole precisione osserva Rizza (36), Ritschl e la sua scuola cercarono di rafforzare la dimensione sociale della moralità cristiana. In Inghilterra, F.D. Maurice (1805-1872) prima e W. Temple (1881-1944) poi, fornirono una sponda teologica alle proteste della classe lavoratrice, non lesinando critiche audaci al sistema capitalistico. Lo stesso accadde in Germania, grazie al lavoro di F. Naumann (1860-1890), e in Svizzera dove prese avvio il movimento Cristiano Socialista di L. Ragaz e W. Monod. Si può osservare che tali linee di pensiero e di azione gareggiano, per intensità di *vis polemica*, con quelle di parte cattolica. Il riferimento è a W. von Ketteler (1811-1877), vescovo di Magonza, iniziatore del cosiddetto cattolicesimo sociale; al cardinale H. Manning di Westminster (1808-1892), il cui saggio su *Dignità e diritti del lavoro* (1874) preparerà la strada alla *Rerum Novarum*; a L.J. de Bonald, vescovo di Lione, che si batte contro la materializzazione della vita economica introdotta dal capitalismo. Ma furono, in special modo, il movimento neo-calvinista guidato in Olanda da A. Kuyper e quello neo-ortodosso ispirato da Karl Barth e Emil Brunner, a generare le più incisive critiche alla teoria e alla prassi del capitalismo, come sistema che pretende di governare tutte le sfere della vita umana. Eppure, di tali sviluppi del pensiero protestante, a lui coevi, Max Weber non seppe (o non volle) dare conto. Se lo avesse fatto, l'intero dibattito avrebbe forse preso una diversa piega.

Può essere d'interesse contrastare le posizioni più recenti della teologia neo-calvinista con quelle di Michael Novak, uno dei più influenti studiosi contemporanei della relazione tra Cattolicesimo e Capitalismo. (37) Dopo aver pesantemente attaccato le tesi di Fanfani, in quanto affette da "sentimenti anticapitalistici" derivanti da una acritica accettazione del Corporativismo Cattolico, il teologo cattolico americano si occupa di mostrare come un capitalismo "democratico e liberale", che accettasse la regola democratica e che riconoscesse il primato della politica sull'economia, non solo non sarebbe in contraddizione con l'etica cattolica, ma sarebbe da questa sorretto e legittimato. Come si può comprendere, siamo di fronte ad una sorta di inversione dei ruoli tra sostenitori delle posizioni cattoliche e delle posizioni protestanti nei confronti dello spirito del capitalismo. Ancora una volta, si può notare come la confusione di pensiero generata dalla erronea identificazione di economia di mercato e capitalismo generi diatribe inconcludenti. (Ritornerei sul punto nel prossimo paragrafo).

4. Perché resistere allo sfinimento di una categoria

4.1 Passo, infine, alla terza delle questioni indicate in Introduzione. Perché nell'ultimo quarto di secolo la prospettiva di discorso del bene comune, secondo la formulazione ad essa data dalla Dottrina Sociale della Chiesa, dopo almeno un paio di secoli durante i quali essa era di fatto uscita di scena, sta oggi riemergendo al modo di fiume carsico? Perché il passaggio dai mercati nazionali al mercato globale, consumatosi nel corso dell'ultimo quarto di secolo, va rendendo di nuovo attuale il discorso sul bene comune? Osservo, di sfuggita, che quanto accade è parte di un più vasto movimento di idee in economia, un movimento il cui oggetto è il legame tra religiosità e *performance* economica. Un nuovo capitolo della ricerca economica si è affermato di recente soprattutto in ambiente anglosassone: l'economia delle religioni. A partire dalla considerazione che le credenze religiose sono di importanza decisiva nel forgiare le mappe cognitive dei soggetti e nel plasmare le norme sociali di comportamento, questo nuovo capitolo cerca di indagare quanto la prevalenza in un determinato paese (o territorio) di una certa matrice religiosa influenzi la formazione di categorie di pensiero economico, i programmi di welfare, la politica scolastica e così via. (38). Dopo un lungo periodo di tempo, durante il quale la celebre tesi della secolarizzazione pareva avesse detto la parola fine sulla questione religiosa, almeno per quel che concerne il campo economico, quanto sta oggi accadendo suona veramente paradossale.

Torno alla domanda iniziale osservando come a partire dalla prima metà dell'Ottocento, la visione civile del mercato e, più in generale, dell'economia scompare sia dalla ricerca scientifica sia dal dibattito politico-culturale. Parecchie e di diversa natura le ragioni di tale arresto. Ci limitiamo ad indicare le due più rilevanti. Per un verso, la diffusione a macchia d'olio, negli ambienti dell'alta cultura europea, della filosofia utilitarista di Jeremy Bentham, la cui opera principale, che è del 1789, impiegherà parecchi decenni prima di entrare, in posizione egemone, nel discorso economico. E' con la morale utilitaristica e non già con l'etica protestante - come taluno ritiene ancora - che prende piede dentro la scienza economica l'antropologia iper-minimalista dell'*homo oeconomicus* e con essa la metodologia dell'atomismo sociale. Notevole per chiarezza e per profondità di significato il seguente passo di Bentham: "La comunità è un corpo fittizio, composto di persone individuali che si considera come se costituissero le sue membra. L'interesse della Comunità è cosa? – la somma degli interessi dei parecchi membri che la compongono". (1789 [1823], I, IV).

Per l'altro verso, l'affermazione piena della società industriale a seguito della rivoluzione industriale. Quella industriale è una società che produce merci. La macchina predomina ovunque e i ritmi della vita sono meccanicamente cadenzati. L'energia sostituisce, in gran parte, la forza muscolare e dà conto degli enormi incrementi di produttività, che a loro volta si accompagnano alla produzione di massa. Energia e macchina trasformano la natura del lavoro: le abilità personali sono scomparse in componenti elementari. Di qui l'esigenza del coordinamento e dell'organizzazione. Si fa avanti così un mondo in cui gli uomini sono visualizzati come "cose", perché è più facile

coordinare “cose” che non uomini, e nel quale la persona è separata dal ruolo che svolge. Le organizzazioni, *in primis* le imprese, si occupano dei ruoli, non tanto delle persone. E ciò avviene non solamente all’interno della fabbrica, ma nella società intera. E’ in ciò il senso profondo del ford-taylorismo come tentativo (riuscito) di teorizzare e di tradurre in pratica questo modello di ordine sociale. L’affermazione della “catena di montaggio” trova il suo correlato nella diffusione del consumismo; donde la schizofrenia tipica dei “tempi moderni”: da un lato, si esaspera la perdita di senso del lavoro (l’alienazione dovuta alla spersonalizzazione della figura del lavoratore); dall’altro lato, a mo’ di compensazione, si rende il consumo opulento. Il pensiero marxista e le sue articolazioni politiche nel corso del Novecento si adopereranno, con alterni ma modesti successi, per offrire vie d’uscita ad un tale modello di società.

Dal complesso intrecciarsi e scontrarsi di questi due insiemi di ragioni è derivata una conseguenza importante ai fini del nostro discorso: l’affermazione, tuttora presente nelle nostre società, di due opposte concezioni del mercato. L’una è quella che lo vede come un “male necessario”, cioè come un’istituzione di cui non si può fare a meno, perché garanzia di progresso economico, ma pur sempre un “male” da cui guardarsi e pertanto da tenere sotto controllo. L’altra è quella che considera il mercato come luogo idealtipico per risolvere il problema politico, proprio come sostiene la posizione liberal-individualistica, secondo cui la “logica” del mercato deve potersi estendere, sia pure con gli adattamenti del caso, a tutti gli ambiti della vita associata – dalla famiglia, alla scuola, alla politica, alle stesse pratiche religiose.

Non è difficile cogliere gli elementi di debolezza di queste due concezioni tra loro speculari. La prima – stupendamente resa dall’aforisma: “Lo Stato non deve remare, ma stare al timone” – si appoggia sull’argomento della lotta alle ineguaglianze: solo interventi dello Stato in chiave redistributiva possono ridurre la forbice fra individui e fra gruppi sociali. Le cose però non stanno in questi termini. Le disuguaglianze nei paesi avanzati dell’Occidente, che erano diminuite dal 1945 in poi, sono tornate scandalosamente a crescere negli ultimi vent’anni e ciò nonostante i massicci interventi dello Stato in economia. (In Italia, ad esempio, lo Stato intermedia circa il 50% della ricchezza prodotta nel paese). Conosciamo certamente le ragioni per le quali ciò avviene, ragioni che hanno a che vedere con la transizione alla società post-industriale. Si pensi a fenomeni quali l’ingresso nei processi produttivi delle nuove tecnologie infotelematiche e la creazione di mercati del lavoro e del capitale globale; ma il punto è capire perché la redistribuzione in chiave perequatrice non può essere un compito *esclusivo* dello Stato. Il fatto è che la stabilità politica è un obiettivo che, stante l’attuale modello di democrazia – quello elitistico-competitivo di Max Weber e di Joseph Schumpeter, non si raggiunge con misure di riduzione delle ineguaglianze, ma con la crescita economica. La durata e la reputazione dei governi democratici sono assai più determinate dalla loro capacità di accrescere il livello della ricchezza che non dalla loro abilità di ridistribuirla

equamente tra i cittadini. E ciò per la semplice, seppure triste, ragione che i “poveri” non partecipano al gioco democratico, e dunque non costituiscono una classe di *stakeholders* capace di impensierire la ragion politica. Se dunque si vuole contrastare l’aumento endemico delle disuguaglianze, perché foriero di pericoli seri sul fronte sia della pace sia della democrazia, occorre intervenire prima di tutto sul momento della produzione della ricchezza e non solo su quello della sua redistribuzione.

Cosa c’è che non regge nell’altra concezione del mercato, oggi efficacemente veicolata dal pensiero unico della *one best way*? Che non è vero che la massima estensione possibile della logica del mercato (acivile) accresce il benessere per tutti. Non è vera, cioè, la metafora secondo cui “una marea che sale solleva tutte le barche”. Il ragionamento che sorregge la metafora è basicamente il seguente: poiché il benessere dei cittadini dipende dalla prosperità economica e poiché questa è causalmente associata alle relazioni di mercato, la vera priorità dell’azione politica deve essere quella di assicurare le condizioni per la fioritura massima possibile della cultura del mercato. Il *welfare state*, dunque, quanto più è generoso tanto più agisce come vincolo alla crescita economica e quindi è contrario alla diffusione del benessere. Donde la raccomandazione di un *welfare* selettivista che si occupi solamente di coloro che la gara di mercato lascia ai margini. Gli altri, quelli che riescono a rimanere entro il circuito virtuoso della crescita, provvederanno da sé alla propria tutela. Ebbene, è la semplice osservazione dei fatti a svelarci l’aporia che sta alla base di tale linea di pensiero: crescita economica (cioè aumenti sostenuti di ricchezza) e progresso civile (cioè allargamento degli spazi di libertà delle persone) non marcano più insieme. Come dire che all’aumento del benessere materiale (*welfare*) non si accompagna più un aumento della felicità (*well-being*): ridurre la capacità di inclusione di chi, per una ragione o l’altra, resta ai margini del mercato, mentre non aggiunge nulla a chi vi è già inserito, produce un razionamento della libertà, che è sempre deleterio per la “pubblica felicità”.

Queste due concezioni del mercato, tra loro diversissime quanto a presupposti filosofici e a conseguenze politiche, hanno finito col generare, a livello in primo luogo culturale, un risultato forse inatteso: l’affermazione di un’idea di mercato antitetica a quella della tradizione di pensiero dell’economia civile. Un’ idea, cioè, che vede il mercato come istituzione fondata su una duplice norma: l’*impersonalità* delle relazioni di scambio (tanto meno conosco la mia controparte tanto maggiore sarà il mio vantaggio, perché gli affari riescono meglio con gli sconosciuti!); la motivazione *esclusivamente auto-interessata* di coloro che vi partecipano, con il che “sentimenti morali” quali la simpatia, la reciprocità, la fraternità etc., non giocano alcun ruolo significativo nell’arena del mercato. E’ così accaduto che la progressiva e maestosa espansione delle relazioni di mercato nel corso dell’ultimo secolo e mezzo ha finito con il rafforzare quell’interpretazione pessimistica del carattere degli esseri umani che già era stata teorizzata da Hobbes e da Mandeville,

secondo i quali solo le dure leggi del mercato riuscirebbero a domarne gli impulsi perversi e le pulsioni di tipo anarchico. La visione caricaturale della natura umana che così si è imposta ha contribuito ad accreditare un duplice errore: che la sfera del mercato coincide con quella dell'egoismo, con il luogo in cui ognuno persegue, al meglio, i propri interessi individuali e, simmetricamente, che la sfera dello Stato coincide con quella della solidarietà, del perseguimento cioè degli interessi collettivi. E' su tale fondamento che è stato eretto il ben noto, modello dicotomico Stato-mercato: un modello in forza del quale lo Stato viene identificato con la sfera del pubblico e il mercato con la sfera del privato. (39)

Di una conseguenza importante dell'uscita di scena della prospettiva dell'economia civile, conviene qui fare rapido cenno. Tale uscita ha costretto quelle organizzazioni della società civile oggi note come non profit o terzo settore, a definire la propria identità *in negativo* rispetto ai termini di quella dicotomia: come “non Stato” oppure come “non mercato”, a seconda dei contesti. Non vi è chi non veda come questa concettualizzazione lasci insoddisfatti. Non solamente perché da essa discende che il terzo settore può tutt'al più aspirare ad un ruolo residuale e di nicchia, ma anche perché tale ruolo sarebbe comunque transitorio. Come è stato affermato, quelle non profit sarebbero organizzazioni transitorie che nascono per soddisfare nuovi bisogni non ancora raggiunti dal mercato capitalistico, destinate, col tempo, a scomparire oppure a trasformarsi nella forma capitalistica di impresa. Su cosa poggia una “certezza” del genere? Sulla acritica accettazione del presupposto secondo cui la forma *naturale* di fare impresa è quella capitalistica e dunque che ogni altra forma di impresa deve la propria ragione di esistere o a un “fallimento del mercato” oppure a un “fallimento dello Stato”. Quanto a dire che se si potessero rimuovere le cause generatrici di quei fallimenti (le asimmetrie informative; le esternalità; l'incompletezza dei contratti; i mal funzionamenti della burocrazia e così via) si potrebbe tranquillamente fare a meno delle organizzazioni della società civile. In definitiva, una volta supinamente accolto il principio della naturalità dell'individualismo ontologico, e in particolare dell'*homo oeconomicus*, si ha che l'unico banco di prova per il soggetto non profit è quello dell'efficienza: solamente se dimostra di essere più efficiente dell'impresa privata e/o dell'impresa pubblica esso ha titolo per meritare rispetto. (Si badi che quella di efficienza non è, in economia, una nozione assiologicamente neutrale: solo dopo che si è dichiarato il fine dell'azione economica si può definire l'efficienza).

4.2 Non è difficile a questo punto spiegarsi il ritorno nel dibattito culturale contemporaneo della prospettiva del bene comune, vera e propria cifra dell'etica cattolica in ambito socio-economico. Come Giovanni Paolo II in parecchie occasioni ha chiarito, la Dottrina Sociale della Chiesa (DSC) non va considerata una teoria etica ulteriore rispetto alle tante già disponibili in letteratura, ma una “grammatica comune” a queste, perché fondata su uno specifico punto di vista, quello del prendersi

cura del bene umano. Invero, mentre le diverse teorie etiche pongono il loro fondamento vuoi nella ricerca di regole (come succede nel giusnaturalismo positivistico, secondo cui l'etica viene derivata dalla norma giuridica) vuoi nell'agire (si pensi al neo-contrattualismo rawlsiano o al neo-utilitarismo di John Harsanyi), la DSC accoglie come suo punto archimedeo lo "stare con". Il senso dell'etica del bene comune, è che per poter comprendere l'azione umana, occorre porsi nella prospettiva della persona che agisce – Cf. *Veritatis Splendor*, 78 – e non nella prospettiva della terza persona (come fa il giusnaturalismo) ovvero dello spettatore imparziale (come Adam Smith aveva suggerito). Infatti il bene morale, essendo una realtà pratica, la conosce primariamente non chi lo teorizza, ma chi lo pratica: è lui che sa individuarlo e quindi sceglierlo con certezza ogniqualvolta è in discussione.

Nella Bolla d'indizione dell'Anno Santo 2000, *Incarnationis Mysterium* si legge: "una delle finalità del Giubileo è di contribuire a *creare un modello di economia a servizio di ogni persona*" (n.12, corsivo aggiunto). Questo brano va enfatizzato. Non era mai accaduto, nella lunga storia dei giubilei, che un Pontefice ponesse come finalità – e non già come conseguenza più o meno accidentale – di un giubileo un compito del genere. E in modo ancora più esplicito, nel messaggio per il 1° gennaio 2000, dal titolo "Pace in terra agli uomini che Dio ama", si legge: "In questa prospettiva è doveroso interrogarsi anche su quel crescente disagio che, al giorno d'oggi, ... molti studiosi e operatori economici avvertono quando riflettono sul ruolo del mercato, sulla pervasiva dimensione monetaria-finanziaria, sulla divaricazione tra l'economico e il sociale. E' forse giunto il momento di una nuova e approfondita riflessione sul *sensu* dell'economia e dei suoi *fini*. ...Vorrei qui invitare i cultori della scienza economica e gli stessi operatori del settore, come pure i responsabili politici, a prendere atto dell'urgenza che la prassi economica e le politiche corrispondenti mirino al bene di ogni uomo e di tutto l'uomo". (nn. 15 e 16 corsivo aggiunto). La novità, per certi aspetti sorprendente, è nell'invito ad affrontare il problema di cui qui si tratta a livello dei suoi fondamenti teorici, o meglio del suo presupposto culturale. Dinanzi allo squallore capitalistico della tendenziale riduzione dei rapporti umani allo scambio di prodotti equivalenti, lo spirito dell'uomo contemporaneo insorge e domanda un'altra storia.

La parola chiave che oggi meglio di ogni altra esprime questa esigenza è quella di fraternità, parola già presente nella bandiera della Rivoluzione Francese, ma che l'ordine post-rivoluzionario ha poi abbandonato - per le note ragioni - fino alla sua cancellazione dal lessico politico-economico. E' stata la scuola di pensiero francescana – come si è ricordato – a dare a questo termine il significato che esso ha conservato nel corso del tempo. Che è quello di costituire, ad un tempo, il complemento e il superamento del principio di solidarietà. Infatti mentre la solidarietà è il principio di organizzazione sociale che consente ai diseguali di diventare eguali, il principio di fraternità è quel principio di organizzazione sociale che consente agli eguali di esser diversi. La fraternità

consente a persone che sono eguali nella loro dignità e nei loro diritti fondamentali di esprimere diversamente il loro piano di vita, o il loro carisma. Le stagioni che abbiamo lasciato alle spalle, l'800 e soprattutto il '900, sono state caratterizzate da grosse battaglie, sia culturali sia politiche, in nome della solidarietà e questa è stata cosa buona; si pensi alla storia del movimento sindacale e alla lotta per la conquista dei diritti civili. Il punto è che la buona società non può accontentarsi dell'orizzonte della solidarietà, perché una società che fosse solo solidale, e non anche fraterna, sarebbe una società dalla quale ognuno cercherebbe di allontanarsi. Il fatto è che mentre la società fraterna è anche una società solidale, il viceversa non è necessariamente vero.

Si pensi, per considerare un solo esempio, all'ampio dibattito, ancora lungi dall'essere concluso, sul "big trade-off" – per richiamare il titolo del celebre libro di Arthur Okun del 1975 – tra efficienza e equità (o giustizia distributiva). E' preferibile favorire l'una o l'altra; vale a dire, è meglio dilatare lo spazio di azione del principio dello scambio di equivalenti, che mira appunto all'efficienza, oppure attribuire più poteri di intervento allo Stato affinché questi migliori la distribuzione del reddito? Ancora: a quanta efficienza si deve rinunciare per migliorare i risultati sul fronte dell'equità? E così via. Interrogativi del genere hanno riempito (e riempiono) le agende di studio di schiere di economisti e di scienziati sociali, con risultati pratici piuttosto modesti, a dire il vero. La ragione principale di ciò non è certo nella carenza dei dati empirici o nell'inadeguatezza degli strumenti di analisi a disposizione. Piuttosto, la ragione è che questa letteratura si è dimenticata del principio di reciprocità, del principio cioè il cui fine proprio è quello di tradurre in pratica la cultura della fraternità. Aver dimenticato il fatto che non è sostenibile una società di umani in cui si estingue il senso di fraternità e in cui tutto si riduce, per un verso, a migliorare le transazioni basate sullo scambio di equivalenti e, per l'altro verso, a aumentare i trasferimenti attuati da strutture assistenziali di natura pubblica, ci dà conto del perché, nonostante la qualità delle forze intellettuali in campo, non si sia ancora addivenuti ad una soluzione credibile di quel trade-off. Non è capace di futuro la società in cui si dissolve il principio di fraternità; non è cioè capace di progredire quella società in cui esiste solamente il "dare per avere" oppure il "dare per dovere". Ecco perché, né la visione liberal-individualista del mondo, in cui tutto (o quasi) è scambio, né la visione statocentrica della società, in cui tutto (o quasi) è doverosità, sono guide sicure per farci uscire dalle secche in cui le nostre società sono oggi impantanate.

Che fare per consentire che il mercato possa tornare ad essere – come lo fu nella stagione dell'Umanesimo – strumento di civilizzazione e mezzo per rafforzare il vincolo sociale è la grossa sfida che l'etica cattolica oggi va ponendo e alla quale cerca di dare un abbozzo di risposta. Che la sfida sia di quelle di portata epocale ci viene confermato da un interrogativo su tutti: nel contesto attuale dominato da economie di mercato di tipo capitalistico, è possibile che soggetti il cui *modus operandi* è ispirato al principio di reciprocità riescano, non solamente ad emergere, ma anche ad

espandersi? In altro modo, quale spazio possono conquistarsi concetti come fraternità, reciprocità, gratuità in un ambito come quello economico dove la spinta alla impersonalità e alla perdita di rilevanza dei legami intersoggettivi è non solamente forte, ma addirittura condizione di buona conduzione degli affari? Come ho indicato altrove (40), la risposta di coloro che si riconoscono nella linea di pensiero Polanyi - Hirschman - Hirsch - Hollis, per citare solamente gli autori più rappresentativi è che gli agenti economici, intervenendo nel mercato regolato dal solo principio dello scambio di equivalenti, sono indotti ad adottare modi di deliberazione esclusivamente autointeressati. Con l'andar del tempo, essi tenderanno a trasferire questi modi ad altri ambiti sociali, anche a quelli in cui il conseguimento dell'interesse pubblico esigerebbe l'adozione di atti virtuosi. (Virtuoso è l'atto che non semplicemente è nell'interesse pubblico, ma che è compiuto *perché* è per il bene comune). E' questa la tesi del contagio, così cara a K. Polanyi: "il mercato avanza sulla desertificazione della società".

In parte diversa nella argomentazione, ma convergente nella conclusione, la posizione di Hirschman (1982), secondo cui la virtù, essendo un atto buono ripetuto tante volte, e il cui valore aumenta con l'uso, come insegnava Aristotele, dipende dalle abitudini acquisite da un individuo. Ne deriva che una società nella quale vengono privilegiate istituzioni, economiche e politiche, che tendono ad economizzare l'uso delle virtù da parte dei cittadini, è una società che, non solo vedrà decumularsi il suo patrimonio di virtù, ma troverà difficile ricostituirlo. Ciò in quanto le virtù, al pari dei muscoli, si atrofizzano con il disuso. Brennan e Hamlin (1995) parlano, a tale proposito, di tesi del "muscolo morale": l'economia nell'uso delle virtù spiazza la possibilità di produrre virtù. E dunque quanto più ci si affida a istituzioni il cui funzionamento è legato al principio dello scambio di equivalenti, tanto più i tratti culturali e le norme sociali di comportamento della società saranno congruenti a quel principio. Analoga, anche se più sofisticata, la conclusione cui giunge Martin Hollis (1998) con il suo "paradosso della fiducia": "Più forte è il legame della fiducia più una società può progredire; più essa progredisce più i suoi membri diventano razionali e perciò più strumentali nel rappresentarsi tra loro. Più strumentali essi sono, meno diventano capaci di dare e ricevere fiducia. Così lo sviluppo della società erode il legame che la rende possibile e di cui ha continuamente bisogno" (p.73).

Come si comprende, se avessero ragione questi autori, ben poche sarebbero le speranze di poter dare una risposta positiva all'interrogativo sopra posto. Ma, per fortuna, la situazione non è così disperata come potrebbe apparire a prima vista. In primo luogo, l'argomento che regge la suesposta linea di pensiero sarebbe accettabile se si potesse dimostrare che esiste un nesso causale tra disposizioni virtuose e "istituzioni che risparmiano le virtù", un nesso in forza del quale si potesse arrivare a sostenere che, operando sul mercato capitalistico, gli agenti giungono, col tempo, ad acquisire per contagio una divisa individualistica (autointeresse più razionalità strumentale). Ora,

a prescindere dalla circostanza che una tale dimostrazione non è mai stata prodotta, il fatto è che persone con disposizioni virtuose, agendo in contesti istituzionali in cui le regole del gioco sono forgiate a partire dall'assunto di comportamento autointeressato (e razionale), tendono ad ottenere risultati superiori rispetto a quelli ottenuti da soggetti mossi da disposizioni egocentriche. Il fatto è che il soggetto virtuoso che opera in un mercato che si regge sul solo principio dello scambio di equivalenti "fiorisce", perché fa ciò che il mercato premia e valorizza, anche se il motivo per cui lo fa non è il conseguimento del premio. Come scrivono Brennan e Hamlin (1995), il premio rafforza la disposizione interiore, perché rende meno "costoso" l'esercizio della virtù.

In secondo luogo, la tesi di Polanyi e degli altri studiosi sopra citati esige, per essere valida, che le disposizioni virtuose conseguano ai comportamenti, mentre è vero esattamente il contrario. Neppure il behaviorismo più spinto arriva a sostenere che il comportamento è un *prius* rispetto alle disposizioni d'animo. Eppoi, se quella tesi fosse vera, non si riuscirebbe a spiegare perché, nelle condizioni storiche attuali caratterizzate dalla dominanza di istituzioni che "economizzano le virtù", si assiste ad una fioritura senza precedenti e ad una crescita esponenziale di organizzazioni della società civile (dal volontariato, alle cooperative sociali, dalle imprese sociali; alle organizzazioni non governative, ecc.) Questo accade perché la natura di ciò che induce l'attore a scegliere di comportarsi in modo virtuoso è rilevante. Infatti, che un soggetto si comporti in modo virtuoso per paura della sanzione (legale o sociale che sia) oppure perché intrinsecamente motivato a comportarsi in tal modo fa differenza e tanta.

4.3 Cosa può far pensare che il progetto tendente a restituire il principio del bene comune alla sfera pubblica – a quella economica, in particolare – non sia solo una consolatoria utopia? Due considerazioni, entrambe verificabili. La prima ha a che vedere con la presa d'atto che alla base dell'economia capitalista è presente una seria contraddizione di tipo pragmatico – non logico, beninteso. Quella capitalista è certamente un'economia di mercato, cioè un assetto istituzionale in cui sono presenti e operativi i due principi basilari della modernità: la libertà di agire e fare impresa; l'eguaglianza di tutti di fronte alla legge. Al tempo stesso, però, l'istituzione principe del capitalismo – l'impresa capitalista, appunto – è andata edificandosi nel corso degli ultimi tre secoli sul principio di gerarchia. Ha preso così corpo un sistema di produzione in cui vi è una struttura centralizzata alla quale un certo numero di individui cedono, volontariamente, in cambio di un prezzo (il salario), alcuni dei loro beni e servizi, che una volta entrati nell'impresa sfuggono al controllo di coloro che li hanno forniti.

Sappiamo bene, dalla storia economica come ciò sia avvenuto e conosciamo anche i notevoli progressi sul fronte economico che tale assetto istituzionale ha garantito. Ma il fatto è che nell'attuale passaggio d'epoca – dalla modernità alla dopomodernità – sempre più frequenti sono le

voci che si levano ad indicare le difficoltà di far marciare assieme principio democratico e principio capitalistico. Il fenomeno della cosiddetta privatizzazione del pubblico è ciò che soprattutto fa problema: le imprese dell'economia capitalistica vanno assumendo sempre più il controllo del comportamento degli individui – i quali, si badi, trascorrono ben oltre la metà del loro tempo di vita sul luogo di lavoro – sottraendolo allo Stato o ad altre agenzie, prima fra tutte la famiglia. Nozioni come libertà di scelta, tolleranza, eguaglianza di fronte alla legge, partecipazione ed altre simili, coniate e diffuse all'epoca dell'Umanesimo civile e rafforzate poi al tempo dell'Illuminismo, come antidoto al potere assoluto (o quasi) del sovrano, vengono fatte proprie, opportunamente ricalibrate, dalle imprese capitalistiche per trasformare gli individui, non più sudditi, in acquirenti di quei beni e servizi che esse stesso producono.

La discrasia cui sopra facevo riferimento sta in ciò che, se si hanno ragioni cogenti per considerare meritoria l'estensione massima possibile del principio democratico, allora occorre cominciare a guardare quel che avviene *dentro* l'impresa e non solamente quel che avviene nei rapporti tra imprese che interagiscono nel mercato. “Se la democrazia – scrive Dahl (41) – è giustificata nel governo dello Stato, allora essa è pure giustificata nel governo dell'impresa”. (p.57) Mai sarà compiutamente democratica la società nella quale il principio democratico trova concreta applicazione nella sola sfera politica. La buona società in cui vivere non costringe i suoi membri ad imbarazzanti dissociazioni: democratici in quanto cittadini elettori; non democratici in quanto lavoratori o consumatori.

La seconda considerazione riguarda l'insoddisfazione, sempre più diffusa, circa il modo di interpretare il principio di libertà. Come è noto, tre sono le dimensioni costitutive della libertà: l'autonomia, l'immunità, la capacitazione. L'autonomia dice della libertà di scelta: non si è liberi se non si è posti nella condizione di scegliere. L'immunità dice, invece, dell'assenza di coercizione da parte di un qualche agente esterno. E', in buona sostanza, la libertà negativa (ovvero la “libertà da”) di cui ha parlato I. Berlin. La capacitazione, nel senso di A. Sen, infine, dice della capacità di scelta, di conseguire cioè gli obiettivi, almeno in parte o in qualche misura, che il soggetto si pone. Non si è liberi se mai (o almeno in parte) si riesce a realizzare il proprio piano di vita. Ebbene, mentre l'approccio liberal-liberista vale ad assicurare la prima e la seconda dimensione della libertà a scapito della terza, l'approccio stato-centrico, vuoi nella versione dell'economia mista vuoi in quella del socialismo di mercato, tende a privilegiare la seconda e la terza dimensione a scapito della prima. Il liberismo è bensì capace di far da volano del mutamento, ma non è altrettanto capace di gestirne le conseguenze negative, dovute all'elevata asimmetria temporale tra la distribuzione dei costi del mutamento e quella dei benefici. I primi sono immediati e tendono a ricadere sui segmenti più sprovvisti della popolazione; i secondi si verificano in seguito nel tempo e vanno a beneficiare i soggetti con maggiore talento. Come J. Schumpeter fu tra i primi a riconoscere, è il meccanismo

della distruzione creatrice il cuore del sistema capitalistico – il quale distrugge “il vecchio” per creare “il nuovo” e crea “il nuovo” per distruggere “il vecchio” – ma anche il suo tallone d’Achille. D’altro canto, il socialismo di mercato – nelle sue plurime versioni – se propone lo Stato come soggetto incaricato di far fronte alle asincronie di cui si è detto, non intacca la logica del mercato capitalistico; ma restringe solamente l’area di operatività e di incidenza. Il *proprium* del paradigma del bene comune, invece, è il tentativo di fare stare insieme tutte e tre le dimensioni della libertà: è questa la ragione per la quale esso appare come una prospettiva quanto meno interessante da esplorare.

5. Per concludere

In questo saggio ho difeso un punto di vista circa il rapporto tra etica cattolica e spirito del capitalismo alternativo rispetto ai due punti di vista ancor’oggi prevalenti. Per un verso, quello di chi ritiene che la coscienza cattolica non può che essere radicalmente anticapitalista, vedendo nel capitalismo un avversario da vincere non meno pericoloso del comunismo. Costoro si appoggiano – troppo spesso in modo ingenuo e talvolta strumentale – alla linea di pensiero che va dalla *Rerum Novarum*, (1891), alla *Quadragesimo Anno*, (1931), alla *Gaudium et Spes*, (1968), fino al *Catechismo della Chiesa Cattolica* del 1992, dove al n.2425 si legge: “La Chiesa ha rifiutato le ideologie totalitarie e atee associate, nei tempi moderni, al ‘comunismo’ o al ‘socialismo’. Peraltro essa ha pure rifiutato, nella pratica politica del “capitalismo”, l’individualismo e il primato della legge del mercato sul lavoro umano”. Per l’altro verso, il punto di vista di coloro – numericamente in minoranza – che invece ritengono che a partire almeno dalla *Centesimus Annus* (1991) di Giovanni Paolo II si sarebbe verificata la tanto attesa “svolta”. E’ questa la tesi di M. Novak e di altri studiosi noti in America come neoconservatori, secondo i quali all’origine del mancato incontro tra ciò che essi chiamano “capitalismo democratico” e etica cattolica starebbe l’erronea identificazione fra “spirito borghese” e irreligiosità. (42)

Sono dell’idea che tali interpretazioni, pur legittime e non prive di interesse, pecchino di riduzionismo, perché se l’una privilegia la giustizia, l’altra privilegia la libertà come unico principio regolativo sulla cui base misurare assonanze o dissonanze tra cattolicesimo e capitalismo. Come ho cercato di mostrare, il pensiero cattolico da sempre rifiuta questa sorta di dicotomizzazioni. Il suo progetto, piuttosto, è sempre stato quello di tenere insieme i tre principi base di ogni ordine sociale – lo scambio di equivalenti; la redistribuzione; la reciprocità – intervenendo non solamente sul piano culturale, ma anche su quello propriamente istituzionale. In verità, non sempre, anzi quasi mai, tale progetto ha trovato il modo di realizzarsi appieno. Le deviazioni dall’alveo – nelle forme del corporativismo, del capitalismo, del comunismo – sono state la regola più che l’eccezione nel

corso del tempo. Interessante ricordare, a tale riguardo, che mentre nel 1891 Leone XIII identificava come problema principale da affrontare “gli abusi del capitalismo e le illusioni del socialismo”, un secolo dopo Giovanni Paolo II denunciava piuttosto “gli abusi del socialismo e le illusioni del capitalismo”. Ma tutto ciò non autorizza affatto a concludere che l’etica cattolica possa essere stratonata da una parte o dall’altra per piegarla a visioni di parte.

L’idea guida del pensiero cattolico in ambito socio-economico è quella del bene comune come abbiamo ripetutamente scritto in queste pagine. Certo, i modi e le forme che il bene comune può assumere mutano a seconda dei tempi e dei luoghi; ma mai l’etica cattolica potrà essere chiamata a fornire un supporto culturale a modi di produzione o a organizzazioni economiche che nei fatti, a prescindere dalle dichiarazioni verbali, negano la prospettiva del bene comune. La quale è assai efficacemente sintetizzata nel Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa, pubblicato nel 2004: “Il bene comune non consiste nella semplice somma dei beni particolari di ciascun soggetto del corpo sociale. Essendo di tutti e di ciascuno è e rimane comune, perché *indivisibile* e perché soltanto *insieme* è possibile raggiungerlo, accrescerlo e custodirlo... Nessuna forma espressiva della socialità – dalla famiglia al gruppo sociale intermedio, all’associazione, all’impresa di carattere economico, alla città, alla regione, allo Stato, fino alla Comunità dei popoli e delle Nazioni – può eludere l’interrogativo circa il proprio bene comune, che è *costituito* dal suo significato e autentica ragion d’essere della sua stessa sussistenza”. (nn.164, 165; corsivo aggiunto).

Che la categoria di bene comune conosca, oggi, una sorta di risveglio è cosa che ci viene confermata da una pluralità di segni, i quali dicono, in buona sostanza, di un rinnovato interesse a prendere in seria considerazione, almeno come ipotesi di lavoro, la prospettiva dell’economia civile. Non c’è da meravigliarsi di ciò: quando si prende atto della crisi di civilizzazione che oggi incombe, si è quasi sospinti ad abbandonare ogni atteggiamento distopico e ad osare vie nuove di pensiero.

NOTE

1. Per i contributi della più recente letteratura rinvio a R. Barro, R. McCleary “Religion and Economy”, Journal of Economic Perspectives, 20, 2006, pp.1-25, e a L. Guiso, P. Sapienza, L. Zingales, “Does Culture affect economic outcomes?”, Journal of Economic Perspectives, 20, 2006.

2. Un caso notevole che conferma quanto detto è quello della rivoluzione industriale. Questa ebbe a realizzarsi in Inghilterra in un periodo (il XVIII secolo) in cui istituzioni e incentivi economici erano rimasti basicamente gli stessi di quelli dei secoli precedenti. Ad esempio, le opportunità di profitto assicurate dalla conversione dei terreni a proprietà comune in terreni a

proprietà privata – opportunità già presenti da secoli – cominciarono ad essere sfruttate solamente quando lo spirito imprenditoriale di tipo capitalistico iniziò a diffondersi in seguito ad un marcato rivolgimento culturale. Un interessante e puntuale resoconto di tale vicenda si trova in G. Clark, Farewell to alms, Princeton, Princeton University Press, 2007. Altra autorevole conferma ci viene dal celebre lavoro dello storico economico Avner Grief sulle comunità di mercanti medievali tra il Magreb e il Mediterraneo. In esso, lo studioso americano mostra con dovizia di particolari come il successo comparato dei mercanti genovesi sia da attribuire, *in primis*, alla prevalenza presso costoro di una cultura i cui codici simbolici e le cui norme di comportamento sociale favorivano la cooperazione economica e, in conseguenza di ciò, l'attività di scambio grazie alla riduzione dei costi di transazione.

3. W. Sombart, Quintessence of Capitalism, London: TF Unwin, 1915. Invero, le parole “capitale” compare nelle lingue neolatine già verso il XII secolo e solo alcuni secoli dopo entrerà e far parte dell'*Early Modern English*.

4. J. Goody, Capitalismo e modernità. Il grande dibattito, Milano, Cortina Ed., 2005. Nel suo celebre Origines du Capitalisme en France (Parigi, 1927), Bernard Groethuysen addirittura anticipa al 17° secolo l'origine dello “spirito del capitalismo” nella Francia cattolica.

5. F. Braudel, Civilization and Capitalism, 15th – 18th Century, 3 voll., New York, Harper & Row, 1979. Per lo storico francese, economia di mercato e capitalismo non possono farsi coincidere per la fondamentale ragione che il capitalismo per funzionare ha necessità dello Stato, al quale esso chiede di garantire l'esecutorietà dei contratti. Ma l'istituzione dello Stato-nazione inizia a prendere avvio in Europa solo a partire dalla pace di Westphalia e dunque ben dopo l'avvento dell'economia di mercato. Lo stesso Marx non impiega mai il termine capitalismo nella sua opera principale, (il cui titolo è appunto *Il Capitale*), preferendogli l'espressione “modo di produzione capitalistico”.

6. O. Bazzichi, “Valenza antropologica del discorso economico francescano”, Miscellanea Francescana, Tomo 105, Luglio 2005. L'usura è uno dei più grossi problemi sociali del 13° secolo. La ripresa dei commerci e il diffondersi di strumenti nuovi di economia monetaria non potevano non suscitare le apprensioni delle autorità (e della Chiesa) sul tema dell'usura. Assai opportunamente l'A. chiarisce come la scuola francescana, molto più attenta di quella tomista – che opponeva il più rigido divieto al prestito ad interesse – alle esigenze concrete della organizzazione economica, arrivò ad elaborare una teologia economica che finirà poi per imporsi sulla Scolastica.

7. E. Garin, L'umanesimo italiano (1947), Roma, Laterza, 1994.

8. Fu principalmente l'Umanesimo a consegnare questo “desiderio” al futuro dell'intera civiltà occidentale. I testi e i reperti delle civiltà greca e romana venivano recuperati, filologicamente ricostruiti, interpretati alla luce delle nuove acquisizioni così da produrre “mode” nuove.

9. Basilio di Cesarea, Il buon uso della ricchezza, Piacenza, Berti, 1993, p.22. Si tratta dell'omelia pronunciata da Basilio, vescovo di Cesarea, nel 370 d.c.

10. C. Stercal, “Bernardo di Clairvaux e la genialità dell'esperienza cistercense”, in I. Biffi et Al. (a cura di), Bernardo di Clairvaux, Milano, Jaca Book, 2007.

11. L. Milis, Monaci e popolo nell'Europa Medioevale, Torino, Einaudi, 2003.

12. Interessante, a tale riguardo, è quanto scrive Benedetto Cotrugli nel suo celebre *Della Mercatura e del Mercante Perfetto*, intorno alla metà del 15° secolo: “Et habbino pazienza alcuni ignoranti li quali dannano il mercante, che è sciente. Anzi incorrono in maggiore insolentia volendo

che il mercante debba esser illetterato. Et io dico che il mercante non solo deve essere buono scrittore, abbachista, quadernista, ma anche letterato et buon retorico". (Cit. in O. Nuccio e F. Spinelli, "Il primato storico dell'imprenditore italiano", *Economia Italiana*, 1, 2000, p.275).

13. Il primo Monte di pietà viene fondato a Perugia da frà Michele Carcano nel 1462. Il suo target era costituito dai poveri meno poveri, i quali dovevano essere aiutati bensì, ma non in modo assistenzialistico. Il bisognoso doveva cioè imparare a riscattarsi: a ciò era finalizzato il credito caritativo. Il retroterra dei Monti è l'idea che i beni, e il denaro *in primis*, devono essere finalizzati al bene comune, tanto che il mercante è riconosciuto come garante della pubblica felicità perché riesce a porre in relazione sinergica produttori, consumatori e professionisti.

14. P. Guidi, Il dibattito sull'uomo nel Quattrocento, Tielle Media, 1998.

15. G. Todeschini, "Credibilità, fiducia, ricchezza: il credito caritativo come forma della modernizzazione economica europea", in P. Avallone (a cura di), Prestare ai poveri, Roma, CNR, 2007.

16. G. Todeschini, Ricchezza Franciscana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato, Bologna, Il Mulino, 2004.

17. Cit. in O. Nuccio, Il pensiero economico italiano: le fonti (1050-1450), Sassari, Gallizzi, 1987. Si veda anche M. Vitale, "L'impresa nell'Europa", Appunti, 5, 2006.

18. Bernardino da Siena, Prediche volgari sul Campo di Siena (1427), a cura di C. Delcorno, Milano, Rusconi, 1989.

19. Un esempio notevole è quello della "Cà Grande" di Milano, ossia l'Ospedale Maggiore fondato nel 1486, il cui capitale era costituito da lasciti ed eredità che, tuttavia, dovevano essere saggiamente amministrati per incrementarne la consistenza. Nel Seicento aveva redditi sufficienti per curare gli ammalati e per remunerare ben 1600 unità di personale. Nel Settecento, l'Ospedale Maggiore era diventato il più grande proprietario terriero dello Stato di Milano, con oltre 10.000 ettari di terra, 110 case di proprietà, impieghi mobiliari nei banchi pubblici. Cfr. V. Zamagni (a cura di), Povertà ed innovazioni istituzionali in Italia tra medioevo ed oggi, Bologna, Il Mulino, 2000.

20. D. Canfora, Prima di Machiavelli. Politica e cultura in età umanistica, Roma, Laterza, 2005.

21. Si veda F. Bruni, La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini, Bologna, Il Mulino, 2003, per una pregevole ricostruzione storica della nozione di bene comune, come opposta a quella di bene particolare, dal Convivio di Dante fino a Guicciardini.

22. Come scrive G. Todeschini: "Da Raterio all'Olivi, e attraverso la mediazione cospicua del diritto canonico e civile, il dono viene sempre più chiaramente inteso come un comportamento economico in grado di reintegrare nel consorzio civile chi ne sia uscito". I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza tra Medioevo ed Età Moderna, Bologna, Il Mulino, 2002, p.208.

23. Per un approfondimento e ampliamento di discorso rinvio a E. Screpanti, S. Zamagni, Profilo di Storia del pensiero economico, Roma, Carocci, 2004.

24. R.B. Ekelund, R.F. Hebert, R.D. Tollison, The Marketplace of Christianity, The MIT Press, Cambridge (Mass.), 2006. Prendendo la religione come espressione di un comportamento economico razionale, gli Autori sviluppano una teoria della domanda e dell'offerta di servizi

religiosi avvalendosi della più recente teoria economica, in particolare, quella della teoria del prezzo pieno. Va da sé che agli autori sfugge che quelle religioni non sono mercati come gli altri, dal momento che ciò che in essi viene “scambiato” non è una merce scarsa, ma un bene relazionale.

25. J.M. Burgos, “Weber e lo Spirito del capitalismo. Storia di un problema e nuove prospettive”, Acta Philosophica, vol.5, 2, 1996. Cit. in P. Zanotto, Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo, Soveria Mannelli, Rubettino, 2005.

26. M. Weber, Sociologia della religione (1920-21), Milano, Comunità, 1982, p.3. Si veda M. Scattola, Teologia politica, Bologna, Il Mulino, 2007, per una discussione competente e approfondita.

27. S. Becker, L. Woessmann, “Was Weber wrong? A human capital theory of protestant economic history”, CES WP 1987, Maggio 2007. Si tratta di uno dei pochissimi lavori volti a “testare” la tesi di Max Weber nei quali si impiegano dati regionali (riferiti alla Prussia del 19° Secolo) e non dati *cross-country*, riferiti cioè a paesi diversi. Come noto, questi ultimi sono gravemente viziati da problemi di endogeneità. Eppure, gran parte della letteratura empirica sul tema segue questo secondo approccio. Dopo aver isolato l’effetto positivo del grado di alfabetizzazione sulla crescita economica, gli Autori mostrano che non vi è alcuna differenza significativa, per quanto concerne il successo economico, tra contee protestanti e contee cattoliche della stessa Prussia.

28. L. R. Iannaccone, “Introduction to the economics of religion”, Journal of Economic Literature, 36, pp.1465-1495, 1998. J. Delacroix, F. Nielsen, “The beloved myth: Protestantism and the rise of industrial capitalism in Ninetcenth-Century Europe”, Social Forces, 80, pp.509-553, 2002.

29. N. Ferguson, Economics, Religion and the Decline of Europe, Institute of Economic Affairs, Washington, 2004. In un saggio ormai classico, anche A. Bieler, figura di spicco del Protestantesimo, pure sostiene che l’influenza di Calvino sullo sviluppo del capitalismo moderno è stato grandemente esagerata da Max Weber e da coloro che ne hanno seguito le teorie. Si veda A. Bieler, La pensèe economique et social de Calvin, Libraire de l’Université, Geneva, 1959.

30. A. Fanfani, Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del Capitalismo, Milano, Vita e Pensiero, 1934. Si tratta di un lavoro veramente notevole, tradotto in una pluralità di lingue straniere, che valse a portare alla luce documenti conservati negli archivi della Toscana fino ad allora sconosciuti.

31. A. Fanfani, Capitalismo, Socialità, Partecipazione, Milano, Mursia, 1976. Muovendo da una diversa prospettiva di analisi, Stark giunge, in un recente saggio, alla medesima conclusione di Fanfani, pur con argomenti di altra natura. Cfr. R. Stark, The Victory of Reason. How Christianity led to Freedom, Capitalism and Western Success, New York, Random House, 2005.

32. “La spiegazione di Weber è perciò inadeguata e dobbiamo chiederci se non vi furono altri modi in cui il Protestantesimo incoraggiò o vincolò lo spirito capitalistico... che, avversato e tenuto sotto controllo dal Cattolicesimo, divenne forza sociale quando, *nel 15° secolo*, il Cattolicesimo iniziò a declinare e fu incoraggiato dall’umanesimo nella misura in cui *l’umanesimo indebolì i legami Cattolici*” (A. Fanfani, Cattolicesimo, ib, p.166; corsivo aggiunto).

33. Rinvio a L. Bruni e S. Zamagni, Economia Civile, Bologna, Il Mulino, 2004 per un allargamento del discorso.

34. S. Latouche, La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea, Torino, Bollati Boringhieri, 2000. (ed. orig. francese, 1999).
35. Su questo punto si sofferma con particolare enfasi L. Pellicani, La genesi del capitalismo e le origini della modernità, Lugro di Cosenza, Marco Ed., 2006.
36. G. Rizza, “On Economics, Ethics and Theology”, International Symposium of the Society for Reformational Philosophy su Cultures and Christianity AD 2000, Hoven, Netherlands, 2000. In tale saggio si trovano i riferimenti bibliografici degli autori citati nel testo.
37. M. Novak, The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism, New York, The Free Press, 1993. Più che volto a discutere criticamente la tesi weberiana, il saggio di Novak è piuttosto indirizzato a dimostrare la compatibilità piena tra “capitalismo democratico” e la Dottrina Sociale della Chiesa dell’ultimo quarantennio.
38. Su tali argomenti rinvio a L. Bruni e S. Zamagni, Economia Civile, cit.
39. Riprendo qui temi più ampiamente sviluppati in S. Zamagni, Economia del bene comune, Roma, Città Nuova, 2007.
40. Cfr. S. Zamagni, “L’economia come se la persona contasse”, in P. Sacco e S. Zamagni (a cura di), Teoria economica e relazioni interpersonali, Bologna, Il Mulino, 2006. Tale saggio contiene i riferimenti bibliografici di Hirschman (1982), Brennan e Hamlin (1995) e Hollis (1998).
41. R. Dahl, A Preface to Economic Democracy, Berkeley, University of California Press, 1985. Si veda anche M. Fleurbaey, Capitalisme ou démocratie? L’alternative du XXI Siecle, Paris, B. Grasset, 2006.
42. Per una lucida ed equilibrata esposizione di queste posizioni si veda G. Campanini, La Dottrina Sociale della Chiesa. Le acquisizioni, le nuove sfide, Bologna, EDB, 2007. Del medesimo A. si veda anche la pregevole “Introduzione” all’edizione inglese del libro di A. Fanfani, Catholicism; Protestantism and Capitalism, IHS Press, Norfolk, VA, 2003.

