Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo

Lessico di Etica pubblica

Anno 4, numero 2, 2013
ISSN 2039-2206

Direttore responsabile
Graziano Lingua

Redazione
Duilio Albarello, Sergio Carletto, Roberto Franzini Tibaldeo, Davide Sisto, Giacomo Pezzano, Alessandro Parola, Alberto Pirni

Segretario
Giacomo Pezzano

Citabile come «Lessico di Etica pubblica», 4 (2013), n. 2.

La rivista pubblica contributi selezionati tramite *referees* e apposite *call for paper*. Per sottoporre il proprio testo e per ogni altra informazione, contattare la redazione all'indirizzo: redazione.eticapubblica@gmail.com

Presentazione

Il presente numero monografico raccoglie la prima parte degli interventi di alcuni relatori e borsisti della VI Edizione della *Summer School Cespec*, dedicata al tema "Le sfide della crisi. Economia, religioni e valori nella società della contrazione" e tenutasi tra il 17 e il 21 settembre 2013 a Cuneo, Savigliano e Alba. La settima edizione della scuola estiva del Cespec ha approfondito, a partire dal rapporto tra religioni e sfera pubblica, la questione della crisi economica e le sfide che ne scaturiscono per un ripensamento degli assetti della società contemporanea. Tenuto conto degli innumerevoli profili teorici all'interno di cui ha luogo il dibattito pubblico sulla crisi, la *Summer School* si è concentrata sui differenti modelli antropologici, etici e filosofici che rendono possibile l'analisi della situazione economica e sociale contemporanea. Il filo conduttore di questo numero monografico è costituito dal rapporto tra l'economia e la religione, per lo più letto all'interno delle vicende della secolarizzazione, ma a partire dalle basi storico-teoriche che ne hanno condizionato l'evoluzione. Da un lato, emerge come la religione sia costitutivamente economica, nel senso che l'economia moderna di mercato non sarebbe altro che una secolarizzazione di alcuni elementi già presenti nel cristianesimo o in altre grandi religioni mondiali; dall'altro lato, emerge come l'economia sia costitutivamente religiosa, nel senso che la globalizzazione e il neoliberismo avrebbero "rivelato" l'anima intrinsecamente "totalitaria" del mercato in quanto tale e lo avrebbero così trasformato in una vera e propria religione, cioè in una dottrina comprensiva che assorbe al proprio interno e "colonizza" l'intera esistenza sociale.

Il contributo di Giacomo Todeschini ricostruisce in termini storici il rapporto tra l'economia di mercato e la religione, soffermandosi sulle tesi storiografiche che analizzano tale rapporto prima della Riforma e del pensiero di Giovanni Calvino. L'obiettivo dell'autore consiste nel mettere in luce l'inestricabile legame in Occidente tra linguaggi economici e linguaggi teologici: l'abitudine cristiana di parlare di salvezza dell'anima in termini economici condiziona fortemente la razionalità economica che via via si sviluppa nel corso dei secoli. Ciò è determinante per la comprensione delle modalità con cui l'economia è cresciuta nel XX secolo in concomitanza con il processo di secolarizzazione.

Sergio Caruso, all'interno di un saggio teoreticamente molto ricco, che tiene conto – tra gli altri – del pensiero di autori come Hess, Marx, Benjamin, Pasolini, Hillman e Agamben, evidenzia la correlazione tra capitalismo ed etica cristiana, sostenendo l'idea che il capitalismo sia di per se stesso una forma di religione. In

particolare, Caruso si sofferma su quella che egli chiama "la nuova SS. Trinità della teologia odierna", con le sue tre figure (Teoria della scelta razionale, *Homo oeconomicus*, Ipotesi del mercato efficiente) strettamente corrispondenti al Padre, al Figlio, allo Spirito Santo.

Mario Miegge rielabora liberamente le speculazioni di Max Weber, soprattutto in riferimento all'idea secondo cui le forme di razionalizzazione della condotta e delle "visioni del mondo" hanno origini remote, che si collocano in particolare nella svolta storica delle "religioni di redenzione" fuori dall'universo compatto della magia e della sacralità tradizionale. A partire da tale spunto, Miegge ricostruisce il legame vigente tra religioni e capitalismo.

Maria Chiara Giorda e Beatrice Nuti propongono una rassegna dei modi di indagine del rapporto tra agire religioso e agire economico, con una attenzione particolare nei confronti delle strategie teoriche adottate dalle scienze sociali, negli ultimi trent'anni, per mostrare l'influenza dell'economia sulle religioni e l'influenza delle religioni sull'economia. Ne scaturisce un quadro esaustivo per la comprensione del legame teorico tra sistemi culturali, sociali e religiosi nel mondo contemporaneo.

Gianni Manzone, infine, si sofferma sulla relazione tra mercato, persona e bene comune, mettendo in luce i problemi che contraddistinguono il rapporto tra mercato e potere politico, la libertà di scelta delle persone nel mercato dei beni elementari come il cibo, il vestito, l'alloggio e la salute, nonché l'ideale di libertà che guida il mercato, al fine di focalizzare il prezioso contributo che il mercato può dare al bene comune.

I contributi dei borsisti (Silvia Ferrari, Camilla Cupelli, Dario Consoli, Alberto Giustiniano e Ernesto Calogero Sferrazza Papa) integrano con intelligenza e perspicacia teorica le ricche speculazioni dei relatori, rendendo esaustiva l'analisi del rapporto tra religione ed economia, a partire dall'attuale crisi che stiamo vivendo.

Davide Sisto

Abstracts

***Giacomo Todeschini**, Mercato e cristianesimo nella storia dell'Occidente*

L'abitudine cristiana di parlare di salvezza dell'anima in termini economici condusse in Occidente prima di tutto allo standardizzarsi di linguaggi economici fortemente intrisi di teologia o, se si preferisca, strutturati a partire dai vocabolari giuridici dello scambio, e di conseguenza alla divulgazione di una razionalità economica chiaramente orientata in senso religioso, ossia codificata in termini di ritualità religiosa. Alla luce di questo sviluppo storico occorre riconsiderare la formazione della lingua degli scambi e dell'etica del mercato in Occidente, nonché fenomeni cruciali come la nascita degli istituti bancari in Italia fra XV e XVI secolo; ed appare subito chiara la necessità di rimettere a fuoco le tesi storiografiche riguardanti il rapporto fra cristianesimo ed economia di mercato prima della Riforma e dell'intervento in materia di Giovanni Calvino.

The Christian habit of speaking in economic terms about the salvation of the soul led Western society to the standardization of economic languages soaked in theology, or, to the liking, structured from juridical vocabularies about trade. As a consequence, this habit led to the divulgation of a religiously-oriented economic rationality, that is to say of an economic rationality which was codified in terms of religious rituality. In the light of this historical development, it is necessary to reconsider the formation of both western trades-language and market's ethics, as well as the origin of Italian Banks between XV and XVI centuries; it is also necessary to refocus the historiographic thesis about the link between Christianity and free economy before Reformation and John Calvin's intervention.

***Sergio Caruso,** L'*homo oeconomicus *come figura teologica e Seconda Persona della Trinità contemporanea*

Secondo taluni autori (Hess, Marx, Benjamin, Pasolini, Hillman e altri) il capitalismo non è solo un modo di produzione più o meno congruo con l'etica cristiana, ma una sorta di religione esso stesso. Sulle loro orme, e sviluppando il concetto agambeniano di Teologia Economica, l'articolo mira a lumeggiare la teologia segreta del capitalismo quale emerge dalle sue pratiche e dalla teoria *mainstream*: profitto e consumo come parodie della Trascendenza; il mercato come dogma centrale di ogni odierna Salvezza. La sezione finale analizza quella che l'A. chiama la nuova SS. Trinità della teologia odierna, con le sue tre figure (Teoria della scelta razionale,

Homo oeconomicus, Ipotesi del mercato efficiente) strettamente corrispondenti al Padre, al Figlio, allo Spirito Santo.

According to some authors (Hess, Marx, Benjamin, Pasolini, Hillman, and others) capitalism is not only a mode of production more or less suitable to Christian ethics, but also something like a new religion itself. In their footsteps, and re-interpreting Agamben's concept of Economic Theology, this paper aims at shedding light on the hidden theology of capitalism as it comes out of its practices and the mainstream theory: profit-making and consumerism as parody of the Transcendency; market as the crucial dogma of today's Salvation. The final section looks into what the A. calls the new Holy Trinity of today's theology, with its three figures (Rational Choice Theory, *Homo oeconomicus*, the Efficient Market Hypothesis) closely corresponding to the Father, the Son, and the Holy Spirit.

Mario Miegge, *Religioni e capitalismo*

La completa alterazione dell'agire razionale si manifesta in figure estreme nell'odierno dominio del capitale finanziario. Collocandosi in una sorta di Empireo, le operazioni di questo capitale detto per l'appunto "volatile" si sottraggono ad ogni controllo pubblico, decurtando drasticamente le risorse fiscali degli Stati e gli investimenti produttivi nella economia "terrestre". Emancipata dalle abituali costrizioni dello spazio e del tempo, l'azione si compie nell'istante. A sua volta l'agire politico non è più in grado di rivolgersi progettualmente al futuro. In questa crescente oscurità non è sufficiente invocare qualche supplemento di etica. La lotta in vista di un nuovo e sensato governo del tempo di vita e di attività individuale e sociale non sarà né breve né facile.

A deep distortion of rational conduct is shown today in the extreme patterns of dominance of financial capital. The transactions of this type of capital, labelled as "volatile", are located in a sort of Empireus, free from any kind of public control thus undermining the States' fiscal resources and the productive investments of "embedded" economy. Freed from the usual constraints of time and space, these capitals' action takes place instantly, while politics are no more able to plan in view of a future. Given this growing loss of transparency, it is not sufficient anymore to claim some sort of supplement of ethics. The struggle towards a new meaningful governance of the life time and of individual and social action will be neither short nor easy.

Maria Chiara Giorda, Beatrice Nuti, *Religioni ed economie. Una pluralità di sguardi*

Nella società contemporanea caratterizzata dal pluralismo religioso, ogni *religione* condizione ed è condizionata dall'*economia*. Qui proponiamo una rassegna dei modi di indagine del rapporto tra agire religioso e agire economico: oggetto del contributo sono gli approcci – degli ultimi trent'anni – delle scienze sociali sull'*influenza dell'economia sulle religioni*, ma anche sull'*influenza delle religioni sull'economia* ossia le potenzialità che le religioni hanno di orientare i rapporti di produzione, circolazione e distribuzione della ricchezza. Differenti discipline si sono domandate quale ruolo abbia la religione nella costruzione e nell'equilibrio di relazioni e strutture sociali e quale compito assumano le dinamiche economiche: ciascuna con strumenti e *focus* differenti ha provato a indagare i nessi tra sistemi culturali, sociali e religiosi, colti nella loro complessità.

In contemporary societies marked by religious pluralism, every *religion* is influenced by *economy/economics* and it also influences them. This paper offers an overview on research approaches employed to enquire into the relations between religious and economic behaviours. The subject matter is the approach of the social sciences over the last thirty years to *economic influences on religions*, and conversely, *religious influences on economy and economics* – that is, the potential ability of religions to orient wealth production, flow, and allocation. Different disciplines attempted to enquire into religion's part in the building and stability of social structures, and into the social and culture role of economic dynamics. Each discipline with its specific focus and method attempted to examine connections and links between cultural, social, and religious systems, taking account of their intricacies.

Gianni Manzone, *Mercato, persona, bene comune*

Il mercato conosce una rinnovata fortuna e sembra regnare sulla dinamica della civiltà non solo occidentale ma planetaria. Gli argomenti a favore ne mettono in rilievo l'efficienza nella distribuzione, basata sull'incentivo dell'arricchimento, in un sistema dove è tutelata sia la libertà di scelta sia la libera concorrenza dei prezzi. I nostri interrogativi son i seguenti. Quanto è reale la libertà di scelta delle persone nel mercato dei beni elementari come il cibo, il vestito, l'alloggio e la salute? Quanto è reale la concorrenza dei prezzi in una società fortemente stratificata? Fino a che punto è completa e accurata l'informazione richiesta per l'acquisto? E infine quanto può il mercato essere davvero neutrale nei confronti del potere politico, in una democrazia imperfetta come lo sono tutte le democrazie reali? Partendo dal fatto dell'espansione del mercato a tutti i sottosistemi sociali (1) mettiamo in luce i valori che emergono (2) e l'interpretazione radicale e quasi metafisica di questo fatto: la bio-economia (3). Una lettura critica del fenomeno richiede di analizzare il tipo di

valutazione che il mercato fa dei beni (4) e l'ideale di libertà che lo guida (5) al fine di focalizzare il prezioso contributo che il mercato può dare al bene comune (6).

The market dominates the dynamics of western and global culture. This fact is underlined by the efficiency in distribution based on incentive of enrichment. In this system freedom of choice and free competition of prices are promoted. Our questions are these: how real is the freedom of choice by people in the market of goods like food, housing, clothing and health? How real is the competition in a multilevel society? How complete and exact is the information for purchasing? And can the market be neutral in front of the political power in a non perfect democracy as our democracies are? Beginning from the expansion of market in all social areas (1) we make evident the values which emerge (2) and their radical interpretation; the bio-economy (3). A critical vision of this fact implies an analysis of the kind of evaluation which the market produces (4), and of the ideal of freedom which guides it (5) in order to focus the precious contribution that market can give to the common good (6).

***Silvia Ferrari**, Il ritorno a un'economia di mercato civile. Una critica a Max Weber*

Lo studio dell'*economics of religion* è un nuovo ambito di ricerca favorito dalla rilettura, in territorio anglosassone, del saggio di Weber *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Weber ha giustamente messo in luce quanto la matrice culturale e religiosa protestante abbia favorito certi processi storici e economici, trascurando però la nascita dell'economia di mercato civile che precede la Riforma Protestante di almeno tre secoli, favorita in particolar modo dall'esperienza francescana, il cui fine era il bene comune. Quest'articolo si propone di ripercorrere le tappe dell'economia di mercato civile fino alla nascita di una nuova prospettiva antropologica (prima Machiavelli, poi Hobbes e Mandeville e infine Bentham) secondo cui lo scambio economico si fonda allora a partire dal perseguimento dell'interesse personale e sulla trasformazione del bene comune in bene totale.

The study of the economics of religion is new area of research favored by rereading, in Anglo-Saxon territory, Weber's essay *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Weber has rightly focused the cultural and religious matrix Protestant but he ignored the emergence of a market economy in the Franciscan experience. The Franciscan experience's goal was the common good. This article aims to retrace the civilized market economy until the birth of a new anthropological perspective (before Machiavelli, Hobbes and Mandeville, and then finally Bentham). That economic exchange is based on the transformation of the common good in total good.

Camilla Cupelli, *La svolta neoliberale. Il discorso economico tra mito e realtà*

Il concetto di neoliberalismo proposto da Foucault è particolarmente fecondo se ci poniamo di fronte ai discorsi economici di Premi Nobel *mainstream* come Milton Friedman e Gary Becker, entrambi esponenti della Scuola di Chicago, che possiamo considerare emblematici per quanto riguarda alcuni degli aspetti relativi al neoliberalismo. Dalle parole da essi utilizzate, dagli atteggiamenti ad esse connesse, dalla trattazione stessa degli argomenti fondativi della scienza economica neoliberalista, emerge un discorso economico che potremmo definire *mitico*, secondo l'idea per la quel il mito mostra, ma non spiega nulla. Un'approfondita analisi semiotica e semantica dei discorsi degli economisti, permette una maggiore comprensione della base mitica sulla quale essi si fondano.

The neoliberalism concept, promoted by Foucault, is very prolific if we face economic speeches pronounced by Nobel Prizes *mainstream* as Milton Friedman and Gary Becker, both part of the Chicago School, and that we can consider as emblematic regarding lots of aspects related to neoliberalism. From the words they use, from the attitudes strictly connected to them, from the way they talk about fundamental themes of the neoliberalist economic science, emerge an economic speech which we can define as *mythic*, related to the idea that myth shows but doesn't explain. A deep semiotic and semantic analisys of the economic speeches let us better comprehend the mythic basis on which they found them.

Dario Consoli, *L'estensione della razionalità economica allo spazio della "cura di sé". Forme di soggettivazione tra economia e valori*

L'articolo analizza come l'estensione della razionalità economica orientata alla *performance* a ogni ambito della società e della vita, caratteristica del neoliberalismo come forma governamentale, influenzi lo spazio di soggettivazione autonoma del soggetto che definiamo "cura di sé". Ciò rivela un'analogia funzionale tra capitalismo neoliberale e religione in un duplice senso: come sistema generale e orizzonte di senso complessivo della società e come esperienza personale di un fine in sé orientativo sul piano pratico. Si configura un sistema antropotecnico che ha effetto soprattutto attraverso l'applicazione delle teorie e pratiche del *management* alla sfera personale: da una parte l'autorealizzazione viene introiettata nel mondo aziendale; dall'altra la forma-impresa oltrepassa la sfera lavorativa fino a plasmare lo spazio della cura di sé. Ne emerge una contraddizione tra il richiamo all'autonomia e l'assolutizzazione di un'unica razionalità come modello descrittivo e normativo.

Starting from the extension of economic rationality performance-oriented to every sphere of society and life, characteristic of the neoliberal form of governmentality, this paper analyzes how it influences the space of autonomous subjectivity we call

"care of the self". It reveals a functional analogy between neoliberal capitalism and religion in two ways: firstly, as an overall social horizon of meaning; secondly, as a personal experience of a *summum bonum*. It configures an "anthropotechnical" system that operates mainly through the application of the theories and practices of management to the personal sphere: on the one hand, self-fulfillment is being absorbed by the corporate world; on the other hand, the corporate structure goes beyond the working sphere until it shapes the intimate sphere of the subject. It reveals a contradiction between the call to autonomy and the absolutisation of a single rationality as a descriptive and normative model.

***Alberto Giustiniano**, La giustizia a partire da un nuovo modello di razionalità*

Il presente articolo affronta il problema della giustizia in relazione ai problemi etico economici prodotti dall'attuale condizione neoliberale. Analizzando le peculiari caratteristiche che assumono la scelta e la relazione fatto/valore in J. Derrida e H. Putnam ci si impegna a mostrare come sia possibile pensare ad una differente nozione di giustizia, più efficace, a partire da un più ampio modello di razionalità. In ultimo se ne mostra il funzionamento teorico e il modo in cui essa genera effetti pratici attraverso le argomentazioni di C. Perelman.

This articles deals with the topic of justice in relation to ethic and economic problems arisen from the present neoliberal condition. Analysing the peculiar characteristics assumed by choice and the relation between fact and value in J. Derrida e H. Putnam, we offer a demonstration of how thinking of a different and more effective notion of justice could be possible, starting from a wider model of rationality. Finally we show its theoretical functioning and how it generates practical effects by means of Perelman's arguments.

***Ernesto Calogero Sferrazza Papa**, Beni comuni e uso delle cose*

Giorgio Agamben in un recente testo, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, analizzando le regole monastiche e francescane sviluppa questa tesi: il concetto di uso identifica un modo di pensare il rapporto uomo-mondo estraneo alla logica della razionalità economica. Questo articolo condivide questa conclusione e la discute all'interno dell'attuale dibattito sui beni comuni.

In a recent book, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Giorgio Agamben analyzes the monastic and franciscan rules and develops this thesis: the concept of use identifies a way to think to the relation between man and world that is unrelated to the logic of economic rationality. This article supports this conclusion and discusses it in the light of present debate about commons.

Mercato e cristianesimo nella storia dell'Occidente

Giacomo Todeschini

"Negotiamini donec veniam". "Fate affari finché ritornerò". Si può cominciare a parlare dell'ambigua e fondamentale relazione tra mercato e cristianesimo nella storia europea, a partire da questo passaggio del Vangelo di Luca, appartenente alla cosiddetta parabola dei talenti. La storia interpretativa di questa parabola è stata scritta da Mario Miegge e nel 2007 Meinrad Böhl ha dedicato un corposo volume alle vicende esegetiche che l'hanno accompagnata nel tempo. L'episodio compare in due dei Vangeli sinottici, quello di Matteo e quello appunto di Luca, con intonazioni e parole diversi. Comune è però ad entrambi i passi l'idea che una somma di denaro monetata (in talenti o in mine) possa rinviare per metafora alla salvezza eterna e che questa somma di denaro per essere effettivamente rappresentativa della salvezza debba essere investita con profitto. Il Vangelo di Matteo, il più chiaro, dice chiaramente che le monete devono essere affidate ai banchieri che le faranno fruttare e non seppellite ossia messe al sicuro. Il Vangelo di Luca introduce la nozione, più ampia, di un *negotium*, e cioè di una pratica commerciale da svolgersi nell'ambiente del mercato, e adatta in se stessa a far fruttare le monete. Questo Vangelo, però, dilata la metafora di una salvezza rappresentabile tramite l'immagine del denaro da mettere a frutto, aggiungendo che la vita dei cristiani dev'essere un ininterrotto "negoziare" in vista del ritorno sulla terra del Cristo, un continuo darsi da fare, paragonabile dunque all'affaccendarsi senza sosta degli uomini di affari in cerca di profitto. Il cristianesimo patristico, quello cioè dei primi secoli immediatamente successivi alla scrittura dei Vangeli e alla loro divulgazione latina in Occidente, svilupperà a sua volta, nei testi di Girolamo, Origene, Ambrogio, Agostino, Giovanni Cassiano e molti altri, questa immagine della salvezza eterna come profitto raggiungibile per mezzo di un costante operare pubblico paragonabile a quello dei commercianti, attribuendo al Cristo una frase poi ampiamente tramandata e ripresa dalla tradizione cristiana: "Siate come cambiavalute esperti", capaci cioè di scartare le cose e le persone cattive come fossero monete false e di tenere le buone come fossero monete autentiche. Un illuminista ed economista cattolico del Settecento, Scipione

Maffei, nel suo trattato "Dell'uso del denaro" (I 6) spiegherà nel 1744 questa similitudine fra buon cristiano e accorto cambiavalute osservando che essa vige nella tradizione cristiana per ricordare a tutti «di distinguere il buono dal cattivo come i banchieri fanno delle monete» e per «eccitamento ad aumentar le ricchezze spirituali come gli accorti banchieri faceano delle temporali, investendo con prudenza e con sicurezza»[1].

Prima di proseguire, bisognerà ricordarsi che questa tradizione discorsiva, e cioè questo modo di usare il vocabolario dell'economia per parlare della salvezza, ossia di rappresentare la religione per mezzo dell'economia, non aveva né poteva avere fra tarda antichità e medioevo il senso di una filosofia o di una teoria nel senso moderno del termine. Coloro che creavano questo modo di ragionare non erano teorici e filosofi intenti ad elaborare le loro dottrine al chiuso degli studi universitari e delle accademie, o nell'intimità di circoli culturali esclusivi. Benché spesso nei manuali di storia della filosofia si sia data questa erronea e anacronistica raffigurazione, è invece necessario rammentarsi che i primi autori cristiani, come poi nella seconda parte del medioevo i teologi della Scolastica, erano in ogni caso delle autorità politiche, degli amministratori di patrimoni istituzionali e, dal punto di vista che oggi diremmo mediatico, coloro che determinavano la pubblica opinione e le rappresentazioni sociali correnti ovvero considerate più autorevoli in sede istituzionale.

Fu per questo che l'abitudine protocristiana di parlare di salvezza dell'anima in termini economici condusse in Occidente prima di tutto allo standardizzarsi di linguaggi economici fortemente intrisi di teologia, o se si preferisca strutturati a partire dai vocabolari giuridici dello scambio, e in secondo luogo alla divulgazione di una razionalità economica chiaramente orientata in senso religioso, ossia codificata in termini di ritualità religiosa. Se la ricerca di un profitto e l'aumento di un capitale monetario così come la competenza di un cambiavalute potevano valere da modello logico di riferimento per tutti quanti, da cristiani, intendevano accumulare un patrimonio di buone pratiche collettive che poi, investito e moltiplicato, si sarebbe tradotto nella felicità eterna, ne risultava che la dinamica dei mercati e le logiche dell'investimento profittevole venivano a trovarsi al centro della vita pubblica dei cristiani non soltanto per ragioni di utilità ma anche e soprattutto per ragioni metodologiche e religiose, inerenti cioè strutturalmente all'identità civica e politica di quanti si dicevano cristiani. Il fatto che per secoli, e più precisamente dal secondo al nono secolo, le autorità che guidavano le comunità cristiane affermassero come modello divulgabile della raffigurazione del Cristo fattosi uomo la relazione di scambio, stabilendo che la dialettica di mercato era in grado di rappresentare la logica della

[1] Scipione Maffei, *Dell'impiego del denaro, libri tre,* Roma 1746, I, 6, p. 65.

Salvezza del genere umano, e definissero il Cristo, come fa Agostino d'Ippona "un mercante celeste" che aveva scambiato la propria divinità per la carne mortale, riscattando così al prezzo del suo sangue la cambiale (il *chirographum*) che Adamo aveva firmato al demonio e che avrebbe provocato la dannazione del genere umano; il fatto, insomma, che gli eventi centrali dell'identità occidentale cristiana, a cominciare dal dogma dell'Incarnazione, fossero spiegati in termini economici e che, in particolare, lo scambio produttivo di un profitto divenisse il modello esplicativo della Salvezza spirituale del mondo, ebbero evidentemente un impatto enorme nel determinare l'importanza politica e civile degli spazi di mercato astratti e concreti all'interno dei quali, da un territorio all'altro, i cristiani europei si organizzavano e guadagnavano la vita.

Due fenomeni storici furono tuttavia decisivi nel processo che condusse gradualmente questa definizione sacralizzata delle relazioni di mercato ad affermarsi come linguaggio corrente dell'esperienza economica e politica: la diffusione delle istituzioni monastiche e la collaborazione o per meglio dire la fusione politico-religiosa che si realizzò in Europa fra poteri ecclesiastici e poteri regi e imperiali.

Già Max Weber, nella traccia di storia economica contenuta nelle lezioni tenute a Monaco nel 1919 e 1920, ma pubblicate solo nel 1923, aveva sottolineato che l'organizzazione economica dei monasteri cristiani in Occidente conteneva in se stessa un principio di razionalizzazione della vita economica enfatizzato da quello che era l'obiettivo finale di questa organizzazione economica: la salvezza eterna. Questa importante precisazione, che veniva ad integrare tuttavia in parte modificandola la celebre tesi del 1904 sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo, e che del resto appariva anche negli scritti weberiani di sociologia della religione, risulta tuttavia ben più fondamentale di quanto Weber probabilmente poteva ritenere sulla base delle fonti a lui note, se la si verifichi alla luce della documentazione edita e analizzata nel corso del ventesimo secolo e anche in anni vicinissimi a noi. Una lettura ravvicinata delle regole monastiche occidentali e degli scritti prodotti in ambiente regio e imperiale nella prospettiva di un controllo da parte sovrana della amministrazione di monasteri e diocesi, fa ben vedere che il criterio di razionalizzazione contabile che presiedeva alla gestione patrimoniale monastica era stato progressivamente assunto, dal sesto al nono secolo, come caratteristico del potere carismatico, ed era divenuto in sostanza indistinguibile da quello che le amministrazioni pubbliche dei sovrani e degli imperatori in Occidente sviluppavano nell'epoca di maggior fioritura delle aziende fondiarie di cui i monasteri erano proprietari, e cioè sempre fra sesto e decimo secolo. D'altra parte, il confine giuridico che separava la proprietà di chiese e monasteri dalla proprietà dei sovrani era estremamente sottile se non impercettibile, dato che, tanto Giustiniano, l'imperatore cristiano insediato a Costantinopoli, quanto il suo principale imitatore occidentale, Carlo, attorniato dalla sua corte franco-germanica in gran parte composta di dignitari ecclesiastici, avevano stabilito con chiarezza che i patrimoni consacrati

appartenevano alla sfera pubblica ed erano posti sotto la tutela speciale del sovrano. In altre parole, il governo economico dei beni sacri dei monasteri divenne gradualmente un modello amministrativo per la Cristianità occidentale laica, poiché i regnanti, re e imperatori, ma anche semplici signori territoriali, vedevano nella sacralità di quei beni e nella necessaria oculatezza della loro gestione le caratteristiche tipiche di un'economia che andava al di là di quella familiare e dinastica o ereditaria. I criteri amministrativi che regolavano la gestione dei beni monastici, e prima di tutto quello che ne proibiva la dispersione, intesa come perverso sacrilegio, promuovendone invece il continuo e sacrosanto accrescimento, vennero dunque rapidamente percepiti, prima di tutto in sede imperiale, ma poi anche in ambiente signorile laico, come un paradigma di continuità amministrativa che nella sacralizzazione ovvero nella natura sovrapersonale, e cioè pubblica, dei patrimoni, scopriva la chiave di una perpetuazione del dominio sulle cose e sulla terra. Il segreto di una durata nel tempo e di una accuratezza amministrativa, a questo punto non più dipendente dalla volontà di una famiglia o di un clan di perpetuarsi sulla base della consanguineità e della parentela, ma derivata invece dalla natura divina di un'organizzazione economica che come quella dei monasteri e delle chiese stava diventando un modello per i potenti laici e per le loro famiglie. Il fenomeno della cosiddetta privatizzazione di chiese e monasteri ossia della fondazione di monasteri e chiese da parte delle famiglie signorili, tipico del Medioevo europeo, ampiamente studiato dagli storici per il primo Medioevo, fu dunque, più che, come si riteneva in passato, un'usurpazione laica di prerogative economiche ecclesiastiche, la più vistosa manifestazione del fascino esercitato sui signori territoriali laici, sino al vertice imperiale o regio, dalla forma di dominio e di amministrazione economica messa in atto in primo luogo dagli enti monastici. La sostanza di questa organizzazione fondiaria e commerciale, quella che soprattutto venne imitata e introdotta nel quotidiano amministrativo occidentale, fu in effetti una nozione di sacralità economica che, al di là del concetto e della pratica di un profitto immediatamente calcolabile, stabiliva la necessità indiscutibile di far fruttare beni, terre e denari di cui ci si poneva come amministratori e possessori, ma la cui proprietà definitiva era rinviata ad un soggetto invisibile, la divinità, la sovranità, la comunità dei fedeli, in grado di garantirne il valore trascendente. Negoziare, amministrare, far produrre, guadagnare, in questa prospettiva si affermavano nell'Europa cristiana come gesti pertinenti alla dimensione del sacro e del religioso. Se il Cristo era stato un *mercator coelestis*, commerciare, investire e amministrare potevano rivelarsi a certe condizioni altrettanti comportamenti in grado di identificare come fedele cristiano chi li praticava, a patto che si potesse presumere e ipotizzare che l'oggetto e il fine di quel commerciare e di quell'amministrare non fosse il profitto di una persona o di una famiglia, ma quello della comunità ecclesiale, della società degli eletti potenziali, o, come si dirà, soprattutto a partire dal tredicesimo secolo, quello costituito dal "bene comune" della *res publica*.

Benché il mercato come realtà globalizzata e sovralocale, in grado cioè di trascendere la realtà locale dei mercati sia faccenda databile a partire dalla fine del medioevo, certo non precedente il quindicesimo secolo, e divenuta poi tipica della modernità segnata dalla rivoluzione industriale, bisogna tuttavia osservare che già nella più antica lingua sacra dei cristiani d'Occidente, era esistito uno spazio di mercato certamente non riducibile a quello del villaggio, del castello o della fiera periodica. Questa estensione per così dire metafisica del mercato aveva infatti assunto, sin dal primo medioevo, una duplice dimensione, metaforica eppure al tempo stesso politica. Era esistito un mercato della salvezza, organizzato intorno alla persona del Cristo e gestito sulla terra da chi era riconosciuto come consacrato. Da questo punto di vista i vocabolari salvifici che, come si è visto, diffondevano un'immagine della perfezione modellata sulle logiche dello scambio, del profitto, dell'obbligazione e dell'equivalenza, avevano funzionato come potente premessa linguistica e dunque storica della spazialità commerciale locale e non locale. A partire dalla rivoluzione pontificia del secolo undicesimo, questa dimensione linguistica e metaforica del mercato era stata poi riorganizzata in una prospettiva ritualmente concentrica: sarebbe stato a partire da questo momento il pontefice romano a stabilire chi, nell'ambito della cristianità aveva il diritto e il potere di parlare della salvezza come di un commercio effettivamente efficace, e chi invece infrangeva le regole dell'economia sacra e poteva essere bollato come simoniaco.

D'altra parte, però, e su un piano concretamente istituzionale, ossia politico, il fatto, ormai storicamente dimostrato, che i mercati nascessero, in ambito europeo a ridosso e per impulso delle chiese, dei castelli e insomma delle sedi del potere, che cioè non fossero come in passato si è a torto ritenuto, una spontanea organizzazione economica che avventurosi e improvvisati mercanti si venivano dando sfidando l'immobilismo feudale, ma piuttosto l'esito economico di iniziative politiche che signori, sovrani, vescovi e abati prendevano nella prospettiva di una crescita della loro ricchezza e del loro potere; il fatto dunque che i mercati locali si originassero a partire dall'alto di un potere sacralizzato, implica necessariamente che anche i mercati locali per quanto piccoli e circoscritti nascessero all'interno della logica di poteri cristiani in fase di espansione e già orientati a rivendicare, almeno potenzialmente, un proprio significato universalistico.

Sia la lingua cristiana in quanto lingua ufficiale dei poteri europei, sia le scelte politico economiche dei poteri cristiani prospettavano e stabilivano nel mercato e nella vita degli scambi una chiave di volta del dominio territoriale, un dominio che, proprio in virtù della dimensione rituale eppure quotidiana dei mercati e dei poteri che li istituivano, era nello stesso tempo un dominio ideologico e un dominio pragmatico. Da questo punto di vista, la fase di nascita dei mercati cristiani in Occidente contenne in se stessa potenzialmente e sin dall'inizio la dimensione di un mercato illimitato e indifferente alla specificità regionale o nazionale delle cose e delle persone. La

propensione universalizzante del discorso cristiano divulgata com'essa fu per mezzo di linguaggi che traevano la loro forza persuasiva dalle dinamiche della finanza e dello scambio proficuo, non poteva non tradursi nell'ipotesi di un mercato in grado di trascendere i particolarismi locali e finanche le aspirazioni individuali di guadagno.

Agostino nel suo Sermone 212 aveva enunciato in modo del tutto esplicito la natura contrattuale del *Symbolon* cristiano, il *Credo* che garantiva l'appartenenza per fede al gruppo cristiano:

> Ecco arrivato per voi il momento di ricevere il Simbolo nel quale si contiene in breve tutto quanto si deve credere per l'eterna salvezza. Si chiama simbolo in senso traslato per una certa somiglianza col simbolo che stipulano tra di loro i commercianti e col quale il loro rapporto viene vincolato con un patto di fedeltà. Anche il vostro è un rapporto in vista di merci spirituali, e voi somigliate a *quei mercanti che vanno alla ricerca della perla preziosa*[2].

Ancora Agostino commentando il Salmo 70 e di nuovo giocando sulla metafora che nel buon cristiano vedeva un buon commerciante capace di acquistare la Salvezza, aveva insistito sulla differenza esistente tra affaristi buoni e cattivi; i primi, nota Agostino, guadagnano a buon diritto poiché vivono la loro vita economica in grazia di Dio comprendendo il senso mistico e cioè non individualistico del mercato, mentre i secondi si arricchiscono a torto, come prova il fatto che si gloriano dei loro commerci e che intendono il guadagno come un fine in se stesso; al pari, nota Agostino anticipando molto significativamente secoli di polemica economica antigiudaica, degli ebrei che intendono letteralmente le Scritture, non cogliendone cioè lo spirito. Ambrogio di Milano, dal canto suo, in un suo scritto esegetico, il *De Ioseph patriarca*, al capitolo terzo, ragionando sulla vendita di Giuseppe agli Ismaeliti da parte dei suoi fratelli, e su quella del Cristo da parte dell'apostolo Giuda, aveva stabilito che il prezzo pagato in entrambi i casi era stato determinato come sempre avviene dalla *fides* degli acquirenti. Infatti, osserva Ambrogio: *Fides ementis, incrementum est mercis*, «la fiducia di chi compra determina un aumento del prezzo che si è disposti a pagare»[3]. Anche in questo caso, e limpidamente, il discorso teologico implicava un discorso economico, e l'argomentazione sul prezzo della salvezza eterna risultava indistinguibile da quella sui giochi del valore commerciale prodotti dal rapporto fra venditori e compratori. Ne derivava che l'affermazione di un cruciale principio economico, quello secondo il quale un prezzo si determina a partire dal gradimento individuale di chi compra, a sua volta scaturita dalla fiducia dell'acquirente nella stima del venditore, il fatto dunque che la "fiducia" di chi compra ossia la sua fede fa dell'oggetto comprato un oggetto di

[2] Agostino di Ippona, *Sermone 212*, 1, in Agostino, *Discorsi sulla Quaresima*, Roma 2010, p. 96.
[3] Ambrogio di Milano, *De Ioseph Patriarca*, 3, 14, ed. Schenkl, CSEL 32, Wien 1897, pp. 81-82.

maggior valore, entrava nel discorrere occidentale sullo scambio e il mercato con tutta la forza di un ragionamento impostato sulla base di archetipi contrattuali sacralizzati e cioè fondativi dell'identità culturale di gruppo. Quando molti secoli dopo Ambrogio di Milano, i maestri francescani teorizzeranno che l'apprezzamento individuale di una merce ne fa lecitamente aumentare il prezzo di mercato, in virtù di un valore soggettivo derivato da quella che Bernardino da Siena denominerà *complacibilitas*, non si discosteranno dalla tradizione tanto teologica quanto economica alla quale appartenevano.

Un'intera grammatica delle relazioni di scambio e cioè di mercato, era stata del resto, sin dall'epoca patristica, introdotta del tutto naturalmente dall'omiletica cristiana nel discorso quotidiano che del gruppo cristiano faceva un soggetto collettivo. Un buon esempio fra i molti è ancora, in Agostino, la complessa riflessione metodologica sulla compravendita e sul valore del tempo, contenuta nel suo Sermone 167:

> Ecco in che consiste far profitto del tempo: quando uno vuol provocarti ad un litigio, perdi qualcosa per attendere a Dio, non alle liti. Perdi, dunque; in ciò che perdi è il valore del tempo. Certamente quando per le tue necessità ti rechi al mercato, dai dei soldi e acquisti per te pane, o vino, o dell'olio, o legna, o qualche suppellettile, dai e ricevi, qualcosa perdi, qualcosa acquisti; questo è acquistare. Se infatti non perdi alcunché e possiedi ciò che non avevi, o l'hai trovato, o ti è venuto in regalo, oppure lo hai ricevuto in eredità. Quando invece perdi qualcosa per avere qualcosa, allora acquisti; quello che hai è stato comprato, ciò che perdi è il prezzo. Pertanto, come perdi denari per comprarti qualcosa, così perdi denari per procurarti la quiete. Ecco, è questo il far profitto del tempo[4].

In tutta chiarezza, non ci si trova di fronte a un semplice uso metaforico delle pratiche di mercato, ma piuttosto ad una loro divulgazione che, introducendole nel campo semantico dell'argomentazione teologico-salvifica, ne definisce didatticamente il senso come esemplare sia dal punto di vista etico-religioso sia dal punto di vista strettamente economico. È in questa lingua di base della cristianità occidentale che il mercato si afferma, con le sue strategie, come modello relazionale a cui ricondurre i molteplici aspetti della socialità cristiana.

Il bagaglio di discorsi e immagini riguardo al mercato e alla dimensione dello scambio produttivo che la prima cristianità istituzionale aveva accumulato per secoli, e che le politiche del potere imperiale e signorile avevano condiviso nel momento stesso in cui allestivano mercati che specificavano in senso economico il dominio sui territori, è riutilizzato, riorganizzato e specificato in senso governativo a cominciare dal secolo undicesimo e dalla complessa trasformazione degli assetti istituzionali ed economici

[4] Agostino da Ippona, *Sermo 167*, http://www.augustinus.it/italiano/discorsi/discorso_217_testo.htm.

realizzata da imponenti fenomeni storici come la cosiddetta riforma della Chiesa e la accelerazione della vita economica che Roberto Sabatino Lopez chiamò "rivoluzione commerciale". La trasformazione del cristianesimo occidentale delle chiese in un sistema centralizzato e gerarchico la cui legittimità sarebbe a questo punto dipesa dall'obbedienza al dettato del Pontefice romano, e d'altra parte la crescita degli scambi e la moltiplicazione delle relazioni e delle figure contrattuali, sono realtà di lenta gestazione troppo spesso disgiunte dalla storiografia. Se opportunamente ricollegate, esse potranno spiegare e rendere meglio comprensibile la crescita del mercato come forma essenziale dell'organizzazione socio-economica occidentale europea e nello stesso tempo la dominante cristiana che la caratterizzò nella seconda parte del medioevo e agli inizi dell'epoca moderna.

Sarà dunque opportuno ricordare che tanto la "riforma della chiesa" quanto la "rivoluzione commerciale" ebbero in comune una tendenza alla razionalizzazione economica intesa quale divulgazione di modelli di comportamento economico indicati come eminentemente produttivi e nello stesso tempo moralmente legittimi. L'ampia produzione giuridica di ambiente canonistico e romanistico tipica dei secoli undicesimo, dodicesimo e tredicesimo, concernente le modalità contrattuali che rendevano le molteplici forme dello scambio altrettante tipologie codificate della relazione sociale, sia che si manifestasse per mezzo delle retoriche anti-simoniache, sia che venisse prodotta nell'ambito discorsivo costruito dai commenti al diritto romano e a quello canonico, ebbe come effetto di dichiarare legale il mercato come spazio della contrattazione facendone un luogo tanto fisico e localizzato quanto virtuale e universale. Mentre le discussioni sulla gestione appropriata e legale dei beni ecclesiastici, ruotanti attorno alla scottante questione simoniaca, investivano di nuova luce il problema delle differenze esistenti fra economia privata ed economia istituzionale, la casistica dei canonisti e dei romanisti dedicata all'analisi delle figure contrattuali che legittimavano e codificavano lo scambio riorganizzava la vita economica in termini di ammissibilità pubblica o di illegalità dolosa. In ogni caso, però, queste analisi della prassi economica vissuta sui mercati agivano su di essa in due modi fondamentali: stabilendo lo standard linguistico in grado di rendere parlabile l'economia legalmente riconoscibile, e caratterizzando come cristiana la quotidianità di scambi ormai di norma rappresentati come il versante economico di un governo della realtà il cui obiettivo avrebbe dovuto essere il "bene comune" della società dei fedeli, ossia di coloro che, partecipi della Verità con la v maiuscola, potevano sperare di salvarsi guadagnando un tesoro in cielo.

Benché si sia spesso descritta l'economia di questi secoli in Occidente come un fenomeno in crescita quantitativa e qualitativa sostanzialmente indipendente dalle modalità culturali e religiose che lo contenevano e lo articolavano, sembra tuttavia impossibile comprendere la specificità europea occidentale del mercato e della civiltà degli scambi senza avere ben presente lo sviluppo giuridico, politico e rituale che accompagnò questa crescita e la determinò assegnandole un senso e un lessico del tutto

particolari, mettendo a frutto e precisando una tradizione secolare, in parte latente, ma a questo punto perfettamente funzionale ad essere tramutata nel fondamento concettuale e linguistico di una civiltà dello scambio, dell'investimento e del profitto. Se si consideri la formazione di una lingua degli scambi e di un'etica del mercato alla luce simultaneamente di questo sviluppo storico e del progressivo sedimentarsi dei lessici del commercio e del credito nel discorso cristiano occidentale, appare subito chiara la necessità di rimettere a fuoco alcune tesi storiografiche riguardanti il rapporto fra Cristianesimo ed economia di mercato prima della Riforma e dell'intervento in materia di Giovanni Calvino. Bisognerà innanzi tutto avere in mente che, a una lettura ravvicinata del Diritto canonico e romano intesi come serie testuali lunghe e intrecciate, corposamente determinatesi dalla fine del secolo undicesimo alla seconda metà del tredicesimo, ma anche a una lettura accurata dell'elaborazione scolastica di questo Diritto in materia economica, una lettura avvenuta soprattutto dopo il 1250, risulta evidentemente infondata la convinzione ancora oggi molto diffusa di un atteggiamento dottrinale cristiano implacabilmente avverso al credito e più specificamente al prestito a interesse. Proprio perché la riflessione cristiana in materia economica, ossia il discorso cristiano sugli scambi e sul credito, si era formato a partire da un immaginario che sottolineava l'importanza e la centralità degli scambi e del credito, quando la dimensione di mercato cominciò ad affermarsi come centrale alla vita politica europea, la questione si manifestò da subito in termini complessi e concreti; non certo astrattamente dottrinari. Il primo problema determinante per lo svilupparsi di una riflessione cristiana sul mercato, dopo la cosiddetta rivoluzione economica e nell'ambito della centralizzazione romana delle chiese, culminata con i pontificati di Gregorio VII e dei successori fino ad Alessandro III, Innocenzo III e Gregorio IX, fu dunque soprattutto quello della gestione economica dei beni immobili e mobili delle chiese, ormai intesi come patrimonio indivisibile della Chiesa di cui il pontefice romano si poneva come responsabile e garante. Non tanto una smania di disquisire sul denaro e la sua eventuale produttività, ma piuttosto una specifica preoccupazione di individuare i modi concretamente produttivi in grado di mantenere e far crescere il patrimonio delle chiese e cioè della Chiesa, fu dunque all'origine, come ben mostrano i testi canonistici dal *Decretum Gratiani* ai commentari duecenteschi di Innocenzo IV e del cardinal Ostiense, della complicata elaborazione giuridica in materia di credito e commercio che la Chiesa propose all'Occidente dei sovrani e dei giuristi. Il caposaldo di questa elaborazione fu, sin dalla metà del dodicesimo secolo, una netta e dura distinzione fra economia dello scambio e del credito considerata istituzionale e cioè funzionale alla crescita della ricchezza delle chiese o, più ambiguamente, della società cristiana, ed economia dello scambio e del credito intesa come funzionale esclusivamente al benessere economico privato e familiare. Per questa ragione, sin dalla metà del secolo dodicesimo è possibile incontrare nei testi giuridici e codificati della Cristianità occidentale una differenziazione decisiva fra credito ovvero prestito a interesse

considerato legittimo e perfettamente lecito quando si potesse verificarne l'utilità per le istituzioni pubbliche a cominciare dalle chiese, e al contrario relazioni creditizie ovvero prestiti a interesse bollati come usurari e come speculazioni contro natura se determinati da una volontà di arricchimento individuale e dalla definizione di un prezzo del denaro e delle cose esterno al circuito del valore stabilito dalle istituzioni consacrate. Questa differenza fra denaro legalmente destinabile ad un investimento produttivo e denaro illegalmente destinato alla perversità dell'investimento usurario anima tutta la discussione sul mercato e la dialettica finanziaria prodotta dal mondo dei giuristi e dei confessori, ma anche dei legislatori e dei sovrani cattolici, almeno sino all'inizio del quindicesimo secolo. E sarebbe un errore ritenere, come spesso si è fatto, che le eccezioni al divieto di usura, sancite dalla giurisprudenza a partire dal Duecento, siano semplicemente la deroga ad una proibizione assoluta. Se esaminate attentamente infatti esse confermano che per la giurisprudenza e la teologia morale cristiana le transazioni creditizie erano lecite e legali ogni volta che questo tipo di scambio ovvero di commercio del denaro potesse essere considerato funzionale all'organizzazione sociale, e cioè fosse controllato dal potere istituzionale: è il caso del credito dotale, del credito commerciale e di quello che si pratica in guerra. In questi tre casi, emblematici, come in altri che qui si tralasciano, il pagamento di interessi, e cioè la possibilità del denaro di produrre frutti, dipendeva non certo dalla natura astratta del denaro, ma dalla sua sostanza politica, ossia dal fatto che il denaro prestato venisse prestato da chi era considerato in diritto di investirlo fruttuosamente, perché stimato quale membro attivo della comunità dei fedeli cristiani. La capacità di produrre frutti di questo tipo di denaro, socialmente qualificato, determinava per il prestatore il diritto di essere indennizzato per il danno causato dal prestito, derivante dal venir meno della potenzialità lucrativa riconosciuta al denaro di tutti coloro che erano riconosciuti dai poteri governativi come gli artefici e i promotori del "bene comune". La sterilità del denaro dell'usuraio, in altre parole, non deriva, in ambiente scolastico cattolico, semplicemente da un tardo aristotelismo che nel denaro vede un oggetto sterile, ma piuttosto dal fatto che l'usuraio, definito eretico sin dal primissimo Duecento, è additato al pubblico disprezzo e inteso come paria economico, come soggetto improduttivo e ozioso, il cui denaro, dunque, poiché appartenente a un non-professionista del mercato, non può di per sé produrre altro denaro. Occorre appena notare che la legittimazione del prestito a interesse operata da Calvino tre secoli dopo, riprenderà sostanzialmente questa logica casistica distinguendo il prestito fatto ai ricchi da quello fatto ai poveri, ma soprattutto stabilendo una differenza netta fra il credito operato da chi sia commercialmente attivo e l'usura di chi si dedichi professionalmente soltanto al prestito a interesse.

La codificazione dello spazio di mercato che la cristianità occidentale produce per mezzo dei discorsi di canonisti, romanisti e teologi fra tredicesimo e quindicesimo secolo, avviene, in altre parole, sullo sfondo di una rappresentazione complessiva dello

scambio economico e delle transazioni creditizie che ne verifica la legalità e la legittimità etica sul piano della socialità politica a sua volta garantita dai poteri istituzionali, primo fra tutti quello ecclesiastico.

Fra gli aspetti decisivi che al passaggio dal medioevo all'epoca moderna fecero del mercato e delle dialettiche della contrattazione un aspetto centrale della società cristiana occidentale, bisognerà considerare, accanto a quello influentissimo costituito dalla politica economica delle chiese e dalla giurisprudenza ecclesiastica in materia economica, il nodo problematico fondamentale rappresentato, da un lato, dalla povertà volontaria come realtà istituzionale e governativa, e, dall'altro, dall'istituzionalizzarsi di forme di credito civico, come quelle definite dal prestito pubblico organizzato da numerose città italiane, dai banchi di prestito ebraici e dai Monti di Pietà. La cronologia di queste realtà fondamentalmente bancarie va dalla metà del Duecento alla fine del Quattrocento; ma si deve subito ricordare che l'istituzione creditizia vincente e di più lunga durata si rivelò infine quella cresciuta a partire dal Monte di Pietà, la cui lunga storia italiana ed europea, ancora in parte da fare, dopo le prime fondazioni iniziate alla fine Quattrocento si tramutò gradualmente nella storia dell'istituto bancario come realtà economica determinante a livello territoriale tanto dal punto di vista economico quanto da quello politico. La povertà volontaria come scelta religiosa e dottrinale, ebbe in Italia e in Europa tutto lo spessore non solo di un'opzione spirituale inerente alle coscienze e alle strategie della salvezza dell'anima, ma anche tutta l'importanza conferitale da una configurazione istituzionale che come l'Ordine francescano fu da un lato ben presente nella gestione delle pratiche inquisitoriali e nella lotta condotta dalla Chiesa contro le eresie, e che dall'altro si affermò come Scuola di pensiero specificamente attenta ai problemi del mercato e della circolazione dei beni e del denaro. Com'è noto le prime analisi sistematiche del mercato come spazio economico sono da attribuirsi fra Due e Quattrocento ad esponenti illustri dell'Ordine francescano. Tuttavia, e al di là della sostanza di queste trattazioni impressionanti ancora oggi per la loro metodica attenzione a problemi come la logica di formazione dei prezzi, la circolazione delle merci, i significati del credito, è necessario ricordare e sottolineare che l'istituirsi di Ordini che, come appunto quello francescano, si riassumevano in un modello di vita che prescindeva dalla proprietà e finanche dal possesso dei beni, pur senza rinunciare alla sfida della gestione dei medesimi in assenza di proprietà, inaugurò una modernità economica e un mercato all'interno dei quali i giochi economici non si riducevano all'acquisizione dei beni tangibili, ma diveniva possibile gestire il valore e i valori senza immediatamente appropriarsi degli oggetti concreti nei quali questi valori si materializzavano. Da questo punto di vista, la povertà teorizzata e vissuta dai poveri volontari, nel momento stesso in cui si traduceva in riflessioni sul mercato, sulle differenze tra beni necessari e beni superflui, sul denaro reale e virtuale, sulla potenza del denaro di riprodursi in certe situazioni, fu una scuola economica e un laboratorio concettuale estremamente fertile nel produrre dispositivi logici in se stessi funzionali

alla crescita di un mercato che si stava trasformando in senso finanziario e sovralocale. Il sostegno politico e ideologico dato dall'Ordine francescano all'istituzione del prestito pubblico in numerose città italiane come poi il progetto francescano di fondazione dei Monti di Pietà appaiono, in questa prospettiva, l'effetto di un modo di pensare e praticare l'economia di mercato fortemente determinato da una concezione dello scambio e del profitto che nella immaterialità del valore e dunque nel credito come dimensione del governo civico cominciava a scorgere una nuova frontiera dell'organizzazione politica. La rinuncia al denaro e alla proprietà immobile delle cose si coniugava bene, se applicata al mercato, con un'organizzazione economica cristiana che si stava ormai nettamente muovendo nella direzione di un'accumulazione della ricchezza fondata soprattutto sulla scommessa degli investimenti arrischiati e a largo raggio, rinunciando pertanto ad una sicurezza patrimoniale determinata essenzialmente dalla terra e dal radicamento territoriale ovverossia locale. La cartina di tornasole offerta allo storico dal conflitto fra la banca cristiana realizzata per mezzo dei prestiti pubblici cittadini e dei Monti di Pietà da un lato, e dall'altro i banchi creditizi ebraici, un fenomeno tipico dell'Italia fra Tre e Cinquecento, mette bene in chiaro fino a che punto la genesi del mercato occidentale sia stata determinata da dinamiche concettuali cristiane, riassunte alla fine del medioevo in una ipotesi di sviluppo nitidamente sovralocale e metafisica, nell'ambito della quale il profitto potenziale, la virtualità di un arricchimento universale veniva ad avere più senso di qualunque benessere concretamente tangibile, individuale o familiare che fosse, sino a poter giustificare una miriade di strategie dell'accumulazione in nome dell'eventualità del "bene comune". Il ben noto attacco al prestito gestito dai prestatori ebrei nelle città italiane da parte dei predicatori francescani che condusse alla fondazione dei Monti di Pietà e alla nascita della banca pubblica cristiana, non può essere interpretato, da questo punto di vista, come un anticipo di antisemitismo generico, oppure nei termini edulcorati di uno scontro fra credito pio e usura, ma piuttosto come il manifestarsi di un conflitto esplicito e violento fra un modello economico locale, quello gestito dalle signorie regionali e dai banchi ebraici in grado di fornire prestito al consumo salvaguardando gli equilibri di un territorio ben delimitato, e un modello economico sovralocale che alla banca assegnava il compito di gestire il risparmio e il credito funzionalmente ad un'imprenditorialità finanziaria riservata all'élite che era in grado di praticarla.

Questo modello economico, che in se stesso riassumeva vari caratteri della tradizione cristiana in tema di investimento produttivo, definiva d'altra parte con chiarezza alcuni significati politici del gioco economico, a cominciare da quello riguardante la cittadinanza di coloro che si presentavano sul mercato ed agivano all'interno di esso in ruoli differenziati. Così come, infatti, erano stati esclusi dalla partecipazione alle transazioni creditizie impostate nell'ambito del prestito pubblico delle città gli ebrei e in generale coloro che, poiché infedeli, non avevano titolo di cittadinanza compiuta, nel momento in cui i Monti di Pietà si presentarono e furono

poi convalidati come banche pubbliche cristiane, divenne ben chiaro che il denaro da essi erogato doveva finanziare primariamente l'economia cristiana dei territori ossia quella di cui erano protagonisti i *cives* a pieno titolo. Fra alto e basso medioevo si era affermato, in sede giudiziaria e civilistica, il principio in origine religioso stando al quale l'inaffidabilità in materia di fede era nello stesso tempo l'origine di una inattendibilità giuridica. Questa equivalenza era riassunta dall'assioma "Non potest erga homines esse fidelis, qui Deo extiterit infidus", *Non si può considerare affidabile fra gli uomini, chi sia infedele a Dio*. Questo principio aveva avuto ricadute molto specifiche nelle città e nei tribunali, escludendo per esempio dalla testimonianza coloro che, come i non cristiani o i cristiani di umilissima condizione, apparivano esplicitamente infedeli oppure, a causa della loro ignoranza e miseria, incerti nella fede. Benché soprattutto a partire dal Quattrocento questa logica dell'esclusione si affievolisse in ambiente giudiziario, essa tuttavia col tempo assunse caratteri più ampiamente sociali ed economici, fino a ricomparire appunto nel clima delle prime fondazioni bancarie cristiane. In questo caso, la tradizionale abitudine linguistica e concettuale cristiana che dell'identità religiosa faceva un principio attivo e produttivo, veniva traducendosi in una logica finanziaria in grado di distinguere la pratica bancaria cristiana da quella creditizia ebraica. Il risultato fu, dal Quattro al Cinquecento, una netta distinzione fra banco di prestito ebraico e banca cristiana. Il primo era aperto indistintamente ad una vasta clientela in cerca di soccorso immediato. La seconda invece si dedicava da un lato al finanziamento dei poveri meno poveri ossia dei cittadini cristiani in difficoltà che, tuttavia, presentassero qualche caratteristica di solvibilità, ma al tempo stesso era esplicitamente impegnata a gestire il deposito fruttifero e cioè l'investimento finanziario operato da parte di clienti appartenenti soprattutto ai patriziati cittadini. Questa ripartizione dei compiti che la realizzazione dei ghetti ribadirà istituzionalizzandola, porta a compimento, in pieno Cinquecento, quel fenomeno di cristianizzazione dell'istituto bancario che si era già manifestato con il fenomeno del prestito pubblico cittadino e con l'apparizione sulla scena economica europea delle grandi compagnie commerciali e bancarie toscane, lombarde, napoletane, catalane, francesi, fiamminghe ed inglesi.

Benché certamente, la svolta protestante e specialmente quella calvinista abbia dato alla rappresentazione cristiana del mercato un significato più specificamente allineato alle attese sociali ed economiche delle nuove borghesie occidentali, è tuttavia innegabile, già scorrendo i testi e gli autori di cui si nutrì la cultura economica di Giovanni Calvino, che questo adeguamento conteneva tuttavia in sé tutti i tratti fondamentali della visione cristiana del mercato sedimentatasi lentamente nei secoli. A cominciare da una concettualizzazione dell'investimento e del credito che nel denaro leggeva un oggetto astratto e ipoteticamente fertile. Proprio la genesi dell'istituzione bancaria europea a cominciare dalle sue premesse teoriche e pratiche italiane costituite appunto dai prestiti pubblici cittadini e dai Monti di Pietà, oltre che dalle banche private organizzate dalle grandi famiglie mercantili, porta su di sé il segno chiarissimo di secoli

di discussioni cristiane sulla nozione doppia e complementare di investimento e produttività del denaro. Una doppia nozione fortemente ambigua in conseguenza dell'ambiguità che da sempre caratterizzava l'obiettivo che produttività e investimento avrebbero dovuto conseguire: il "bene comune", tutto da definire, di una collettività la cui natura e identità era comunque in questione. L'originaria tensione fra investimento dei talenti e produzione della Salvezza, si era gradualmente tradotta ad opera di una lunga catena di interpretazioni teologiche, politiche e giuridiche, nell'equilibrio dialettico fra investimento arrischiato e cioè non garantito ed eventualità o probabilità di un profitto. Un equilibrio che, almeno dalla seconda metà del XIII secolo, i Maestri dell'Università di Parigi, avevano indicato come vera forma dell'equità e della giustizia economica.

Quando Giovanni Calvino, inaugurando per certi aspetti, la modernità economica occidentale, parlerà di un'economia di mercato orientata alla salvezza e alla prosperità della società dei fedeli, contribuirà potentemente alla trasmissione di questa fondamentale ambiguità che ancor oggi caratterizza la dinamica del mercato e dei mercati. Se il bene comune riguarda i "fedeli" e lascia nell'ombra quanti non sono riconoscibili come tali, e il cosiddetto interesse collettivo o l'utilità generale, riguardano principalmente coloro che hanno assunto il ruolo di "fedeli", ed hanno credito e sono considerati affidabili soprattutto quelli che hanno su di sé il carattere ossia l'impronta dell'elezione, che ne sarà degli altri, i sommersi, gli sconosciuti e i viventi all'esterno del cerchio magico di una modernità finanziaria che si rappresenta come salvifica?

Bibliografia

Biéler A., *La pensée économique et sociale de Calvin*, Droz, Genève 1956.

Böhl M., *Das Christentum und der Geist des Kapitalismus. Die Auslegungsgeschichte des biblischen Talentegleichnisses*, Böhlau, Köln 2007.

Boschiero G., Molina B. (a cura di), *Politiche del credito. Investimento, consumo, solidarietà*, Centro Studi sui Lombardi e sul Credito nel Medioevo, Asti 2004.

Calvino G., *De l'usure*, in *Joannis Calvini opera selecta*, II, a cura di P. Barth e G. Niesel, München 1952.

Evangelisti P., *Francesc Eiximenis. Il Dodicesimo Libro del Cristiano; capp. 139-152 e 193-197. Lo statuto della moneta negli scritti di un frate Minore del XIV sec.*, Trieste 2013.

Langholm O., *Economics in Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris theological Tradition, 1200-1350*, E.J. Brill, Leiden 1992.

Lenoble C., *L'exercice de la pauvreté. Economie et religion chez les franciscains d'Avignon (XIIIe-XVe siècles)*, Rennes, 2013

Miegge M., *I talenti messi a profitto. L'interpretazione della parabola dei denari affidati ai servi dalla Chiesa antica a Calvino*, Argàlia, Urbino 1969.

Prodi P., Muzzarelli M.G., Simonetta S. (a cura di), *Identità cittadina e comportamenti socio-economici*, Clueb, Bologna 2007.

Prodi P. (a cura di), *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, Il Mulino, Bologna 2008.

Prodi P., *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente,* Il Mulino, Bologna 2009.

Quaglioni D., Todeschini G., Varanini G.M. (a cura di), *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto (sec. XII-XVI)*, École française de Rome vol. 346, Roma 2005.

Todeschini G., *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994.

Todeschini G., *I mercanti e il Tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Il Mulino, Bologna 2002.

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

Todeschini G., *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal medioevo all'età moderna*, Il Mulino, Bologna 2007.

Todeschini G., *Christian Perceptions of Jewish Economic Activity in the Middle Ages*, in M. Toch (ed.), *Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen*, Oldenbourg, München 2008.

Todeschini G., *Theological Roots of the Medieval/Modern Merchants' Self-Representation*, in M.C. Jacob, C. Secretan (eds.), *The Self-Perception of Early Modern "Capitalists"*, Palgrave Macmillan, New York 2009.

Todeschini G., *Come Giuda. La gente comune e I giochi dell'economia fra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 2011.

Toneatto V., *Les Banquiers du Seigneur. Évêques et moines face à la richesse (IVe-début IXe siècle)*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2012.

Weber M., *Wirtschaftsgeschichte. Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (1919-20, ma 1923), Duncker & Humblot, Berlin 1981 (= *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, Gallimard, Paris 1991).

L'*homo oeconomicus* come figura teologica e Seconda Persona della Trinità contemporanea

Sergio Caruso

1. Capitalismo e religione: il ruolo del cristianesimo

Che il capitalismo abbia a che fare con la religione non è certo una novità. Dopo l'ascrizione weberiana dello «spirito del capitalismo» all'etica protestante, e calvinista in particolare (*Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905), una serie di studiosi sono tornati sul tema, vuoi per confrontarsi con la tesi di Weber, vuoi per chiamare in causa altre religioni: chi per chiedersi se le radici del capitalismo non affondino piuttosto nell'etica dell'ebraismo (come fece, un po' ambiguamente, Werner Sombart: *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, 1911); chi per rivendicare il ruolo dell'etica cattolica (lo fa, con orgoglio, il cattolico-conservatore Michael Novak: *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, 1993)[1].

Come che sia, sono diversi ormai gli autori che, riconoscendo alla religione un ruolo di primaria importanza nella formazione del capitalismo, di tale nesso hanno indagato questo o quell'aspetto. E ciò sul piano strettamente storico, indipendentemente dalla simpatia o dall'antipatia che ognuno di loro possa avere per quell'etica mercantile che sorregge il capitalismo nel cervello e nel cuore degli uomini. Per esempio: c'è chi trova confermato che le categorie stesse dell'economia di mercato abbiano a che fare con l'etica giudaico-cristiana (mi riferisco in particolare a Paolo Prodi e Giacomo Todeschini, sui quali tornerò fra poco); c'è chi rivendica l'importanza dell'etica cristiana del lavoro e, in particolare, della teologia cattolica del lavoro per la formazione dello spirito d'impresa (mi riferisco a un saggio di Paola Zanotto)[2]; e c'è chi rileva come lo spirito imprenditivo del

[1] Una posizione a parte è quella espressa negli anni Trenta da Fanfani, secondo cui gli esordi del capitalismo risalgono ad almeno duecento anni prima della Riforma. Sbaglierebbe, dunque, Weber a ritenere *l'origine storica* del capitalismo *sociologicamente incompatibile* col cattolicesimo; ma bisogna pur dire – sosteneva Fanfani – che *l'odierno sviluppo* del capitalismo assume forme *eticamente incompatibili* con esso. I cattolici sarebbero dunque legittimati – anzi, moralmente obbligati – a sollecitarne una profonda riforma (in un senso vagamente corporativo). Cfr. A. Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica dello spirito del capitalismo* (1934), a cura di P. Roggi, pref. di A. Fazio, Marsilio, Venezia 2006.

[2] P. Zanotto, *Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo. Dottrina cristiana ed etica del lavoro*, pref. di G. Faro, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

capitalismo occidentale e la sua espansione al di là dei confini nativi abbiano tratto beneficio, piuttosto che danno, tanto dalle guerre di religioni fra le denominazioni cristiane che caratterizzano la storia europea quanto dalla rivalità fra nazioni cristiane e nazioni musulmane nel bacino del Mediterraneo (mi riferisco qui a Jack A. Goldstone)[3].

Per quanto riguarda in particolare Prodi, dalla sua ricerca emerge chiaro che quel complesso di strutture che vanno sotto i nomi di "proprietà", "scambio", "economia di scambio" e "mercato", non sono affatto la semplice espressione di una immutabile natura umana quale si manifesta nella sfera economica, bensì – tutt'al contrario – una creazione peculiare della civiltà europea: qualcosa che si va faticosamente affermando fra medioevo ed età moderna. Una realtà pregna di cultura e di storia, di etica e – naturalmente – di religione.

Considerata *ex adverso*, spiega Prodi, la storia della proprietà coincide fino a un certo punto con la storia del furto: delle sue definizioni, dei mezzi per contrastarlo e condannarlo. L'Economico può finalmente trovare nel mercato, e nella scienza del mercato, la sua auto-nomia (ovvero la sua peculiare "legalità", sia teorica che pratica) solo in quanto il furto venga modernamente riguardato come questione etico-giuridica che *non* riguarda l'economia politica, bensì rientra nelle competenze della magistratura e/o della chiesa. È per noi del tutto ovvio, oggi, che le forme del rubare non siano oggetto d'interesse per l'economia politica; ma *non è stato sempre così*. Basti ricordare che uno dei nonni di questa disciplina, Richard Cantillon, nel delineare (per primo) la figura dell'imprenditore come colui che guadagna arrischiando le proprie risorse, considerava come esempi di *entrepreneurs* perfino ladri e mendicanti: al pari di chi aprisse una manifattura per poi venderne i prodotti[4]. Per non parlare dei pirati, le cui fortune coincidono con gli esordi del capitalismo; e più che mai dei corsari, nella cui "economia" la rapina si mescola con la politica. Andavano infatti all'arrembaggio con la benedizione di Sua Maestà: una lettera-patente che potremmo paragonare alla concessione di pubblico servizio! E la storia economica ha di recente dimostrato quale razionalità "aziendale" ispirasse i velieri che inalberavano il *Jolly Roger* con le tibie incrociate[5]. Insomma: ancora verso la metà del XVIII secolo, l'agire "economico" appariva ben lungi dall'assumere una configurazione autonoma e, di certo, non coincideva ancora col "mercato".

---

[3] Cfr. J.A. Goldstone, *Why Europe? The Rise of the West in World History 1500-1850*, McGraw-Hill, New York 2008; Id., *The Rise of the West 1500-1850: Entrepreneurship, Culture, and the Birth of Modern Economic Growth*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), in press.

[4] L'*Essai sur la nature du commerce en géneral* fu probabilmente composto dal banchiere irlandese Richard Cantillon intorno al 1730, non si sa se in inglese o in francese. La prima edizione nota è quella francese (ma pubblicata a Londra: *chez* Fletcher Gyles, *dans* Holborn) del 1755.

[5] Cfr. P.T. Leeson, *L'economia secondo i pirati. Il fascino segreto del capitalismo* (2009), tr. it. di R. Merlini, introd. di G. Giorello, Garzanti, Milano 2010. Si noti il titolo originale – *The Invisible Hook. The Hidden Economics of Pirates* – che, sostituendo la "mano invisibile" con l'"uncino invisibile", già suggerisce l'esistenza di una precisa funzione economica della pirateria (come strumento di riallocazione dei beni, alternativo al mercato).

Poco ci importa, qui, decidere se l'Economico nasca come *articolazione interna* del potere temporale, distinta dal Politico e ad esso opposta (come suggerisce Aron) o come *terzo polo* fra potere sacrale e potere politico (come dice Prodi). In ogni caso l'autonomia dell'economico e la nascita del mercato moderno suppongono l'esistenza collaterale di una sfera etico-religiosa e di una sfera giuridico-politica che, dall'esterno, le garantiscono e nel contempo le sorvegliano. E in ogni caso la diversificazione delle sfere va di pari passo con una crescente separazione di poteri, che viene a costituire essa pure un (nuovo) valore per se stessa. In altri termini: non è concepibile alcun "mercato" degno di questo nome in assenza di sentimenti morali e schemi normativi che lo trascendano[6]. Meglio sarebbe che sempre ne tenessero conto – scrive Paolo Prodi – quegli economisti «un po' saturi di formalizzazioni e di modelli matematici astratti, in crisi per una realtà che si rifiuta di entrare nei loro imbuti teorici»[7].

Sulla stessa linea, Giacomo Todeschini ha pubblicato, fra il 2002 e il 2011, ben cinque libri intesi a mettere in evidenza «la matrice cristiana dell'economia europea» e, in particolare, «le matrici culturali del capitalismo all'interno della cultura teologica medievale»; ciò, in aperta opposizione alla «vulgata storiografica secondo cui il mondo cristiano sarebbe anti-economico»[8]. Anche Todeschini, come Prodi, parte dal ragionevole assunto che, per funzionare bene, lo spazio economico – per eccellenza, il mercato – deve trovare dei confini, tali da includere l'economia «vera», ma anche escludere l'economia «falsa». A ciò valgono due figure emblematiche, Maria di Magdala e Giuda Iscariota, che i Padri della Chiesa e la teologia alto-medioevale rielaborano fin quasi a farne gli archetipi, rispettivamente, di un agire economico diremo così «signorile» (in ogni senso di questo termine) e del tutto conforme alla volontà del Signore e, viceversa, di un agire economico tipico degli «infami», ai margini del consorzio civile. Infatti: la Maddalena, spinta dalla

[6] È ben vero che l'autonomia dell'Economico si afferma di contro al primato del Politico, ma resta fra le due sfere un rapporto – direi – di mutua implicazione, mediato dal comune riferimento a un certo sistema di *valori* (cioè di *vincoli*). Il mercato sta allo stato come la società civile sta alla società politica: nel mercato e nella società civile ha luogo la sperimentazione di nuove forme, nella società politica e nello stato ha luogo la loro ratifica.

[7] P. Prodi, *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna 2009. Per una storia del concetto di "economia" si veda pure M. Schabas, *Constructing "The Economy"*, in «Philosophy of the Social Sciences», 1, 2009, pp. 3-19. Secondo Schabas è solo nel XVIII sec. che l'Economico si separa dalla percezione popolare (*Folk Economy*) assumendo dignità di costrutto teorico a sé stante.

[8] I cinque libri di Giacomo Todeschini cui alludo nel testo sono: *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Carocci, Roma 1994; *I mercanti e il Tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 2002; *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Il Mulino, Bologna 2004; *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Il Mulino, Bologna 2007; *Come Giuda. La gente comune e i giochi dell'economia all'inizio dell'età moderna*, Il Mulino, Bologna 2011. Qui di seguito mi riferisco sopratutto all'ultimo, *Come Giuda*, di cui però non ho una conoscenza diretta. Le citazioni che, fra virgolette, lo riassumono sono tratte dalla ricca recensione di S. Giraudo, *Giuda e Maddalena come modelli economici*, in «Storia del pensiero politico», II, n° 2, 2013, pp. 333-336.

gratitudine, sta fra le pie donne che «assistevano Gesù con i loro beni» (Lc 8: 2-3), mentre l'Iscariota – che, tutt'al contrario, non è capace di distinguere e commisurare i valori – lo vende per trenta denari. Ciò che troviamo nei primi secoli del cristianesimo, secondo Todeschini, è una vera propria «risemantizzazione» della figura di Giuda, che fa di lui l'esemplare tipico del popolaccio disonesto, assolutamente incapace di tenere col denaro un rapporto decoroso ed equilibrato. A questa rielaborazione, «Agostino aggiunse presto un nuovo tassello, che prevedeva la comparazione del delitto di Giuda al reato di peculato, cioè ad un crimine contro il bene pubblico rappresentato dal Cristo». Nasce così «un modello di delinquenza economica immediatamente riconoscibile», che sarà facilmente traslato su tutti coloro che la cultura cristiano-feudale vorrà ritenere «infami» e bestie inaffidabili, da tenere ai margini del circuito economico: il popolaccio e, naturalmente, gli ebrei (i cui beni divengono così passibili di confisca).

Fin qui storici e sociologi. Non voglio nascondermi, peraltro, che questi argomenti possono essere criticati e in parte rifiutati. Chi volesse revocare in dubbio il ruolo della religione (e del cristianesimo in particolare) come levatrice del capitalismo potrebbe obiettare: 1) che mercato e capitalismo non sono la stessa cosa; 2) che l'esclusione – per ragioni morali opposte e simmetriche – del furto, della rapina e del peculato da un lato, della carità dall'altro, dal novero degli "scambi" e dalla sfera dell'"economico" contribuisce, certo, alla formazione del mercato moderno ma, per così dire, *dall'esterno*: circoscrivendone i confini e dandogli un minimo di ordine. In altri termini: quelle fornite dal cristianesimo sarebbero, per il capitalismo, «norme regolative», ma non «costitutive» del gioco stesso (nel senso di John Searles).

Ma è solo questo? Forse no. Più recentemente uno studioso francese, Gérard Delille, è tornato sulla questione in chiave antropologica, ascrivendo il successo della economia di mercato come forma-principe della circolazione dei beni alle regole di discendenza della famiglia cognatizia (cristiana) rispetto a quelle della famiglia agnatizia (tipica dell'Islam) e della famiglia bilineare (tipica dell'ebraismo)[9].

Tutt'altra questione infine – per concludere questa breve rassegna – è quella del *religion/economic-growth interplay*, cioè del rapporto bilaterale fra la crescita economica di un paese (o di un gruppo sociale) e la religione, considerata sia come variabile dipendente sia come variabile indipendente. Se ne sono occupati McCleary & Barro con uno studio rigorosamente quantitativo in chiave comparativa, dimostrando che talune correlazioni positive/negative indiscutibilmente sussistono[10].

[9] G. Delille, *L'economia di Dio. Famiglia e mercato tra cristianesimo, ebraismo, Islam*, Salerno Editrice, Roma 2013.

[10] R.M. McCleary, R.J. Barro, *Religion and Economy*, in «Journal of Economic Perspectives», vol. 20, n. 2, Spring 2006, pp. 49-72.

2. Il capitalismo come nuova religione: critica cattolica e critica comunista, convergenze e divergenze

Ancorché benemerite, tutte le ricerche fin qui menzionate non hanno riguardo, tuttavia, che per il ruolo da riconoscere alla religione in ordine alla *origine del capitalismo* oppure (come quella di McCleary & Barro) in ordine allo sviluppo dell'economia in generale. Non s'interrogano, invece, sul carattere intrinsecamente "religioso" del *capitalismo in atto*, cioè sulla capacità del capitalismo, delle sue pratiche, dei suoi valori, di proporsi, a livello ideologico, come una sorta di religione alternativa in competizione con le religioni positive. Come dire: il capitalismo sarà pur nato dal cristianesimo, ma, ora che è diventato grande, esso stesso si propone ben al di là della sfera ristretta della produzione. Come un'etica universale e una visione del mondo, di fatto rivolgendosi contro chi l'ha generato.

Che di ciò si sia preoccupata per prima la cultura cattolica, ovviamente non stupisce. Dall'Ottocento a oggi sono più d'uno gli autori cattolici che – da Péguy[11] fino a papa Francesco – hanno spesso e volentieri messo in guardia i fedeli contro l'idolatria del denaro. Lo stesso Francesco, nel ripetere che «non si può servire Dio e il denaro», ha pure sentito il bisogno di ricordare (a Cagliari il 22 settembre 2013) che dire questo «non è comunismo», ma puro Vangelo. Del resto, chi non lo sa? Una certa qual diffidenza della Chiesa per il denaro, «sterco di Satana», data da sempre.

Non tutti sanno, invece, che del capitalismo come religione si sono occupati una serie di autori che non esitarono a definirsi "comunisti": Moses Hess, Karl Marx, Walter Benjamin, Pier Paolo Pasolini. A dire il vero, nessuno di costoro può esser considerato ortodossamente "marxista": Marx in testa, per sua esplicita dichiarazione (*moi, je ne suis pas marxiste*, pare abbia detto ai compagni francesi). Ma forse proprio per questo, perché fuori di ogni ortodossia, tutti e quattro seppero guardare con la mente sgombra da ogni pregiudizio alle novità emergenti nello *Zeitgeist*.

L'analisi dei comunisti è naturalmente molto diversa da quella dei cattolici. La prima differenza sta nel fatto che questi autori intendono collocarsi *al di là* del capitalismo come pure della religione, piuttosto che *al di qua*. Non c'è dunque in loro (tranne Pasolini, il più vicino alla cultura cattolica) alcuna nostalgia *à la* Péguy per la civiltà contadina del mondo pre-industriale. La seconda differenza sta nel guardare al capitalismo per come storicamente si dà, piuttosto che al denaro come oggetto intemporale della cupidigia umana; secondo una prospettiva analitica, dunque, piuttosto che moralistica.

[11] Si pensi per es. al francese Péguy che, dopo la conversione al cattolicesimo, intitola a *L'argent* un'amara denuncia del lavoro alienato nel mondo industriale. Nostalgico del mondo contadino, Péguy trova nel monito di Gesù, «non potete servire a Dio e a Mammona» e nella equiparazione cristiana dell'avidità all'idolatria, una ragione di più per rimpiangere l'umanità perduta di quel mondo, non ancora scempiato dal primato del denaro. Cfr. C. Péguy, *Il denaro* (1913), Piano B, Prato 2011.

Per tutti e quattro – Hess, Marx, Benjamin e Pasolini – la novità consiste nel prestare speciale attenzione a quanto succede *sul confine*: fra mondo delle merci, da un lato, e mondo delle idee e dei valori dall'altro. Nella testa e nel petto degli uomini e delle donne, chiamati a vivere «in certe condizioni che non dipendono dalla loro volontà». Poiché si tratta sopra tutto di filosofi, sarebbe improprio definirlo un approccio *tout court* "psicologico", ma già si tratta – forse – di un approccio psicologico-sociale.

Siamo scolasticamente avvezzi a considerare – sbagliando – che la «base economica» e le «sovrastrutture ideologiche» siano, nel marxismo, due cose ben diverse (e che queste nulla possano avere d'intrinseco a quella). Viceversa, i marxisti creativi e liberi da qualunque schematismo – a partire dallo stesso Marx fino a Gramsci, passando per i francofortesi – hanno sempre tenuto ben presente che la «metafora edilizia» non è che una metafora; e che nel rapporto *Bau-Überbau* la cosa più interessante, diremo così, è... il trattino! Vale a dire quel piano ammezzato fra la base economica e i piani superiori: quel livello di precipuo interesse psicologico-sociale, dove i rapporti sociali di produzione e di scambio producono un corrispondente tipo umano, ma dove – anche – le idee e i valori possono farsi forze produttive (come rispettivamente accadde con le idee della scienza e i valori della Riforma alle origini del capitalismo). Da ciò l'interesse del marxismo creativo (Gramsci in testa) per l'importanza della «ideologia» nei passaggi cruciali della storia e, in particolare, per la circolazione delle idee da un ambito all'altro (che questi passaggi tipicamente registrano). In Hess e Marx, alle origini di tutto ciò, e in Benjamin e Pasolini, un secolo dopo, interessante non è solo una vaga idea del capitalismo come nuova "religione" (ciò che potrebbe essere una semplice metafora alquanto generica e da non prendere troppo sul serio), ma l'analisi – ben più specifica – delle categorie pratiche della ideologia borghese-capitalistica e delle categorie teoriche dell'economia politica come, rispettivamente, *forme* della nuova religione e corrispettivo *teologico* di essa. Così facendo, questi autori anticipano molto della riflessione odierna sull'economia politica come nuova teologia del mondo contemporaneo. Col che mi riferisco al contributo di autori più recenti come James Hillman e Giorgio Agamben (*sed de hoc postea*).

Riassumendo: c'è una critica cattolica del dio-Denaro che si pone sul piano eminentemente morale e che non disdegna, talora, d'indulgere a una qualche nostalgia del passato. Ma c'è anche, su questo tema, una critica diremo così "progressiva" e collocabile piuttosto sul terreno filosofico-sociale e psicologico-sociale. È giusto riconoscere, peraltro, che, nonostante le cospicue differenze d'accento, la critica comunista non sarebbe concepibile senza quella cattolica e, più generalmente, cristiana. Non solo perché l'analisi marxista della «ideologia» generalizza e secolarizza la nozione giudaico-cristiana d'idolatria, ma sopratutto perché trapassa e rimane, nella cultura comunista, una concezione negativa – seppure storicizzata – della cupidigia. In particolare di quella avidità *insaziabile* accesa dal denaro che finisce con l'asservire il soggetto all'oggetto.

L'affermazione del capitalismo fa in effetti da spartiacque. Prima di esso, la cupidigia viene stigmatizzata come un vizio. L'*homo oeconomicus*, non ancora designato come tale, trova già – nelle pagine dei teologi – una qualche rappresentazione come figura del peccato. Con l'avvento del capitalismo, invece, si afferma – non tanto nella Chiesa quanto nella società civile – tutt'altra visione. La cupidigia, quando assuma le forme del calcolo razionale inteso a massimizzare l'utile del soggetto, diventa una «pubblica virtù». E il denaro, che quel calcolo rende possibile, balza in primo piano come oggetto del desiderio per un crescente numero di persone: oggetto di culto e nuovo idolo, al pari del vitello d'oro. Alla teologia esplicita dei teologi, facilmente riconoscibile come tale, subentra una ideologia del farsi ricchi, dove quello che sarà detto *homo oeconomicus* – ancor prima di essere una (supposta) descrizione del comportamento normale – funge da modello prescrittivo. Una ideologia nella quale una serie di filosofi riconoscono talune categorie della teologia tradizionale, seppure stravolte e messe al servizio della nuova religione. Ma procediamo con ordine. Partendo dalla teologia dei teologi.

3. La cupidigia come vizio: il contributo dei teologi[12]

A loro modo, i teologi partono da un'osservazione di fatto: la cupidigia esiste, è relativamente diffusa e costituisce un tipo umano riconoscibile da ben prima di Hobbes. Nicoleta Acatrinei ha dedicato un intero volume all'antropologia economica desumibile dall'omiletica di san Giovanni d'Antiochia. Secondo il Crisostomo – siamo nel IV-V sec. – la cupidigia non sarà *fatale*, ma resta sempre *possibile*, cioè: non fa parte della natura umana, ma neppure contrasta con essa; essa, infatti, facilmente invade l'anima e la fa sua, *quando una libera volontà le abbia aperto la porta*. In ciò – annota la studiosa zurighese – starebbe l'origine per così dire «morale» dell'*homo œconomicus*[13].

Non troppo diversamente dirà Kierkegaard che l'«egoismo» nel senso più stretto si ha quando il soggetto non solo ama in sé ciò che vi è di particolare, ma lo fa in maniera *consapevole e sistematica*. Anche Kierkegaard pensa – in ciò contrastando il pensiero di Hobbes – che l'uomo *non* sia, in questo senso, naturalmente e fatalmente egoista; ma pensa nondimeno che tutti siamo naturalmente e fatalmente

[12] Questo paragrafo riprende senza grosse modifiche due pagine già pubblicate altrove: cfr. S. Caruso, Homo oeconomicus. *Paradigma, critiche, revisioni*, Firenze University Press, Firenze 2012, pp. 14-15.

[13] N. Acatrinei, *Saint Jean Chrysostome et l'*Homo oeconomicus. *Une enquête d'anthropologie économique dans les homélies sur l'Evangile de St Matthieu*, Orthodox Research Institute 2008. Il lettore non creda che io voglia dare alla "filosofia" di san Giovanni Crisostomo più credito di quanto non meriti. Come dimenticare le sue pagine assurde e feroci *contra Judeaeos* (quanto di peggio l'antigiudaismo cristiano abbia mai prodotto)?

esposti alla *tentazione* dell'egoismo e che precisamente in ciò, nel compiere «atti d'amore» che battano questa tentazione, consista la virtù cristiana[14].

Chi, da posizioni religiose, ritiene l'uomo così fortemente vulnerabile alla tentazione dell'egoismo trova più che naturale riferire questa vulnerabilità al peccato originale. Stephen Bainbridge vede una certa rassomiglianza e quasi un'aria di famiglia fra l'*homo œconomicus* e l'uomo vittima della caduta originaria (*the fallen man*), che solo il Cristo può redimere e che solo le leggi possono contenere. L'economia così com'è e le leggi che la regolano possono non piacerci, scrive Bainbridge, ma la verità è che esse forniscono le sole regole appropriate per una umanità decaduta[15]. Tesi non priva di fascino, nondimeno da rigettare – questa la critica di Mark Sargent – perché rischia di autorizzare e assolvere l'egoismo (purché rimanga negli amplissimi limiti tollerati dagli ordinamenti economici e giuridici) nel momento stesso in cui ne dichiara la natura peccaminosa, se non anche diabolica[16].

Quella del cattolico Sargent è una critica morale; ma più che mai da rigettare ci appare la tesi di Bainbridge dal punto di vista storico-laico. Infatti, la spiegazione dell'egoismo in termini di *fallen man* finisce con l'omologare ed eternizzare quegli ordinamenti in cui l'*homo œconomicus* nuota felice come un pesce. In realtà, gli ordinamenti non sono tutti uguali: ognuno di essi rispecchia una cultura con i suoi valori. Alla formazione di questi valori, e delle «preferenze» che sono loro connesse, concorre certamente la religione; ma anche le religioni (perfino le confessioni cristiane) non sono tutte uguali. E proprio su questa base uno studioso dei rapporti fra economia e religione, Mathias Erlei, propone di relativizzare, cioè di passare dalla unicità dell'*homo œconomicus* alla varietà degli *homines culturales*[17].

Allora: diciamo pure – col Crisostomo – che certe caratteristiche dell'umano comportamento sono possibili in ognuno di noi (non ovunque necessarie, dunque, ma universalmente possibili). A condizione che, dall'interno, un libero volere apra alle tentazioni del mondo le porte dell'anima. Vien da chiedersi però se non possano darsi condizioni esterne di vita che sistematicamente sospingono l'uomo a *volersi* "economico"; insomma, condizioni storico-morali più che naturali, dove la tentazione si fa irresistibile.

---

[14] S. Kierkegaard, *Gli atti dell'amore. Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi* (1847), tr. it. e a cura di U. Regina, Morcelliana, Brescia 2009.

[15] Cfr. S.M. Bainbridge, *Law and Economics: An Apologia*, in M.W. McConnel, R.F. Cochran Jr., A.C. Carmella, *Christian Perspectives on Legal Thought*, Yale University Press, New Haven (Ct) 2001, pp. 209 ss.

[16] Cfr. M. Sargent, *Utility, the Good and Civic Happiness: A Catholic Critique of Law and Economics*, in «Journal of Catholic Legal Studies», vol. 44, 35, 2005, pp. 35-55 (*online*: http://tci.edu/media/3/92aa44c903fe410e931306ccca858927.pdf).

[17] M. Erlei, *Sinnbildung, Religion und Präferenzen. Vom homogenen* Homo oeconomicus *zu heterogenen Homines culturales*, in M. Held, G. Kubon-Gilke, R. Sturn (Hrsg.), *Ökonomie und Religion* («Jahrbuch normative und institutionelle Grundlagen der Ökonomik», Bd. 6), Metropolis-Verlag, Marburg 2007, pp. 319-346.

4. La cupidigia come virtù moderna, al servizio del «dio visibile»: da Hess a Marx

Dell'emergere di tali condizioni, e in maniera tutta particolare della centralità del denaro nell'economia moderna, si occupano, fra i primi, gli autori della sinistra hegeliana[18]. A cominciare da Moses Hess. In un articolo interamente dedicato ad analizzare «L'essenza del denaro» (1845), questi ne sottolinea l'onnipotenza e denuncia nel culto che se ne fa *una specie di religione laica*, che di fatto prende il posto del cristianesimo nel cuore della modernità. Si spinge, anzi, a definirlo come «l'essenza realizzata del cristianesimo» (*das realisirte Wesen des Christentums*); identifica, dunque, in esso la vera e più moderna fonte di quella «estraneazione» che Feuerbach imputava alla religione[19].

Ciò che il denaro «aliena» (nel senso di renderlo estraneo a se stesso) è per Hess ogni forma dell'umano sentire: tutte le differenze, infatti, perdono valore e tutte rifluiscono nella sola categoria dell'avere. Pertanto, ciò che comporta il primato del denaro – denunziava Hess già nel 1843 è nulla meno che il primato dell'«avere» sull'«essere»[20]: una denuncia che precorre quella di Fromm (che lo cita infatti nell'opera sua)[21].

Über das Geldwesen, pubblicato nel 1845, fu composto nell'estate del 1844, più o meno nello stesso periodo in cui il giovane Marx componeva i suoi *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Non è dunque facile dire, data la stretta frequentazione tra i due autori, quale delle due opere abbia più influenzato l'altra. È certo però che il giovane Marx fu influenzato dalle riflessioni hessiane del 1843 sul triste primato dell'avere sull'essere: ad esse i *Manuskripte* rimandano esplicitamente e con favore[22].

Peraltro, dei *Manuskripte* fa anche parte il c.d. «Frammento sul denaro», dove il giovane Marx esprime compiutamente il suo pensiero in materia; e lo fa commentando due brani letterari, uno dal *Faust* di Goethe e uno dallo shakespeareano *Timone di Atene*. Con l'aiuto di Goethe, Marx mostra come il denaro serva al soggetto possidente per comprare non solo *cose* ma *qualità*: «ciò che il denaro può comprare, quello sono io stesso». Poi, sulle orme di Shakespeare, parla del denaro come «la meretrice universale, la mezzana universale degli uomini e dei

[18] Le riflessioni di Hess e di Marx sono orientate, con ogni probabilità, dalle notevoli pagine che lo stesso Hegel dedica alla peculiarità del bene-denaro nella *Filosofia del diritto*. Il denaro – spiega Hegel – può essere oggetto di «possesso», ma non di «proprietà»: resta infatti, per sua natura, estraneo alla «personalità» del possidente (che non può infondervi alcunché di «proprio»).

[19] Cfr. M. Hess, *L'essenza del denaro* (1845), in Gian Mario Bravo (a cura di), *Il pensiero socialista, 1791-1848*, Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 1119-1146.

[20] Mi riferisco al saggio di M. Hess, *Philosophie der That. Vom Verfasser der Europaïscher Triarchie*, comparso anonimo in G. Herwegh (Hrsg.), *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Verlag des Literarischen comptoirs, Zürich u. Winterthur 1843, Bd. I, pp. 309-331; p. 329.

[21] E. Fromm, *Avere o essere?* (1977), tr. it. di F. Saba Sardi, Mondadori, Milano 1982, p. 205.

[22] Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1968, p. 117.

popoli»; però anche di esso come onnipotenza creativa o «dio visibile», forza capace di rovesciare le situazioni e conciliare l'inconciliabile[23].

5. Marx: l'economia borghese come nuova religione, l'economia politica come sua teologia

Questa immagine del denaro come novella divinità del mondo cristiano-borghese (nel repertorio di tutta la sinistra hegeliana) si ritrova approfondita, sia nei concetti che nelle immagini, nel Marx maturo del *Capitale*. Il Denaro, figlio del Capitale e «mediatore universale», viene infatti considerato l'equivalente ideologico del Cristo nella nuova Trinità del mondo borghese. La Merce, che liberamente circola nel mercato «dove vuole e quando vuole», completa a mo' di Spirito questa sarcastica teologia marxiana.

Come Gesù, figlio di Dio, incarna la Parola del Padre, così il denaro è la voce del capitale; e questa voce, anche più suadente di quella divina, trova nella «mercificazione universale» (così Marx ripensa lo «Spirito del tempo» di Hegel) una traduzione possibile in tutte le lingue del mondo. Ispirati da questo nuovo *Zeitgeist*, gli apostoli del denaro saranno poliglotti! Una immagine evangelica, questa della poliglossìa del denaro, che risale almeno a William Shakespeare (che Marx ben conosce)[24] e che ricorre nella poesia inglese del Seicento (basta pensare ad Aphra Behn: *money speaks sense in a language all nations understand*, «il denaro parla chiaro in una lingua che tutte le nazioni capiscono»[25]. E solo grazie a ciò la Merce, come lo Spirito, circola «dove vuole e quando vuole».

Naturalmente, l'idea di una "religione" del denaro e la denunzia di come questo possa sostituire Dio nel cuore degli uomini non sono una trovata di Marx né di Hess, bensì *tòpoi* della letteratura proto-cristiana[26]. In quel contesto, tuttavia, Mammona – espressione già evangelica[27] – era piuttosto la personificazione della

[23] Ivi, pp. 151-157.

[24] Cfr. W. Shakespeare, *Timon of Athens* (1607-8), Act IV, Scene III: «thou common whore of mankind, [...] thou visible god, that solder'st close impossibilities, and make'st them kiss! that speak'st with every tongue to every purpose» (*The Complete Works of W.S.*, Spring Books, London s.d., pp. 674-5 e 678).

[25] La citazione, fra le più famose in tema di denaro, proviene da un'opera che la poetessa Aphra Behn (1640-1689) scrisse in collaborazione col compositore John Blow (1640-1708): *The Lucky Chance*, 1686. Almeno altrettanto importante il ruolo che la stessa Behn riconosce al denaro in una commedia precedente, *The Rover, or the Banish'd Cavaliers* (1677): con esso, infatti, gli uomini possono comprare tanto il corpo delle prostitute quanto l'anima delle mogli. Su ciò, cfr. M. Sagheer Ahmed Al-fasly, *Importance of money in Aphra Behn's play "The Rover"*, in «IJSST (*International Journal of Social Science Tomorrow*)», vol. 1, n. 5, July 2012, p. 12: http://www.ijsst.com/issue/614.pdf.

[26] Mi riferisco in particolare alla *Didascalia Apostolorum*, apocrifo della prima metà del III sec., dove si legge (ma l'originale è in siriaco): *De solo Mammona cogitant quorum Deus est sacculus*, «solo a Mammona pensano coloro che del portafoglio fanno il loro Dio» (*Didascaliae Apostolorum Fragmenta Ueronensia Latina. Accedunt canonum qui dicuntur Apostolorum et Aegyptiorum reliquae*, hrsg. von E. Hauler, Leipzig 1900, p. 46).

[27] Lo dice Gesù: «non potete servire a Dio e a Mammona» (Mt 6: 24, Lc 16: 9-13).

ricchezza che non del denaro in senso stretto; anzi, la personificazione di una ricchezza *eccessiva* e l'espressione di brame smodate, inevitabilmente destinate a confliggere con la carità[28]. Pertanto, inchinarsi a Mammona e assumerlo come falso Dio di una pseudo-religione veniva ritenuta nella omiletica proto-cristiana piuttosto una perversione del cuore, da stigmatizzare nel singolo sul piano squisitamente morale, che non l'espressione collettiva di una socialità intrinsecamente "alienata". E per quanto fosse chiaro, per es. a Giovanni Crisostomo, che a questa eterna tentazione tutte le anime sono esposte, cederle o resisterle restava responsabilità esclusiva di ogni singola volontà. Niente a che fare, dunque, con l'effetto storico di un certo tipo di strutturazione dell'economia sulla psicologia collettiva (come già intuiscono, invece, i giovani hegeliani).

In Hess e in Marx, è il denaro, «misura senza misura», che prende il posto di Dio nel cuore degli uomini. E proprio in virtù di questa peculiare astrattezza che lo caratterizza come oggetto, esso si apre a ricevere tutte le ipostasi e si fa polo ricevente di tutte le proiezioni, sia individuali che collettive. Come il Dio di Feuerbach, ma più efficacemente di esso. Infatti: secondo Feuerbach, l'idea di Dio riassume in sé le virtù dell'Uomo, cioè tutte le potenzialità positive del genere umano, e solo in ciò consiste la sua infinitudine; mentre il denaro promette qualunque specie di soddisfazione, nobile o ignobile; ed è per giunta un «dio visibile», nel quale è molto più facile credere.

Quando Hess e Marx concepirono e scrissero rispettivamente *L'essenza del denaro* (1845) e il *Frammento sul denaro* (1844), solo pochi mesi erano passati dalla memorabile esortazione di Guizot ai francesi (dalla tribuna della Camera, il 1° marzo 1843): *enrichissez-vous!* Il desiderio di farsi ricco non era certo una novità, ma solo dentro una economia compiutamente moderna e segnata dal primato del denaro quell'antico desiderio finalmente assumeva le caratteristiche e la vividezza di un sogno collettivo, sostenuto da una nuova promessa di salvezza.

6. Walter Benjamin: il capitalismo come «religione senza redenzione»

Facciamo un bel salto – ed eccoci a Walter Benjamin. In un frammento del 1921, il filosofo tedesco si spinge a definire il capitalismo «un fenomeno essenzialmente religioso». Si noti: l'avverbio: "essenzialmente", diretto in qualche modo contro Weber. Il capitalismo per Benjamin non trova nella religione una delle sue cause, ma *è* esso stesso una religione. Di questa tesi rifiuta di portare le prove: un po' per non cadere in una «smisurata polemica universale» (*in primis* col marxismo ortodosso del tempo suo); un po' perché la ritiene quasi evidente, almeno per chi abbia occhi per

[28] Si veda per es. quanto scrive Giannino Piana, docente di Etica cristiana presso l'Università di Urbino, nell'articolo *Denaro e potere, realtà ambivalenti*, in «Tamtàm democratico», n° 9, mag.-giu. 2012, pp. 5-8: http://www.tamtamdemocratico.it/monografia/numero9/documenti/issuu.htm, dove l'ambivalenza sia della ricchezza sia del potere, il loro essere realtà benedette o maledette, dipende dal carattere contenuto o smodato del desiderio che le cerca.

vedere. In ogni caso – scrive – basta aspettare un po': del capitalismo come religione avremo tutti, nel prossimo futuro, una chiara «visione d'insieme». Si tratta peraltro – Benjamin lo riconosce – di una religione *sui generis*, in parte diversa dalle religioni tradizionali e forse per questo non immediatamente riconoscibile da tutti come tale.

La prima differenza sta nell'assenza di una dogmatica e, dunque, di una teologia esplicita. Si tratta di una religione totalmente cultuale, che coincide per intero con una serie di azioni simbolicamente mediate e ritualmente codificate: comprare, vendere, cumulare. La seconda differenza sta nel carattere pervasivo di questa religione, che non conosce confini tra sacro e profano. Nei riti dell'economia siamo tutti sacerdoti, tutti officianti, né ci sono giorni speciali ad essi dedicati. Nelle religioni monoteistiche c'è un "giorno del Signore", nel capitalismo invece il *business* pretende per sé tutta la settimana né mai si ferma. «Il capitalismo – scrive Benjamin – è la celebrazione di un culto *sans rêve et sans merci*».

Da cosa dipende questo agire incessante? Dipende – spiega Benjamin – da «una inquietudine senza via di uscita», «una malattia dello spirito» che il capitalismo istilla in ognuno di noi. Il nome tedesco di questa inquietudine è *Schuld*, «una parola diabolicamente ambigua», che vuol dire "colpa" ma – specialmente al plurale – anche "debito"[29]. Siamo tutti chiamati a rendere conto delle nostre *Schulden*. E non nel Giorno del Giudizio universale, ma ieri-oggi-domani: in ogni momento della nostra esistenza presente. Produrre per pagare, pagare per produrre: in questo circolo senza fine consiste il nostro destino. Un destino – continua Benjamin – che non prevede alcuna Redenzione né alcuno speciale Redentore. «Il capitalismo è il primo caso di un culto che non redime il peccato, ma genera colpa [...] Un'enorme

[29] Benjamin non è il primo né l'ultimo autore che abbia assunto questa nozione di colpa/debito quale oggetto di una specifica riflessione filosofica. Per approfondire il concetto di *Schuld* in Marx, Nietzsche, Benjamin e Deleuze/Guattari, rimando allo studio di E. De Majo, *Civis oeconomicus: per una lettura filosofico-politica del contemporaneo* (tesi di laurea magistrale in Filosofia politica: relatore F. Giardini), Università di Roma Tre, a.a. 2012-13 (online: http://www.academia.edu/4356640/Tesi_laurea_magistrale_CIVIS_oeconomicus): in particolare, il paragrafo III. 3, Schuld. *Cartografie filosofiche tra colpa e debito*, pp. 140-171. Dalla rilettura che De Majo fa di questi cinque autori emerge una visione del debito economico come nuova forma dell'assoggettamento etico-politico (non solo del debitore al creditore, ma del debitore alla comunità). Da ciò, la *Schuld* come condizione antropologica del soggetto moderno, che prelude alla identificazione del *civis* con l'*homo oeconomicus*. Su un piano alquanto diverso – fra l'antropologia filosofica e la filosofia dell'economia – si colloca invece il volume di E. Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011. All'opera di Benjamin (che resta centrale) l'autrice affianca quelle di Weber e di Bataille. Da questa rilettura congiunta tanto il *debito* come il *dispendio* emergono come dati strutturali della condizione umana: l'esistenza stessa è un essere-in-debito (l'uomo essendo l'unico animale che nasce con un debito pregresso) e, tuttavia, si svolge all'insegna dello scialo. Meglio di qualunque altro sistema, il capitalismo sembra riuscito a riconciliare l'uno con l'altro, lo scialo col debito, funzionalizzando entrambi al crescere della produzione. Ma questa funzionalizzazione della natura umana alle esigenze del capitale – osserva Stimilli – si risolve fatalmente in un assoggettamento di massa a una impresa senza scopo. Per approfondire la varietà di aspetti della nozione di «debito», si veda anche la sezione monografica della rivista online *Lessico di etica pubblica*, A. IV, N° 1/2013: www.eticapubblica.it/.

coscienza della colpa, che non sa rimettere i propri debiti». Così rinchiuso nell'immanenza della vita quotidiana, il capitalismo restituisce l'idea stessa di Redenzione al suo significato etimologico, quello di "ricomprare", e fa di ciascuno l'interminabile, implausibile Redentore di se stesso.

L'unico modo per liberarsi da questa inquietudine sarebbe, forse, quello di smettere di crederci: abiurare il capitalismo. Come singoli, per chi abbia le qualità eroiche dell'asceta, o meglio collettivamente (col che forse riemerge in Benjamin una idea marxista di rivoluzione). Ma non è per nulla facile abiurare il Dio-Capitale, perché quello del capitalismo – conclude il filosofo tedesco – è per eccellenza un *Deus absconditus*: un dio che neppure siamo consapevoli di adorare, convinti come siamo che i suoi comandamenti siano solo leggi di natura[30].

Quasi vent'anni dopo, nelle tesi del 1940 *Sul concetto della storia*, Benjamin sembra assegnare al materialismo storico (inteso con ciò un marxismo capace di ritrovare le sue radici ebraiche e, con esse, la tensione messianica) il compito di riproporsi sul terreno escatologico di una contestazione radicale del presente nel nome del Futuro. E' questo un terreno che il capitalismo, religione dell'immanenza, neppure comprende e che la stessa teologia cristiano-borghese (o quanto ne rimane), da essa contagiata, pare avere abbandonato, rinchiusa com'è nelle disquisizioni dogmatiche e nella determinazione di un'etica sociale dimentica della Trascendenza. Si tratta inoltre di un terreno che al materialismo storico si confà da sempre, perché – scrive Benjamin nella prima delle diciotto sezioni – una teologia segreta si nasconde all'interno del marxismo, e lo muove, così come, nel Settecento, l'omino in carne e ossa che dall'interno guidava il preteso automa detto Scacchista Turco.[31] Insomma, sembra dire Benjamin: *à la guerre comme à la guerre*. Se il capitalismo è divenuto una religione dell'immanenza, e se la stessa teologia cristiana ha perduto il sentimento della trascendenza, l'unico modo di opporsi all'ordine vigente è di rilanciare una teologia della storia dove qualunque momento «è la piccola porta da cui può entrare il Messia»: la sola, forse, in grado di accendere passioni capaci di contrastare la «inquietudine senza via di uscita» del capitalismo moderno[32].

Più o meno sulla stessa linea, parleranno Ernst Bloch di *Principio speranza* (1953 -1959) e Max Horkheimer di *Nostalgia del totalmente Altro* (1970).

---

[30] Cfr. W. Benjamin, *Capitalismo come religione* (1921), a cura di C. Salzani, Il Melangolo, Genova 2013. Non c'è da stupirsi che queste pagine di Benjamin abbiano suscitato l'interesse di Agamben (sulla cui idea di «teologia economica» torneremo fra poco): cfr. G. Agamben, *Benjamin e il capitalismo*, in «Lo Straniero» (rivista on line), 29 aprile 2012: http://www.lostraniero.net/archivio-2013/152-maggio-2013-n-155/803-un-commento-oggi.html.

[31] Lo *Schachtürke* fu costruito da un ingegnere ungherese, Wolfgang von Kempelen, per Maria Teresa d'Austria nel 1769; fu portato in giro per il mondo con grande successo fino al 1854, quando finì distrutto da un incendio in un museo di Filadelfia.

[32] Cfr. W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia* (1939-40), Mimesis, Milano 2012. Sulla natura (e i rischi) del messianismo politico, come pure sulle differenze fra "messianico", "chiliastico" e "apocalittico", mi permetto di rimandare a: S. Caruso, *Messianismi e politica*, in G. Boccaccini (a cura di), *Il Messia tra memoria e attesa*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 149-168.

7. La religione dei consumi, da Pasolini a oggi

Scrive Gramsci: «tra struttura e superstrutture c'è un nesso necessario e vitale» (Q. 4, n. 15). Da ciò la nozione gramsciana di «blocco storico» come unificazione organica di struttura e sovrastruttura, sorretta da un corrispondente «blocco sociale». A cospetto del quale l'ideologia e le fabbriche dell'ideologia funzionano rispettivamente da collante sociale e da mezzi di produzione del consenso di massa. Ieri, sopra tutto la religione e la Chiesa. Ma oggi?

Sulle orme di Gramsci, Pier Paolo Pasolini si soffermò tra i primi – nel 1973 – sulle valenze ideologiche della pubblicità, ben al di là della promozione di un singolo prodotto.

L'articolo in questione commentava «il folle slogan dei jeans Jesus», impresso sul famoso manifesto di Oliviero Toscani a mo' di comandamento: "non avrai altro jeans all'infuori di me». I più vecchi ricorderanno come un secondo manifesto, esso pure di Pirella per Toscani, dicesse: "chi mi ama mi segua" (e questa scritta campeggiava in bianco su blu, sopra un sedere femminile fasciato di jeans: sorta di *targa sulle terga*). Secondo Pasolini, il fatto che il neocapitalismo si potesse ormai permettere di rubare impunemente le parole d'ordine della Chiesa per usarle come uno slogan irridente dimostrava che essa, la Chiesa, aveva già perso la sua battaglia. Diversamente dal potere borghese di ieri, sorretto dalla santa alleanza del trono con l'altare, il neocapitalismo non ha più bisogno della religione per tenere a bada le classi subalterne ed esibisce un potere che – potremmo dire – non è solo temporale ma anche spirituale. Di questo nuovo potere, più seduttivo che non repressivo, la pubblicità costituisce il nuovo vangelo. Con gli uffici marketing – potremmo aggiungere – che divengono la nuova *Congregatio de propaganda fide*. Infatti: nella pubblicità – scrive Pasolini – il neocapitalismo trova una «capacità imprevista di ideologizzare», derivante dal fatto che l'insieme dei messaggi pubblicitari (al pari di quelli religiosi) si presta a una «interpretazione infinita» su quel che dovremmo fare e su come dovremmo essere. Da ciò, una ideologia *toto coelo* che, come la religione cristiano-cattolica, riguarda potenzialmente ogni aspetto della vita. All'interno di questa ideologia e come inglobata in essa, la religione «sopravvive in quanto ancora prodotto naturale di enorme consumo e forma folcloristica ancora sfruttabile»; insomma, ridotta a poco più che miniera d'immagini e codice di comunicazione popolare[33].

Sbaglierebbe chi ritenesse queste pagine l'espressione di un malessere tutto personale, all'insegna della nostalgia per un mondo perduto. Pasolini sarà pure stato

[33] P.P. Pasolini, *Il folle slogan dei jeans Jesus*, in «Il Corriere della Sera», 17 maggio 1973 (ripubblicato col titolo *Analisi linguistica di uno slogan* fra gli *Scritti corsari*, introduz. di P. Ottone, Garzanti, Milano 1975, pp. 14-17). Su questo articolo è tornato di recente M. Belpoliti, *Poetica di un jeans*, in «L'Espresso», 12 settembre 2013, pp. 128-129. Le parole con cui riassumo il senso dell'articolo – tranne, s'intende, quelle tra virgolette – non sono sempre quelle di Pasolini, né sempre quelle di Belpoliti, ma rispecchiano la mia personale lettura di esso.

un catto-comunista visceralmente ostile alla omologazione neocapitalistica; sarà pure stato il poeta del «tempo delle lucciole»; ma su questo terreno le sue analisi non cessano di trovare conferma e numerose, ormai, sono le voci che gli danno ragione: storici, sociologi, psicologi, filosofi (non solo di matrice cattolica, non solo italiani e quasi mai di formazione marxista). Fra queste, lo storico Giovanni De Luna, autore di un saggio sulla *Politica senza religione* che dedica gli ultimi capitoli alla «religione dei consumi». La quale non ha solo invaso gli spazi di tradizionale pertinenza del sacro (nascita, matrimonio, morte), imponendovi i propri riti, ma da tempo contamina la stessa religione cattolica (e non solo quella), come mostrano il mercimonio insorto intorno alla figura di padre Pio e – più generalmente parlando – la riduzione delle feste religiose a occasioni di consumo. Fatto sta – osserva De Luna – che la convivenza ha bisogno di simboli forti; ma quelli offerti dalla religione tradizionale appaiono logori, mentre la «religione civile» non pare in grado, almeno in Italia, di produrne di credibili. Da ciò, il successo della nuova *religione dei consumi*, fondata sul *dogma del mercato*[34].

8. James Hillman: la trasmigrazione del sacro

Su tutt'altro versante, un altro autore che mostra singolari consonanze con Pasolini (e con De Luna) è l'americano Hillman. A dispetto delle differenze, Pier Paolo Pasolini e James Hillman condivisero un pensiero: che il sacro, ben lungi dallo scomparire, sia trasmigrato dalla religione nella pubblicità. Al weberiano «politeismo dei valori», che comunque obbliga gli uomini ad alzare la testa verso il cielo delle idee, Pasolini opponeva un «politeismo orizzontale» come nuova religione del consumo[35]. Analogamente, scrive Hillman che «gli dei» non sono morti: semplicemente hanno traslocato dal grande mito (quello della religione e dell'arte) nel piccolo mito (quella della pubblicità, appunto). Ed è lì che ci parlano, lì che manifestano i loro prodigi.

Inoltre, scrive Hillman nel 1995: «Oggi la nostra teologia è l'economia: quel tempio comune che accoglie tutti e dal quale i mercanti non sono stati cacciati». Perché «il potere dell'economia, come quello delle religioni, è stato interiorizzato. Governa con mezzi psicologici. E' l'economia a determinare chi è incluso e chi è marginalizzato, distribuendo premi e punizioni quali ricchezze e povertà, vantaggi e

[34] Cfr. G. De Luna, *Una politica senza religione*, Einaudi, Torino 2013. De Luna è in ciò d'accordo con Zagrebelsky: «questo "ordine della libertà dei mercati" è percepito come l'unico possibile. Con una certa dose di capacità analogico-simbolica, vi si possono vedere rituali; templi e cattedrali (Wall Street o Piazza Affari) dove gli adepti, siano essi perfino capi di governo, si recano per "fidelizzarsi"; sacerdoti; sacramenti (credito, debito) e parole d'ordine; catechesi; vittime sacrificali (oggi la Grecia). […] In breve, anche se atea e nichilista, vi si può vedere una religione, con la sua ortodossia di cui la moneta è il simbolo. Ogni alternativa è presentata come eretica e catastrofica» (G. Zagrebelsky, *Simboli al potere. Politica, fiducia, speranza*, Einaudi, Torino 2012, p. 88).

[35] Traggo la citazione di Pasolini da M. Recalcati, *Patria senza padri. Psicopatologia della società italiana*, Minimum Fax, Roma 2013, p. 53.

svantaggi. Proprio perché questa interiorizzazione delle sue idee è così in discutibilmente e universalmente accettata, è l'economia il luogo dove oggi risiede l'inconscio e dove il bisogno di analisi psicologica è maggiore». Insomma: pretendere di capire l'interiorità degli uomini di oggi senza l'economia o, viceversa, l'economia senza l'analisi del profondo, dice Hillman, «sarebbe come analizzare i contadini, gli artigiani, le dame e i nobili della società medievale ignorando la teologia cristiana»[36].

Hillman è un analista di matrice junghiana. Sarebbe interessante capire meglio quali archetipi egli veda all'opera nell'economia contemporanea. Ma va pur detto che sulla economia come religione del nostro tempo hanno scritto pagine di un certo interesse, proprio in Italia, anche un paio di analisti di matrice lacaniana che voglio almeno nominare: Giacomo Contri ed Ettore Perrella[37].

9. Profitto e consumo come parodia della Trascendenza

Per molti studiosi d'ispirazione lacaniana (mi riferisco in particolare ad autori come Todd McGowan, Charles Melman, Massimo Recalcati, Slavoj Žižek), ciò che sopra tutto caratterizza il costume contemporaneo è la *perdita del limite*, che si manifesta come «coazione a godere». Ciò vale in ogni campo, ma più che mai nella sfera economica, regno di una speculazione senza regole e di un consumismo senza freni. Secondo McGowan, la perdita del limite dipende dal declino dell'autorità paterna (Lacan parlò già sul finire degli anni Sessanta di «evaporazione del padre») e dalla conseguente trasformazione della società americana da cultura della *prohibition* in cultura dell'*enjoyment*. In questa inedita società, dominata dalla nuova parola d'ordine *enjoy yourselves!* (onnipresente nel cinema, nella pubblicità, ovunque), il soggetto – scrive McGowan con esplicito riferimento al concetto lacaniano di *jouissance* – crede di potersela «godere», ma non capisce che questo *enjoyment* non ha proprio nulla di libero ed è anzi, in realtà, un masochistico *jouir du Pouvoir*, cioè una forma di obbedienza al nuovo Potere: il potere delle immagini. Che cresce nel mondo esterno degli interessi commerciali, ma anche nel mondo interno del soggetto: nel luogo del Padre assente. Accade dunque che, perduto ogni senso di autentica alterità, il soggetto si ritrovi in balìa di un Altro astratto e puramente immaginario, terribile e irraggiungibile. Una trascendenza vuota, vera e propria parodia del Trascendente, da cui non provengono orientamenti normativi, bensì ingiunzioni paradossali: *enjoy yourselves!* Ingiunzioni che, nella loro astrattezza, non possono trovare adempimento ma solo possono mettere in moto, nel soggetto che disperatamente cerca di

[36] J. Hillman, *Forme del potere* (1995), Garzanti, Milano 1996, pp. 11-12.

[37] Cfr. G. Contri, M.D. Contri, *Il Laico e l'orrore per una vita individuale*, nel sito dello *Studium Cartello/Il lavoro psicoanalitico* (a.a. 2012-13): http://www.studiumcartello.it/Public/EditorUpload/Documents/PRIMA_PAGINA%20LINK/GBC.CINQUE%20SIMPOSI.pdf; E. Perrella, *Il disagio dell'inciviltà. Psicanalisi, politica, economia*, Screenpress Edizioni, Trapani 2012, pp. 17-19.

«godere», una spirale vizioso di *cinismo* e di *apatia*. Insomma, «the American cultural obsession with enjoying ourselves actually makes it more difficult to do so» e concorre, anzi, al degrado morale della società[38].

Il bello – ai fini del nostro discorso – è che le sofisticate analisi del lacanismo di sinistra trovano, all'interno della stessa cultura americana, singolari convergenze col neo-weberismo conservatore di Daniel Bell. Infatti: come Lacan vede in Kant e in Sade due facce opposte ma consimili dello stesso imperativo categorico, come McGowan giudica gli imperativi del profitto senza limite e del consumo senza freno (cui il soggetto cinico-apatico di oggigiorno obbedisce reverente) una parodia della Trascendenza, così Daniel Bell – già negli anni settanta – descrive il neocapitalismo e la società dei consumi come *una perversione dell'etica puritana* su cui l'America era fondata. L'etica dei Padri, infatti, non viene trasgredita, ma propriamente rovesciata. L'ascetismo intramondano descritto da Weber resta in qualche modo in piedi – diremo così – come *Lebensform* (cioè come dedizione assoluta allo stile di vita comandato e come coerenza formale dell'esistenza), ma il *contenuto normativo* di tale «forma» risulta capovolto: cumulare per sé, anziché cumulare per Dio; consumo vistoso, anziché frugalità. Bell intitolò quest'analisi del 1976 *Le contraddizioni culturali del capitalismo*, ma avrebbe potuto benissimo intitolarlo *L'etica nihilista e lo spirito del neocapitalismo*[39]!

10. Sociologia e psicologia del brand commitment *come «religione del nostro tempo»*

Che il consumismo in particolare costituisca l'equivalente di una religione lo dicono anche sociologi e psicologi: gli uni guardando alle caratteristiche esterne del comportamento di consumo, gli altri guardando alle motivazioni di esso.

Rifacendosi alla categoria weberiana del «disincanto», George Ritzer (sociologo in forza all'Università del Maryland) descrive i riti del consumo e i luoghi ad esso deputati come spazi del «re-incanto». *Shopping centers*, *shopping malls*, *outlets* e parchi tematici – scrive Ritzer – sono spazi separati, singolari, seclusi dal mondo ordinario, che assumono un'aura magica; «e le nostre visite ai templi del consumismo assumono ora le movenze del pellegrinaggio, ora quelle della processione, ora quelle della *via crucis*»[40]. Analogamente Bryan Appleyard, inglese, osserva come gli *shopping malls* (in particolare quelli di Gateshead, Thurrock,

[38] Cfr. T. McGowan, *The End of Dissatisfaction? Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment*, SUNY Press, Albany (NY) 2003. Talune espressioni che uso qui sopra in corsivo (ma senza virgolette: *trascendenza vuota, parodia del Trascendente*) non sono di McGowan, bensì mie.

[39] D. Bell, *Le contraddizioni culturali del capitalismo* (1976), Einaudi, Torino 1978 (il ricorso al concetto di *Lebensform* è mio e non sta non è nel testo). Coerentemente con i suoi valori, ma ben poco credibilmente, il conservatore Bell conclude invocando un ritorno dell'America alla religione dei Padri come rimedio contro il «nihilismo» implicito nella società dei consumi.

[40] G. Ritzer, *La religione dei consumi. Cattedrali, pellegrinaggi e riti dell'iperconsumismo* (2009), Il Mulino, Bologna 2012.

Sheffield e Dudley) ricalchino, anche architettonicamente, le fattezze di una cattedrale; sono infatti a pianta cruciforme, con un'aula divisa in navate, varietà di livelli (triforio e cleristorio) e perfino vasche di acqua lustrale. Come nel medioevo, l'edificazione di queste «cattedrali» comporta per queste località, prima semisconosciute, un afflusso di pellegrini che volentieri indulgono alla superstizione di gettare una monetina nella fontana, come se fossero a Roma. Con questa differenza, conclude Appleyard: che in chiesa, durante la funzione, ci dicono *Let us bow our heads and pray* (chiniamo il capo e preghiamo); mentre qui la frase di rito sarebbe *Let us bow our heads and pay* (chiniamo il capo e paghiamo)[41]!

La domanda è: come e perché tutto ciò funziona? Sono gli stessi creativi della pubblicità – e per essi la più famosa delle agenzie, Young & Rubicam – che ci rispondono: «Le marche sono le divinità del nostro tempo (*Brands are the new religion*). La gente si volge ad esse in cerca di significato», disposta in cambio a farne oggetto di culto, e a offrire sacrifici; i pubblicitari non sono altro che «moderni missionari»[42].

Orgoglio luciferino di una categoria professionale? Pubblicità della pubblicità? O verità del nostro tempo? Una *équipe* di psicologi afferenti da diverse università –Durham (NC), New York e Tel Aviv – ha voluto prendere quelle frasi, «la gente si volge alle marche in cerca di significato» ed esse costituiscono la «nuova religione», terribilmente sul serio: come una plausibile ipotesi esplicativa. E per mezzo di quattro studi sperimentali ha esplorato l'idea che davvero ci sia un'affinità fra religione e *brand reliance*. Ebbene, l'ipotesi regge. Dai quattro studi risulta che affidarsi/affiliarsi a una o più marche non è *psicologicamente* dissimile dall'affidarsi/affiliarsi a una religione: in entrambi i casi sono in gioco bisogni identitari, nonché bisogni di espressione pubblica del proprio valore, che possono essere soddisfatti nell'uno o nell'altro modo. Lo conferma l'esistenza di una correlazione inversa fra l'impegno religioso (misurato con l'RCI, Religious Commitment Inventory) e il *brand commitment* (esso pure quantificabile con strumenti *ad hoc*): correlazione – giova dire – che resiste al variare di tutte le altre condizioni influenti[43].

---

41 B. Appleyard, *Shopping around for salvation*, in «The Independent», Nov. 3, 1993.

42 Cit. in R. Tomkins, *Brands are new religion, says advertising agency*, «Financial Times», March 1, 2001.

43 Cfr. R. Shachar, T. Erdem, K.M. Cutright, G.J. Fitzsimons, *Brands: The Opiate of the Nonreligious Masses?*, in «Marketing Science», Vol. 30, No. 1, Jan.-Feb. 2011, pp. 92-110. Questa ricerca è stata accolta con favore da altri studiosi; fra questi il Direttore del Dipartimento di Psicologia della Southeastern Louisiana University, che le ha dedicato un articolo divulgativo (M.J. Rossano, *Sacred Brands: Consumerism as Modern Religion*, in «Huffington Post», Dec. 12, 2010: http://www.huffingtonpost.com/matt-j-rossano/sacred-brands consumerism_b_789303.html?view=print&comm_ref=false).

11. Extra mercatum nulla salus. *La «teologia economica», da Marx ad Agamben*

Voglio tornare, a mo' di conclusione, sulla nozione di *homo oeconomicus*, per approfondire qui un aspetto che – nel libro che le ho dedicato – resta piuttosto in ombra. Mi riferisco a quella che direi la dimensione mitologica dell'*homo oeconomicus*. Di questo strano personaggio – che un'antropologa, Mary Douglas, assimila alla figura dello straniero – nel mio libro analizzavo la *nascita*. Si tratta adesso di commentarne la *passione e morte*; fors'anche, chissà, la *resurrezione* e la *trasfigurazione*.

L'adozione di questi termini, così precisamente connotati in senso religioso, si colloca nel quadro di quanto detto finora. L'*homo œconomicus*, ben più che un'astrazione teorica ben congegnata al servizio della scienza, mi appare in effetti come una nozione di tipo teologico.

L'esistenza di una teologia economica, cioè di una ideologia organizzata in forme teologiche e silenziosamente annidata nel cuore dell'economia politica, viene denunziata (lo abbiamo visto: cfr. § 5) nel primo volume del *Capitale*. Il Denaro, figlio del Capitale e «mediatore universale», veniva qui considerato l'equivalente ideologico del Cristo nella novella Trinità del mondo borghese; mentre la Merce, che liberamente circola nel mercato, corrispondeva – nella sarcastica teologia di Marx – allo Spirito Santo, che spira «dove vuole e quando vuole» e che sospinge gli Apostoli in giro per il mondo, finalmente capaci di parlare tutte le lingue.

Questa tematica viene oggi ripresa da Giorgio Agamben, seppure in termini diversi. Egli parla infatti, ed esplicitamente, di «teologia economica»; ma rifacendosi non tanto a Marx quanto a Schmitt. Per meglio dire: ne parla in un senso analogo, ma opposto, alla «teologia politica» di Carl Schmitt; per mostrare come tutta la storia dell'Occidente, a partire dal paradigma trinitario dei teologi in senso stretto, sia percorsa da una lotta senza quartiere fra «paradigma teologico-politico del Regno» e «paradigma teologico-economico del Governo»[44].

È superfluo aggiungere – lo dico fra parentesi – che gli ultimi decenni hanno visto il trionfo del paradigma economico su quello politico. Ovunque. Perfino nel più sacro recinto del sapere, l'Università, dove il linguaggio delle cifre e delle rese ha soppiantato le categorie umanistiche dell'*Universitas studiorum* di humboldtiana memoria. L'Università – ce lo ripetono tutti i giorni – ha da essere un'«azienda» ben governata, dove i docenti costituiscono «unità di personale» o, nella migliore delle

[44] G. Agamben, *Dalla teologia politica alla teologia economica* (intervista di Gianluca Sacco per la «RSSEF - Rivista della Scuola Superiore dell'Economia e della Finanza», Roma, 8 marzo 2004): http://rivista.ssef.it/site.php?page=20040308184630627. Al tempo di questa intervista l'autore stava lavorando al più ampio volume, ora pubblicato: Id., *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009. Questa ripresa del concetto di «teologia economica» ha suscitato un vasto dibattito: cfr. in particolare, nei «Materiali per un lessico politico europeo», il numero dedicato a *Teologia politica/Teologia economica* (sezione monografica di *Filosofia politica*, Vol. 27, N° 13, 2013, pp. 387-478), con contributi di: Carlo Galli, Giuseppe Duso, José-Luis Villacañas, Paolo Slongo, Miguel Vatter, Roberto Esposito. L'idea di una teologia economica viene ripresa anche da E. De Majo, *Civis oeconomicus*, cit.: in particolare, § I.3 «Una teologia politico-finanziaria», pp. 38-48.

ipotesi, «risorse umane», mentre le loro ricerche sono valutate in quanto «prodotti». Naturalmente entro un regime di concorrenza, ai fini della ripartizione dei fondi secondo certi indici. Gli studenti dal canto loro affluiscono all'Università per accrescere il «capitale umano» di cui sono portatori e, quando ammessi sulla base di un «test di autovalutazione», sono supposti esprimere una «domanda di formazione», analizzabile in termini di «profili professionali». A questa domanda si fa corrispondere una «offerta didattica», da cui si spera che lo studente possa trarre profitto – «profitto» del resto misurabile, come somma algebrica di «debiti» e «crediti»! Al pari dell'impegno didattico del docente, che infatti viene annualmente chiamato a stilarne un bilancio, «preventivo» e «consuntivo». Insomma, anche docenti e studenti sono sospinti a conformarsi al paradigma egemone: quello dell'*homo oeconomicus*.

Che cosa c'è mai di «teologico» in tutto ciò? Più di quanto non si creda. Per capirlo meglio, torniamo ad Agamben (che, giova ricordare, è stato fra l'altro un acuto lettore di Benjamin). Senza alcuna pretesa di riassumerne qui il pensiero, mi limito a ricordare come Agamben sviluppi una intuizione di Schmitt per sostenere che non solo le categorie politiche, ma pure quelle economiche sono di matrice teologica. A cominciare dallo stesso termine-concetto di οἰκονομία che, perduto il significato aristotelico di «corretta gestione della casa», ricompare nei Padri della Chiesa come «economia della salvezza», non più della *casa* ma del *mondo*; cioè come *lex aeterna* che garantisce la produzione-distribuzione-circolazione della Grazia divina. E ciò in stretta connessione col paradigma (emergente nello stesso periodo storico) della SS. Trinità: col Padre celeste, che della Grazia è la sorgente; il Figlio fatto uomo, che col suo sacrificio la distribuisce; e lo Spirito Santo, che permette la circolazione della Grazia fra Padre e Figlio, cielo e e terra.

Si rischia di dimenticarsene, ma è solo nel mondo moderno che la parola «economia» viene secolarizzata e, perso ogni riferimento alla Grazia divina, torna a designare la produzione-distribuzione-circolazione di beni puramenti terreni. Conservando, però, una forte connotazione salvifica, sia pure di una «salvezza» secolarizzata, dove la corretta gestione della ricchezza mette al riparo i cittadini, e la comunità nel suo complesso. Inteso che solo chi conosce le leggi immutabili di tale corretta gestione (delle anime ieri, della ricchezza oggi) sarà legittimato ad assumere il governo della comunità. L'«economia», dunque, come fonte di legittimazione.

Quello che cambia, certo, è l'Istituzione che, per mezzo di questa *nomía*, si legittima come gestore unico della salvezza universale. *Extra ecclesiam nulla salus*, ieri; *extra mercatum nulla salus*, oggi[45]. In ogni campo (università compresa)!

[45] Non sono certo io (né lo è Agamben) il primo né l'unico che gioca con tale sostituzione. Fra coloro che la propongono si distinguono, con amara ironia, i teologi: il polacco J. Niewiadomski, *Begegnung von Religionen im weltzivilatorischen Kontext*, in R. Schwager (hrsg. von), *Christus Allein. Der Streit um die Pluralistische Religionstheologie* (*Quaestiones Disputatae*, 160), Herder, Freiburg 1996, pp. 87-88; e il ben noto esponente della teologia della liberazione F. Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Arlekín, San José (Costa Rica) 2007.

12. La novella Trinità della «teologia economica»

Ebbene: liberamente sviluppando le suggestioni di Agamben, pare a me che che l'*homo œconomicus* sia divenuto, nella ideologia odierna, l'ingrediente essenziale di una nuova Trinità: novello Cristo, per la disperazione dei teologi veri; incarnazione blasfema di una certa idea di Ragione. Una idea – lo dico subito – filosoficamente malfondata e psicologicamente implausibile; una idea che, affisa in cielo, ha poco a che fare con la razionalità possibile e desiderabile degli uomini e delle donne in carne ed ossa; eppure una idea che, nondimeno, si propone all'adorazione universale come una divinità, chiede "sacrifici" e, benché morente (nello stesso senso in cui diremmo con Doestevskij e con Nietzsche che «Dio è morto»), trova ancora chiese e sacerdoti.

Di questo dio moderno, l'*homo œconomicus* è il Figlio. E non ci stupiremo che nella crisi economica abbia trovato la sua Passione (e noi con lui). Mi spiego meglio. Osserva Giuliano Aluffi (ma non è certo l'unico che l'abbia osservato):

> Tra le tante vittime della crisi globale c'è l'*homo œconomicus*, quell'essere razionale che, secondo gli economisti neoclassici, sarebbe sempre capace di decidere massimizzando il suo utile. Il suo epitaffio è il *mea culpa* recitato da Alan Greenspan davanti al Congresso il 28 ottobre 2008, quando l'ex governatore della Federal Reserve, imbarazzato, ammise di non aver agito per prevenire la crisi confidando che le banche avrebbero razionalmente tutelato il proprio interesse proteggendo gli azionisti. Così non è stato. Eppure è da trent'anni che lo psicologo Daniel Kahneman, premio Nobel per l'economia nel 2002, va dimostrando che le scelte economiche sono costellate da errori e irrazionalità[46].

In realtà – dicevo nel mio libro – le vittime della crisi globale sono, sul piano dottrinale, non una ma tre. Insieme con l'*homo œconomicus*, che rantola in latino, agonizzano pure, ma stavolta in inglese, la *rational choice theory,* almeno per quanto riguarda le sue prime e più classiche formulazioni (che vengono infatti ripensate, rivedute e corrette) e la *efficient market hypothesis*[47]. Eccola, dunque, la nuova Trinità dell'ideologia contemporanea:

Prima Persona: l'assolutismo della «razionalità strumentale» (e per essa la *rational choice theory*) nei panni del Padre. Questa la nuova *Lex aeterna* che sovrasta l'universo mondo, ma – parafrasando ancora Tommaso – anche la nuova *Lex divina*, indiscutibile, e anche la nuova *Lex naturae*, impressa *ab origine* nel creato e nelle umane creature. Per essere più chiari: la *rational choice theory* si fa legge divina nella sua versione "normativa"; e si fa legge naturale nella sua versione descrittiva, quando pretende di raccontare l'umano comportamento così com'è. Al cospetto di queste Leggi con la maiuscola, la *lex humana*, cioè le regole del diritto positivo, non possono

[46] G. Aluffi, *L'economia scienza razionale? Per niente, parola di Nobel*, intervista a D. Kahneman, in «Il Venerdì/la Repubblica», 13 marzo 2009, pp. 64-67.
[47] Cfr. S. Caruso, *Homo oeconomicus*, cit., p. XIII.

che conformarsi o meglio ancora, minuscole quali sono e devono essere, farsi da parte[48].

Seconda Persona: l'*homo œconomicus*, incarnazione della razionalità strumentale ed egoistica, nei panni del Figlio. Disceso dal cielo delle idee sulla terra degli interessi, il Verbo si fa Carne.

Terza Persona: la logica del mercatismo (e per esso la *efficient market hypothesis*) nei panni dello Spirito Santo. Col denaro che – come lo Spirito, lo notava già Shakespeare – parla tutte le lingue del mondo. Insomma: la finanza globalizzata come pentecostale glossolalìa dei nostri tempi!

Alla onniveggenza del Padre, che tutto vede e provvede, risale nella teologia tradizionale l'idea di Provvidenza. Il Padre interviene nella storia umana per volgere il bene al male. Non certo visibilmente caso per caso, bensì invisibilmente per mezzo di leggi generali immesse nel mondo al momento della creazione (questa la tesi che emerge nel dibattito teologico del Seicento fra occasionalisti e nominalisti sulla natura della Provvidenza). Allo stesso modo la razionalità utilitaria ispira l'*homo oeconomicus* e gli permette – così ci assicurano – di realizzare una crescita incessante. Non da solo né per sé solo, ma col sostegno del Mercato, provvidenzialmente governato da una «mano invisibile».

Secondo Schmitt tutti i concetti politici del mondo moderno non sono altro che concetti teologici secolarizzati. Secondo Agamben, la stessa cosa si può dire dei concetti economici. La nozione smithiana di "mano invisibile" – un concetto di probabile ascendenza stoica – ne è l'esempio più clamoroso: il mercato come espressione del Logos. A dire il vero, il neo-stoico Smith ne parla con notevole cautela. Meno cauti gli smithiani, o supposti tali, che sul liberismo disfrenato ancor oggi danno battaglia con toni che sono quelli di una guerra di religione. In difesa di una fede, e di un dogma, che nessuno deve permettersi di revocare in dubbio: *extra mercatum nulla salus!*

Certo, della RCT e della EMH esistono formulazioni matematiche; ma queste formulazioni non hanno saputo spiegare, né tanto meno impedire, l'amplissimo dispiegarsi d'irrazionalità e inefficienze. Così come le pretese dimostrazioni dell'esistenza di Dio, ivi compresa quella matematica di Gödel, non hanno saputo impedire né spiegare l'esistenza del male. In realtà, la teologia economica, al pari di quella propriamente detta, si regge su un atto di fede. E come quella comprende una teodicea: una storia universale della salvezza. Credete nell'*homo oeconomicus* perché solo Lui può redimere la miseria del mondo! Di più, siate come Lui: *imitatio Christi*! «Io sono la Verità e la Via, chi crede in me sarà salvo»: questo ci dice l'*homo oeconomicus*. Questa la favola che ci hanno raccontato, questo il mito in cui tanti hanno creduto.

[48] Di nuovo, ha ragione Agamben: nelle strutture profonde della costituzione sociale che tuttora vige in Occidente, non c'è solo una «teologia politica», ma anche una «teologia economica» (che Schmitt ha sottovalutato). E dunque, aggiungo: non c'è solo un *giusnaturalismo politico*, ma anche un *giusnaturalismo economico*. Che, come il primo, da *cristiano* si fa *razionalistico*.

13. L'homo oeconomicus, *Redentore fasullo, come seconda Persona della Trinità contemporanea*

Per concludere. L'*homo oeconomicus* nasce – come figura e come idea – fra Sette e Ottocento. I letterati ancor prima degli economisti ne riconoscono la novità: questi *i suoi Natali*. Ma solo fra Otto e Novecento questa figura trova il suo nome, quando Marshall, Pantaleoni e Pareto *lo presentano al Tempio* (degli economisti, naturalmente) previa un'accurata *circoscrizione* del concetto. Infatti: per questi autori, quella figura era solo una idea regolativa su cui rifondare la teoria economica, non ancora un articolo di fede a valere nella vita di ognuno. Senonché, l'*homo oeconomicus* scappa loro di mano e, divenuto grandicello, all'insaputa dei suoi genitori si ripresenta al Tempio, dove *confonde i Dottori* e tiene scuola lui stesso. Trova così molti discepoli, che vedono in lui ben più che una ipotesi di lavoro chiaramente circoscritta: piuttosto, una Rivelazione universalmente valida, sorta di *Lumen gentium*! Sulla base di questa fede i Grandi del passato (Adam Smith, John S. Mill) vengono forzatamente reinterpretati come Profeti dell'*homo oeconomicus* e *preannunzio della sua Gloria*.

L'immagine profetica di Colui che corrisponde alle attese, però, bisogna guadagnarsela. Non è il caso dell'*homo oeconomicus*. Infatti: come Neemia si era levato contro i mercanti che violavano il Sabato, così Gesù scaccerà i mercanti dal Tempio. Al contrario l'*homo oeconomicus*, elevato dall'ambito delle teorie circoscritte al rango di Rivelazione, non corrisponde più alle cautele dei suoi "profeti" (che mai si sarebbero sognati, né Smith né Mill, di far coincidere l'umana convivenza col mercato e neppure, si badi bene, di assumere il mercato come strumento esclusivo della distribuzione di beni materiali). Invece l'*homo oeconomicus* che fa? Tornato al Tempio per la terza volta, *trova i mercanti e, anziché scacciarli, li fa accomodare all'interno del Tempio*. In altri termini: viene messo in crisi il confine fra la «scienza economica» degli economisti accademici e il sapere speculativo dei *brokers*. In particolare nelle odierne Schools of Business, dove l'*homo oeconomicus*, ormai degradato a immagine dell'avidità senza scrupoli, trova i suoi Apostoli più entusiasti. *Greed is good!* La cupidigia è «cosa buona e giusta»: lo dice Gordon Gekko, l'indimenticabile squalo delle borse di *Wall Street I*. Ma sbaglierebbe chi credesse che questa frase sia una invenzione cinematografica. Le parole che il regista mette in bocca a Michael Douglas corrispondono, quasi alla lettera, a quelle pronunziate da Ivan Boesky (un agente di borsa poi condannato per *insider trading*) nel corso di una conferenza da lui tenuta alla Berkeley Business School, il 18 maggio 1986[49].

È solo col neocapitalismo, con la società del consumo e del debito, col turbo-capitalismo degli anni ottanta-novanta, che l'*homo oeconomicus* assurge a figura cruciale del «capitalismo come religione». La crisi del 2007-8 assume dunque le valenze simboliche di una *Götterdammerung*. È la sua *Passione*. I grandi sacerdoti ci promettono

[49] Cfr. S. Caruso, *Homo oeconomicus*, cit., p. 94 n.

che *risorgerà*; anzi, che *risorgeremo tutti*. Purché si abbia fede, purché il dogma non venga rimesso in discussione...

C'è qualcosa di paradossale e, se vogliamo, di diabolico in questa mitologia che ci viene imposta. Infatti, nella cultura cristiana – penso a S. Giovanni Crisostomo, a Kierkegaard, a certi teologi odierni – le caratteristiche tipiche dell'*homo oeconomicus* – la cupidigia e l'egoismo, ben serviti da una razionalità puramente strumentale – sono considerate sì possibilità intrinseche alla natura umana, ma proprio perciò conferma di una natura decaduta ed espressione di un peccato originale, che solo la fede nel Cristo può redimere. Stephen Bainbridge e Mark Sargent, seppure con accenti diversi, hanno sottolineato entrambi (lo abbiamo visto all'inizio: § 3) l'affinità sostanziale dell'*homo oeconomicus* col *fallen man*, l'uomo decaduto dopo il peccato originale. Viceversa, passando dalla teologia *tout court* alla «teologia economica», *quella che era l'immagine dell'uomo peccatore da redimere è diventata l'immagine del Redentore*.

Un Redentore fasullo, a dire il vero, per due ragioni. La prima: perché, esposto alle tentazioni del Demonio, l'*homo oeconomicus* (come i Gekko e i Boesky) non solo cede, ma invita tutti a fare come lui: *greed is good!* Seconda ragione: perché quando arriva il momento della Passione, anziché farsene carico... la delega! Così come i (pochi) *homines oeconomici* in carne e ossa – i manager della finanza – l'hanno delegata a noi *homunculi oeconomici*, a noi «poveri cristi», scaricando sulle nostre spalle il peso della crisi in atto. Dal Sacrificio con la S maiuscola, un Evento irripetibile che inaugura la storia della Nuova Alleanza, all'iterazione massiva di minuscoli «sacrifici» che d'inaugurale non hanno proprio nulla.

Può risorgere, l'*homo oeconomicus*? Non lo so, spero di no. Che subisca una qualche *Trasfigurazione*, è possibile. Forse, necessario. In ogni caso sarà bene, fin d'ora, che cominciamo a raccontarci un'altra storia.

sergio.caruso@unifi.it

Religioni e capitalismo

Mario Miegge

1. Le religioni e i percorsi della "razionalizzazione"

Nella sua grande impresa di ricerca Max Weber ha costantemente indagato i processi di "razionalizzazione" di tutti i campi dell'attività umana – nelle scienze, nel diritto, nell'organizzazione dello Stato e, principalmente, nell'economia. Questi processi sono giunti a compimento nel moderno mondo occidentale e stanno alla base della formazione e della espansione globale del sistema capitalistico.

Ma Weber ha altresì posto in evidenza che le forme di razionalizzazione della condotta (e delle "visioni del mondo") hanno origini più remote, che si collocano in particolare nella svolta storica delle "religioni di redenzione" fuori dall'universo compatto della magia e della sacralità tradizionale.

Sulla traccia delle enunciazioni di Weber (e rielaborandole liberamente) si possono indicare alcuni elementi di questo mutamento.

1.1 Il "disincantamento" del mondo

Comune all'agire magico e ai riti sacri è il presupposto che la loro efficacia sia garantita dalla stabile corrispondenza con le potenze extra-umane (occulte o impersonate da entità divine o demoniche), immanenti al mondo. Le "vie di redenzione" sorgono al contrario dalla irrisolta esperienza del male e dalla convinzione che il mondo attuale sia corrotto e pervertito dalla idolatria e dalla ingiustizia umana (come affermano i profeti delle religioni monoteistiche) o che sia imprigionato in un ciclo infinito e insensato di nascite e di morti (come affermano i maestri del buddhismo).

Pertanto, ogni forma di *sacralizzazione* del mondo è frutto di ignoranza o di inganno. E altrettanto ingannevoli sono, di conseguenza, le condotte della magia e dei rituali religiosi tradizionali. Non per caso i profeti ebrei hanno denunciato la falsa fiducia riposta nei riti sacrificali, ai quali vanno contrapposte le opere della giustizia. E nei più antichi *sutra* buddhisti si dichiara che le pratiche del sacrificio (che stanno

al centro della religione vedica) sono vane e inutili ai fini della liberazione dalle catene della reincarnazione.

1.2. L'"etica dei virtuosi" e le condotte dell'ascesi

Il "disincantamento" è dunque associato inizialmente alle forme del "rifiuto religioso del mondo", a cui Weber ha dedicato l'importante *Intermezzo* de *L'etica economica delle religioni universali,* che si intitola per l'appunto *Teoria dei gradi e delle direzioni del rifiuto religioso del mondo.*

Ora, le vie del rifiuto e del distacco dal mondo sono molteplici e divergenti. Da una parte (e principalmente in Oriente) gli itinerari della *mistica* si indirizzano alla contemplazione e al conseguimento della Illuminazione estatica. Dall'altra parte, la *profezia etica* (inaugurata nell'antico Israele) annunzia l'avvento di un mondo nuovo, liberato dalla servitù e dalla violenza e impegna i fedeli a diventare strumenti attivi di questo disegno divino.

Questi diversi percorsi non si riducono mai a opzioni di tipo teorico: producono nuove figure di regolazione della condotta, che si emancipano dalle costrizioni collettive dei *mores* e sono liberamente scelte e gestite razionalmente dagli attori, instaurando in tal modo l'autonomia dell'*etica.* Ma questa, separandosi dai conformismi "di massa", si configura (nei termini di Weber) come "etica dei virtuosi", dediti a variabili pratiche ascetiche. L'"ascesi" va intesa secondo il significato originario della parola greca, che non designa la "mortificazione della carne" bensì un esercizio regolare affine all'allenamento degli atleti.

In corrispondenza con i diversi orientamenti del rifiuto religioso del mondo, Weber propone la distinzione tra "ascesi extramondana" e "ascesi intramondana".

La prima si attua in tutte le forme dell'esperienza monastica. Le pratiche dell'ascesi sono organizzate metodicamente e razionalmente nelle tecniche di autocontrollo della mente e del corpo. A questo proposito, nel suddetto *Intermezzo* Weber riconosce il primato dell'India:

> il monachesimo e le manipolazioni tipiche dell'ascesi e della contemplazione sono state qui elaborate non soltanto prima che altrove, ma anche in forma assai coerente; e forse questa razionalizzazione ha iniziato anche storicamente di qui la sua diffusione per il mondo[1].

In Occidente l'organizzazione metodica della vita monastica si compendia nelle Regole (e principalmente in quella dell'Ordine di San Benedetto da Norcia),

[1] M. Weber, *Sociologia della religione* (1920-1921), a cura di P. Rossi, 4 voll., Edizioni di Comunità, Torino 2002: Vol. II, *L'etica economica delle religioni universali*, p. 525. Nello smisurato campo della letteratura critica vanno segnalati gli scritti di Pietro Rossi (che è stato il principale promotore della conoscenza e ricezione di Weber in Italia) ed in particolare: *Max Weber. Oltre lo storicismo,* Mondadori, Milano 1988, e le indispensabili *Introduzioni* alle successive edizioni delle opere; ed inoltre, l'eccellente saggio di Franco Bianco, *Le basi teoriche dell'opera di Max Weber,* Laterza, Roma-Bari 1997.

che articolano i *tempi* della giornata nelle opere della liturgia corale, del raccoglimento personale e del lavoro manuale (*ora et labora*).

1.3. "Protestantesimo ascetico"

La "ascesi intra-mondana" è un costrutto originale della sociologia della religione di Max Weber. A partire dal celebre saggio su *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (pubblicato nel 1904), egli ne ha individuato storicamente il "tipo ideale" nelle dottrine e nella prassi dei gruppi più combattivi sorti dalla Riforma: i calvinisti, i puritani e i "settari" (battisti e quaccheri), attivi principalmente nel mondo anglosassone del Seicento.

Nelle figure del "protestantesimo ascetico" le istanze bibliche del rifiuto profetico del mondo si fondono con la nuova concezione riformata della *vocazione* (*Beruf* in lingua tedesca, *Calling* in inglese), intesa come compito specifico assegnato da Dio ad ogni credente operante nel mondo, nel vasto campo dei ruoli sociali, delle professioni e dei mestieri - anche i più umili.

La Riforma ha chiuso i conventi e soppresso gli ordini religiosi. Ma nel "protestantesimo ascetico" la forte regolazione della condotta si è trasferita «dalle celle dei monaci alla vita professionale»[2]. E poiché gli adepti di questi gruppi si reclutano prevalentemente negli strati emergenti della piccola e media borghesia, la nuova "etica dei virtuosi" prende corpo nella gestione razionale del mestiere e dell'impresa.

Weber ha sostenuto che l'instancabile attivismo dei fedeli puritani fosse determinato dall'ansia interiore riguardo agli insondabili decreti della elezione divina. Questa tesi è però scarsamente documentata e può essere ridimensionata. Molto più lineari ci appaiono i nessi tra la religione e l'agire economico nelle prediche e nei breviari del tardo puritanesimo che elaborano i modelli delle "vocazioni particolari": degli agricoltori, dei navigatori, degli artigiani e dei *tradesmen* – bottegai e commercianti. In questa letteratura devozionale (di cui sono autori i pastori delle comunità dissidenti, espulsi dalla Chiesa di Stato anglicana dopo la Restaurazione) la pratica quotidiana dell'esame di coscienza e la cura della contabilità aziendale si associano e rispecchiano a vicenda. Nel trattato *The Tradesman' Calling* (1684) il pastore presbiteriano Richard Steele rivolge la seguente esortazione al suo interlocutore borghese:

> Se scopri che i tuoi affari sono in perdita, dovrai allora discernere quale è il peccato (*Sin*) che ti manda in rovina. Dovrai fermare e cambiare il corso dei tuoi affari, per salvare così la tua proprietà e la tua anima insieme[3].

[2] M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., Vol. I, *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, p. 184.
[3] R. Steele, *The Tradesman's Calling*, London 1684.

2. Gli esiti aporetici del processo di razionalizzazione

2.1. La "gabbia" del capitalismo vittorioso.

Il protestantesimo ascetico ha operato in un'epoca di transizione e di mutamento sociale. Ha promosso e legittimato attività di lavoro e figure professionali che erano considerate di rango inferiore in una cultura ancora prevalentemente dominata dai codici di condotta della nobiltà e della Corte. Ma quando il capitalismo è diventato il sistema economico dominante non ha più dovuto avvalersi di supporti etico-religiosi. Acutamente Weber ha concluso con queste parole la prima parte de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*:

> Quando l'ascesi […] cominciò a dominare l'eticità intra-mondana, essa cooperò all'edificazione di quel possente cosmo dell'ordinamento moderno, legato ai presupposti tecnici ed economici della produzione meccanica, che oggi determina con strapotente forza coercitiva - e forse continuerà a determinare finché non sarà bruciato l'ultimo quintale di combustibile fossile - lo stile di vita di tutti gli individui nati in questo ingranaggio, e non soltanto di quelli attivi nell'acquisizione economica[4].

Ma oggi lo spirito dell'ascesi

> è fuggito da questa gabbia. In ogni caso il capitalismo vittorioso, da quando si fonda su una base meccanica, non ha più bisogno di questo sostegno […] e il principio del "dovere professionale" si aggira nella nostra vita come un fantasma dei contenuti della fede religiosa del passato[5].

Questa diagnosi (straordinariamente lungimirante) dello sviluppo capitalistico - meccanicamente coercitivo, inerziale e devastante delle risorse - può essere letta alla luce della definizione weberiana dei due tipi dell'"agire razionale". Da una parte la razionalità *formale*, o *strumentale*, è indirizzata al *successo* dell'azione e si attua nel *calcolo* e nell'organizzazione dei mezzi idonei al conseguimento di qualsivoglia scopo. D'altra parte il *senso* soggettivo dell'agire, non riducibile agli imperativi dell'efficienza e del successo, si elabora in relazione a *valori*. E poiché i valori sono plurimi - e sovente in contrasto tra di loro - il campo dell'agire "razionale rispetto al valore" (*wertational*) è segnato dal *conflitto,* ma anche dalle sue esplicitazioni e chiarificazioni nei procedimenti razionali del discorso pubblico (a cui Weber si è costantemente attenuto riguardo alle proprie scelte etiche e politiche).

Le due forme dell'agire razionale non sono peraltro incompatibili e si associano per lo più nella prassi. Ma quando la razionalità formale si impone in forme totalizzanti nel sistema economico e, a partire da questo, in tutti i settori dell'attività sociale, lo spazio delle scelte etiche e delle opzioni politiche si restringe drasticamente ed è a rischio di estinzione.

---

[4] M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., Vol. I, *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, pp. 184-185.
[5] *Ivi*, p. 185.

2.2. I giochi del capitale "volatile"

La completa alterazione dell'agire razionale si manifesta in figure estreme nell'odierno dominio del capitale finanziario. I dati dello squilibrio sono ben noti. Basti ricordare che, nel corso degli ultimi decenni, il volume degli *stocks* e delle transazioni puramente finanziarie (nelle quali il denaro produce direttamente denaro) si è ingigantito a tal punto da superare di dieci e più volte l'entità del PIL delle nazioni industrializzate. E, collocandosi in una sorta di Empireo, le operazioni di questo capitale detto per l'appunto "volatile" si sottraggono ad ogni controllo pubblico, decurtando drasticamente le risorse fiscali degli Stati e gli investimenti produttivi nella economia "terrestre".

Ma quello che principalmente ci interessa in tema di *razionalità* è la trasformazione del modello dell'agire economico. Dagli esordi del capitalismo moderno e fino al "fordismo" del Novecento, quel modello è stabilmente costituito dalla figura e dalla attività del grande imprenditore e "capitano d'industria". Ora, l'impresa industriale si costruisce in un preciso quadro di spazialità e durata: è necessariamente (e variabilmente) localizzata ed esige investimenti e programmi per lo meno di medio periodo, sovente prolungati nel corso di più di una generazione.

Le operazioni del mercato finanziario, al contrario, sono emancipate dalle abituali costrizioni dello spazio e del tempo. In uno scenario globale enormemente allargato ma in ogni momento disponibile sulla consolle, l'azione si compie *nell'istante,* identicamente alla mossa improvvisa del giocatore d'azzardo o al "colpo" sapiente degli antichi maghi.

Da quel vertice egemone discendono e si diffondono ad ogni livello gli imperativi inesorabili dello "*shortermism*" (l'agire di breve periodo): le merci devono essere prodotte *"just in time",* e il lavoro che le produce è degradato in condizioni di instabilità, provvisorietà e dilagante precariato. A sua volta l'agire politico, assoggettato alle cadenze brevi e ripetitive delle competizioni elettorali (ormai simili a quelle del mercato), non è più in grado di rivolgersi progettualmente al futuro. Ma, in assenza di previsioni, programmi e pratiche di lungo periodo, l'incombente crisi ambientale diventerà presto irreversibile.

In questa crescente oscurità non è sufficiente invocare qualche supplemento di etica. Dobbiamo infatti fare fronte ad un più profondo sovvertimento delle categorie basilari della attività mentale, della comunicazione culturale e della coscienza storica, nel quale, innanzi tutto, le coordinate del tempo si restringono nella sola dimensione di un *presente* privo di memoria del *passato* e di aspettative dell'*avvenire.* La lotta in vista di un nuovo e sensato governo del tempo di vita e di attività individuale e sociale non sarà né breve né facile.

3. La presenza delle religioni nel tempo della crisi.

3.1. *Come si collocano, nell'odierno quadro di una razionalità capovolta, le grandi religioni tradizionali.*

I filosofi dell'Illuminismo e i fondatori delle scienze umane (da Marx a Freud) ne avevano annunciato l'inevitabile declino ed estinzione, ma quel pronostico è risultato erroneo. Sembra, al contrario, che le religioni traggano oggi nuovo vigore dai processi di globalizzazione, che le riconfigurano in un ricco mercato mondiale di quelli che Weber denominava "beni di salvezza". Ma le risorse delle religioni devono essere altresì commisurate al travaglio della crisi, che colpisce non soltanto gli assetti dell'economia ma anche la coesione sociale, i sistemi politici e culturali.

A questo proposito un dato (tra molti altri) è particolarmente evidente. Di fronte allo sfaldamento crescente del tessuto sociale ed alla dispersione seriale delle condotte individuali e di gruppo, le comunità religiose sono tuttora luoghi privilegiati di riunione e aggregazione, di attività solidale e di riconoscimento reciproco degli attori.

E qui torna direttamente in campo la "questione-tempo" che ho cercato di delineare in precedenza. In palese contrasto con la *forma mentis* oggi dominante, le religioni universali si radicano e mantengono nella *lunga durata*. Le pratiche di comunicazione e di "edificazione", infatti, trasmettono e riattualizzano continuamente un immenso patrimonio testuale di narrazioni ed insegnamenti dottrinali, codici di azione ed annunci profetici, che è stato prodotto ed elaborato in un arco temporale di venti o venticinque secoli (come le *Upanishad* vediche e i *sutra* buddhisti, e le Scritture bibliche che stanno alla base delle tre "religioni del Libro").

3.2. Ma, come tutte le istituzioni umane, le religioni sono segnate dalla ambivalenza e dalla presenza di istanze diverse e contrastanti.

Da una parte esse operano come potente fattore di *rassicurazione*, nella iterazione dei rituali e nella persistenza dei legami di gruppo (la parola latina *religio* deriva probabilmente dal verbo *religare*). Dall'altra parte le "vie di redenzione" possono produrre un salutare *distacco* e distanziamento critico dalla realtà presente.

Le forme "*securitarie*" della religione sono esposte a derive, sovente distruttive. Le risorse di lunga durata, che ho menzionato prima, si trasformano facilmente in "fondamentalismi" rigidi e intolleranti. E la intensità della vita di gruppo è costantemente insidiata dalla chiusura "identitaria" e dalla inimicizia nei confronti dei "diversi da noi". Pertanto le religioni sono foriere di conflitti, sovente violenti e devastanti. Questo è avvenuto nell'Europa cristiana, nella lunga e sanguinosa epoca delle Crociate e delle guerre di religione. Ed avviene nuovamente oggi, nello scontro tra sunniti e sciiti in Medio Oriente o in quello tra hindu e musulmani nel subcontinente indiano, che era tradizionalmente aperto al pluralismo religioso ed alla tolleranza. Ovviamente questi conflitti non sono mai semplicemente

"religiosi": ne coprono e legittimano altri, che concernono le identità e rivalità dei gruppi etnici, sociali e politici.

Assai meno visibile è oggi la capacità di *distacco*, che (come abbiamo detto all'inizio) è insita nelle "vie di redenzione". Essa però non è del tutto scomparsa e può ancora segnalare che "altri mondi sono possibili".

Religioni ed economie. Una pluralità di sguardi

Maria Chiara Giorda
Beatrice Nuti

1. "Si ha bisogno di molti secoli per produrre un utilitarista come Stuart Mill"[1].

Il contributo che qui proponiamo è una presentazione di alcune riflessioni sul nesso economie/religioni proposte negli ultimi decenni in campi disciplinari differenti. Il filo comune che le lega è il fatto che esse abbiano individuato come oggetto d'indagine l'economia o la religione o entrambe.

Che cosa significa sintetizzare un percorso di studi sull'argomento "economie e religioni" fotografandone gli approcci pluridisciplinari? Significa occuparsi di *oggetti ambigui e di difficile definizione:* come l'economia, anche la religione è un prodotto sociale e culturale, dentro la storia, e che può essere indagato dalle scienze umane[2]. Occorre tuttavia dire che si sono imposti, nel corso della storia, degli strumenti e delle discipline, delle visioni e degli approcci che troppo spesso sono visti come gli unici possibili: non cercheremo di sintetizzare qui il dibattito aperto e complesso sul *verbum* e sulla *res* religione, rimandando all'ampia letteratura di riferimento, ma vorremo spendere alcune righe sull'ambiguità dell'oggetto "economia", perché è dal fraintendimento che essa sia verità oggettiva, come oggettiva e naturale la scienza che l'indaga, che derivano mistificazioni ed errori di valutazione anche gravi.

Ciò che caratterizza in termini generali l'economia *mainstream* (i modi più affermati e condivisi di intendere e insegnare l'economia nelle maggiori Università), in particolare la microeconomia, è la cosiddetta *rational choice theory* tesa a comprendere e dare un modello a partire dal comportamento dell'individuo e dell'impresa. Il tipo di razionalità che tale teoria postula equivale al comportamento utile in previsione della massimizzazione dei vantaggi (profitti). La stessa teoria è stata applicata anche ad altre discipline sociali, dalla sociologia alle scienze politiche, sulla scorta degli studi di Gary Backer[3]. Senza dubbio non esiste una sola scienza

[1] Epigrafe di P. Bourdieu, *Le strutture sociali dell'economia* (2000), tr. it. di R. Tomadin, Asterios, Trieste 2004.
[2] Cfr. M. Giorda, B. Nuti, *Giustificare una missione impossibile?*, in M. Giorda, S. Palmisano, M.G. Turri, *Religione ed economie. Idee ed esperienze*, Mimesis, Milano 2014, pp. 3-36.
[3] G.S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, University of Chicago Press, Chicago 1976.

economica ed è proprio tra le posizioni diverse dal *mainstream* che si possono trovare riflessioni nuove su economia e religione.

Tenteremo di fornire qui degli esempi di riflessione economica condotta da economisti e da scienziati sociali (in particolare sociologi e antropologi), con particolare riguardo per coloro che hanno introdotto nel loro ragionamento e tra le loro categorie anche la religione.

Per meglio avvicinarsi alle riflessioni riportate di seguito, rinviamo a un'importante introduzione alla polisemia originaria del termine *oikonomia*, dal campo filosofico a quello teologico, presso la relativa voce del *Vocabulaire européen des philosophies*[4]. Essa ci è utile per smagliare le strette trame del concetto di economia come inteso nel linguaggio ordinario: da Senofonte, Aristotele, a Paolo di Tarso, dall'uso fattone contro gli iconoclasti e dai Padri della chiesa, il termine acquista una profonda unità come concetto regolatore delle relazioni del mondo spirituale con il mondo temporale, e insieme, come modalità di gestione e amministrazione del mondo visibile.

Già all'inizio del Novecento gli antropologi hanno avuto il merito di proporre delle visioni economiche alternative, mettendo al centro il tema del dono. Poiché lo scambio, la relazione, la reciprocità non è soltanto alla base delle relazioni tra uomini ma anche tra uomo e divinità, dei o Dio, il dono non è solo il punto di partenza negli studi dell'antropologia economica, ma anche degli studi antropologici su religione e economia: dal *Saggio sul dono* di Marcel Mauss[5] alle sfaccettate posizioni degli autori del Movimento Anti-Utilitarista nelle Scienze Sociali (MAUSS), ispirato dal pensiero di Durkheim e di Polanyi, nel tentativo di coniugare ricerca scientifica e *enjeux* politici e sociali[6]. Il modello economico *mainstream* è, infatti, essenzialmente utilitarista: è il modello della razionalità strumentale, al quale, al massimo, vengono apportati dei correttivi, come la constatazione che la razionalità umana è sempre limitata. Al contrario, il *Saggio sul dono* cerca di contrastare l'economicizzazione delle relazioni sociali, a partire dall'esempio delle "società arcaiche", e di porre in rilievo il fatto che il modello utilitarista, seppur ormai dominante, è storicamente determinato. Il dono è considerato veicolo di alleanza, un elemento di reciprocità positiva. In quanto legato alla persona, ai legami sociali e all'identità, il dono è una categoria religiosa[7].

---

[4] «Oikonomia/économie», in B. Cassin (a cura di), *Vocabulaire européen des philosophies,* Le Seuil, Paris 2004, pp. 872-876. Si veda anche M.-J. Mondzain, *Image, icône, économie*, Le Seuil, Paris 1998.

[5] M. Mauss, *Il saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* (1923-1924), tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 2002.

[6] Si rimanda al sito del MAUSS (http://www.revuedumauss.com/) dove è possibile leggere articoli, recensioni e riflessioni scritte in varia forma relative al ruolo della religione nella società contemporanea.

[7] M. Godelier, *Une domaine contesté: l'anthropologie économique*, Mouton, Paris-La Haye 1974; Id., *L'enigme du don*, Fayard, Paris 1996; L. Hyde, *Il dono. Immaginazione e vita erotica della proprietà* (1979), tr. it. di G. Fiorentini e M. Greenhorn, Bollati Boringhieri, Torino, 2005; J.T. Godbout, *Quello che circola tra noi. Dare, ricevere, ricambiare* (2007), tr. it. di P. Goramasca, Vita & Pensiero, Milano 2008; A. Salsano, *Il dono nel mondo dell'utile*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Successivamente un economista ungherese, Karl Polanyi, sulla base dei grandi studi di Malinowski (le forme di scambio cerimoniale *kula* delle isole Trobriand del 1922), Franz Boas (le cerimonie del *potlatch* degli indiani nordamericani del Pacifico del 1911) e Marcel Mauss (studio sul *dono* presso i Maori del 1923)[8] elaborò la sua teoria economica basata sul principio di reciprocità. L'opera intitolata *La grande trasformazione* del 1944[9], insieme ad altri lavori di ricerca di Polanyi e collaboratori, rappresenta una delle più importanti critiche alla società di mercato. Il filosofo capovolge l'idea secondo cui il mercantilismo costituisce una tappa naturale nella storia delle società umane. Dominati dalla competizione e dall'avidità, la società capitalistica e il libero mercato sarebbero destinati prima o poi a chiudersi con una crisi violenta. Egli mette in discussione le categorie di pensiero della tarda economia neoliberista. Critica l'utilitarismo e l'avidità dell'*homo oeconomicus*: l'essere umano non viene considerato rapace e indomabile, creatura fatta di passioni e impulsi che spingono inesorabilmente a consumare. Generoso e capace di andare incontro ai bisogni dei suoi simili, l'uomo ha piuttosto smarrito il cammino che lo conduce verso relazioni più giuste con i suoi simili, con l'ambiente che lo ospita, e verso una vita più salutare e felice. Egli sarebbe attualmente incapace di valutare il mondo e le relazioni sociali secondo parametri diversi da quelli imposti e favoriti dal mercantilismo, poiché è divenuto vittima delle logiche del libero mercato. Polanyi apre la strada a riflessioni successive, di natura economica e sociale, che confluiranno nelle varie prospettive della filosofia della condivisione. Hanno raccolto l'eredità di Polanyi studiosi di discipline diverse che, accomunati da un ripensamento dell'economia e della società a partire da relazioni più giuste, si richiamano a molte ricerche di antropologia economica[10].

Negli anni Ottanta il sociologo francese Pierre Bourdieu ha molto riflettuto sulle strutture culturali e sociali dell'economia, concentrandosi sugli attori sociali, le loro strategie, le loro relazioni, in campo non solo sociale e culturale ma anche religioso[11]. Il terreno delle pratiche economiche è per Bourdieu una delle migliori occasioni per dimostrare che quanto noi chiamiamo individuo, con i suoi bisogni, le sue propensioni, le sue disposizioni, le sue attitudini, è un prodotto della storia, individuale e soprattutto collettiva. Ciò che egli chiama «l'*habitus* economico è il senso collettivo incorporato in ognuno di noi che ci rende grosso modo adatti al mondo economico di cui siamo i prodotti»[12]. Tutto ciò che la scienza economica presenta come un dato, l'insieme delle disposizioni dell'agente economico che fondano l'illusione dell'universalità astorica delle categorie e dei concetti utilizzati da

[8] Si veda la nota 5.
[9] K. Polanyi, *La grande Trasformazione* (1944), tr. it. di R. Vigevani, Torino, Einaudi 2000.
[10] R. Patel, *Il valore delle cose e le illusioni del capitalismo*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 55; Attac*, Pauvreté et inégalité, ces créatures du néolibéralisme*, Mille et une nuits, Paris 2006.
[11] P. Bourdieu, *Le strutture sociali dell'economia*, cit.
[12] Traduzione dell'intervista a P. Bourdieu e F. Lebaron, *Et si on repensait l'économie?*, in «Nouvel Observateur», N°1852, 4 Maggio 2000.

questa scienza – ci insegna Bourdieu – è il prodotto paradossale di una lunga storia collettiva, incessantemente riprodotta nelle storie individuali.

Tutta l'opera di Bourdieu è tesa a mettere in evidenza l'importanza del simbolico, cercando di sottolineare come i rapporti di senso non siano semplicemente il riflesso di rapporti di forza economici e politici, ma derivino dalla lotta tra i gruppi ed i soggetti diversamente collocati nella struttura di potere e diversamente dotati di capitale nelle sue diverse fattezze. Le relazioni sono sempre anche relazioni economiche: la logica dello scambio permea le relazioni di ogni tipo, è la regola aurea delle relazioni che cambiano a seconda dell'oggetto che si scambia e della posta in gioco, ma gli agenti restano gli stessi.

L'economia è una forma organizzativa delle relazioni, è un modo di dare valore alle cose, operazione per la quale dobbiamo dare per scontato l'esistenza di valori, parametri di giudizio, criteri di attribuzione dei valori.

Anche Amartya Sen ci aiuta a uscire dall'approccio *mainstream* consolidato e poco scalfibile: premio Nobel per l'economia del 1998 ("*for his contributions to welfare economics*", quella branca dell'economia che studia gli effetti sociali della allocazione delle risorse e dei beni), ha bene evidenziato[13] che il *welfare* non è l'unica cosa che ha valore nel determinare le scelte delle persone e che la sola utilità non rappresenta in maniera esauriente il ben-essere (*Well-being*). L'egoismo e l'individualismo hanno un ruolo importante ma non esclusivo; esistono altri indicatori che permettono di rappresentare più adeguatamente il soggetto decidente anche nelle attività economiche, come mostra il fatto che la recente branca della "*experimental economics*" stia dando importanti conferme agli assunti teorici di Sen. Di particolare interesse per la nostra riflessione, l'etica di Sen ha radici, anche, nelle tradizioni religiose cui un individuo può o non può aderire, benché Sen sia molto spesso preoccupato a ribadire come la religione non sia e non debba diventare l'unico fattore d'identità di un individuo. In un volume che raccoglie articoli degli anni Novanta[14], Sen riflette sull'influenza dei valori culturalmente denotati per le performance economiche. Pur accettando la tesi secondo cui i valori culturali incidono sul successo economico, dall'altra Sen rifiuta semplificazioni che chiamano in causa etichette troppo variabili storicamente e spazialmente, come "cristianesimo" "protestantesimo", "confucianesimo", ecc. Queste infatti si innestano in una trama complessa e in continuo mutamento con specifiche culture, identità, momenti storici, e soprattutto, la permanente libertà e ricchezza della ragione del singolo.

Volto a svelare i retroscena della corrente neo-classica economicista e soprattutto a focalizzare l'attenzione sull'idea dell'economia come religione, è lo studio pubblicato nel 2001 e non ancora tradotto in italiano, di Robert Nelson, economista della School of Public Affairs del Maryland[15]. L'autore prende in esame

[13] A. Sen, *Etica ed economia* (1987), tr. it. di S. Maddaloni, Laterza, Roma-Bari 1994.

[14] A. Sen, *La ricchezza della ragione. Denaro, valori, identità*, tr. it. di A. Balestrino, B. Ingrao e G. Mazzanti, Il Mulino, Bologna 2000.

[15] R.H. Nelson, *Economics as Religion, from Samuelson to Chicago and Beyond*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania 2001.

le teologie sottese alle riflessioni economiche della scuola di Cambridge e della scuola di Chicago, mostrando come assunti religiosi espliciti o impliciti influenzino profondamente il pensiero economico contemporaneo. Il libro ha il doppio merito di smontare la *vulgata* che esista una sola scienza economica, dal momento che l'autore sottolinea che intende occuparsi di una sola corrente; in secondo luogo il libro riesce a mettere in dialogo la teologia e i *Religious Studies* con l'economia, proponendo una "religion of economics" che parte dall'economia e arriva al sacro, grazie agli strumenti euristici della storia non solo economica.

Di recente Chris Hann e Keith Hart (2011)[16], antropologi dell'economia, hanno offerto un percorso cronologico sul modo in cui la disciplina antropologica abbia contribuito alla comprensione delle tre grandi questioni della storia economica moderna: lo sviluppo, il socialismo e il capitalismo globalizzato. Allo stesso tempo, gli autori sottolineano quali siano i rapporti dell'antropologia economica con la filosofia occidentale, la teoria sociale e la storia.

In Italia, Roberto Marchionatti ha analizzato[17] i processi di creazione della ricchezza e il comportamento economico individuando il posto delle economie nella storia, l'organizzazione economica delle società primitive – "selvagge". Passando in rassegna la storia della scienze economiche, da Adam Smith e la sua idea di inclinazione naturale dell'uomo allo scambio, agli antropologi formalisti, impegnati nella difesa del carattere universale delle categorie economiche, passando per numerosi sguardi occidentali sulle società primitive.

Per quanto l'antropologia si sia da sempre interessata al comportamento economico degli uomini e delle società, riconoscendo in esso l'autentico enigma del rapporto sociale, raramente gli antropologi sono riusciti a influenzare gli economisti, per lo più propensi a bollare le loro scoperte come esotiche curiosità. Ma negli ultimi tempi qualche cambiamento ci pare in via di apparizione.

2. La religione è economica? Linguaggio, meccanismi e logiche condivise

Nonostante i contributi potenzialmente rivoluzionari degli antropologi, di Malinowski e Mauss, e poi della scuola sostanzialista, di Polanyi e Sahlins ("la scoperta", cioè, "delle economie primitive reali", e le critiche polanyiane sull'assenza di considerazione per quell'ossatura istituzionale, non economica, della società che incorpora l'economia), la scienza economica – e non solo – appare troppo debole nel rinnovare il suo apparato teorico di fronte alla sfida posta da altre culture. Piuttosto essa è riuscita a ispirare gli altri approcci disciplinari.

Ad esempio, uno degli assi portanti degli studi sociologici su economia/religione è stata la possibilità di leggere le religioni attraverso la lente

[16] C. Hann, K. Hart, *Antropologia economica. Storia, etnografia, critica*, tr. it. di E. Guzzon, Einaudi, Torino 2011. Rimandiamo alla versione originale *Economic anthropology: history, ethnography, critique*, Polity, Malden, 2011. Per i problemi della traduzione italiana si veda M. Cedrini: http://lindiceonline.blogspot.it/2012/04/tutto-anche-niente-e-meglio-di-una.html?spref=fb .

[17] R. Marchionatti, *Gli economisti e i selvaggi*, Mondadori, Milano 2008.

dell'economia, attribuendo ad esse le stesse logiche e meccanismi del mercato. In questo caso, soltanto raramente, è stato possibile allontanarsi dalla prospettiva della *rational choice* e del paradigma utilitarista. I quadri teorici economici utilizzati infatti sono stati per lo più quelli provenienti dalle tendenze dominanti e dunque la postura epistemologica è stata profondamente influenzata da tale "*economic approach*".

Il concetto di "supermarket religioso" è divenuto ormai comune da quando è stato proposto da Berger nel 1963 in *A Market Model for the Analysis of Ecumenicity*[18]; l'etichetta non è applicabile soltanto alle nuove religioni e ai nuovi movimenti, ma è estendibile a tutte le forme religiose che oggi sono praticate da individui e gruppi: la religione è (anche) un *business* e, come è stato proposto di recente, la spiritualità contemporanea ha tutte le caratteristiche di una ideologia neo-liberale basata sulla privatizzazione e sulle corporazioni[19].

A partire dagli anni Sessanta, come ha messo in luce Dawson nel saggio *Religione in vendita: dinamiche del mercato e religiosità contemporanea*[20], si sono affermati paradigmi nel mondo della sociologia, che corrispondono a lenti di lettura differenti con cui i sociologi hanno osservato il legame religione-economia: secondo il primo approccio inaugurato da Berger[21], le religioni, nel mondo plurale e secolarizzato, sono divenute agenti del mercato, in competizione tra di loro ma anche con agenzie non religiose e hanno adottato la logica della domanda-offerta come modus di vita. Tale processo di marketing ha delle conseguenze non soltanto sul piano organizzativo, ma anche individuale, come ha dimostrato Luckmann, poiché in un contesto di pluralismo il mercato aperto crea un'arena religiosa in cui il compratore deve sapersi muovere: il consumatore religioso contemporaneo ha un vasto assortimento di differenti possibilità entro cui muoversi e scegliere[22]. Il paradigma della religione come prodotto del mercato è presente anche nell'analisi delle spiritualità contemporanee, sebbene in modo diverso da come veniva declinato alla fine anni degli anni Sessanta; l'idea è che religioni e spiritualità possano avere un successo *hic et nunc*, che si fonda sulla loro potenza terapeutica più che salvifica, sulla loro abitudine a "stare" nel pluralismo, nella modernità.

Accanto a questo modello si deve citare la prospettiva di altri sociologi[23] che dagli anni Ottanta hanno proposto il modello dell'economia religiosa, a partire

---

[18] P.L. Berger, *A Market Model for the Analysis of Ecumenicity,* in «Social Research: An International Quarterly», XXX, 1(1963), pp. 77-94.

[19] Si veda il saggio di J.E. Carrette, R. King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, Routledge, London 2005.

[20] Rimando all'articolo di A. Dawson, *Religion for Sale: Market Dynamics and Contemporary Religiosity*, in *Sociology of Religion*, SCM Press, London 2011, pp. 131-149, tradotto in italiano da S. Palmisano in M. Giorda, S. Palmisano. M. G. Turri, *Religione & economie. Idee ed esperienze*, cit.

[21] P.L. Berger, *La sacra volta: elementi per una teoria sociologica della religione* (1967)*,* Sugarco, Milano 1984.

[22] T. Luckmann, *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna 1969.

[23] L.R. Iannaccone*, Introduction to the Economics* of *Religion*, in «Journal of Economic Literature», XXXVI, 3 (1998), pp. 1465-1495; R. Finke, R. Stark, *The Churching of America 1776-1990. Winners and Losers in our Religious Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick 1992; Id., *Acts of faith: explaining the Human Side of Religion*, University of California Press, Berkeley 2000.

dall'assunto che il campo religioso è analogo, per logiche e meccanismi, alla sfera economica. Ne segue che più il mercato religioso è libero e più è aperto a innovazioni, più sarà un fertile incubatore di religioni e religiosità. In tale contesto la domanda religiosa sarà stimolata al massimo e ne seguirà una più rapida e profonda inversione dei processi di secolarizzazione in atto dagli anni Sessanta del XX secolo. È chiaro come questo modello si basi su alcuni assunti: il paradigma della *rational choice*, secondo cui ogni individuo è portato a scegliere il meglio per sé, la positività del libero mercato e della competizione, visti come superamento positivo dei monopoli religiosi destinati ad auto-distruggersi. Non è irrilevante il fatto che questo modello sia stato proposto in un momento storico di consenso *neo-liberal* e *pro-market*, quando la fiducia nel mercato e il modello capitalista aveva tutt'altra presa sociale e politica rispetto a oggi[24].

3. Le religioni producono visioni e pratiche economiche

Un tema interessante è quello della produzione di visioni e pratiche economiche a partire da una sensibilità religiosa, anzitutto cristiana.

Senza dubbio, se pur letto da uno specifico angolo di visuale, un punto di riferimento necessario è Max Weber e gli studi sullo spirito del "capitalismo", a partire dal quale e in alcuni casi oltre il quale si situano gli studi che proponiamo in questo paragrafo. La tesi di Weber, letta, riletta, mal interpretata, finanche stravolta del sociologo, sul legame tra religione/spirito religioso e pratiche economiche resta infatti un punto di riferimento necessario; fu lo stesso Weber a metter in guardia contro ogni semplificazione e deformazione caricaturale della sua ipotesi:

> In questa indagine noi dobbiamo certamente liberarci dall'opinione che si possa dedurre la necessità della Riforma nell'evoluzione storica degli spostamenti delle basi economiche […] Ma d'altra parte non si deve combattere per una tesi così pazzamente dottrinaria come sarebbe la seguente: che lo "spirito capitalistico" (sempre preso nel senso da noi provvisoriamente dato finora a questa parola) sia potuto sorgere solo come emanazione di determinate influenze della Riforma o che addirittura il capitalismo come sistema economico sia un prodotto della Riforma[25].

La tesi di Werner Sombart[26], economista e sociologo tedesco, capocorrente della nuova scuola storica tedesca e uno dei maggiori autori europei del primo quarto del XX secolo nel campo delle scienze sociali, sosteneva che l'emarginazione politica e culturale delle minoranze porta con sé inevitabilmente una forte inclinazione verso

[24] Per una critica ai contributi di Stark e Finke, si veda G.D. Alles, *Religious economies and rational choices. On Rodney Stark and Roger Finke,* Acts of faith (2000), in M. Stausberg (ed.), *Contemporay Theories of Religon, a critical companion*, Routledge, London & New York 2009, pp. 83-98.

[25] M. Weber, *Sociologia delle religioni, Vol. I, L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Utet, Torino 1976, p. 182.

[26] W. Sombart, *Gli ebrei e la vita economica* (1911-1913), tr. it. di R. Licandro, Edizioni di Ar, Padova 1980, 3 voll.

l'arricchimento privato e la spinta innovativa, atteggiamenti fortemente limitati invece nel resto della società civile, troppo condizionata sia dalle idee della tradizione che, più in generale, dai vincoli politici e culturali della comunità di appartenenza. Tra le minoranze religiose, oggetto di studio e dibattito privilegiato è stato, senza alcun dubbio, il caso dell'ebraismo. Basterebbe fare riferimento allo studio di Yuri Slezkine, *Il secolo ebraico*[27], nella sua indagine sulla sensibilità culturale e politica ebraica nel XX secolo. Nelle sue tesi l'età moderna coincide con l'età ebraica: non solo gli ebrei si sono adattati a vivere nel mondo moderno meglio degli altri, ma sono divenuti simbolo e modello di vita. Modernità è il modo di vivere di chiunque diventi urbano, itinerante, colto, professionalmente esigente e economicamente di successo; è perseguire la ricchezza per il bene dell'apprendimento e l'apprendimento per il bene della ricchezza. Ancora, è trasformare contadini e principi in mercanti e preti, sostituire il privilegio ereditario con il prestigio acquisito, smantellare i patrimoni sociali a vantaggio degli individui e dei nuclei familiari. La dinamicità – anche economica – del popolo ebraico è dunque oggetto di un rinnovato interesse che si concentra sul tema della diaspora, il viaggio, le città, il commercio e la produzione[28].

Economista che non si occupa di cattolicesimo, ma di "altre religioni", minoranze o no che siano, è Maria Stella Botticini, che si è occupata delle diverse modalità in cui le religioni impongono o sanzionano comportamenti e pratiche economiche. Se una religione vieta alcuni cibi mentre un'altra impone ai genitori di insegnare a leggere ai propri figli, derivano conseguenze economiche importanti, basti pensare al fatto che l'India di oggi abolisce un'istituzione – la dote della sposa allo sposo – che è esistita per millenni in tante civiltà. Il suo percorso sulle leggi o norme religiose anti-usura, sugli effetti che creano queste restrizioni è tema di ricerca della Botticini che ripercorre alcune storie di temi economici ricostruiti anche a partire dal contesto culturale e religioso entro cui essi si sviluppano[29]. Tra economia e storia, in un'ottica di lettura del pluralismo religioso, Roberta Garruccio[30] ha affrontato il tema delle "minoranze imprenditrici", un argomento nodale nella

[27] Y. Slezkine, *Il Secolo ebraico*, tr. it. di F. Verzotto, Neri Pozza, Milano 2011.

[28] Si veda anche F. Trivellato*, Trans-regional and Transnational Families in Europe and Beyond: Experiences since the Middle Ages*, co-ed. con C.H. Johnson, D. Warren Sabean e S. Teuscher, Berghahn Books, New York, *in press*; Id., *The Familiarity of Strangers: The Sephardic Diaspora, Livorno and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period,* Yale University Press, New Haven 2009. Su Minoranze, città porto ed economia si veda anche la raccolta di saggi curata da Cristiana Facchini: http://www.quest-cdecjournal.it.

[29] M. Botticini, Z. Eckstein, *The Chosen Few: How Education Shaped Jewish History, 70-1492*, Princeton University Press, Princeton 2012; della stessa autrice la Princeton University Press pubblicherà prossimamente il volume *Price of Love: Marriage Markets in Comparative Perspective*.

[30] R. Garruccio, *Minoranze imprenditrici. Identità, confini, persistenze, culture, capitale etnico: rassegna per l'organizzazione della ricerca in prospettiva storica*, in F. Bonelli, M. Rosaria Stabili (a cura di), *Minoranze e culture imprenditoriali. Cile e Italia (secoli XIX-XX)*, Carrocci, Roma 2000, pp. 23-58; Id., *Minoranze in affari. La formazione del capitale sociale di un banchiere tedesco nell'Ottocento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

riflessione storica sul rapporto tra élites e sviluppo economico, sulla diversa funzione che identiche variabili possono giocare entro contesti storici e nazionali differenti, sull'incidenza dei fattori culturali e immateriali nella crescita economica.

La ripresa dagli anni Sessanta delle teorie di Weber su capitalismo e protestantesimo in chiave politologica e sociologica, fu inaugurata da alcuni studi relativi allo sviluppo economico, allo stato di salute del *Welfare State* in paesi connotati da maggioranze religiose differenti[31]. Nel 2004, ha inaugurato questa *nouvelle vague* di dibattito soprattutto statunitense, un articolo di Anthony Gill e Erik Lundsgaarde[32]. Scienziati della politica, i due hanno lavorato sul rapporto tra la partecipazione religiosa e le spese per il welfare: i dati si presentano inversamente proporzionali, dimostrando la consequenzialità tra il livello macro-sociale e il razionalismo individuale. Se le chiese e le comunità hanno storicamente e tradizionalmente provveduto all'assistenza sociale, quando i governi hanno assunto alcune di queste funzioni legate al welfare, gli individui hanno ridotto il loro tasso di partecipazione religiosa reputando che i beni potessero essere ottenuti da fonti secolari. Il caso che meglio svela questa proporzione indiretta è quello dell'Uruguay: un esempio eccezionale rispetto agli altri paesi latino-americani per la bassissima partecipazione religiosa. Contemporaneamente il paese è anche chiamato la "Svizzera del Sud America" per i suoi servizi e il suo sistema di welfare. In questo modo gli autori intendono perfezionare il paradigma – in crisi – che collega la modernizzazione alla secolarizzazione e alla diminuzione dell'affezione religiosa. Siamo ancora dentro la teoria della "*rational choice*" applicata alle religioni, che anche qualora spiegasse la non partecipazione ai culti, non spiegherebbe l'allontanamento dalla fede in Dio.

Tra i più recenti lavori, vorremmo segnalare lo studio di Christopher Poole del 2005, sulla dimensione religiosa del welfare state: uno studio relativo alle correlazioni esistenti tra uno stato cattolico, luterano o protestante e le spese per il welfare; secondo lo studioso vi è un legame profondo tra affiliazione religiosa (di maggioranza) e spese per lo stato sociale tale da avanzare la tesi secondo la quale, come corrispettivo della tesi di Weber, sono i paesi a maggioranza cattolica a avere maggiore attenzione per l'assistenza sociale[33].

In Italia, ad avere applicato alla contemporaneità le tesi di Weber sul capitalismo, si è cimentato Paolo Naso, di cui si deve citare un articolo apparso nel

---

[31] T. McCormack, *The Protestant Ethic and the Spirit of Socialism*, in «The British Journal of Sociology», XX, 3 (1969), pp. 266-276; R.L. Means, *Protestantism and Economic Institutions: Auxiliary Theories to Weber's Protestant Ethic*, in «Social Forces», XLIV (1966), pp. 372-81; D.L. Clawson, *Religious Allegiance and Economic Development in Rural Latin America*, in «Journal of Interamerican Studies and World Affairs», XXVI, 4 (1984), pp. 499-524.

[32] A. Gill, E. Lundsgaarde, *State Welfare Spending and Religiosity: A Cross-National Analysis*, in «Rationality and Society», XVI, 4 (2004), pp. 399-436.

[33] Si veda il lavoro svolto per il corso all'Università di Richmond del 2005 di C. Poole, *The Religious Dimension of the Welfare State: A Cross-national Analysis The Religious Dimension of the Welfare State: A Cross-national Analysis* (https://facultystaff.richmond.edu/~vwang/ps374/Poole.ppt).

2011 su Limes[34]. Storico e politologo, Naso senza discutere la validità dell'equazione tra etica calvinista e spirito del capitalismo, affronta con metodo empirico la sua possibile efficacia nel mondo contemporaneo. La prima grande evidenza che il politologo sottolinea è che, negli oltre cento anni che ci separano da Weber, la geografia religiosa del mondo è molto mutata: 40 su 60 dei paesi a maggioranza protestante si trovano oggi in Africa, Asia e America del sud. Inoltre, dati alla mano, se i paesi a maggioranza protestante rimangono quelli con reddito pro capite e Pil assoluto più alto, essi sono anche quelli che crescono di meno quanto a Pil e che appaiono più indebitati e con meno risparmio individuale. Se ne trae che il paradigma di Weber pare descrivere efficacemente una situazione ormai al tramonto, per quanto riguarda almeno l'aspetto più rigidamente economico. Se la tesi di Weber conserva qualche efficacia, conclude Naso, è di fronte a parametri di sviluppo meno economicistici, come quelli di sviluppo umano elaborati dalle Nazioni Unite (qualità della vita e tutela dei diritti fondamentali) per i quali tornano infatti a primeggiare i paesi protestanti.

Infine si segnala in Italia un gruppo di economisti che negli ultimi tempi sta lavorando sulla questione dei valori intrinseci, per i credenti anche religiosi, altrimenti detti virtuosi o di reciprocità gratuita, nella dinamica economica. Luigino Bruni e Stefano Zamagni[35] ragionano da anni sul ruolo del principio di reciprocità e virtù civile nella dinamica di mercato, valori che fondano, rifondano o correggono i meccanismi del libero mercato. Siamo nel campo dell'influenza di prospettive religiose sulle pratiche e teorie economiche, nell'ambito, per così dire, erede di precedenti grandi pensatori cattolici che hanno dedicato i loro studi al binomio economia e temi sociali[36].

Come altri economisti, essi sottolineano la prospettiva culturale di ogni teoria economica, marcando soprattutto come ogni teoria economica postuli implicitamente un tipo di antropologia, un'idea di uomo naturalmente socievole o meno. Rispetto agli approcci che definiscono neoliberisti o neostatalisti, Bruni e Zamagni propongono la possibilità dell' "economia civile" capace di tenere insieme i tre principi base di ogni ordine sociale – lo scambio di equivalenti; la redistribuzione; la reciprocità – implicando principi diversi dal solo profitto e dallo scambio strumentale "dentro e durante" la normale vita economica, secondo un'idea di mercato plurale ove agisca la logica del non profit accanto a quella del *for profit* in una reciproca contaminazione e *conversione*. Per far ciò, i due economisti reputano necessario che si comincino a calcolare nella pratica economica beni finora non trattati ma economicamente rilevanti, come ad esempio i beni relazionali.

---

[34] P. Naso, *L'etica protestante e la crisi del capitalismo*, in «Limes», VI (2011), pp. 283-290.

[35] L. Bruni, S. Zamagni, *L'economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004.

[36] J.-Y. Calvez, *Chrétiens, penseurs du social: Maritain, Mounier, Fessard, Teilhard de Chardin, de Lubac 1920-40*, du Cerf, Paris 2002; Id., *Chrétiens penseurs du social, II. Lebret, Perroux, Montuclard, Desroche, Villain, Desqueyrat, Bigo, Chambre, Bosc, Clément, Giordani, Courtney Murray, Ellul, Mehl - 1945-67*, du Cerf, Paris 2006.

Dal punto di vista storico, il paradigma dell'"economia civile" è sostenuto attraverso il ruolo conferito al monachesimo nello sviluppo delle economie occidentali, a partire dal lessico fino alle pratiche di gestione commerciale, esempio di contaminazione di valori etici e pratiche economiche. L'"*Ora et labora*" benedettino è via alla santità individuale e embrione di una cultura del lavoro; i beni e la ricchezza non sono condannati in sé dai monaci, ma solo se male usati, o peggio, se non usati per avarizia.

Zamagni e Bruni sottolineano inoltre come il pensiero economico italiano – per fare un nome, Luigi Einaudi – abbia sempre mantenuto quest'impostazione a differenza di una certa tradizione anglosassone guidata dal motto "*business is business*". La *Caritas in veritate* del 2009, alla cui stesura ha collaborato lo stesso Zamagni in qualità di consultore del Pontificio Consiglio per la giustizia e la pace (e dove la parola capitalismo non compare), s'inserisce in questo alveo e, recuperando espressamente il concetto di economia civile, intende presentarsi come rivoluzionaria nello scenario dell'attuale crisi economico-finanziaria, proprio nel momento in cui si è iniziato a ridiscutere i fondamenti stessi del capitalismo.

Un caso storico italiano che si presta a essere letto per l'ascendenza etica e religiosa di un progetto economico e industriale, e che sta suscitando l'interesse di una delle autrici di questo articolo, è quello di Adriano Olivetti. In particolare le peculiari radici etiche e religiose dell'imprenditore – di famiglia mista ebraica e valdese – e i suoi eclettici interessi che lo portarono a pubblicare in Italia con le Edizioni di Comunità autori dal marcato interesse religioso (traducendo in italiano Kierkegaard, Weil, Maritain, e Mounier) spingono a interrogarci sulle radici etiche e religiose che hanno forse interagito con una delle storie più luminose dello spirito industriale italiano.

Da un paio di decenni le istituzioni finanziarie islamiche o dotate di uno sportello islamico, i fondi di investimento, le industrie islamiche hanno un ruolo sempre più importante sulla scena internazionale e sono al centro dell'interesse di economisti e sociologi[37]. Si tratta di un modo diverso di intendere economia e finanza, fatto di pratiche, transazioni e contratti finanziari conformi ai dettami coranici. Vi sono principi ispiratori dei meccanismi di questo sistema e pertanto occorre prestare attenzione ad alcuni aspetti caratteristici: l'evoluzione storica delle strutture economiche e finanziarie del mondo musulmano, il funzionamento di una banca islamica e le sue differenze con quelle convenzionali, i capitali "islamici" e il controverso rapporto col sistema di microcredito.

In particolare un punto di riferimento è il volume del 2010 di Atzori[38], storico economista, che esplora le complesse interazioni tra Islam ed economia globale, esaminando in particolare la *moral economy* dell'Islam, la nascita delle banche islamiche e lo sviluppo della borghesia islamista. I principi etici del Corano e della tradizione profetica rispondono a una scala di valori comune a molte religioni,

[37] Per la copiosa letteratura scientifica sulla finanza islamica rimandiamo agli apparati del volume di D. Atzori, *Fede e mercato: verso una via islamica al capitalismo?*, il Mulino, Bologna 2010.
[38] *Ibidem*.

tuttavia è partendo da tali principi che l'economia islamica, dal secondo dopoguerra in poi, si è proposta come modello alternativo al socialismo e al capitalismo. Si è affermato un sistema bancario che non fa ricorso all'interesse ma si basa su contratti partecipativi, e contemporaneamente si è fatto strada un modello islamico di welfare, come mette in luce Ersilia Francesca nel suo libro su etica ed economia nell'Islam[39].

4. L'economia è una religione? Gli spiriti del capitalismo

Uno dei temi più classicamente trattati è la rilettura (e la riscrittura) dell'economia come religione, in particolare la costruzione "mitica" del capitalismo e del neo-liberismo come oggetto religioso. Lo slittamento e l'ambiguità semantica del termine e del concetto stesso di *oikonomia* ben si presta, storicamente, a fornire la ragione di un tale processo.

Senza dubbio una prospettiva importante è quella che propone una lettura del capitalismo come religione. Come ha sottolineato recentemente in un pregnante articolo Roberto Esposito[40], precursore di una interpretazione del capitalismo come religione *sui generis* è Walter Benjamin: «Nel capitalismo può ravvisarsi una religione, vale a dire, il capitalismo serve essenzialmente alla soddisfazione delle medesime ansie, sofferenze, inquietudini, cui un tempo davano risposta le cosiddette religioni»[41]. In questo frammento del 1921 intitolato "Capitalismo come religione", Benjamin elenca tre caratteristiche peculiari della religione "capitalismo": non avere dogmatica ma solo culto; essere di stato permanente senza distinzione di tempi sacri e ordinari; destinare ad una colpa-debito (*Schuld*) irremissibile/insolvibile; celebrare un culto di fronte a un Dio occultato, quasi una divinità immatura. Per Benjamin, storicamente, la religione "capitalismo" si è originata e sviluppata in maniera parassitaria rispetto al cristianesimo, fino a rendersi autonoma e a sostituirsene. La tesi di Weber non è confutata ma radicalizzata.

Ancor prima di Benjamin, in maniera meno diretta, gli elementi di analogia tra i meccanismi e le conseguenze dell'appartenenza religiosa e quelli dell'inserimento nel sistema capitalista, erano stati pensati da Karl Marx. Recentemente su Marx e la sua analisi di capitalismo e religione, ha scritto Stefano Franchini[42] nelle pagine introduttive ad un volume che traduce gli interventi di un gruppo di filosofi tedeschi che, alle prese con i mutamenti culturali e sociali, propone il concetto di "capitalismo divino". Pensare al capitalismo come religione *sui generis* significa per questi filosofi interpretare in maniera più profonda e

[39] E. Francesca, *Economia, religione e morale nell'Islam*, Carocci, Roma 2013.

[40] R. Esposito, *La mistica del Capitalismo,* in *La Repubblica*, 12 dicembre 2011, http://temi.repubblica.it/micromega-online/la-mistica-del-capitalismo/.

[41] Ora in W. Benjamin, *Scritti Politici*, Editori Riuniti, Roma 2011.

[42] S. Franchini (a cura di), *Capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*, edizione originale a cura di M. Jongen, Mimesis, Milano 2011.

complessa le recenti trasformazioni strutturali e epocali. Marx e Weber rimangono i riferimenti costanti entro cui i filosofi si muovono ripensando intrecci e ermeneutiche. Franchini, inoltre, individua una fase di transizione da proto-capitalismo a basso capitalismo e, di conseguenza, un passaggio dall'idea di Dio creatore, a Dio produttore, a Dio merce, e infine a Dio denaro.

In Italia, il filosofo Giorgio Agamben**,** ha dedicato un volume[43] dell'opera sulla genealogia del potere in Occidente alla relazione tra espressione gloriosa del potere ed espressione economica e gestionale. La teologia cristiana sarebbe il solco entro il quale si muovono entrambe: la teologia politica, paradigma della regalità gloriosa, e oggi della filosofia politica e della moderna teoria della sovranità; la teologia economica, con analogie e ascendenze nell'articolazione dell'economia trinitaria, paradigma della governo gestionale e del moderno trionfo dell'economia sopra ogni altro aspetto della vita sociale. Con teologia economica cristiana Agamben intende quel principio di libera azione e decisione all'interno dell'unico Dio per un'articolazione interna (trinitaria) ed esterna rivolta alla Rivelazione. *Oikonomia* così, prima di divenire una forma di prassi economica, è un paradigma politico in senso lato, la forma della libera gestione, del governo efficace del potere. L'intenzione manifesta di Agamben è di allargare la tesi di Carl Schmitt secondo cui ogni moderna teoria dello Stato sarebbe la traduzione secolarizzata di concetti teologici, fino ad includere altri ambiti della vita sociale occidentale.

Per Agamben, la tesi di Schmitt aveva operato per certi versi in maniera inversa a quella di Weber: mentre Weber pensa il capitalismo come esempio di secolarizzazione dell'ascesi puritana, in prospettiva destinata a rendersi sempre più autonoma e indipendente, Schmitt mostra come alcuni meccanismi teologici cristiani persistano e continuino ad agire sotto le vesti secolarizzate del mondo moderno. Senza identificazioni dirette ed esclusive, Agamben tenta di rinvenire i meccanismi teologici (quelli trinitari e messianici) che agiscono nella moderna gestione del potere, nella prassi sociale occidentale.

Tuttavia Agamben cade nella trappola schmittiana di attribuire alla teologia economica la falsa oggettività della teologia politica, mentre si dovrebbe invece distinguere tra teologia economica verticale, orizzontale e materialista.

La stessa questione agambiana compare in un volume precedente[44], e di fondamentale importanza, lo studio di Gerhard Richter[45] sul concetto di *oikonomia.* Richter ha mostrato come *oikonomia* – nel contesto del lessico teologico dei Padri – designi contemporaneamente una "attività divina di gestione e governo" e la stessa incarnazione e rivelazione di Dio nel tempo: i due significati non sono che i due aspetti di un'unica attività di gestione "economica" della vita divina, che si estende dalla casa celeste alla sua manifestazione terrena. Allo stesso modo si produce nel diritto canonico, a partire dal VII secolo, una contrapposizione fra "canone" ed

[43] G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

[44] «Pubblicato quando ormai la parte storica della presente ricerca era già ultimata», *Ivi*, p. 14.

[45] G. Richter, *Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*, De Gruyter, Berlin 2005.

"economia" e l'eccezione si definisce, in Fozio ad esempio, come una decisione che non applica strettamente la legge, ma "che fa uso dell'economia".

La filosofa Elettra Stimilli[46], tenendo come riferimenti lo stesso Agamben e come lui, Foucault, ha dedicato un recente lavoro alla riconsiderazione del nesso weberiano tra ascesi e capitalismo, sottolineando un aspetto poco studiato, la logica del "profitto per il profitto". L'idea di un profitto disgiunto da una volontà di acquisizione specifica, ma fine in sé, motore autotelico dell'agire economico e dell'impresa capitalista, eccedente la stessa ragione strumentale e utilitaristica che pure coinvolge e con cui si dipana, è il punto che più interessa alla filosofa, a suo avviso capace di nuove chiavi di lettura della situazione contemporanea. La vita cristiana ha dato adito a una peculiare espressione culturale, «la possibilità per l'uomo di investire non sulle opere e sui loro effetti, ma sulla stessa prassi, i cui fini appaiono fondamentalmente senza scopo». Per quanto riguarda gli interessi del presente paragrafo, segnaliamo il quinto capitolo, *Il capitalismo come religione*, dove si offre un'interpretazione del passo di Benjamin già citato, a partire da Marx (sul feticismo della merce), Durkheim, Bataille.

5. Conclusioni

Occorre dunque avere un interesse pluri-disciplinare con cui indagare le dimensioni storiche sociologiche e antropologiche del rapporto tra economie e religioni e, senza dubbio, l'antropologia economica consente di cogliere il nesso tra sistemi di senso, quali la religione e le pratiche economiche. L'antropologia economica è infatti lo studio dell'intreccio tra la cultura antropologicamente intesa, e le forme della divisione del lavoro sociale rilevanti per lo svolgersi dell'attività economica[47].

Lo scambio di mercato moneta contro merce e merce contro moneta è impersonale e istantaneo, ma non è esterno alla vita sociale: si intreccia invece profondamente con i mondi vitali e contribuisce a configurarli, così come fa con le dinamiche di mercato. Vi è una interrelazione tra logiche affettive (del dono) e logiche strumentali nell'orientamento all'azione dei soggetti e il comporsi di scambi di mercato e di non mercato in un complesso reticolo di relazioni sociali.

Oggi occorre ripensare anzitutto alla definizione dei due oggetti, religione/i e economia/e, senza il timore di ambiguità e contraddizioni; occorre ritornare sul rapporto in termini di reciprocità e intrecci per costruire ambiti di sapere che possano avere anche ricadute divulgative e pratiche di interesse non solo scientifico ma ben più generale.

[46] E. Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e Capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011.

[47] G. Sapelli, *Un racconto apocalittico. Dall'economia all'antropologia*, Mondadori, Milano 2011; Id., *Comunità e mercato*, Rubettino, Soveria Mannelli 1997.

Mercato, persona, bene comune

Gianni Manzone

Il mercato conosce una rinnovata fortuna e sembra regnare sulla dinamica della civiltà non solo occidentale ma planetaria. Gli argomenti a favore ne mettono in rilievo l'efficienza nella distribuzione, basata sull'incentivo dell'arricchimento, in un sistema dove è tutelata sia la libertà di scelta sia la libera concorrenza dei prezzi. Uno dei grossi problemi risolti dal mercato è la gestione dell'informazione, richiesta per una transazione conveniente alle parti, tramite il meccanismo dei prezzi. Infatti i prezzi e la moneta sintetizzano le varie procedure che portano dall'acquisto delle materie prime alla messa in vendita del prodotto finito e consentono inoltre di stabilire delle equivalenze tra tutte le attività umane.

Il mercato indica quel meccanismo per cui una serie di decisioni indipendenti e decentrate dà origine non al caos, bensì ad un ordine spontaneo. È una verità che il senso comune non è in grado di afferrare immediatamente. Ma sicuramente le società basate sull'economia di mercato sono meno caotiche delle società basate sulla pianificazione centrale.

Le obiezioni contro la indebita generalizzazione della forma mercantile come strumento adatto alla distribuzione di ogni bene sociale provengono proprio dalle imperfezioni che accompagnano i suddetti vantaggi. Tali obiezioni possono essere riassunte negli interrogativi seguenti. Quanto è reale la libertà di scelta delle persone nel mercato dei beni elementari come il cibo, il vestito, l'alloggio e la salute? Quanto è reale la concorrenza dei prezzi in una società fortemente stratificata? Fino a che punto è completa e accurata l'informazione richiesta per l'acquisto? E infine quanto può il mercato essere davvero neutrale nei confronti del potere politico, in una democrazia imperfetta come lo sono tutte le democrazie reali?

Arguire che il mercato ha limiti, questa è la nostra tesi, significa affermare che esso ha il proprio posto nella vita umana. C'è una vasta classe di beni che sono visti come merci. Sono quelli che troviamo negli ordinari magazzini, e il mercato produce e distribuisce questi beni con efficienza ed abbondanza. Ma quali dimensioni di valore nelle cose, nelle relazioni e nella vita delle persone sono riconosciute e

realizzate o ignorate o minacciate dalle norme del mercato? Quali gli ideali dell'io e della società il mercato tenta di incarnare?

Ci domanderemo in definitiva se l'estensione del mercato ad altre realtà minaccia la realizzazione di altri ideali. La sfida radicale consiste nella questione se c'è qualcosa di intrinseco nel funzionamento del mercato che risulta minacciare la nostra capacità di fare e la vita umana, se il "libero mercato" riduce invece di esaltare la nostra libertà umana.

1. L'espansione del mercato

Come istituzione il mercato è sempre esistito, ma, con lo sviluppo della cultura moderna e del processo di razionalizzazione, la sua posizione e la sua funzione sono profondamente cambiate. Da istituzione periferica, legata all'economia domestica, che rifletteva le condizioni sociali dei produttori e consumatori, esso si è trasformato nel corso degli ultimi due secoli in una istituzione centrale e complessa, che vincola l'economia domestica. Da istituzione calata nel sociale esso è diventato un'istituzione che forma la società ed esprime l'egemonia dell'economia. A seguito di questo processo, il mercato ha cessato di essere un'istituzione periferica ed è diventato l'istituzione centrale della moderna società occidentale[1].

Solo nell'Europa moderna, a partire dal diciottesimo secolo, e come risultato di molteplici fattori, si assiste ad un processo di assorbimento entro la sfera dell'economia mercantile, di altri settori della vita sociale, fino a quel momento classificati come appartenenti all'ambito dell'economia naturale. Il processo dell'autonomia del mercato, una volta messo in moto, tende ad estendersi, con i ben noti paradossi della erosione delle basi sociali entro le quali il settore mercantile aveva potuto svilupparsi con una certa efficienza[2].

Focalizzando questo aspetto del mercato, Polanyi afferma che Smith comprese per primo che i diversi tipi di prezzi, inclusi i salari, la rendita e i prezzi dei viveri, tendevano ad essere interdipendenti, e che questo avveniva «in quanto erano determinati da mercati concorrenziali». La circostanza che i fattori della produzione, il lavoro e la terra anzitutto, tendevano ad essere inglobati in tale meccanismo, costituiva in effetti una "innovazione rivoluzionaria", configurava una forma storica nuova, assolutamente specifica della produzione.

Il mercato, quale "congegno istituzionale", «organizza gli esseri umani», insieme alla terra e ad ogni altra risorsa, «in unità industriali dirette da privati impegnati soprattutto a comprare e a vendere allo scopo di realizzare un profitto»[3]. Tutta la produzione è in vendita sul mercato e tutti i redditi derivano dalla vendita:

[1] Cfr. C. Mongardini, *Economia come ideologia*, Franco Angeli, Milano 1997, pp. 86 ss.
[2] F. Hirsch, *I limiti sociali allo sviluppo* (1976), tr. it. di L. Aleotti, Bompiani, Milano 1981.
[3] K. Polanyi, *La sussistenza dell'uomo* (1977), tr. it. di N. Negro, Einaudi, Torino 1983, p. 32.

ciò implica che vi siano mercati «per tutti gli elementi dell'industria» e anzitutto «per il lavoro, la terra e la moneta»[4]. Si trasforma così «la stessa sostanza della società»[5].

La situazione appare rovesciata rispetto alle società precedenti, in cui il baratto e lo scambio rientrano «in un tipo di transazione precostituito nel quale sono già fissati gli oggetti ed il loro ammontare equivalente»[6]. Precostituito entro un sistema sociale che organizza nel suo complesso la "sussistenza dell'uomo", che organizza i modi, il significato, l'oggetto stesso della produzione. Il fatto che questa funzione sia assunta dal mercato, mentre «mai prima del nostro tempo i mercati erano stati qualcosa di più che elementi accessori della vita economica»[7], rende evidente la radicalità del cambiamento. La produzione e i bisogni sono ora definiti e organizzati dallo scambio, e dal "produrre per lo scambio". Questa struttura tipicamente economica diviene dominante, determinando il sistema sociale nel suo complesso.

Divenendo autonomo il sistema economico, il "posto" dell'economia nella società è determinato dall'economia stessa, in quanto essa è, per così dire, auto-istituzionalizzata. L'organizzazione dell'economia non dipende più da strutture, istituzioni e rapporti sociali non immediatamente e specificamente economici. Anzi sono la società, i suoi diversi aspetti e funzioni ad essere configurati e trasformati sulla base dell'attività economica, in modo congruo con le necessità del sistema di mercato.

2. L'etica laica del mercato

L'economia quale ambito sociale fondamentalmente distinto rispetto ad altri ambiti del rapporto umano è un'invenzione moderna, come abbiamo visto. Essa infatti costituisce un vettore storico fondamentale dell'affermazione civile del principio della libertà, e insieme dell'intristire di quel principio. La libertà consentita ed esigita dallo scambio mercantile è libertà pagata al prezzo della dissociazione tra lo scambio materiale dei beni e servizi e lo scambio simbolico mediante il quale soltanto può essere nutrita la libertà. La libertà del mercato ha come sua condizione fondamentale il non coinvolgimento dell'identità personale nello scambio. La figura della società moderna suppone la distinzione tra relazioni identificanti e relazioni solo funzionali o "reali"[8]. L'ambito paradigmatico di queste seconde relazioni è certamente quello dell'economia.

---

[4] Id., *La grande trasformazione* (1944), tr. it. di R. Vigevani, Einaudi, Torino 1974, p. 89.

[5] Lo sviluppo dell'economia di mercato, sospinto da quello dei rapporti capitalistici di produzione, dà luogo a «un'intera società incorporata (*embedded*) nel meccanismo della sua stessa economia: una società di mercato». (Id., La *sussistenza dell'uomo*, cit., p. 32).

[6] Ivi, p. 79.

[7] Ivi, p. 88.

[8] Per l'approfondimento antropologico di questo punto ci permettiamo di rimandare a G. Manzone, *Una comunità di libertà,* Messaggero, Padova 2008, pp. 75 ss.

L'agire economico in tal senso è soltanto utile, esso serve ma non significa, non esprime cioè nulla di me, né consente quindi immediatamente di realizzare un riconoscimento reciproco, un vincolo di reciprocità personale. In tal senso esso è forma dello scambio "reale" e non "simbolico"[9].

Il mercato mostra un sommo rispetto nei confronti della persona: ad essa non chiede assolutamente niente per ciò che si riferisce ai significati e ai valori supremi della vita: il valore di tutto è definito nei termini asettici della moneta. Una signoria dolce, liberata apparentemente da ogni gravame dell'ideologia.

L'etica nella quale il mercato cerca la propria sanzione ideale è del tutto sequestrata rispetto ad ogni convinzione morale. È rigorosamente "laica" nel senso che esclude ogni riferimento alla distinzione tra vizio e virtù, tra innocenza e colpa. Proclama il più assoluto rispetto nei confronti delle convinzioni del singolo, ma esse debbono essere rigorosamente chiuse nel rispetto della sua coscienza. Il mercato propizia il compimento di questa secolarizzazione civile e privatizzazione della coscienza morale[10].

Il dominio che il mercato mostra di avere nel quadro della società contemporanea aiuta a comprendere il successo del modello del contratto nell'interpretazione dei rapporti sociali. I singoli individui, riconoscendo di non poter provvedere da soli alla soddisfazione di tutte le necessità della loro vita, si accordano per una divisione dei compiti, e quindi per una determinata ragione di scambio delle rispettive prestazioni. Il modello del contratto non può aiutare a comprendere il perché delle istituzioni sociali, compreso il mercato. Esse non possono essere realmente comprese solamente come fitta rete di legami di interdipendenza reciproca o come "sistemi di bisogni": esse coinvolgono la libertà umana e la sua dedicazione incondizionata ad una promessa di bene, entro la quale soltanto ciascuno potrà pienamente ritrovarsi, ma non da sé o a prescindere dall'altro.

Le istituzioni del mercato, di conseguenza, sono sempre considerate dalla DSC come spazio dell'azione umana e quale figura determinata e universale dell'attuarsi della libertà: in esse si rendono riconoscibili e praticabili le evidenze morali, le cui forme di realizzazione sono dottrinalmente indeducibili[11].

La critica all'imperialismo economico è già presente in Marx, in particolare nel *Il Capitale*. Nel prendere le distanze dall'economia di mercato, egli si riferisce in larga parte alla critica di Aristotele alla "chrematistica" e condanna l'inversione di

[9] Intorno all'affermarsi del mercato e delle forme corrispondenti della produzione e del consumo, si dispongono tutte le altre forme di autonomizzazione di singoli ambiti parziali del rapporto umano. Esse sono in qualche modo corollari della frattura fondamentale intervenuta tra scambio materiale e scambio simbolico. Esse danno corpo alla società complessa e alla sua sistematica differenza nei confronti della società organica. Se la solidarietà era in qualche modo un destino nell'ambito della società tradizionale, essa diventa invece un ideale improbabile e assai mediato nella nuova realtà sociale.

[10] G. Angelini, *L'Europa, il mercato, la cultura e la fede*, in «La Rivista del clero italiano», 9 (1999), pp. 566-582.

[11] O. Hoffe (ed.), *L'Eglise e la question social aujourd'hui*, Ed. Universitaires, Fribourg 1994, pp. 49-65.

mezzi e fini nel processo di accumulazione: il mezzo del capitale diventerebbe un fine in sé. La naturale circolazione merce-denaro-merce è invertita dalla circolazione capitalista denaro-merce-capitale con l'infinita accumulazione del capitale concepito come fine in se stesso.

Nel suo rifiuto di tutte le istituzioni non economiche, interpretate come ideologia, Marx si avvicina però a certe scuole economiche che cercano di spiegare tutte le istituzioni sociali attraverso il modello dell'uomo economico, tendendo a stabilire la teoria economica come prima *philosophia*, come nuova scienza fondamentale e principio di tutte le scienze della vita: essa comprenderebbe le scienze sociali, animali e biologiche.

Anche se molti di questi approcci sono lontani dal marxismo, come quello di G.Becker e la sua teoria delle interazioni economiche o bioeconomia, le loro affermazioni implicano un determinismo bioeconomico e uno storicismo economico che è per certi versi vicino al marxismo[12]. La pretesa di validità della bioeconomia è messa in discussione dal suo modello di scienza. Infatti il modello di scienza a cui l'economicismo si richiama è ampiamente criticabile. Numerosi contributi – da Lakatos a Kuhn a Fayerabend – hanno evidenziato inconsistenze e aporie del tradizionale modello di scienza[13]. Su questa base, che apre la strada a una concezione di scienza post-positivista, la critica non può che avere conseguenze sulla stessa economia, che si era ispirata al paradigma conoscitivo delle scienze naturali.

3. La mercificazione delle relazioni personali

La metafora del mercato, concepito come una specie di calcolatore analogico, la cui forza motrice è rappresentata dalla massimizzazione individuale dell'utilità e del profitto, in modo totalmente astratto dalla realtà della comunità sociale e dall'ambiente biofisico, assurge a spiegazione di tutta la realtà. Se il mercato invade ogni altra sfera sociale e domina ogni altro processo distributivo, tutti i beni sono trasformati in merci e l'economia sarebbe simile a uno stato totalitario. In tal modo sono influenzati il nostro modo di comprendere i valori e il loro impatto sulle relazioni umane.

Esploriamo i modi in cui i valori sono minacciati, quando le norme del mercato vengono a governare lo scambio di beni propri delle relazioni personali[14].

---

[12] Uno storicismo non-marxista è anche visibile nella "nuova storia economica" di North e Thomas (C. North, P. Thomas, *The Rise of the Western World. A New Economic Histor*y, Cambridge University Press, Cambridge 1973).

[13] Per un'introduzione sintetica alla problematica e con relativa bibliografia specializzata, cfr. G. Gismondi, *Fede e cultura scientifica*, EDB, Bologna 1993.

[14] Economisti come H. Leibenstein e G.Becker astraggono le relazioni sociali dalla storia e dalle altre relazioni: i legami interpersonali sono descritti in modo stilizzato, tipicizzato, svuotati del loro specifico contenuto storico. Il comportamento degli attori risulta dalle loro posizioni e sistemi di

Un tipo di sfruttamento sorge quando una parte nel rapporto di scambio dà beni all'altra secondo le norme dello scambio di doni, mentre l'altra ricompensa con beni secondo le norme del mercato. Poiché lo scambio gratuito non implica la domanda di un immediato ritorno, la parte che assume l'orientamento mercantile nella transazione può avere una più grande partecipazione di beni rispetto all'altra.

Questo tipo di sfruttamento avviene quando le imprese tentano di stabilire una relazione paternalistica con i loro dipendenti. Mettendoli in una posizione dipendente e provvedendo ai loro bisogni, l'impresa può generare sentimenti di gratitudine e lealtà da parte dei suoi dipendenti. Tali sentimenti possono essere sfruttati per ottenere più lavoro e obbedienza dai dipendenti. La dipendenza è rinforzata quando la paga è data in natura e non in contanti. Ad esempio, giovani donne che si addestrano come assistenti di volo sono alloggiate dalle compagnie nell'aeroporto e incoraggiate a guardare i loro capi come sostituti dei genitori, e a confidare i loro personali problemi. Esse sono stimolate a sviluppare legami di lealtà e fiducia con i loro datori di lavoro, ma nello stesso tempo è loro ricordato che questi legami non sono reciproci: poco impegno e disobbedienza possono condurre a licenziamento immediato, perché il mercato del lavoro assicura che è facile sostituirle.

Quando ambedue le parti adottano le norme del mercato per governare lo scambio di valori personali non abbiamo più un caso di sfruttamento, ma avvengono altre perdite. Tale è il caso di contratto dettagliato di matrimonio, invocato contro le tendenze di certi matrimoni tradizionali, in cui il lavoro di casalinga e di educazione dei figli è lasciato alla donna. Si propone di porre le relazioni matrimoniali su una base esplicita di scambio: i doveri del marito e della moglie rispetto ai lavori di casa, ai figli e alle relazioni sessuali devono essere posti in modo dettagliato nel contratto matrimoniale. Il tentativo di rafforzare l'uguaglianza nel matrimonio nei termini di una partecipazione agli affari minaccia i beni di impegno e intimità, propri del matrimonio. Questi dipendono dal fatto che ogni partner realizzi i progetti e i compiti costitutivi della loro vita partecipata in uno spirito di fiducia e amore piuttosto che di obbligazione contrattuale e di calcolo dei vantaggi individuali. Dare e ricevere in uno spirito di fiducia è uno dei beni del matrimonio. Il fine del matrimonio di realizzare beni partecipati non si può identificare con il contratto esplicito del matrimonio, che valuta il matrimonio in termini di distinti vantaggi per ogni parte. Fissando i termini di scambio in precedenza si minaccia la responsabilità del matrimonio per i bisogni mutati dei partners e la promessa di approfondire il loro impegno alla luce di una più articolata comprensione del loro progetto, che può richiedere una nuova divisione di attività

---

ruolo. Noi abbiamo descrizioni di come interagiscono lavoratori e dirigenti, mariti e mogli, ma queste relazioni non hanno contenuti individuali oltre i loro ruoli (H. Leibenstein, *Beyond Economic Man*, Harvard University Press, Cambridge 1976; G. Becker, *Altruism, Egoism, and Genetic Fitness: Economics and Sociology*, in «Journal of Economic Literature», 14 (1976), pp. 817-826).

tra essi. L'apertura della possibilità di rinegoziare il contratto alla luce dei bisogni che cambiano non è la stessa cosa del proprio impegno ad amare e curarsi dell'altro nella buona e nella cattiva sorte.

Questi esempi mostrano che le norme del mercato sono limitate e se travalicano i loro confini minano le norme delle relazioni personali che assicurano altri tipi di beni. Non si tratta di settori separati ma distinti e rispondenti alle diverse dimensioni della vita umana. La DSC ritiene che la scienza economica possa ripensare le proprie teorie dal punto di vista della persona nella comunità. La conoscenza e i risultati dell'analisi positiva possono rivelarsi utili, purché si riconoscano i loro limiti. Il cambiamento di paradigma richiederà un atteggiamento più empirico e storico, e la volontà di subordinare il mercato a fini che esso non è in grado di determinare. La critica della ragione economica deve trovare il suo sbocco nell'"economia" della ragione critica.

4. La valutazione d'uso

L'espansione del mercato a tutte le relazioni sociali, e la conseguente ontologizzazione del paradigma economico, si esprime concretamente nella monetarizzazione di tutti i beni. Una delle acquisizioni più antiche della scienza economica è che la mercificazione dei beni agevola lo scambio di tutti i prodotti dell'attività umana mediante la loro valutazione in termini monetari. Questa forma particolare di valutazione logicamente suppone la riduzione a merce di tutte le attività umane allo scopo di facilitarne il calcolo preciso delle equivalenze[15].

L'ideale economico di libertà è chiaramente legato al modo in cui noi valutiamo le merci. Questo modo di valutazione è l'uso e contrasta con altri modi come il rispetto. Usare qualcosa significa subordinarla ai propri fini, senza riguardo all'intrinseco valore che potrebbe avere. Per esempio, diversi anni fa i proprietari di sculture di David Smith cancellarono la tinta a queste opere perché le opere non pitturate di Smith costavano di più di quelle pitturate. Questi proprietari trattarono l'arte di Smith come una mera merce, quando essi disprezzarono il suo intrinseco valore estetico in favore della sua mera utilità economica.

In secondo luogo l'uso è un modo impersonale di valutazione e si oppone al valutare qualcosa per il suo legame personale o sentimentale con noi stessi, come quando uno ama un bene di famiglia. Una merce è qualcosa che si guarda come interscambiabile con qualche altro articolo dello stesso tipo o qualità. Un oggetto amato è visto come unico e non scambiabile, è venduto solo in particolari situazioni di necessità e la sua perdita è sentita come personale[16].

In terzo luogo l'uso dei valori può opporsi ai valori partecipati il cui valore per una persona è dipendente da altre persone che anche ne godono. Tali valori non

[15] N. Anderson, *Value in Ethics and Economics*, Harvard University Press, Cambridge 1993, p. 15.
[16] G. Simmel, *The Philosophy of Money*, Routledge, Boston 1978. Come abbiamo visto la libertà impersonale del mercato è il risultato di un processo storico e giuridico.

possono essere realizzati in atti privati di uso, ma piuttosto risiedono in una comprensione pubblica e partecipata dei significati dei beni. Certi luoghi di eventi storici sono valutati come parti di un'eredità nazionale o luogo di una particolare comunità. Per esempio, leggi possono essere richieste per preservare l'integrità architettonica di una zona o il controllo degli affitti, richiesto per rendere possibile ai residenti di una comunità di rimanere a vivere insieme come membri di una comunità.

Il mercato considera soltanto i prezzi, poiché le qualità dei beni non sono paragonabili. La scelta viene parallelamente ridotta alla convenienza dei prezzi, lasciando da parte le domande scomode sul motivo o sulla destinazione degli acquisti. Qui ovviamente non c'è alcun posto per la valutazione morale della natura dei beni scambiati: i medicinali o gli stupefacenti, il cibo e le armi, tutto si confonde nella singola azione mercantile di contrattarne liberamente i prezzi[17].

5. L'ideale di libertà

Infine notiamo che l'ideale di libertà di mercato è solo uno degli ideali tra gli altri. Talvolta contrasta con altri ideali. Il mercato interpreta la libertà come libertà dai legami di obbligo verso gli altri. Relazioni impegnate o involontarie con gli altri sono viste come costrizioni all'autonomia individuale. Ma noi non siamo liberi di perseguire i beni di significato profondo per la vita umana sotto queste condizioni. La sfera personale ci offre un ideale diverso di libertà. Dentro relazioni intime noi siamo liberi di rivelare noi stessi agli altri senza che la nostra apertura divenga oggetto di manipolazione dell'altro. Nel mercato il soggetto economico deve tenere nascosti i suoi interessi e desideri, per paura che siano usati dall'altra parte per guadagnare un margine di negoziazione.

Anche la sfera della politica democratica offre una diversa visione all'ideale di libertà del mercato. Se gli spazi primari di libera associazione pubblica sono appropriati da persone private, questo equivale a una appropriazione privata di potere politico, simile al sistema delle strade private. Inoltre i beni provveduti da spazi di libera associazione pubblica sono qualitativamente diversi da quelli provveduti dagli spazi esclusivi, perché questi beni si estendono oltre i fini concepiti privatamente tramite l'uso individuale. L'incontro di persone in spazi pubblici promuove e coltiva relazioni di civiltà tra i cittadini, e le relazioni di civiltà sono indispensabili per la politica democratica.

[17] La teoria pluridimensionale ed espressiva dei bisogni e dei beni corrispondenti rende possibile un loro ordinamento gerarchico, proponendo una differenziazione sia tra i beni sia tra le forme di valutazione. Una prima differenza va stabilita tra beni misurabili e beni incommensurabili. I primi esigono una scala comune perché se ne possa determinare la misura. La costruzione di una scala comune richiede l'attribuzione di una stessa caratteristica a tutti gli oggetti misurati (G. Manzone, *Il mercato. Teorie economiche e Dottrina sociale della Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, cap. 5).

Consideriamo i beni provveduti da un parco cittadino. Un bene sta nell'essere aperto senza pagamenti a ogni membro della città. Il fatto che tutti i membri possano avere accesso al parco senza far sorgere invidiose distinzioni tra loro permette a tutti di incontrarsi in termini di uguaglianza, in contrasto con un club esclusivo. Il parco come bene comune permette ai cittadini di esprimere relazioni fraterne. Un secondo aspetto positivo sta nell'essere un luogo di interazione spontanea e di attività politica. Coloro che frequentano il parco e possono avere diverse ragioni per essere là, insieme creano un ambiente comune, con molte occasioni di interazioni spontanee, che possono costruire uno spirito di fiducia e di civiltà tra i frequentatori. Al di fuori dei mass-media, è solo negli spazi pubblici che le persone possono generare interessi su problemi di interesse pubblico tra cittadini che sono estranei tra loro.

Talvolta gli spazi di pubblica interazione sono chiusi e soggetti al privato controllo. Questo accade dove un viale commerciale porta al declino la vita associativa di un centro cittadino. Possono i possessori di un viale sopprimere ogni attività o discorso politico in esso quando risulta opposto ai loro interessi? In proporzione che attuano ciò, il valore di questo spazio deteriora, passando da un luogo in cui le persone si possono incontrare come uguali cittadini con interessi comuni a un'area in cui essi possono incontrarsi solo come consumatori privati. E ci può essere nessun spazio alternativo che possa servire alle stesse funzioni pubbliche come il centro cittadino un tempo svolgeva. Uno spazio pubblico è adatto per l'azione politica precisamente perché una larga diversità di persone andrebbe là comunque per le loro proprie ragioni. Lo spirito di uno spazio pubblico può essere generato solo come un sottoprodotto non intenzionale di fini diversi delle persone. Alcune delle principali ragioni, per cui le persone usano gli spazi pubblici, sono di andare a lavorare e a comprare. Quando queste ragioni portano via le persone dal centro cittadino e le convogliano al viale commerciale, e quando la loro interazione nel viale commerciale è diretta da interessi commerciali, i cittadini perdono questo bene non intenzionale. Il loro spazio è depoliticizzato e la loro vita pubblica impoverita. In queste circostanze, l'esercizio di un diritto privato al controllo che le persone fanno della propria proprietà diviene in realtà un esercizio di potere politico, come nel caso delle strade private.

Quando distribuiamo certi beni secondo le norme di fraternità piuttosto che secondo quelle del mercato, noi non cambiamo solo i modi di valutare i beni che godiamo: cambiamo i modi di valutarci reciprocamente. Questa visione sta a fondamento dell'argomento di R. Titmuss secondo cui il sangue umano dovrebbe essere dato solo come dono e non venduto come una merce[18].

L'obiezione di Titmuss è che la vendita del sangue minaccia le relazioni tra le persone in comunità. In un sistema volontario si seguono le norme del dono anonimo: esse non creano un legame personale perché nessuno conosce di chi è il

[18] R. Titmuss, *The Gift Relationship: from Human Blood to Social Policy*, Pantheon Books, New York 1971.

sangue trasfuso in un paziente. Il sangue è visto come una comune risorsa usufruibile ad ogni cittadino: si seguono le norme della fraternità. Come nel caso dei valori personali, il valore del sangue sia per il donatore che per il ricevente dipende parzialmente dai motivi per cui è dato ed è approfondito quando questi non sono commerciali.

Accrescere l'offerta di sangue con incentivi finanziari piuttosto che con l'appello al senso del dovere civile e alla fraternità promuove l'aspettazione sociale secondo cui le persone si sentono in diritto di qualche vantaggio personale a motivo del dare il loro sangue. Questo atteggiamento porta a pensare che qualche piccolo atto che contribuisce alla salute del vicino dovrebbe essere visto solo come un inconveniente, che richiede una compensazione piuttosto che accrescere lo spirito comunitario. Questa atmosfera di attesa rende la donazione di sangue un compito oneroso. I pazienti costretti a pagare molto per il sangue, devono fare pressione sui parenti per abbassare i costi. Le tipiche circostanze in cui le persone donano divengono lo stress, la difficoltà e la punizione. I poveri che hanno disperatamente bisogno di denaro, i prigionieri che sperano di guadagnare la libertà vigilata, i parenti che devono scegliere la donazione o il peso finanziario. Ma quando la donazione di sangue è un'abitudine sorta dalla benevolenza, non ci sono queste circostanze problematiche e l'atto del dare senza guadagno migliora il donatore piuttosto che diminuirlo. La virtù, che può essere ricompensa a se stessa, cessa di esserlo quando è pagata, anche se il gesto rimane volontario. Se il sangue è anche una merce, allora io ho dato al ricevente l'equivalente in denaro del sangue, e non il dono della vita stessa.

6. *Al servizio del bene comune*

La proposta positiva della Dottrina Sociale della Chiesa indica l'alleanza, la *societas*, la condivisione dei diritti sulle cose, la partecipazione al rischio comune. Questa seconda strada appare difficile perché non annulla i potenziali conflitti che continuamente insorgono e richiede la forza della instancabile ripresa del dialogo. Ma la "società del libero lavoro"[19] e della "partecipazione" favorisce l'insorgere di un ricco intreccio di patti, di accordi, di organizzazioni, insieme stabili e dinamiche: dal "libero mercato" che non potrebbe sussistere senza la fiducia e la lealtà reciproche, alla "libera impresa" che richiede una più impegnativa condivisione del rischio, dei costi e degli obiettivi, ai più ampi "contratti sociali" che coinvolgono più estesi gruppi di interesse che richiedono il senso del bene comune. Una giusta economia di mercato, perciò, si fonda sulla ricerca del giusto rapporto con l'altro, come premessa perché si possano esprimere, insieme, i bisogni e la capacità di ogni vita umana anche nelle transazioni economiche. La vita e l'identità personale richiedono la condivisione di storie comuni. La frammentazione sociale che risulta

[19] Enciclica *Centesimus Annus* 1991 n. 35.

dalle operazioni del mercato minaccia le condizioni che permettono la creazione di storie comuni e di quei beni nella dedizione ai quali si concreta il destino libero della vita umana.

Bisogna che ci proponiamo l'interrogativo circa le forme istituzionali che meglio consentano il governo del processo del mercato e la giusta distribuzione dei suoi benefici. La critica della civiltà mercantile, elaborata a procedere dal punto di vista della coscienza permette di elaborare un progetto politico che non sia precipitosamente contratto nell'ottica del mercato ma risponda alla domanda sulla qualità della vita umana che la nostra civiltà sta producendo.

Emerge il compito della politica, che ha la finalità di guidare il mercato verso il bene comune. Coloro che vogliono affidarsi al mercato per l'allocazione delle risorse finiranno solo per indebolire la propria posizione se si aspettano che il mercato risolva anche i problemi indipendenti di distribuzione e di economia di scala. Questi problemi rientrano nelle competenze del contesto comunitario che una società di mercato deve presupporre e tutelare, perché la democrazia economica sia reale e perché la libertà di mercato esprima e sia al servizio della libertà dell'individuo e della sua crescita in termini sostenibili[20]. Tale sviluppo umano è propiziato, ma non garantito dal mercato.

II trascurare nell'analisi economica l'intreccio con la politica porta a una teoria monca che non riesce a calcolare i costi reali della vita corrente, nella quale i conflitti sociali sorgono innanzitutto in relazione alla produzione e alla distribuzione dei beni. Produzione e distribuzione non si effettuano in un vuoto di potere, ma costituiscono l'oggetto di conflitti prettamente politici.

Il contributo della Chiesa sta nel promuovere un ordine economico che protegge la struttura dei rapporti sociali costitutivi della comunità, che sono in gioco nelle stesse transazioni di mercato. Essa fa emergere l'evidenza morale della prossimità degli umani, che rende possibile lo scambio di beni. Tale evidenza morale implica che l'appartenenza alla società contribuisca alla formazione dell'identità personale, che i membri della società possano partecipare ampiamente alle decisioni che governano la loro vita e che si sentano in debito verso di essa, cioè corresponsabili; che la società nel suo complesso si assuma degli obblighi verso i propri membri, compreso il rispetto per le diverse individualità dei membri stessi. Si tratta di discernere quelle possibilità realmente praticabili, capaci di realizzare un incremento di giustizia nell'economia di mercato. Per questo nell'idea di società che la chiesa propone ha un posto importante la coordinazione dell'uguaglianza con la libertà, tradotta in strategie attente alla dimensione globale e nello stesso tempo locale di un mercato inserito nelle comunità umane.

Nel mercato globale c'è un pressante bisogno di istituzioni internazionali capaci di indirizzare governare lo sviluppo mondiale, istituzioni che legislazioni sociali, sindacati, gruppi di consumatori e opinione pubblica nei paesi industriali

[20] Enciclica *Caritas in veritate* 2009 n. 36; Esortazione Apostolica, *Evangelii Gaudium* 2013 n. 206.

provvedono a livello nazionale. La missione universale della chiesa è certamente in consonanza con la attuale situazione.

Il ritorno a un'economia di mercato civile. Una critica a Max Weber

Silvia Ferrari

Una nuova traccia di ricerca denominata *economics of religion*, economia della religione[1], si è sviluppata negli ultimi anni in territorio anglosassone e statunitense a partire dalla rinascita degli studi weberiani, fondati in particolar modo sull'analisi de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*[2]. Il cambiamento di passo, rispetto a una tradizione storico-economica che andava indagando le cause di uno sviluppo eterogeneo e diseguale nel mondo, è stato possibile dall'acquisita consapevolezza che le cause naturali, istituzionali e quelle che convergono sul capitale umano non siano sufficienti a spiegare le ragioni di questa dissimmetria. L'incidenza della matrice culturale in una prospettiva economica era stata fino a quel momento trascurata insieme alla specificità religiosa di questa matrice che, accompagnata naturalmente alle norme sociali, costituisce invece uno degli ingredienti più importanti della crescita economica. Su questo sfondo teorico prendono forma due domande da cui questo articolo prende le mosse: innanzitutto, ha senso asserire, come se fosse una certezza scientifica *more geometrico demonstrata*, la lezione di Weber, secondo la quale ci sarebbe un nesso effettivo fra l'etica protestante e lo sviluppo del capitalismo, se essa non è poi così al riparo dalle critiche metodologiche che gli sono state rivolte? Secondariamente, perché vi è un rinnovato interesse circa il rapporto fra religione e sviluppo economico? Da *L'etica protestante* è indubbio lo sviluppo della riflessione weberiana su due pilastri teorici: il ruolo civilizzatore delle religioni istituzionalizzate e il processo della modernità occidentale, grazie al quale i canoni di razionalità e irrazionalità non risultano più essere così chiari e distinti come la rivoluzione scientifica avrebbe postulato e ci avrebbe tramandato. Diversamente, in questa sede, si è deciso di spiegare lo slittamento di prospettiva dal concetto di bene comune a quello di bene totale nel corso dei secoli, mettendo in luce i pregi e i coni d'ombra delle teorie economiche di Weber.

---

[1] Cfr. R. Barro, R. McCleary, *Religion and Economy*, in «Journal of Economics Perspectives», n. 20, 2006, pp. 1-25; L. Guiso, P. Sapienza, L. Zingales, *Does Culture affect economic outcomes?,* in «Journal of Economics Perspectives», n. 20, 2006, pp. 1-37.

[2] M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905; 1921), tr. it. di A.M. Marietti, Bur, Milano 1991.

1. La confusione semantica di Weber

Weber è il grande padre teorico delle scienze sociali e umane del nostro secolo, pur essendo stato anche un bersaglio polemico con cui i suoi contemporanei si sono misurati senza sconti. Gli elementi che hanno contribuito alla fortuna del suo saggio più famoso, *L'etica protestante*, sono essenzialmente tre: la relazione che egli ha individuato fra un evento culturale, ovvero la Riforma e il calvinismo, e un processo economico come lo sviluppo del capitalismo moderno; la costruzione di un quadro teorico-economico contrapposto a quello disegnato dal materialismo storico; e infine

> il fatto che attraverso la determinazione di quel rapporto Weber si accostava a un problema ben più vasto, a quello delle caratteristiche distintive del capitalismo moderno considerato in un quadro comparativo, e quindi nell'ambito della funzione che l'etica economica delle religioni ha assolto nella multiforme relazione tra economia e religione[3].

Il dibattito iniziale intorno al saggio pubblicato nel 1904-1905 prende le mosse dalle critiche di Karl Fischer e di Felix Rachfahl nei volumi dell'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, e si vivacizza con la partecipazione di Werner Sombart, editore con lo stesso Weber e con Edgar Jaffé degli *Archiv*, e del teologo Ernst Troeltsch. Gli snodi polemici sono da un lato l'incompletezza della teoria generale, dall'altro una critica al rapporto causale esistente fra matrice culturale e sviluppo economico. Le perplessità sollevate dalla prima pubblicazione si diramano fino al dibattito contemporaneo e ruotano sempre sugli stessi presupposti: che il metodo weberiano sia troppo debole per sostenere la tesi a cui aspira, che egli non sia altro che un "Marx della borghesia" e che il ruolo delle convinzioni religiose nella sfera economica debba ancora essere lungamente argomentato per poter essere convincente.

Su questo ultimo punto si fonda la critica che qui si tenta di muovere alle tesi di Weber, radicata sulla confusione semantica fra due fenomeni di mercato ben distinti, l'economia di mercato civile e l'economia di mercato capitalistica, che egli fa ricadere entro la categoria comune e generale di "capitalismo". La prima forma di economia di mercato denominata "civile" si sviluppa nel corso del secolo XII e solo a partire dal secolo XVI si trasforma in economia di mercato capitalistica, sebbene sia necessario attendere la Rivoluzione Industriale perché essa divenga uno dei più importanti modelli di ordine socio-economico. La differenza fra i due modelli non è soltanto di natura storica ma soprattutto concettuale, poiché la vera confusione semantica di fondo fra le due economie consta nella persecuzione di differenti fini: se l'economia di mercato civile persegue infatti il bene comune, l'economia di mercato capitalistica persegue il bene totale. L'errore sia semantico sia concettuale di

[3] P. Rossi, *Introduzione* a M. Weber, *Sociologia della religione* (1904-1906), tr. it. di P. Rossi, Comunità, Milano 1982, vol. I, p. XVII.

cui ancora oggi si è vittima, presumibilmente dovuto a un'impostazione teorica squisitamente anglosassone, è stato sollevato da un punto di vista storico da Giacomo Todeschini[4] e da un punto di vista storico-economico da Stefano Zamagni[5].

Nell'intento di procedere con un'analisi storica che sveli le tappe che hanno condotto alla suddetta confusione semantica, è necessaria una precisazione filologica prima sul termine e poi sul concetto di capitalismo. Esso entra nel vocabolario agli inizi del Novecento grazie a Sombart[6] per descrivere il sistema economico sorto dalla rivoluzione industriale, sebbene sia stato utilizzato per la prima volta nel linguaggio satiresco inglese ad opera di William Thackaray nel 1853, come è stato documentato dall'antropologo Jack Goody[7]. Per quanto invece riguarda la nascita del concetto di capitalismo, già Fernand Braudel[8] tenta di indagare la sua storia intellettuale senza però giungere a una ricostruzione a senso unico. Con il contributo dello storico delle idee Arthur Lovejoy è ormai mostrato che i prodromi del capitalismo, inteso come un'economia fondata sui principi di divisione del lavoro, sviluppo e libertà di impresa, si ritrovino nell'economia di mercato civile nel momento in cui, fra l'inizio del secolo XII e l'inizio del XIII, una realtà di tipo cittadino[9] inizia a resistere dinanzi alla dissoluzione dell'impero carolingio e dinanzi alla progressiva frammentazione del territorio e del potere pubblico[10]. Lo stesso Henri Pirenne, polemizzando contro chi ha negato l'esistenza di una sorta di capitalismo medievale, attraverso la metafora del "cannocchiale rovesciato", sostiene che, malgrado l'insufficienza di fonti disponibili, il capitalismo, inteso come "la naturale tendenza dell'uomo verso la ricchezza"[11],

> si affermò fin dal XII secolo. È un dato incontestabile, infatti, che il commercio tra luoghi molto distanti produsse fin da allora ricchezze notevoli […] tanto in Italia quanto in Fiandra[12].

Questi prodromi però si differenziano da ciò che oggi si intende con capitalismo sia per la matrice culturale sia per il fine: l'economia di mercato civile infatti affonda le

[4] G. Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Il Mulino, Bologna 2004.
[5] L. Bruni, S. Zamagni, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004.
[6] W. Sombart, *Quintessence of Capitalism*, TF Unwin, London 1915.
[7] J. Goody, *Capitalismo e modernità. Il grande dibattito,* tr. it. di A. Serra, Cortina, Milano 2005.
[8] F. Braudel, *Civilization and Capitalism. 15th - 18th Century*, 3 voll., Harper & Row, New York 1979.
[9] Cfr. E. Garin, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento,* Laterza, Roma-Bari 2008.
[10] Sulle origini della società comunale si consiglia: R. Bordone, *Nascita e sviluppo delle autonomie cittadine*, in N. Tranfaglia, M. Firpo (a cura di), *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'età contemporanea*, UTET, Torino 1996, vol. II, pp. 427-460; Id., *La società cittadina del regno d'Italia. Formazione e sviluppo delle caratteristiche urbane nei secoli XI e XII*, Deputazione subalpina di Storia Patria, Torino 1987; E. Artifoni, *Città e comuni*, in *Storia medievale*, Donzelli, Roma 1998, pp. 363-386.
[11] H. Pirenne, *Storia economica e sociale del Medioevo* (1963), tr. it. di L. Cammarano, Garzanti, Milano 1967, p. 180.
[12] Ivi, pp. 180-181.

sue radici nella scuola monastica francescana e il fine a cui questo atteggiamento economico tende non è l'appropriazione del sovrappiù, bensì il bene comune.

È con l'esperienza del monachesimo fra il secolo X e il XII che per la prima volta emerge un nuovo lessico di tipo economico volto all'amministrazione e alla gestione delle prime strutture ecclesiastiche private, ovvero chiese soggette al controllo diretto di famiglie aristocratiche e abbazie sorte dopo la riforma monastica nel secolo XI. L'abbazia di Cluny[13], fondata attorno al 910 in Borgogna da Guglielmo duca d'Aquitania, nasceva proprio come monastero privato e diventò una delle più grandi abbazie europee grazie alle donazioni dei signori confinanti. In aperta polemica con i cluniacensi che legittimavano il possesso di beni ecclesiastici se servivano a dimostrare e rappresentare il prestigio della Chiesa, sorse fra il secolo XI e XII presso l'abbazia di Citeaux un monachesimo di ispirazione benedettina i cui monaci presero il nome di cistercensi. Anche quest'ultima abbazia ricadde, suo malgrado e a dispetto della *Carta Caritaris* del 1098, nella contraddizione di vivere nell'imbarazzo della ricchezza a causa delle donazioni con cui "venivano premiati" per la loro severità morale. Fu Francesco d'Assisi[14], fondatore di un movimento prima eremitico poi mendicante, a seguire le orme di Bernardo di Chiaravalle e a contribuire secondo tre modalità alla prima rivoluzione economica. In primo luogo, rinunciando al principio aristotelico secondo il quale soltanto gli schiavi debbono lavorare e gli uomini liberi pensare, abbracciò la trasformazione dei *contemplantes* in *laborantes*. In secondo luogo, fu sancita la rinuncia dei frati alla proprietà comune – e non soltanto privata – e infine, con la riabilitazione della figura del mercante[15], si ridefinì lo spazio di azione economica possibile, regolamentandolo con alcune norme che inaugurarono l'economia di mercato. Le regole dell'economia di mercato civile sono le stesse che ancora oggi governano il mercato di tipo capitalistico ma differiscono nella finalità verso cui sono orientate: il bene comune. Come ha ben sottolineato Alessandro Roncaglia, è sotto l'aura di due grandi problematiche, morale e scientifica, che maturano i prodromi dell'economia politica:

> Quali regole di comportamento deve adottare l'uomo, in particolare il mercante e il sovrano nell'ambito delle "attività economiche"? […] Come funziona una società basata sulla divisione del lavoro, in cui ogni persona o gruppo di persone produce un bene specifico e ha bisogno del prodotto altrui sia per la propria sussistenza sia per continuare la produzione?[16].

[13] G. M. Cantarella, *I monaci di Cluny*, Einaudi, Torino 1993.

[14] Cfr. sul movimento francescano M.P. Alberzoni, *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, tr. it. N. D'Acunto, Einaudi, Torino 1997. Sulla figura di Francesco: C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate*, Einaudi, Torino 1993 e J. Le Goff, *San Francesco d'Assisi*, tr. it. di L. Baruffi e A. De Vincentiis, Laterza, Roma-Bari 2000.

[15] Cfr. J. Le Goff, *La nascita del purgatorio* (1981)*,* tr. it. di E. De Angeli, Einaudi, Torino 2006.

[16] A. Roncaglia, *La ricchezza delle idee. Storia del pensiero economico*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 24.

In questo contesto allora è opportuno analizzare la divisione del lavoro e degli altri elementi che configurano i parametri di un'economia di mercato civile[17]. L'idea di fondo del concetto di divisione del lavoro consiste nella divisione dell'attività produttiva tra soggetti e nell'affidamento di un compito ragionato sull'abilità relativa affinché ognuno possa essere messo in condizione di provvedere a se stesso. La prima conseguenza di questo nuovo atteggiamento è lo scambio, che ha in sé anche una finalizzazione antropologica poiché ognuno scopre di avere la necessità dell'altro, di essere in una relazione con l'altro[18].

Questo snodo morale non è da sottovalutare: nei secoli precedenti, e si pensi in particolare all'alto medioevo fino almeno al secolo IX, l'economia era fondata tendenzialmente sull'agricoltura[19], sui commerci occasionali e sui mercati locali organizzati secondo le rigide norme feudali. L'ideale economico della Chiesa vi si adattava perfettamente: se era la terra il principale sostentamento, era necessario ricordare a chi la coltivava e la amministrava che essa apparteneva in verità a Dio, e che quindi il vero scopo del lavoro non era di arricchirsi bensì semplicemente quello di provvedere a se stessi; l'aspirazione alla ricchezza, e quindi il dedicarsi a un modello di vita commerciale e mercantilistico, significava cadere nel peccato d'avarizia e, in misura ancor peggiore, in quello della superbia. L'aver riscattato nel secolo successivo la figura del mercante e aver messo in gioco la strategia della divisione del lavoro e quella dello scambio mirava anche a un implicito significato teologico, la salvezza dell'anima.

Il secondo elemento, l'idea di sviluppo economico e quindi di accumulazione dei beni, non è rivolto soltanto a un fabbisogno specifico e a breve termine bensì deve tendere a costruire una solidarietà intergenerazionale; infine la libertà di impresa, ovvero la libertà di lasciare libero chiunque abbia un progetto di produzione, ha come conseguenza la concorrenza, la competizione, nel vero senso latino del termine *cum-petere*, il tendere insieme allo stesso obiettivo. È questo descritto il quadro da cui scaturisce il vero e proprio mercato, un'interazione libera di soggetti che perseguono razionalmente il loro fine: l'idea di bene comune, fondata sulla reciprocità della relazione socio-economica[20].

2. Lo slittamento teorico: l'individualismo

È con il secolo XVI che la logica dell'economia del mercato civile retta dal concetto costitutivo di bene comune inizia a vacillare, sebbene imploda completamente con

[17] J. Schumpeter, *Storia dell'analisi economica* (1954), tr. it. di P. Sylos Labini e L. Occhionero, Bollati Boringhieri, Torino 1982.
[18] Cfr. P. Bourdieu, *Le strutture sociali dell'economia* (2000), tr. it. di R. Tomadin, Asterios, Trieste 2004.
[19] Sull'importanza e sull'incidenza dell'agricoltura nella mentalità occidentale fin dai Greci e dai Romani, si veda M. I. Finley, *L'economia degli antichi e dei moderni* (1973), tr. it. di I. Rambelli, Laterza, Roma-Bari 2008.
[20] F. Bruni, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Il Mulino, Bologna 2003.

l'inizio della Rivoluzione Industriale. Il sistema capitalistico inizia a sostituirsi con il mercato civile, trasformando così il perseguimento del bene comune in quello del bene totale. La massimizzazione del profitto da distribuire in proporzione a chi partecipa a quello stesso capitale è l'urgente fine a cui tende questa nuova tipologia di mercato, sacrificando lo spirito di reciprocità: essere in relazione con l'altro non è più indispensabile, poiché è sufficiente essere in un rapporto di utilità.

Le premesse di questo slittamento non soltanto economico ma in particolar misura antropologico sono state poste con "una lunga gestazione"[21] sul finire del Medioevo e nel Rinascimento ed esploderanno nell'invenzione vera e propria dell'individualismo nel 1492, come sottolinea Jacques Attali:

> Sono cinque le figure dominanti attraverso le quali l'individuo è esaltato: lo scopritore, il matematico, l'artista, il mercante, il filosofo. E poi l'individuo come avventuriero: colui che esce dalla norma, dalle regole, dalla strada già segnata, si tratti di idee o di viaggi o di pittura […] Il 1492 annuncia che ormai l'uomo vive la sua avventura personale[22].

Già Machiavelli, pur non arrivando a tratteggiare l'individualismo, ricava dallo studio dell'uomo un ritratto in negativo, affrancando – come delinea Louis Dumont[23] – la politica, e l'economia di conseguenza, da una normatività morale cristiana. Un altro contributo importante è stato quello di Guicciardini e del suo *particulare*[24], ovvero l'interesse privato che l'uomo, isolato nel mondo, persegue. Esso però non va inteso come un'incessante ricerca del proprio tornaconto personale bensì nel tentativo di affermare la propria personalità, dignità e onore.

Questo tipo di concezione antropologica inaugurata nel Rinascimento italiano[25] viene raccolta in territorio anglosassone e mai abbandonata: prima da Thomas Hobbes ne *Il Leviatano* del 1651, poi da Bernard de Mandeville ne *La favola delle api* del 1705 e raffinata infine nell'utilitarismo di Jeremy Bentham. Il comune denominatore di questi autori è un assunto antropologico opposto rispetto a quello proposto dai francescani[26]: non vige più un rapporto di reciprocità fra i soggetti bensì di utilità. È proprio questa la matrice culturale che diviene predominante e di riferimento in territorio anglosassone preparando così il trionfo della Rivoluzione Industriale.

---

[21] Cfr. A. Laurent, *Storia dell'individualismo* (1993), tr. it. di M.C. Marinelli, Il Mulino, Bologna 1994.
[22] Ivi, p. 36.
[23] L. Dumont, *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna* (1983), tr. it. di C. Sborgi, Adelphi, Milano 1993.
[24] F. Guicciardini, *Opere inedite di Francesco Guicciardini*, Editore Barbèra, Firenze 1863.
[25] Cfr. J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia* (1860), tr. it. di D. Valbusa, Sansoni, Firenze 1996.
[26] E. Screpanti, S. Zamagni, *Profilo di una storia del pensiero economico*, Carrocci, Roma 2004.

3. La Rivoluzione Industriale

L'esempio più calzante di come sia strutturalmente fondamentale la matrice culturale per lo sviluppo economico di un dato territorio è sicuramente quello dell'Inghilterra del Settecento. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, in quel secolo l'Inghilterra non era il primo territorio fiorente dal punto di vista economico, poiché diverse zone europee erano ben più promettenti, come la Francia o addirittura il bolognese. Anche dal punto di vista storico, le cosiddette ragioni primarie che consentirono poi la Rivoluzione Industriale non avevano avuto origine in Inghilterra (nuove tecnologie agricole o una diversa organizzazione del lavoro), eppure fu proprio quest'ultima a sfruttarle e a trasformarle in processi di sviluppo economico. L'Italia, per esempio, pur avendo anticipato gli strumenti dell'attività bancaria come la *commenda* o la *collegantia* e altre forme assicurative, la partita doppia inventata dal francescano Luca Pacioli o la cambiale, non è la protagonista di questa Rivoluzione. L'Inghilterra, inquadrando l'agire economico in un'altra logica, quella del bene totale e del profitto, ha portato a maturazione una matrice culturale tale da accogliere e sfruttare tutte le opportunità economiche e tecnologiche dell'epoca.

Indubbiamente non può essere soltanto questo sfondo teorico a creare uno slittamento economico, ci sono anche altre condizioni che accompagnano questo processo, come giustamente sostiene Carlo Maria Cipolla a proposito del fallimento degli imperi, ma con ragioni ugualmente valide *vice versa* per il loro successo:

> Perché gli imperi decadono e vanno in rovina? Esistono delle "leggi" o dei "meccanismi" che regolano un processo apparentemente inesplicabile, nel quale sembra riprodursi su vasta scala il ciclo ontogenetico della vita e della morte? […] Comunque si guardi il fenomeno, è possibile notare che la costante caratteristica della decadenza degli imperi è la loro debolezza economica[27].

Solo per citare alcune concause materiali[28], sono state particolarmente determinanti la provenienza dell'oro delle Americhe in Europa che causò un rincaro dei prezzi che condusse ad un impoverimento delle classi che avevano un reddito fisso e, contestualmente, alla nascita della borghesia mercantile; la scoperta di nuovi territori nel mondo condusse a un'espansione del raggio d'azione dei commerci e infine la nascita degli stati nazionali a partire dalla pace di Westphalia.

4. Limiti e pregi di Weber

Alla luce di quanto analizzato storicamente e teoricamente finora, emergono più chiaramente i motivi che spinsero Weber non solo a interrogarsi sul capitalismo, ma

[27] C. M. Cipolla, *Le tre rivoluzioni e altri saggi di storia economica e sociale*, Il Mulino, Bologna 1989, p. 209.
[28] G. Mori, *La rivoluzione industriale: economia e società in Gran Bretagna nella seconda metà del secolo XVIII*, Mursia, Milano 1972.

anche a procedere nel suo studio a partire dal Settecento, ovvero dal momento in cui effettivamente il capitalismo nasce come oggi lo si conosce, trascurandone però tutta la sua genealogia[29]. L'argomentazione weberiana, volta a dimostrare come sia l'etica protestante del lavoro ad aver favorito il capitalismo moderno, si muove da questa domanda:

> 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?[30]

E se da un lato egli ha il merito di asserire e teorizzare, sostenuto anche da Troeltsch, quanto sia fondamentale la matrice culturale religiosa nel favorire certi processi storici[31], contrariamente a ciò che afferma il materialismo storico[32] secondo il quale sarebbe il Protestantesimo a essere una conseguenza dello sviluppo economico, dall'altro egli non opera una vera e propria distinzione fra economia di mercato civile ed economia di mercato capitalistica, risolvendo così in un rapporto consequenziale lo sviluppo economico fiorente dei paesi protestanti. In realtà essi non coesistono in una relazione causa-effetto, bensì in una semplice correlazione: gli studi di Fergusson[33] hanno il merito di mostrare che la giustificazione storica per cui i paesi di matrice culturale protestante nel secolo XVII fossero più sviluppati dal punto di vista economico è da ricercarsi nel capitale umano, maggiormente incoraggiato ad alfabetizzarsi dalla lettura personale delle Scritture proposta dalla Riforma di Lutero. Uno stesso tipo di indagine è stata condotta anche da Becker e Woessman[34] sulla stessa regione posta sotto la lente di ingrandimento di Weber: la Prussia. In questo senso allora vi è effettivamente una correlazione positiva fra Protestantesimo e sviluppo economico, ma, ancor più dell'etica calvinista, a rivelarsi decisiva è stata la diffusione dell'alfabetizzazione.

[29] È necessario precisare che tutti i documenti prodotti dal Medioevo al Settecento non potevano essere fruiti e consultati da Weber non essendo tradotti e non conoscendo egli la lingua.
[30] M. Weber, *Sociologia della religione* (1920-1921), tr. it. di P. Rossi, Comunità, Milano 1982, p. 3.
[31] Cfr. M. Scattola, *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2007.
[32] Cfr. K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica* (1975), tr. it. di D. Cantimori, E. Cantimori Mezzomonti, B. Maffi, G. Backhaus e M.L. Boggeri, Einaudi, Torino 1975; W. Sombart, *Il capitalismo moderno* (1967), tr. it. di A. Cavalli, UTET, Torino 1978; R.H. Tawney, *La religione e la genesi del capitalismo* (1967) tr. it e a cura di F. Ferrarotti, in *Opere*, UTET, Torino 1975.
[33] Cfr. N. Fergusson, *Economics, Religion and the Decline of Europe*, Institute of Economics Affairs, Washington, 2004; A. Biéler, *La pensèe economique et social de Caluin*, Libraire de l'Univesité, Geneva 1959.
[34] S. Becker, L. Woessmann, *Was Weber wrong? A human capital theory of protestant economic history*, CES WP 1987, Maggio 2007.

La svolta neoliberale.
Il discorso economico tra mito e realtà

Camilla Cupelli

1. Neoliberalismo e mito nel mondo contemporaneo

L'economista Richard Nelson disse a proposito di alcuni suoi colleghi che essi si comportavano «in modo più simile a teologi, che a studiosi di economia»[1]. Non è infatti una novità l'analogia che vede nel discorso economico e in quello religioso e mitico una forte assonanza, composta non solo da richiami espliciti tra i due ambiti d'azione, ma anche e soprattutto dal rituale della pratica economica capitalista, spesso chiaramente identificabile come una religione[2].

Muoversi all'interno della critica al discorso economico nelle sue nuove forme di politica è però un campo d'azione complesso e accidentato, non privo di difficoltà e critiche interne. Per farlo è necessario innanzitutto dipanare la matassa dei termini e delle prospettive teoriche di riferimento. Un primo passo è quello di delineare gli aspetti principali di quello che viene comunemente definito come capitalismo, ma che suggeriamo qui di definire neoliberalismo. Riteniamo infatti che il termine capitalismo sia da considerare insufficiente per definire quella pratica economica che si viene affermando come pratica di governo delle vite e accogliamo la definizione di neoliberalismo proposta da Foucault nelle sue lezioni al Collège de France[3]. Se questa parola poteva infatti permettere a Marx e ai suoi seguaci di delimitare la concezione della sua teoria del valore e la sua critica al mondo del lavoro su basi razionali, si dimostra in parte inadatta a esprimere la complessità delle forme di governo onnipervasive del mondo moderno[4]. La denominazione di neoliberalismo è invece funzionale al contesto, in quanto permette una diversificazione rispetto alla concezione del liberalismo classico: ciò che viene

---

[1] R.H. Nelson, *Economics as Religion. From Samuelson to Chicago and beyond,* Pennsylvania University Press, Pennsylvania 2001. Traduzione mia.

[2] Riferimento fondamentale della discussione è Walter Benjamin, con il noto frammento *Capitalismo come religione* in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, tr. it. e a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, pp. 284-287.

[3] M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. e a cura di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2005.

[4] G. Leghissa, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano 2012, pp. 26-27.

affermandosi con il neoliberalismo è un cambiamento totale della figura dell'uomo e della sua esistenza all'interno della società, dominata dall'egoismo e dalla massimizzazione del beneficio economico, controllata in ogni momento, nel tempo e nello spazio[5], dall'imposizione di principi economici di stampo, appunto, neoliberale. Nei volumi che raccolgono i corsi tenuti al Collège de France, in particolare nel corso *Nascita della biopolitica*[6], Foucault delinea il passaggio dal liberalismo classico a quella nuova politica di governo che è il neoliberalismo: il radicale cambiamento si trova nel totale abbraccio che l'economia stringe attorno alla vita dell'uomo, definendolo solo ed esclusivamente come essere razionale improntato alla massimizzazione del beneficio economico. Tale aspetto è quello che maggiormente verrà evidenziato quando parleremo dei discorsi economici *mainstream*: nulla ricade al di fuori di tale logica razionale improntata al beneficio economico, neppure la relazione umana.

Accettate tali premesse, il concetto di *biopolitica*[7] risulta necessario per comprendere cosa sia il neoclassicismo economico. Tale concetto si configura come strumento principale del neoliberalismo, permettendo ad esso di muoversi nella vita sociale con maggiore pervasività rispetto all'originario *laissez faire* tipico del regime liberale. È l'invenzione di una modalità nuova di gestione della conflittualità sociale[8]. La spiegazione del fenomeno muove da una relazione intima tra popolazione e potere: la politica diviene tale in quanto in grado di controllare il corpo dell'individuo. È l'elemento vitale, corporale, individuale del soggetto che viene ad essere il luogo di azione ed espressione della politica stessa. Senza di essa il neoliberalismo non potrebbe realizzarsi nella società: a differenza delle prime politiche liberali, infatti, questa nuova pratica economica esige un intervento governativo continuo, ma misurato, che diviene vero e proprio modello di vita globale per il cittadino[9].

Momento cruciale per il consolidamento della cosiddetta svolta neoliberale è da considerarsi la nascita della Scuola di Chicago, determinante nello sviluppo e nella modificazione dell'idea di *homo oeconomicus*[10] che non è più in grado di separare le

[5] M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2005. In questo testo si analizza il rapporto tra spazio pubblico, sicurezza e governo delle vite, come conseguenza diretta della pratica di governo neoliberale.

[6] M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, cit.

[7] *Ibidem.*

[8] Si veda G. Leghissa, *Il mito del mercato e i diritti del cittadino globale,* in L. Taddio, *Manifesto per una sinistra cosmopolita*, Mimesis, Milano 2013, pp. 95-112.

[9] In M. Aglietta, G. Lunghini, *Sul capitalismo contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino 2001 si vede il rapporto creatosi tra sistema economico e democrazia nel mondo occidentale.

[10] L'*homo oeconomicus* è posto al centro della teoria economica classica e rappresenta l'individuo *razionale* ed *egoista*. È l'esemplificazione dell'individuo che tende alla massimizzazione economica e che realizza la propria organizzazione di vita all'interno della pratica economica. Per una breve panoramica si vedano J. Persky, *Retrospectives: The ethology of Homo economicus*, in «Journal of Economic Perspectives», 9, II, 1995, pp. 221-231 e P. Pettit, *The virtual reality of* homo economicus, in U. Mäki (ed.), *The Economic World View. Studies in the Ontology of Economics*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 75-97.

sfere politica, economica, morale, e che si distingue nettamente dalle scuole economiche precedenti - anche da quella austriaca. Questa nuova tipologia di uomo si definisce come imprenditore di se stesso e si collega alla nozione – oggi diffusa – di capitale umano[11], che – come vedremo più avanti – venne esaminata soprattutto da Gary Becker.

A proposito del mito, invece, si propone una lettura del termine che non si àncora a una precisa scuola di pensiero. Sul concetto di mito si sono susseguite diverse tesi[12]. Di recente si è sviluppata una teoria che punta a distinguere il mito greco dal mito moderno, considerando quest'ultimo come il frutto di una creazione simbolica moderna, totalmente nuova rispetto all'antichità[13]. Lasciando da parte l'ampio dibattito in merito, però, resta una questione di fondo: nell'accezione data al termine *mito* sembra non poter essere eliminato il riferimento al *racconto*[14]. La definizione comune di mito è la seguente: «racconto, generalmente tradizionale, in cui gli eventi sono descritti come imprese di dèi, eroi o altri esseri sovrumani; in altri termini, gli eventi naturali o storici sono attribuiti a cause non accettabili nell'attuale spiegazione scientifica o storica»[15]. Tale definizione, però, non tiene conto di alcuni aspetti più generali, studiati in particolare dalla storia delle religioni. Sarebbe infatti opportuno proseguire nella determinazione del significato, accettando che «nello studio delle religioni, i miti, sia che rappresentino dei fatti oppure no, sono considerati come simboli che comunicano verità profonde sull'esistenza umana e/o sulla realtà soprannaturale»[16]. L'approccio che ci proponiamo è simile a quello del semiologo, che vede nel mito un simbolo[17], un nuovo genere letterario, un'entità linguistica dotata di significato proprio rispetto alla realtà[18]: «i miti sono linguaggio, discorso e letteratura»[19] perché «si basano su una delle tre forme di espressione religiosa: il discorso sacro, gli atti sacri e i luoghi sacri»[20].

Se ampliamo la visione ci accorgiamo inoltre che questa prospettiva è divenuta urgente e necessaria in un mondo contemporaneo permeato dalle conseguenze delle scelte spirituali individuali e collettive. Le motivazioni possono

---

[11] Parleremo più diffusamente del tema più avanti, in occasione dell'analisi del discorso pronunciato da Gary Becker al conferimento del Premio Nobel per la scienza economica.

[12] Per una panoramica si veda B. Friedman, R.D. Richardson, *The Rise of Modern Mythology. 1680-1860*, Indiana University Press, Bloomington 1972.

[13] Per un'accurata rassegna sul tema si veda l'articolo di G. Casadio, *Mythos vs Mito. Mythos vs Myth*, in «Minerva», vol. 22, 2009, pp. 41-64.

[14] R. Pettazzoni, *Essays on The History of Religions*, E.J. Brill, Leida 1954, dove di particolare interesse è il saggio *The Truth of Myth*.

[15] John R. Hinnels, *Mito*, in Id., *Dizionario delle religioni*, tr. it. di G. Mancuso, Franco Muzzio Editore, Padova 1998, p. 217.

[16] *Ibidem*.

[17] I.G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms: a Comparative Study in Science and Religion*, SCM, London 1974.

[18] Sempre in G. Casadio, *Mythos vs Mito. Mythos vs Myth*, cit., si vedano i riferimenti alla scuola francese e, in particolare, a Calame.

[19] L. Jones, *Myth*, in *Encyclopedia of Religion*, Thomson Gale, Farmington Hills 2005, vol. 9, p. 6360.

[20] *Ibidem*.

essere molteplici: la commistione di religioni che si è creata in seguito alle nuove migrazioni è la causa più lampante del rinnovato interesse nei confronti delle religioni più diverse, non a caso studiate al plurale[21]. Inoltre, ci si rende conto che il ruolo assunto dall'elemento spirituale nella vita dell'individuo possiede notevoli ricadute sulla società, non soltanto per l'aspetto collettivo della preghiera o per il sentimento di appartenenza a una comunità, ma anche per la rilevanza che aspetti nettamente distinti dalla religione assumono per i credenti in qualsiasi forma di mitologia o religione. La concezione del tempo, quella dell'individuo, e spesso quella dell'economia, sono aspetti strettamente legati all'idea di religioso e mitico che abbiamo in mente, che organizzano la società in una modalità precisa[22]. Fin dai tempi di Weber[23], con la denuncia del rapporto tra capitalismo e protestantesimo, l'elemento di rilevanza reciproca è stato sottolineato dagli studiosi di diverse discipline. Ma è soltanto in seguito alla crisi economica che hanno assunto rilevanza gli studi legati all'antropologia economica[24].

L'aspetto del mito non si esaurisce però nello studio dato dalla storia delle religioni: se ci avviciniamo agli studi del filosofo Blumenberg, dobbiamo considerare il mito come quel qualcosa che è entrato a far parte della vita dell'uomo proprio attraverso il *logos*, il discorso, figurandosi come ciò che impedisce l'insorgere di domande specifiche sulla realtà[25]. Proprio questo è l'elemento chiave per l'analisi discorsiva che seguirà. È necessario, inoltre, considerare che

> […] il potere di "distrazione" [del mito] è innegabile. Il mito non argomenta, ossia non offre una *risposta* al disagio e al timore suscitato dalla realtà, ma una tecnica di "differimento" della risposta tramite la proliferazione e la complicazione delle domande[26].

Emerge qui l'uomo, che potremmo definire *homo oeconomicus*[27] e successivamente *administrativus*[28], anche come *homo religiosus*[29] e, se vogliamo, anche in

---

[21] In L. Woodhead, *Five Concepts of Religion*, in «International Review of Sociology», n.1, 21, 2011, pp. 121-143 si trovano ad esempio cinque significati attribuiti al termine *religione*: cultura, identità, relazione, pratica e potere, ognuno analizzato in base a sottogruppi.

[22] Cfr. N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2000.

[23] Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it. di A.M. Marietti, BUR, Milano 2011.

[24] Uno dei testi chiave per una panoramica degli studi di antropologia economica è C. Hann, K. Hart, *Antropologia economica. Storia, etnografia, critica*, tr. it. di E. Guzzon, Einaudi, Torino 2011. Per i problemi relativi alla traduzione italiana si veda M. Cedrini: http://lindiceonline.blogspot.it/2012/04/tutto-anche-niente-e-meglio-di-una.html?spref=fb. Interessante sul tema anche G. Sapelli, *Un racconto apocalittico. Dall'economia all'antropologia*, Mondadori, Milano 2011.

[25] H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, tr. it. e a cura di B. Argenton, Il Mulino, Bologna 1991.

[26] F. Gruppi, *Per una filosofia della preistoria. Antropogenesi e antropologia fenomenologica in Hans Blumenberg*, tesi di dottorato discussa il 29 settembre 2012 presso l'Istituto Italiano di Scienze Umane di Firenze, p. 7.

[27] Si veda a proposito la nota 10.

[28] G. Leghissa, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, cit, p. 63.

un certo senso *homo symbolicus*[30]. Tutte queste terminologie permettono di racchiudere l'essenza del tema preso in esame.

2. Un'analisi dei discorsi economici

Lo smascheramento che si può mettere in atto nel discorso economico è legato a due elementi: il primo è l'analisi della genesi del neoliberalismo e il secondo l'indagine critica sugli strumenti utilizzati dallo stesso, in particolare sulla pratica del discorso economico messa in atto dal neoliberalismo moderno.

Al centro dell'indagine svolta sono principalmente Milton Friedman e Gary Becker, entrambi esponenti della Scuola di Chicago, gli studiosi emblematici per quanto riguarda alcuni degli aspetti relativi al neoliberalismo. Il primo ha ricevuto il Premio Nobel per la scienza economica nel 1976, mentre il secondo nel 1992, pertanto appartengono a due diverse generazioni della suddetta Scuola. Ma, allo stesso tempo, possono essere considerati l'uno il prosecutore ideale del pensiero dell'altro, essendo Becker l'economista che portò alle estreme conseguenze il cosiddetto *approccio economico al comportamento umano*[31]. Di questi autori tratteremo in particolare le prolusioni pronunciate al momento stesso del conferimento del Premio Nobel per la scienza economica, integrandoli con alcuni testi degli stessi autori che riorganizzano i temi focali trattati in quell'occasione. Per farlo non è necessario riferirsi a un unico modello di analisi, semiotico, semiologico o semantico, ma seguire diverse piste d'indagine, intersecandole per cercare di offrire una visione d'insieme del fenomeno.

Innanzitutto risulta fondamentale la comprensione del nesso insito tra messaggio, linguaggio e pratica economica in generale. «Poiché, nelle società della comunicazione, il messaggio spesso e volentieri coincide con il fatto stesso di comunicare […], ne risulta profondamente modificata la stessa natura del messaggio religioso»[32]. Quello che già Foucault intendeva dire a proposito della limitazione da parte del soggetto economico nei confronti del sovrano, è ciò che oggi abbiamo visto dispiegarsi nella sua atrocità di fronte alla crisi economica: generazioni che subiscono decisioni economiche non sempre comprese, e che assistono alla totale smaterializzazione dell'economia. Si tratta di una commistione delle categorie

---

[29] Il primo a utilizzare il termine per distinguerlo da *homo negligens* è G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, tr. it. di V. Vacca, Bollati Boringhieri, Torino 2002, anche se il termine ebbe molta eco dopo le opere di Mircea Eliade. In proposito si veda M. Eliade, *Il sacro e il profano*, tr. it. di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 1961.

[30] Il riferimento è all'idea di simbolo espressa nel testo di E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, tr. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1961. Si veda anche E. Cassirer, *Linguaggio e mito*, a cura di V.A. Alfieri, Il Saggiatore, Milano 1976.

[31] G. Becker, *Il comportamento umano visto da un economista. Prolusione per il Nobel,* in Id., *L'approccio economico al comportamento umano*, tr. it. di A. Pettini e C. Osbat, Il Mulino, Bologna 1998.

[32] G. Filoramo, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Einaudi, Torino 2004.

economiche con quelle sociali che ormai caratterizza il nostro tempo[33]. Per questo motivo, l'analisi che prende in esame le parole effettivamente pronunciate dai Premi Nobel per la scienza economica, sembra essere la più stringente possibile in materia.

Nell'idea di mito che sembra sussistere nei discorsi di Friedman e Becker sono presenti alcuni elementi chiave, che viaggiano su binari differenti. Innanzitutto, in base allo svolgimento di un'analisi semantico-linguistica che permette di ravvedere in tali discorsi un costante riferimento all'ambito religioso e mitico, si possono evidenziare alcune parole chiave. Nel caso di Friedman è emblematico il riferimento all'*evidenza*[34]*,* termine che compare una decina di volte in pochi minuti di discorso. In quello di Becker, invece, è forte il riferimento all'ambito religioso, tanto che si può rilevare l'utilizzo della parola *fede*[35]*,* intesa come fede nell'economia ed in alcuni suoi processi, quattro volte nel corso di una prolusione che dura pochi minuti. Tale riferimento è una costante tra gli economisti di Chicago. Friedman dice infatti in un altro testo: «al cuore della filosofia liberale sta la *fede* nella dignità dell'individuo, la *fede* nella sua libertà di sfruttare come meglio crede le proprie capacità e le opportunità che si presentano […]»[36].

Secondariamente, sul piano argomentativo e persuasivo, vi sono alcune strategie retoriche utilizzate dai due economisti di Chicago che ricalcano quelle pastorali[37]. Come molti critici sottolineano, Friedman possiede tutte le caratteristiche per una retorica vincente: semplicità, certezza, autorità[38]. Non a caso è considerato un grande divulgatore dell'economia: in molti passi del suo discorso si ascoltano giudizi *tranchant* e momenti in cui lo stesso economista annuncia di essere sul punto di rivelare una verità assoluta. A lui si deve la capacità di divulgare nozioni economiche in maniera comprensibile a un vasto numero di uditori, ma anche la predisposizione a non fornire spiegazioni accurate dei procedimenti che espone: il riferimento al mito è in questo caso abbastanza evidente, se consideriamo che «il linguaggio del mito non induce alla discussione: non argomenta, ma presenta»[39]. La conclusione di uno dei testi più noti del capostipite della Scuola di Chicago è emblematica: il tono di Friedman sembra profetico e risuona il vecchio slogan TINA, *There Is No Alternative*: «dirò soltanto che non esiste alcun approccio alternativo alla teoria delle scelte razionali che sia stato sviluppato a un grado di generalità ad esso confrontabile»[40]. Insomma, la verità è stata rivelata, e non è possibile contrastarla.

---

[33] Cfr. P. Bourdieu, *Le strutture sociali dell'economia*, tr. it. di R. Tomadin, Asterios, Trieste 2004.

[34] Il discorso originale di Friedman si trova sul sito internet ufficiale del Premio Nobel, http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economic-sciences/laureates/1976/friedman-lecture.html, 4 agosto 2013, traduzione mia. L'uso della lingua italiana non modifica il significato dell'analisi e permette una più agevole comprensione del ragionamento.

[35] Cfr. G. Becker, *Il comportamento umano visto da un economista. Prolusione per il Nobel,* cit.

[36] Cfr. M. Friedman, *Capitalismo e libertà*, tr. it. di D. Perazzoni, IBL libri, Torino 2002, p. 289.

[37] Cfr. R.N. Bellah, P.E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, Harper & Row, New York 1980.

[38] Cfr. C. Grant, *Friedman Fallacies*, in «Journal of Business Ethics», vol. 10, n. 12, 1991, pp. 907-914.

[39] L. Jones, *Myth*, cit., p. 6359, traduzione mia.

[40] M. Friedman, *Capitalismo e libertà*, cit., p. 301.

Infine, molti dei temi direttamente proposti dai neoliberali sembrano poggiare su basi mitiche, se consideriamo che il mito appartiene a un mondo diverso da quello della realtà e per questo, come già detto, il suo racconto non necessita di spiegazioni. Primo fra tutti, il ragionamento sul mercato, e sulla sua capacità di autoregolarsi. Per distinguere tale processo dal liberalismo classico, però, gli economisti di Chicago aggiungono un elemento: la *necessità* degli interventi governativi volti a garantire maggior libertà di mercato. Per studiare a fondo il tema è un'ottima fonte Michael Callon, il quale sostiene che senza l'economia il mercato non esiste[41]. Questa convinzione sembra non lasciare spazio alla possibilità di considerare il mercato come parte di una scienza esatta: esso non è un assunto di base sul quale si costruisce l'economia stessa, ma è bensì una creazione artificiale proposta dagli economisti. In qualche modo egli propone un rovesciamento della tesi neoliberalista. Sostiene infatti Callon che «se la teoria economica conosce così poco a proposito del luogo di mercato, non è semplicemente perché tendendo ad astrarre e generalizzare ha finito con il divenire separato (*detached*) dal suo oggetto?»[42]. Proprio questo è ciò che emerge dall'analisi del discorso, in particolare di Friedman, dove il riferimento al mercato è sempre opaco e poco definito, e dove, in apertura, si svolge un'aspra contestazione sulla questione delle scienze esatte. Uno degli elementi più evidenti del discorso neoliberalista, infatti, è proprio quello di aver a poco a poco forzato una scientifizzazione della disciplina: già nel Novecento alcuni pensatori iniziarono a denunciare la comparsa di grafici e modelli matematici in economia, elementi spesso poco attinenti alla realtà dei fatti[43]. In altre parole, «il modello di razionalità neoliberale, infatti, si definisce e si presenta – secondo modalità che suggerisco di definire mitiche – in quanto costruzione discorsiva che acquista senso e pertinenza quale "mero" dispiegamento di "leggi economiche"»[44].

Analizzando le prolusioni più a fondo, il discorso di Friedman, dopo le prime pagine, tenta di illustrare quello che viene da lui stesso definito «il carattere scientificamente positivo dell'economia discutendo una particolare questione»[45], ovvero quella della relazione tra inflazione e disoccupazione. L'elemento che colpisce il lettore, quanto l'uditore, è principalmente uno: l'analisi sui redditi effettuata da Friedman, in relazione all'inflazione della moneta, non ha un percorso precedente nel discorso dell'economista. In poche parole, Friedman non si premura mai di specificare da dove provenga tale reddito per i cittadini comuni. Manca, in tutta la sua analisi, un riferimento preciso al lavoro, alla famiglia, alla fonte di

---

41 M. Callon, *Introduction: The Embeddedness of Economic Markets in Economics*, in Id., *The Laws of the Market*, Blackwell, Oxford 1998, pp. 1-57.

42 Ivi, p. 1. Traduzione mia. Il termine *detached*, da me tradotto come *separato*, potrebbe anche essere tradotto con l'accezione di *indifferente*.

43 D.N. McCloskey, *La retorica dell'economia*, Einaudi, Torino 1997.

44 G. Leghissa, *Il mito del mercato e i diritti del cittadino globale*, cit., p. 103.

45 Si veda il già menzionato discorso di Friedman in http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economic-sciences/laureates/1976/friedman-lecture.html.

ricchezza delle persone, insomma, alla vita reale. Come a dire: sapete tutti che ogni essere umano possiede un reddito, quindi passiamo oltre e capiamo come questo interagisca con la fluttuazione della moneta. La stessa cosa si verifica in molti dei suoi testi scritti, laddove afferma, ad esempio in *Capitalismo e libertà*, che «entro l'analisi, è perfettamente indifferente che il governo stampi il denaro extra o lo prenda in prestito dalla popolazione del paese»[46].

Se passiamo invece al discorso di Becker, e lo studiamo parallelamente a quello di Friedman per permetterci paragoni e confronti, quello che emerge maggiormente non è tanto il riferimento al mercato, quanto piuttosto, come abbiamo detto, l'estremizzazione delle conseguenze dell'approccio economico al comportamento umano. La famiglia, il lavoro, la povertà, tutti gli aspetti della società sono analizzati come se facessero parte di un grande disegno di massimizzazione economica generale. È infatti su basi teoriche simili che si fonda, per fare un esempio concreto, il ragionamento coniugale dell'economista:

> poiché il rendimento di un investimento in una specifica capacità di lavoro è maggiore del suo costo quando il tempo impiegato nel lavoro è maggiore di quello impiegato nella formazione per lo stesso, una coppia sposata potrebbe trarre molto vantaggio da una netta divisione del lavoro perché il marito si specializzerebbe in alcuni tipi di capitale umano e la moglie in altri[47].

Ma l'elemento più significativo del discorso di Becker è il riferimento al capitale umano. Come abbiamo già detto, è proprio questo ad essere al centro delle motivazioni per il conferimento del Nobel. Il tema aperto da Gary Becker è tutt'oggi studiato e accompagna non soltanto l'economia ma anche le scienze sociali che su di esso indagano. Non sempre però ci si riferisce alla stessa idea di capitale umano che negli anni Novanta offriva Becker: se pensiamo ad esempio all'economia italiana, il caso di Olivetti è emblematico. La sua idea di capitale umano non era affatto quella di inquadrare i suoi lavoratori in un approccio totalmente economico, bensì il contrario. Il tentativo era quello di elevare il tenore di vita del lavoratore, la sua felicità, la sua cultura, per poter ottenere un ambiente produttivo più sereno[48]. Il caso di Gary Becker è invece molto più radicale:

> il mio lavoro sul capitale umano cominciò con lo sforzo di calcolare i tassi di rendimento sia privati che pubblici degli investimenti in vari livelli di istruzione per uomini, donne, neri e altri gruppi. Dopo un po' mi fu chiaro che l'analisi del capitale umano può aiutare a spiegare molte regolarità nei mercati del lavoro e nell'economia di mercato generale[49].

---

[46] M. Friedman, *Capitalismo e libertà*, cit., p. 137.

[47] G. Becker, *Il comportamento umano visto da un economista. Prolusione per il Nobel*, cit., p. 459.

[48] Sulla filosofia del lavoro di Olivetti si vedano i testi di A. Olivetti, *Ai lavoratori*, Edizioni di Comunità, Ivrea 2012 e Id., *Il cammino della comunità*, Edizioni di Comunità, Ivrea 2013. Per ulteriori interpretazioni si consigliano anche R. Cecchetti, M. Peroni, *Adriano Olivetti. Un secolo troppo presto*, Becco Giallo, Padova 2011 e A. Saibene (a cura di), *Fabbrica e comunità. Scritti autobiografici*, Edizioni dell'Asino, Roma 2011.

[49] G. Becker, *Il comportamento umano visto da un economista. Prolusione per il Nobel*, cit., p. 456.

È proprio in occasione del discorso sul capitale umano che Becker tira in ballo per la prima volta, esplicitamente, il concetto di *fede* cui abbiamo accennato qualche pagina indietro[50].

In entrambi i discorsi si percepisce infine una problematica di fondo, legata alla concezione della libertà e della disuguaglianza. Sembra che la disuguaglianza venga considerata un effetto collaterale necessario: dice Friedman infatti che «un altro genere di disuguaglianza che si produce in virtù del funzionamento del mercato è altrettanto necessario, in un senso più sottile, per realizzare la parità di trattamento, o […] per soddisfare i gusti individuali»[51]. Non è possibile, a suo parere, difendere contemporaneamente i principi egualitari e quelli liberali, e conclude con questa pietra tombale uno dei suoi testi più venduti[52].

3. Altre prospettive possibili

In conclusione, sembra che si possa accettare la definizione di Callon quando si riferisce alla *performativity* dell'economia[53]: se sono gli economisti stessi a produrre ciò di cui si occupano, se i modelli teorici sono prodotti dagli agenti economici, se è l'economista a creare il concetto di mercato nel quale pretende poi di agire, è evidente che la distorsione si è realizzata completamente. Secondo Callon «sia le scienze naturali che quelle della vita, insieme alle scienze sociali, contribuiscano nei loro confronti agendo nelle realtà che descrivono»[54]. Egli si spinge a dire che l'economia (*economy*) non esiste prima che l'economia (*economics*) la svolga, la adempia, la agisca[55].

Naturalmente la ricerca non si può considerare conclusa. A partire dall'analisi dei discorsi già presi in considerazione, si aprono diverse vie che possono essere intraprese. Innanzitutto, lo studio dei testi non deve limitarsi a quello di Friedman e Becker: sarebbe utile ed interessante, infatti, svolgere un'accurata indagine legata a quella che definiamo più genericamente come religione civile americana[56]. La ricezione dei discorsi economici neoliberali da parte di governi e stati è il fulcro della questione. L'esempio degli Stati Uniti non mancherebbe di fornirci materiale: da

[50] Ivi, p. 7.
[51] M. Friedman, *Capitalismo e libertà*, cit., p. 244.
[52] Ivi, p. 290.
[53] Si veda M. Callon, *Introduction: The embeddedness of economic markets in economics*, cit., pp. 1-57.
[54] Ivi, p. 315.
[55] Ivi, pp. 1-57.
[56] In questo caso si intende con *religione civile americana* quel complesso sistema di rituali che accompagnano la vita dei governi nordamericani, non solo in ambito politico ma più propriamente come cultura rituale di tutto il popolo degli Stati Uniti. L'incontro tra le politiche (economiche, nel nostro caso) e le credenze degli individui, hanno creato con il tempo una forma di gestione della società che si è distinta rispetto alla fondazione dei governi di tutto il continente europeo.

Nixon a Bush padre non mancano gli esempi di discorsi costellati di mitologia neoliberista.

Inoltre, è interessante il paragone con alcuni premi Nobel per l'economia di stampo totalmente opposto a quello analizzato. Ad esempio, se si prendono in mano i discorsi di Amartya Sen[57] o di Joseph Stiglitz[58] ci si trova di fronte ad esempi di discorso economico strutturati in modo diametralmente opposto ai precedenti: l'elemento che più salta all'occhio è il riferimento alla disuguaglianza in modo negativo e non positivo, ma è anche e soprattutto la scomparsa del riferimento al mercato come luogo di *veridizione* autonomo l'elemento che spicca maggiormente. Al di là dell'analisi del contenuto economico dei discorsi, che sposterebbe l'attenzione dalla struttura alla valutazione dei concetti ivi espressi, sembra comunque che questi autori non affrontino la tematica economica con lo stesso approccio degli economisti di Chicago, ancora convinti di possedere una verità scientifica assoluta.

Senza voler dare giudizi di valore, ma anche e soprattutto nella convinzione che siano proprio le scienze sociali a potere, o forse dovere, fornire non soltanto uno smascheramento di ciò che non funziona in economia, ma anche alternative plausibili all'esistente, in tutte le sue forme, il campo di indagine resta tutt'ora aperto, e può indubbiamente essere prolifico per un cambiamento.

[57] Interessante in proposito il testo A. Sen, *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, tr. it. di A. Piccato, Mondadori, Milano 2004.

[58] J. E. Stiglitz, *Il prezzo della disuguaglianza. Come la società divisa di oggi minaccia il nostro futuro*, tr. it. di M.L. Chiesara, Einaudi, Torino 2013. In questo testo sono condensate le convinzioni del Premio Nobel.

L'estensione della razionalità economica allo spazio della "cura di sé". Forme di soggettivazione tra economia e valori

Dario Consoli

1. Razionalità economica e spirito del capitalismo contemporaneo

La società contemporanea, che appare da una parte l'esito di un profondo processo di secolarizzazione, si caratterizza dall'altra per la presenza di un modello di razionalità economica che funziona come un orizzonte "trascendente", insuperabile dal punto di vista cognitivo, pratico e di senso – ciò che viene definito comunemente come capitalismo neoliberale. Davanti alla crisi odierna assistiamo così alla messa in opera di contromisure del tutto conformi a quella stessa logica che l'ha provocata, mentre qualsiasi elemento non assimilabile viene escluso dal novero delle possibilità di scelta.

Il tema del nesso tra economia e valori acquisisce una configurazione del tutto specifica proprio alla luce delle peculiarità del quadro neoliberale. Intendiamo qui il neoliberalismo (o neoliberismo[1]) in senso foucaultiano come quel regime di governo che in virtù di determinati assunti teorici riguardo il funzionamento della razionalità umana, quindi di una specifica antropologia, produce come effetto un campo discorsivo che ha la pretesa di esaurire la possibilità dei comportamenti e dei modi di essere dell'individuo[2]. Le sue condotte possono infatti acquisire visibilità e senso solo se sottoposte a una griglia di intelligibilità che rinvia a quella razionalità economica che utilizza per articolare il senso e i limiti di tutti i regimi di pratiche.

Questo processo di riduzione risulta funzionale al governo degli attori sociali in quanto ne aumenta la prevedibilità e il controllo[3]. Più in generale, esso comporta delle conseguenze sul piano dei processi di soggettivazione, dato che non si tratta

[1] Tra il termine "neoliberalismo" e l'equivalente "neoliberismo" prediligo qui il primo in quanto maggiormente diffuso nell'attuale dibattito filosofico, sviluppatosi a partire dai corsi sul tema tenuti al Collège de France da Michel Foucault.

[2] Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2012.

[3] Su questo e il successivo paragrafo cfr. G. Leghissa, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 58 ss.

solamente del monismo di un modello di comprensione dell'azione umana e della realtà sociale, quanto anche di un successivo passaggio dal piano descrittivo a quello normativo. In base alla spiegazione della natura umana attraverso la razionalità economica, il discorso neoliberale procede infatti a sviluppare delle indicazioni su ciò che il soggetto deve essere, fare e diventare. Se da una parte l'essere umano viene ridotto a ciò che di esso si può calcolare e valorizzare quale fattore economicamente rilevante, a vita che produce e consuma, dall'altra la produzione di soggetti dotati di una certa libertà, autonomi e responsabili, è necessaria alla logica del mercato che richiede degli attori efficienti, in grado di perseguire i propri interessi e assumersi dei rischi.

In particolare interessa qui mettere in luce come questo tipo di razionalità permetta la coesistenza della sussunzione di tutte le sfere dell'agire sotto la normatività dell'economico con pratiche di governo che non solo permettono, ma finanche favoriscono e promuovono una condotta di vita indirizzata all'autonomia e all'autorealizzazione individuale, forme di ricerca di un senso o di un quadro valoriale orientativo della propria esistenza. Contrariamente ai dispositivi di governo delle società disciplinari, l'effetto della governamentalità neoliberale si esercita infatti attraverso un controllo non coercitivo dei regimi di pratiche dei soggetti, ma preordinandone indirettamente lo spazio di azione, attraverso il principio operativo della *actio in distans*. Vengono cioè predisposti e messi a disposizione dei soggetti degli interi programmi di tecnologie del sé, attraverso i quali modellare la propria esistenza. I soggetti sono allo stesso tempo spronati a costruire autonomamente la propria esistenza in modo "autentico" e "creativo", in una sorta di vera e propria ingiunzione a soggettivarsi autonomamente.

In questo senso il capitalismo neoliberale costituisce un sistema dall'elevata efficacia *antropotecnica*. Si tratta di una nozione utilizzata da Peter Sloterdijk per indicare i diversi vettori e modalità, consapevoli e inconsapevoli, di formazione dei soggetti (in senso non solo individuale), che permette di nominare assieme gli effetti di soggettivazione e di assoggettamento, di fatto inseparabili, prodotti da tutte le strutture sociali in cui siamo inseriti. Egli colloca inoltre questo processo all'interno di un orizzonte antropologico, legandolo all'effetto di *feedback* che ogni azione ha sull'agente, soprattutto ove questa azione sia iterata o cristallizzata in abitudini ed esercizi oppure, collettivamente, in istituzioni[4].

L'estensione della razionalità economica neoliberale volta alla *performance* a ogni ambito della società e della vita che caratterizza il regime del capitalismo neoliberale, comporta un modellamento delle forme di soggettivazione degli individui fino a plasmare la stessa sfera della "cura di sé" – quello spazio di relazione del soggetto con se stesso, dove egli decide della sua condotta, del fine della vita e delle condizioni in cui questa possa essere detta buona, soddisfacente o realizzata:

[4] Parlare di antropotecniche significa dunque descrivere l'uomo come «un essere che vive nel recinto delle discipline, sia di quelle involontarie sia di quelle volontarie»: P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, tr. it. di S. Franchini, Cortina, Milano 2010, p. 135.

ciò che tradizionalmente è definito attraverso la nozione di etica. Di questo fenomeno testimonia il successo della saggistica variamente definita come "sviluppo personale", "*self-help*", o persino "*self-management*", espressione di un surrogato di teoria manageriale e razionalità economica in guisa di manuali etico-esistenziali per il miglioramento di sé e l'autorealizzazione[5].

Si tratta per lo più di testi che esortano a migliorare noi stessi, conquistare la nostra autonomia, scoprire la nostra dimensione autentica, cambiare la nostra vita e realizzarci, uscendo dalle secche di una di una quotidianità alienante. Oltre alla volontà di ottenere determinate tecniche finalizzate a obiettivi specifici (genericamente e in ultima analisi: come aumentare le *performance* personali), emerge qui infatti una esplicita richiesta di un *surplus* di senso necessaria per l'integrazione nel sistema sociale in cui viviamo e che giustifichi l'adesione alla sua razionalità[6]. Nell'analizzare questi testi ci si scopre impegnati con l'articolazione dell'orizzonte normativo del comportamento individuale conforme al sistema sociale dominante. Abbiamo dunque a che fare con dei testi di etica, con quell'azione che Aristotele definisce prassi (*prâxis*), il cui fine è insito in essa. Più precisamente, è possibile ravvisare uno sfumare dei confini e una commistione di ciò che Max Weber definiva l'agire razionale rispetto allo scopo e l'agire razionale rispetto al valore[7].

Questo intreccio dei discorsi e delle pratiche incentrate sul cambiamento di sé, sull'autorealizzazione, sulla ricerca dell'autenticità e dell'autonomia *individuale* costituisce ormai un fenomeno diffuso nei più diversi contesti sociali e locali – attraverso i sistemi globali dei consumi, della formazione e della produzione

---

[5] Una lettura di come, nella società contemporanea, la cultura del *self-help* e le tecniche psicoterapeutiche abbiano sostituito l'etica nell'indicare come condurre una vita buona, trasformando la costruzione dell'identità si trova in E. Illouz, *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*, Berkeley, University of California Press, 2008. Sul «*management de l'âme*» si soffermano inoltre Christian Laval e Pierre Dardot nel tredicesimo capitolo "La fabbrica del soggetto neoliberista" del fondamentale *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, tr. it. di R. Antoniucci e M. Lapenna, DeriveApprodi, Roma 2013.

[6] Il panorama di testi cui si fa riferimento risulta difficile da delimitare, sia per l'enorme quantità, sia per la difficoltà di definire in modo univoco i confini di questo ambito. A titolo di riferimento, riporto alcuni testi diventati ormai dei classici del genere nel mondo anglosassone, citati ad esempio nella raccolta divulgativa *Self Help Lessons By Best Sellers: What You Can Learn from the 10 Best Self Help Books of Our Time* (Caring & Sharing, 2013): S.R. Covey, *The 7 Habits of Highly Effective People: Powerful Lessons in Personal Change*, Simon & Schuster Sound Ideas, New York 1989; A. Robbins, *Awaken the Giant Within: How to Take Immediate Control of Your Mental, Emotional, Physical and Financial Destiny!*, Summit Books, New York 1991; K. Blanchard, *The One Minute Manager*, Morrow, New York 1982; D. Carnegie, *How to Win Friends & Influence People*, Simon & Schuster, New York 1981; J. Morgenstern, *Organizing from the Inside Out. The Foolproof System For Organizing Your Home, Your Office and Your Life*, Henry Holt, New York 1998. Testi più recenti di particolare interesse per caratteristiche dei contenuti e ampiezza di diffusione sono i *bestseller* R. Byrne, *The Secret*, Atria Books, New York 2006 e P. Stutz e B. Michels, *The Tools: Transform Your Problems into Courage, Confidence, and Creativity*, Spiegel & Grau, New York 2012.

[7] La netta separazione tra un elemento gratuito e disinteressato e uno strumentale legato alla logica dell'utile viene confutata da E. Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011, pp. 31-81.

culturale. A un'analisi critica il fenomeno dei *successful books* e del *coaching* si mostrano come un luogo d'osservazione privilegiato per lo «spirito del capitalismo» contemporaneo, inteso come l'insieme delle idee e dei valori che giustifica il coinvolgimento e l'impegno di tutti e ciascuno in una società profondamente modellata dal modo di produrre capitalistico[8]. In questi concentrati di teoria manageriale declinati in forma di guide esistenziali sembra infatti possibile riconoscere l'equivalente contemporaneo dei manuali di consigli e suggerimenti di Benjamin Franklin dai quali Weber distillava il primo spirito del capitalismo[9].

Al contempo questo fenomeno appare come un segno emblematico della pervasività di un modello di razionalità prettamente economico a tutte le sfere dell'agire umano, finanche alle più intime. In questo senso, esso ci impone di riflettere criticamente sulla strutturazione di quegli ambiti personali nei quali dovrebbero trovarsi le risorse biografiche, morali e di desiderio attraverso cui costruire spazi di alternativa alle istanze sistemiche del capitalismo neoliberale e di immaginazione individuale e sociale.

2. Capitalismo divino: la duplice funzione religiosa dell'ultima sfera

Muovendo da questi spunti iniziali è possibile riprendere e gettare nuova luce su un'analogia che ha goduto di una notevole fortuna nel pensiero filosofico almeno dell'ultimo secolo: l'idea della struttura religiosa del capitalismo. Il riferimento ineludibile è al passaggio del celebre frammento di Benjamin secondo cui «il capitalismo serve essenzialmente all'appagamento proprio di quelle preoccupazioni, tormenti, inquietudini a cui davano risposta un tempo le cosiddette religioni»[10]. Tra le esigenze alle quali rispondere, rivestono indubbiamente un ruolo centrale quelle etiche della cura dell'anima e della definizione della condotta di vita. Possiamo provare a farci un'idea più articolata di questa tesi focalizzando l'attenzione sull'interpretazione funzionale della religione, operazione che permette di accomunare dal punto di vista del principio esplicativo due fenomeni che caratterizzano lo spirito del capitalismo contemporaneo come cornice complessiva dell'esistenza, testimoniandone l'incredibile potenza antropotecnica. Il primo riguarda il livello dei macro-sistemi sociali, il secondo quello della sfera etica individuale, dell'agire umano orientato a un fine in sé.

---

[8] Per un'analisi critica e un aggiornamento del concetto di «spirito del capitalismo» rimando a E. Donaggio, *Spiriti del capitalismo. Variazioni sul tema*, in «Quaderni di Teoria Sociale», n. 9, 2009, pp. 71-103. Nel presente testo si fa riferimento in particolare alla definizione e all'utilizzo in L. Boltansky, E. Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 1999.

[9] Sono i *Suggerimenti necessari a coloro che vorrebbero arricchirsi* (1736) e i *Consigli a un giovane commerciante* (1748) in M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it. di A.M. Marietti, Rizzoli, Milano 1997, pp. 72 ss.

[10] W. Benjamin, *Capitalismo e religione*, in *Sul concetto di Storia*, tr. it. di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 284.

Sul primo piano, il capitalismo ha portato a termine «la più efficace delle totalizzazioni, l'unificazione della Terra per mezzo del denaro in tutte le sue forme»[11]. Ha così risucchiato al suo interno tutto ciò che prima ne costituiva il fuori[12], diventando esso stesso il limite più esterno del mondo sociale contemporaneo. La sfera del capitale ha cominciato a valere come metasfera, sistema dei sistemi, ruolo tradizionalmente rivendicato dalla religione o, in contrapposizione, dalle «grandi narrazioni» del mondo – nelle quali si riconosce tuttavia una struttura teologica soggiacente[13]. Nella sua teoria funzionale dei sistemi sociali, Luhmann definisce il sistema della religione come una funzione del sistema sociale globale in riferimento al suo ambiente, attribuendogli il compito funzionale di rappresentare, specificare e determinare la complessità irrapresentabile e indeterminabile: il mondo, il tutto. Confrontandosi con la contingenza del mondo, le dogmatiche religiose mirano a rispondere ai problemi strutturali della società nella sua articolazione in sottosistemi[14]. In questo senso possiamo attribuire alla religione una funzione immunitaria sul piano sociale, in quanto introduce l'ambiente esterno in modo selettivo e non destabilizzante, attraverso una quantità preordinata di informazioni, permettendo ai sistemi sociali di adattarsi ad esso.

Questo primato della religione entra in crisi con quel processo che prende il nome di secolarizzazione e che da un punto di vista sistemico viene spiegato piuttosto come un processo di «differenziazione funzionale» del sistema sociale in sottoinsiemi sempre più numerosi e specializzati, che mina la possibilità che un sistema specifico si ponga in una posizione esterna[15]. Lo spirito del capitalismo, come razionalità in evoluzione che giustifica l'adesione a un sistema economico, è stato capace – apparentemente grazie a una flessibilità notevolmente maggiore rispetto al dogma religioso e in particolare alla straordinaria capacità di metabolizzare gli elementi di critica che gli vengono mossi[16] – di sussumere i diversi sottoinsiemi ponendosi come orizzonte comune dell'intera società. A fronte dell'elevata differenziazione del sistema sociale in molteplici sottoinsiemi, la razionalità del capitalismo (soprattutto nella sua odierna versione neoliberale) ha manifestato un'efficienza trasversale che ha permesso di proporsi come modello unitario e complessivo, minimizzando al contempo i casi di inefficienza e i fallimenti. È su tale efficacia e trasversalità che si basa la pretesa di una valenza della razionalità economica neoliberale sul piano antropologico, e quindi la naturalizzazione del discorso dell'economia.

---

[11] P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, tr. it. di S. Rodeschini, Meltemi, Roma 2006, p. 35.
[12] Ivi, p. 42.
[13] Il riferimento obbligato è qui al nano gobbo della teologia in W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, tr. it. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 2006, p. 75.
[14] N. Luhmann, *Funzione della religione*, Morcelliana, tr. it. a cura di S. Belardinelli, Brescia 1991, pp. 23 ss.
[15] Ivi, pp. 217 ss.
[16] L. Boltansky, E. Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, cit., pp. 40 ss.

In questo senso il capitalismo neoliberale può dunque essere considerato come un equivalente funzionale della religione. Se con quest'ultima indichiamo la funzione sistemica che abbiamo descritto, allora diventa contingente riflettere su quale confessione o etica religiosa, o ancora su quali specifici elementi cultuali o dogmatici il capitalismo si sia sviluppato parassitariamente[17]. Sono questi, al pari degli oggetti appartenenti alla sfera politica, giuridica o etica, la posta in gioco di un meccanismo finalizzato a sussumerli, ad attribuirgli un senso in relazione a un ambiente che è pre-determinato da un linguaggio e una razionalità specifici. In questo senso si spiega la funzione mitopoietica del capitalismo neoliberale, il suo funzionare come orizzonte mitico fondativo di un sistema sociale.

Il secondo fenomeno segue dal fatto che quello che funziona come orizzonte totalizzante dell'intera società e risorsa ultima di esistenza simbolica nel mondo, è allo stesso tempo ciò che prima di tutto ha effetto nel luogo delle decisioni più importanti per l'individuo, dove decide che soggetto vuole diventare, che ne sarà di lui in quanto tale. La religione indica infatti anche ciò che pretende di vincolare più di ogni altro aspetto il soggetto nella sua intimità. L'esperienza religiosa è l'esperienza di un fine in sé, ovvero di un *summum bonum*, al quale orientare in ultima istanza l'agire e la propria esistenza[18]. La razionalità economica del capitalismo neoliberale – sempre più espressione di un processo circolare fine a se stesso – manifesta un'intima affinità con l'esperienza religiosa in quanto entrambe sono estranee a fini meramente utilitari, alla logica strumentale e alla razionalità volta allo scopo. All'autoreferenzialità che caratterizza la religione, corrisponde il «profitto per il profitto» sul versante dell'azione economica capitalistica. Così quest'ultima rivela e replica l'autofinalità o «finalità senza scopo» implicita nell'azione umana, ma alienandola e astraendola in un potere con un fine in sé separato dall'uomo e capace di orientare irreversibilmente il suo agire in maniera non ulteriormente discutibile[19]. La mancanza a essere, variamente interpretata tanto dal pensiero religioso quanto dalla filosofia dell'esistenza, viene interpretata alla perfezione dall'idea del debito e dal meccanismo dell'investimento permanente. In questo senso la funzione della religione può essere letta anche dal punto di vista personale come quella di una potente prassi immunitaria di tipo simbolico, capace di immunizzare l'individuo dal caos attraverso l'individuazione di un quadro di significati, valori e fini in sé.

---

[17] In questo senso diviene problematica anche la tesi di Žižek – tuttavia stimolante sul piano dell'originalità della prospettiva di analisi – secondo cui l'etica taoista di un certo tipo di buddismo (il buddismo zen, che è anche quello più importato nel sincretismo delle pratiche *new age*) possa «fungere da perfetto complemento ideologico all'odierno capitalismo virtuale: ci permette infatti di parteciparvi con distanza interiore, per così dire, incrociando le dita» da cui segue la conclusione opinabile – e opposta a quella di Benjamin – che «per resistere a questa tentazione, dovremmo rimanere fedeli a una certa eredità cristiana»: S. Žižek, *Guerre stellari III. Sull'etica taoista e lo spirito del capitalismo virtuale*, in Jongen (a cura di), *Il capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*, tr. it. di S. Franchini, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 144.

[18] Cfr. E. Stimilli, *Il debito del vivente*, cit., pp. 176 ss.

[19] Ivi, p. 28.

I due fenomeni evidenziati devono tuttavia apparire come legati: è perché tutto il mondo sociale si spiega, nei suoi contorni più generali, secondo un certo sistema cui pertiene una determinata razionalità che le nostre scelte più importanti, più private e disinteressate finiscono per orientarsi, in ultima istanza, a quella razionalità. Se pensiamo di conoscere l'orizzonte ultimo di ogni altro aspetto della vita delle collettività umane, è a questo che guarderemo quando dovremo decidere su ciò che conta di più per ciascuno di noi, a questo orienteremo ogni nostra scelta sulle cose ultime – tanto più nel caso dell'autorealizzazione del soggetto che non può prescindere da un riferimento a una qualche forma di riconoscimento e di costruzione sociale. Si tratta di un orientamento che influenza a cascata l'*ethos* individuale nel senso più ampio: i comportamenti e le abitudini in cui questi trovano concreta e quotidiana attuazione.

Potremmo parlare di una pervasività "orizzontale", sistemica, espansionistica e di una pervasività "verticale" o di profondità, capace di penetrare nelle varie modalità di soggettivazione dell'individuo, nelle sue sfere antropotecniche in un crescente livello di intimità. La religione viene non a caso presentata da Sloterdijk come uno dei più riusciti sistemi antropotecnici nella storia culturale dell'uomo. Chiamare in causa la struttura religiosa del capitalismo in riferimento allo «spirito del capitalismo», significa allora nominare un meccanismo antropotecnico eccezionale e ineludibile, in azione attraverso istanze sistemiche e biografiche, condizionamenti sociali e moventi psicologici, forme di eteronomia e autonomia, omologazione e autenticità, adattamento e libertà.

3. Soggettivazioni nella cultura del management: dall'impresa alla cura di sé

Il passaggio verso un ulteriore investimento del soggetto da parte di un nuovo e specifico intreccio di discorsi e pratiche antropotecniche caratteristiche dell'epoca neoliberale, ha luogo soprattutto a partire dallo sviluppo della teoria delle organizzazioni e del *management*. Sono in particolare Luc Boltanski ed Éve Chiappello a individuare il nuovo spirito del capitalismo non solo nelle teorie economiche, ma nelle retoriche e pratiche manageriali, indissociabili le une dalle altre, nelle quali il capitalismo come sistema di produzione e di vita trova una sua giustificazione ultima. Lo spirito di capitalismo si sviluppa, per adattamento, plasmandosi su quelle critiche nei confronti di un capitalismo cieco davanti a una larga parte del soggetto, che possono essere riassunte con l'etichetta di «critica edonistica». Nell'attuale discorso del *management*, dominante a partire dagli anni Novanta, trovano soddisfazione parziale e strumentale le richieste, emerse già a partire dai movimenti degli anni Sessanta, di un lavoro creativo, autonomo, partecipe: è ciò che ora viene chiesto ai dipendenti di ogni impresa[20].

[20] Cfr. L. Boltansky, E. Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, cit.

Sviluppando questa impostazione di analisi della società contemporanea, è possibile individuare un duplice processo di cui è importante tener conto in merito alla costituzione del soggetto e che vede al centro il processo di individualizzazione rispetto alla realizzazione e all'autonomia: da una parte, con lo sfumare dei confini tra vita e lavoro, l'autorealizzazione (con il correlato agire non strumentale) viene introiettata nel mondo aziendale; dall'altra, in tutti gli ambiti della società e della vita personale si diffonde, trascinata da un successo inarrestabile, la razionalità manageriale dell'impresa, che si estende fino a plasmare lo spazio della cura di sé, di un soggetto inteso come "imprenditore di se stesso".

Il nuovo discorso sul lavoro, presentando quest'ultimo come qualcosa di totalizzante ed eccitante, promette non solo la liberazione o almeno l'attenuazione dei vincoli gerarchici, ma anche la realizzazione e la crescita di sé. Acquista dunque centralità il modo in cui la spinta all'autorealizzazione prende forma nel mondo dell'impresa e delle organizzazioni. Al loro interno, i processi di soggettivazione sono vincolati non solo da elementi di natura contrattuale, ma anche, seppur non esplicitamente, da una retorica che si pone sì come una scelta da adottare volontariamente, ma tuttavia senza alternative. In questo modo, se da una parte viene creato uno spazio per la realizzazione personale all'interno del contesto lavorativo, allo stesso tempo esso è approntato di modo da pre-orientare e coartare fortemente la via verso una specifica forma di realizzazione.

D'altra parte, dal momento che il lavoro ci chiede di più, inglobando un numero crescente di ambiti della soggettività, noi stessi chiediamo di più al lavoro: domandiamo al lavoro di essere «un luogo in cui si possa inventare la vita»[21]. Tuttavia in questo modo il raggiungimento di un gratificazione autentica, che prevedrebbe un'impossibile sovrapposizione completa di lavoro e vita, risulta desinato a uno scacco permanente.

In secondo luogo, come abbiamo anticipato, in tutti gli ambiti della società e della vita personale si diffonde la razionalità dell'impresa e del *management*, secondo una vera e propria «aziendalizzazione del sociale»[22] che si estende fino a plasmare lo spazio della cura di sé, quello spazio che riguarda il rapporto del soggetto con se stesso, dove egli costruisce la propria identità e la propria realizzazione.

Con l'estensione del linguaggio manageriale alla vita e alla condotta personale, si rende ancora più visibile in che modo e fino a dove le tecnologie del sé siano state permeate dallo spirito del capitalismo e da esso sussunte. La cura di sé viene anzitutto messa al lavoro, resa produttiva, calcolata in termini di accumulazione di varie forme di «capitale umano»[23] e di possibili rendite future. In secondo luogo, la cura di sè viene messa a valore attraverso la mercificazione e la strumentalizzazione del desiderio di cambiamento e di autorealizzazione, di una vita originale e felice. Si pensi alle strategie pubblicitarie e di *marketing* che si basano sulla

[21] Y. Clot, *La fonction psychologique du travail*, Puf, Paris 2004, p. 70.
[22] G. Leghissa, *Neoliberalismo*, cit., p. 117.
[23] Su questa nozione, centrale all'interno della teoria economica neoliberale elaborata dalla Scuola di Chicago, cfr. G. Becker, *Il capitale umano*, tr. it. di M. Staiano, Laterza, Roma-Bari 2008.

presentazione dei prodotti come possibilità di incrementare l'originalità dei progetti di vita degli acquirenti, utilizzando e valorizzando prontamente nuove e originali immagini di sé e modelli o stili di vita autentica. D'altra parte la stessa industria del consumo è diventata capace di diffondere modelli pre-formattati di vita autentica ai quali i soggetti orientano il proprio percorso di scoperta e costruzione del sé[24].

Ma soprattutto il soggetto, anche sul piano più intimo delle scelte personali, utilizza ormai la stessa razionalità economica che governa i diversi ambiti sociali, plasmando la propria esistenza e ricercando l'autorealizzazione e grazie agli strumenti che questa fornisce. L'investimento su di sé anche sul piano esistenziale e morale finisce per trasformare il soggetto della ragion pratica in una sorta di "investitore morale", che si confronta nel mare di offerte di etiche e di forme di realizzazione, mediate da veri e propri *broker* della virtù e della felicità.

Da un punto di vista storico, nel corso degli ultimi tre o quattro decenni le pretese all'autorealizzazione individuale nei paesi occidentali sono cresciute rapidamente, come effetto della correlazione storica di processi di individualizzazione socioculturali molto diversi. Non si tratta tuttavia del risultato di un unico corso di sviluppo né tantomento di uno sviluppo strategico e intenzionale. È forse più appropriata, come suggerisce Axel Honneth, l'immagine weberiana di «affinità elettive» tra processi trasformativi spirituali, sociali e materiali che possiedono una storia e una dinamica di sviluppo in parte propria e che in parte si stimolano e adattano reciprocamente l'un l'altro. L'insieme dei tratti comuni ha definito una nuova forma di individualismo, di tipo qualitativo che assomma la pluralizzazione dei percorsi di vita individuali all'ideale dell'autenticità di stampo romantico, l'ampliamento degli orizzonti esistenziali immaginabili e dei correlati campi esperienziali, con la capacità di autonomia degli individui. Questo processo tuttavia, ha finito per rovesciarsi in un sistema di richieste istituzionalizzate[25], che schiaccia i soggetti in un dispositivo antropotecnico e di assoggettamento piuttosto che condurli su una strada di emancipazione.

Verso questo discorso, che si propone esplicitamente come votato all'emancipazione e alla realizzazione del soggetto, si potrebbe esercitare una «critica d'artista»[26] che non miri tanto a un presunto smascheramento dell'ideologia, quanto a capire quali elementi possano essere recuperati e quali invece appaiono di per sé contraddittori. Emergerebbero in questo caso almeno due elementi.

---

[24] A. Honneth, *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, tr. it. a cura di M. Solinas, Firenze University Press 2010, p. 54.

[25] L'idea che l'aspirazione all'autorealizzazione si sia rovesciata, nel corso degli ultimi tre decenni del XX secolo, in una richiesta istituzionalizzata, è una delle tesi del saggio di A. Honneth, *Autorealizzazione organizzata*, cit.

[26] Di una critica, cioè, che muova dall'indignazione legata all'inautenticità e dalla mancanza di autonomia di uno stile di vita, ponendo la questione della liberazione, dell'emancipazione e dell'autenticità: cfr. L. Boltanski, E. Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, cit., in particolare pp. 83 s. e il cap. VII (pp. 501-576).

Il primo punto riguarda la coazione alla soggettivazione o alla cura di sé in cui queste pratiche precipitano il soggetto, provocando il capovolgimento paradossale dell'ideale dell'autorealizzazione in un rapporto di costrizione esterna. A dispetto del volto libertario delle retoriche neoliberali, l'imperativo alla *performance*, all'efficienza, alla flessibilità, all'investimento su di sé istituisce – in primo luogo – una nuova forma di super-io che esercita un'auto-costrizione, seppur nella modalità paradossale di un continuo e infinito accrescimento di sé.

Questa ingiunzione a diventare se stessi elimina, di fatto, lo spazio di un reale lavoro di soggettivazione e svuota di senso qualsiasi percorso del soggetto verso una ricerca di identità. C'è una ripetizione passiva quasi autistica nell'imperativo alla performance e all'efficienza, nella forma di un'antropotecnica inconsapevole, che corrisponde a una forma di assoggettamento a un potere, anche se astratto.

Il secondo elemento è rappresentato dalla standardizzazioni degli obiettivi di questo percorso, che procedono perciò a soggettivazioni preformattate e omologate (anche lì dove non fossero forzate). Nei discorsi e nelle pratiche dedicate alla cura e allo sviluppo di sé, troviamo un campionario di modelli di forme di autenticità e di realizzazione, tutte incentrate su elementi ben determinati, considerati in sé desiderabili o necessari al proprio sviluppo.

Il punto che viene sistematicamente occultato in questa nuova saggezza del *self-management*, è che, ben lontano dall'essere autonomo e distaccato dalla società, "l'individuo-impresa" è totalmente vincolato, da una parte, agli obiettivi produttivi e organizzativi del mondo lavorativo, per il quale si forma anche nella vita privata, e dall'altra alla razionalità onnipervasiva e ineludibile dello spazio sociale ove cerca quel riconoscimento che rimane fondamentale per la costruzione dell'identità.

Si tratta quindi dell'applicazione al sé di programmi di comportamento preconfezionati che portano tuttalpiù alla costruzione di un'identità stereotipata e standardizzata, funzionale al sistema di cui replica la razionalità. La società neoliberale ci impone così una rappresentazione *formattata* del desiderio – la stessa tendenza che ritroviamo anche nelle forme di consumo e di godimento tipiche della coscienza contemporanea, alla quale viene imposto un desiderio unidimensionale.

Abbiamo quindi a che fare paradossalmente con una *autonomia eterodiretta* e un'*autenticità fittizia* verso cui dirigere una cura di sé o una ricerca di realizzazione. Incitato a ricercare nella propria vita interiore e "autentica" il materiale per la propria autorealizzazione e la fonte della propria autonomia, il soggetto è esposto da una parte all'esperienza dell'inadeguatezza dei suoi sforzi rispetto all'ideale performativo dominante, dall'altra a quella del vuoto e dell'indeterminatezza, per cui vissuto psichico personale non riesce a fornire il punto di riferimento per qualsiasi scelta esistenziale.[27] In questo modo si assiste a un totale svuotamento del progetto

[27] Conseguenza e testimonianza di questo processo sono i disagi psichici caratteristici della contemporaneità, e in particolare quelli di carattere depressivo, registrati come in continuo aumento: cfr. A. Ehrenberg, *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, tr. it. di S. Arecco, Einaudi, Torino 1999.

emancipativo e di libertà connesso all'autonomia e a quello di felicità personale connesso alla realizzazione di sé.

4. Critica della razionalità economica

Di fronte allo scenario tratteggiato, che vede l'estensione omnipervasiva di un'unica razionalità, al discorso filosofico e delle scienze umane si pone con urgenza un compito sul piano culturale e del discorso pubblico. Il ragionamento sviluppato finora conduce a individuare la posta in gioco non tanto nel disattivare il rapporto antropotecnico della cura di sé, ma nel riattivarlo in modalità differenti, giocandone le possibilità in termini di alternativa e di forme più reali di autonomia e autenticità (seppur da porsi in termini asintotici).

Mi propongo qui di avanzare due argomenti – entrambi tratti, non a caso, dalla critica della religione – che possano agire internamente al regime discorsivo elaborato intorno al *self-management*, sviluppando una critica endogena che mira a utilizzare contro di esso gli elementi stessi che lo spirito del capitalismo neoliberale ha sussunto e utilizzato come moventi psicologici e risorse di giustificazione.

Il primo può essere considerato una sorta di fallacia naturalistica. Uno degli aspetti più ricchi di conseguenze del discorso neoliberale è infatti, come abbiamo visto, quello di pretendere di derivare indicazioni normative dal piano descrittivo. Al pari del naturalismo di stampo metafisico-religioso, a partire dalla definizione dell'umano come ontologicamente rispondente a una specifica razionalità vengono derivate le indicazioni su come ricercare una vita buona. L'argomentazione tradizionale contro il naturalismo etico deve la sua formulazione più compiuta a George Edward Moore, che imputa a tale posizione quell'errore di ragionamento che consiste nella pretesa di derivare dall'essere il dover essere e cioè di basare i giudizi di valore sui giudizi di fatto.[28] Si tratta di una "fallacia" in quanto, pur potendo apparire come un argomento valido, ignora la cosiddetta «legge di Hume» ovvero la distinzione fondamentale tra proposizioni descrittive su ciò che *è* e proposizioni prescrittive su ciò che *dovrebbe essere*[29], derivando le seconde dalle prime. È un'obiezione che vale tanto più alla luce della costituiva struttura antropotecnica dell'agire umano: se l'uomo è anche prodotto delle sue azioni e delle sfere sociali che abita, allora, più che richiamarsi a una sua presunta essenza naturale che ne vincolerebbe il comportamento in base a una specifica razionalità, occorre ripensare i fini del suo agire, alla luce delle diverse risorse di senso che è in grado di mobilitare e del confronto o del conflitto che ne scaturisce. Se l'economia politica neoliberale è la teologia di oggi, l'antropotecnica può funzionare e avere lo stesso ruolo di *shock* che l'evoluzionismo ebbe con la dogmatica religiosa, scardinando il modello antropologico essenzialista presupposto dal sistema.

---

[28] G.E. Moore, *Principia ethica*, tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1964.

[29] D. Hume, *Opere filosofiche. Vol. 1: Trattato sulla natura umana*, tr. it. di A. Carlini e E. Mistretta, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari 2008.

Ci si collega così al secondo punto, che muove dalla critica al dogmatismo e procede nel sostenere come alternativa un'opzione pluralistica. Il discorso neoliberale, come abbiamo mostrato, si pone infatti come dogma religioso, nel senso particolare di valere come cornice complessiva e razionalità generale della società nell'insieme delle sue differenziazioni strutturali e funzionali. Il contrappunto critico consiste perciò, da una parte, nel sottolineare come l'economico sia inserito (*embedded*) nel sociale[30] e nel tornare a considerare l'economia non più come una scienza naturale, ma come scienza sociale. E dall'altra, nel riconoscere che ci sono ambiti della vita degli individui e della società nei quali la logica del sistema economico non dovrebbe aver accesso o quantomeno non dovrebbe essere in grado di esprimere la giustificazione ultima.

Rispetto alla strategia che rimane sul piano della sostituzione conflittuale dei dogmi neoliberali con altri valori normativi positivi, appare più immediatamente percorribile – in vista della fuoriuscita dal dominio neoliberale – la strada che porta a termine fino in fondo il processo di secolarizzazione, inteso in particolare come «differenziazione funzionale». La pluralizzazione delle sfere sociali (caratteristica, d'altra parte, delle società liberali) e quindi degli ambiti di valore e di riconoscimento permette di mettere al centro e affrontare il problema dell'antropotecnica, non certo nella direzione di un'educazione eterodiretta del genere umano, quanto in quella della plurale creazione e definizione di pratiche di libertà attraverso cui i soggetti possano elaborare se stessi in una molteplicità di direzioni differenti[31]. Sul piano sociale ciò corrisponde all'apertura e alla costruzione collettiva di altre sfere dell'agire, capaci di rompere gli effetti del dominio neoliberale; una questione che nel suo senso generale andrebbe posta, al contempo «in termini di regole di diritto, di tecniche razionali di governo e di ethos, di pratica di sé e di libertà»[32].

Tra le sfere di azione sociale che, dopo la critica al dogmatismo, dovremmo impegnarci di difendere dal monopolio della razionalità economica troviamo senza dubbio quello spazio politico dove si introduce un'istanza riflessiva e deliberante della società, capace di istituire e porre le proprie istituzioni[33]. Una posizione centrale va inoltre riservata alla sfera della cura di sé, del rapporto del soggetto con la costruzione di sé, che, lungi dal configurarsi come uno spazio solipsistico, è anche dove il soggetto può fare esperienza di varie forme di autotrascendenza, da cui quale vedono la luce i valori[34]. È qui, nella (ri)presa in carico di questa dimensione etica e di soggettivazione, che la religione può tornare a esercitare una valenza positiva, evitando a sua volta di ridursi a puro dogmatismo, e proponendosi piuttosto come

[30] Cfr. K. Polanyi, *La Grande Trasformazione*, tr. it. di R. Vigevani, Einaudi, Torino 2010.
[31] M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in «Archivio Foucault 3», tr. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 1998, p. 291.
[32] Ivi, p. 275.
[33] C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società. Parte seconda*, tr. it. di F. Ciaramelli e F. Nicolini, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. XXIII.
[34] H. Joas, *Die Entstehung der Werte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997.

fondamentale ambito esistenziale di esperienza di valori e della trascendenza dell'individuo.

In questo ambito così particolare e importante per il soggetto, non esistono ricette uniche e valide. Abbiamo anzi a che fare con il luogo per eccellenza della molteplicità dei valori. L'intreccio di discorsi del *self-management* tendono a occupare questo spazio, mirando a un monopolio della "cura dell'anima" intesa nel senso più ampio, attraverso la promessa dell'aumento parallelo della performatività e della realizzazione. Un primato assegnato in modo del tutto autoreferenziale e circolare: la "virtù" della *performance* vale come tale proprio e solamente all'interno di una società dominata dal regime discorsivo della razionalità economica.

Molti dei costrutti mentali che servono a costruire l'identità di un soggetto e le istanze normative che muovono verso la sua realizzazione possono essere recuperate solo se svincolati dalla relazione esclusiva con uno specifico e ristretto modello di razionalità. La cura si sé è tale se sfugge all'ideale del controllo oggettivante, dell'efficienza, della prestazione e del potenziamento di sé, che sono i modi in cui l'individuo occidentale, inteso come atomo del legame sociale neoliberale, pensa il suo sviluppo. "Lavorare su di sé", per riprendere quest'espressione oggi parzialmente compromessa, diventa possibile solo se si tenta di farsi carico della propria complessità e della pluralità di sfere in cui si può concretizzare il nostro agire.

La giustizia a partire da un nuovo modello di razionalità

Alberto Giustiniano

1. Introduzione

Uno spunto di riflessione imprescindibile, per ragionare sui nuovi assetti che le società contemporanee vanno assumendo alla luce delle sfide poste dalla crisi economica, è certamente il tema della giustizia. Si può affermare, senza il timore di proporre un'interpretazione azzardata, che l'intero dibattito globale impegnato nella ridefinizione delle prerogative del modello economico dominante, non sia altro che un poderoso tentativo di ovviare a un deficit di giustizia. Deficit che si fa sentire, con tutta la sua drammaticità, *non più* soltanto nei paesi poveri e sottosviluppati ma anche in quelle zone del pianeta che godono della maggior parte delle risorse disponibili, siano esse materiali o politiche.

Ciò che ci interessa maggiormente nel momento in cui ci accingiamo ad affrontare, con gli strumenti del pensiero filosofico, sia chiaro, il tema della giustizia in relazione alla crisi economica, è inevitabilmente precisare la natura di questo *non più*. *Non più* che cosa? Cosa è venuto a mancare? A chi e da quando? Ma soprattutto, perché? Del resto è inutile negarlo, la crisi attuale è, specialmente dal punto di vista simbolico, un evento accaduto nella storia dell'Occidente. I problemi e i rimedi che attraverso le risorse di differenti ambiti disciplinari vengono messe in campo, riguardano principalmente Unione Europea e Stati Uniti. Questo non esclude che le conseguenze materiali che essa produce si riverberino sull'intero sistema economico globalizzato per l'appunto. Anzi questo è accaduto e continua ad accadere, ma è altrettanto vero che la crisi economica (un'altra?) è in atto, con una costanza e violenza impressionanti, da molto tempo al di fuori dei confini dell'impero, così come, sempre in altri luoghi, assistiamo a un'ascesa i cui esiti non sono ancora prevedibili. Ciò che stiamo cercando di evidenziare è che l'urgenza della crisi, la paura, l'ansia e tutte le conseguenze in termini di politica economica e sociale hanno preso avvio da una presa di coscienza improvvisa di una parte del mondo, come se un elemento perturbante da tempo rimosso e spinto nelle profondità inconsce fosse riemerso, come un fantasma. Tale riemersione ha una data e un luogo precisi, New York, 15 settembre 2008, giorno in cui Lehman Brothers annuncia l'inizio della procedura di bancarotta. Cosa è riemerso a causa di un simile avvenimento? La

consapevolezza dell'imperfezione del paradigma teorico dominante, quello neoliberale si intende, e la conseguente possibilità concreta della sua inadeguatezza a fronte della pressante richiesta di verità, intesa come capacità di fornire un orizzonte di senso alle vite[1].

L'idea secondo la quale la razionalità economica sia l'unica capace di garantire il corretto funzionamento delle relazioni interpersonali e degli scambi, siano essi materiali, intellettuali o affettivi (dunque a livello pubblico come a livello privato) è il vero oggetto *della* crisi. Su questo punto, però, non dobbiamo farci illusioni dal momento che, se è vero che il paradigma di riferimento scricchiola sotto i colpi della dimensione concreta dell'esistente (disuguaglianze diffuse, erosione delle risorse, minor efficacia delle politiche redistributive, ecc.), lo stesso non possiamo affermare per quanto riguarda la sua profondità e, per così dire, la sua efficienza performativa[2]. L'imperativo categorico neoliberale risulta, nonostante tutto, perfettamente coerente e capace di un'impareggiabile efficienza: «lo spazio dell'azione di governo si riduce alla creazione di uno spazio di scambi e interazioni all'interno del quale si muovono attori che hanno un'unica motivazione, ovvero il perseguimento del proprio benessere individuale»[3]. Tant'è che gli avvenimenti degli ultimi cinque anni hanno paradossalmente prodotto un acutizzarsi della prassi neoliberale, che mai come ora è divenuta così pervasiva e capillare: «ogni decisione sul governo delle vite passa attraverso il filtro della razionalità economica, rendendo inutile distinguere tra economia e politica»[4]. La razionalità economica assume dunque i caratteri del dogma, fagocitando letteralmente ogni dimensione altra, piegando a sé ogni ambito del vivere. È chiaro che, di fronte a uno scenario siffatto, a farne le spese è quella dimensione indispensabile per la vita dell'essere umano, che potremmo definire utopica e progettuale riguardo a se stessi. In altre parole ciò che viene escluso dall'ambito della vita è la possibilità autarchica di una cura di sé, dovuta all'impossibilità di compiere *scelte*. È certamente difficile definire o anche solo tentare di spiegare cosa significhi realmente prendere una decisione, considerando che si tratta di un problema nel quale è necessario specificare una determinata concezione della ragione e allo stesso tempo dar conto di tutto ciò che razionale non è e nonostante tutto assume spesso il ruolo decisivo. L'articolo stesso può in fondo essere considerato nella sua interezza un tentativo di risposta, ma è bene fin da ora porre l'accento sulla pluralità di fattori che in essa intervengono al punto da farci davvero riflettere sulla complessità che il termine ragione nasconde in sé. Proprio tale complessità è forse ciò che va preservato. Diversamente la scelta nella logica neoliberale, è facile prevederlo, si riduce a semplice *calcolo* massimizzante del proprio benessere personale, a fronte di condizioni date. Il soggetto non fa altro che seguire una procedura che non viene mai messa in discussione, dal momento che la sua validità risulta naturale ed ovvia, al punto da divenire inconscia. Alla fecondità insita

[1] G. Leghissa, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano 2013, p. 10.
[2] Ivi, pp. 95-115.
[3] Ivi, pp. 95 ss.
[4] Ivi, p. 10.

nel *conflitto* e nel *multiforme* è attribuita programmaticamente una veste perturbante e pericolosa.

Siamo convinti che il senso di ingiustizia sempre più palese e sfacciato, che sperimentiamo nella nostra quotidianità attraverso soprusi e difficoltà materiali di ogni genere, trovi la sua radice più profonda proprio in questo meccanismo. Per converso possiamo sostenere che lo stesso tentativo di proporre una strategia riequilibratrice non può che essere elaborata a questo livello del discorso. In altre parole, il tentativo di dare una definizione di giustizia, che sia in grado di (cor)rispondere in modo proficuo al desiderio che essa rappresenta, al giorno d'oggi non può che essere il prodotto dell'analisi di tre aspetti fondamentali, ovvero la struttura della scelta, il ruolo che in essa ha la ragione e dunque la natura della verità.

2. Derrida e le ragioni della scelta

L'autore che più di altri ha speso pagine fondamentali su questo argomento è certamente Jacques Derrida. Il suo tentativo di definire letteralmente le "ragioni della scelta" risulta molto utile per la nostra riflessione, poiché questo viene elaborato proprio in funzione dell'analisi della nozione di giustizia[5]. Il nucleo fondamentale dell'argomentazione che ci interessa mettere subito in evidenza consiste nel dimostrare l'impossibilità da parte di una qualsiasi regola (norma in senso giuridico) di saturare il significato del termine giustizia. In altre parole, il desiderio di giustizia è per sua natura perennemente inevaso, non per un'accidentale imperfezione della regola o del suo processo di definizione, ma proprio perché la sua natura consiste nel configurarsi come quel sovrappiù *iperbolico* di responsabilità[6], che esorta a mettere continuamente in discussione la procedura imposta dalla regola vigente. Questo significa che la giustizia, lungi dall'essere una teoria o un concetto definito, si delinea piuttosto come *condizione di possibilità* indefinita di elaborare teorie e concetti riguardanti la norma. Il suo carattere è infatti aporetico poiché, se si configurasse come un'allocuzione performativa, diverrebbe immediatamente particolare ed esclusiva, tradendo la sua stessa vocazione all'universalità[7]. Ciò accade ogniqualvolta si attribuisce alla singola norma (o all'intero apparato giuridico) la capacità, in quanto legittimamente istituita, di rappresentare il luogo dell'incarnazione della giustizia nella storia. Una simile operazione è possibile solo a condizione di non riconoscere che l'atto di fondazione della legge, coincidente di solito con la costituzione di una comunità che si autoproclama esistente, nasconde

[5] J. Derrida, *Forza di legge*, tr. it. di A. Di Natale, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
[6] Ivi, p. 71.
[7] Cfr. A. Andronico, *La disfunzione del sistema: giustizia, alterità e giudizio in Jacques Derrida*, Giuffrè, Milano 2006.

sempre un momento di arbitrarietà e quindi di violenza senza fondamento, che Derrida chiama il momento "mistico"[8].

Alla luce di quanto detto è chiaro che, se vogliamo adoperarci per il cambiamento, la dimensione della scelta dovrà assumere caratteri completamente differenti rispetto a quelli consueti, legati alla ricerca attraverso il calcolo della procedura corretta[9]. Non è un caso, infatti, che Derrida riesca a far emergere in modo più chiaro la nozione di giustizia che ha in mente proprio attraverso un'originale analisi del processo decisionale. Se la giustizia non è altro che il carattere aporetico che caratterizza il tentativo di ricondurre la legge all'atto di giustizia[10], anche la scelta che vuol essere giusta, e non solo corretta, dovrà conservare tale tratto distintivo. Perché tutto ciò sia possibile, è necessario comprendere che la scelta autentica, quella davvero libera, che aspira alla giustizia e che dunque non può limitarsi semplicemente a seguire una procedura, si trova costretta a prendere le mosse proprio da un'iniziale *epoché della regola*. Essa si delinea come un atto che, allo stesso tempo, distrugge e reinventa la regola cui dovrebbe riferirsi. Solo se ciò avviene possiamo parlare di decisione giusta, poiché essa tiene conto non solo della correttezza procedurale, ma soprattutto delle effettive condizioni empiriche sulle quali il suo potere è chiamato a esercitarsi. Questa commistione tra elemento empirico e struttura teoretica risulta determinante; la scelta autentica, sia a livello giuridico nella figura del giudice che a livello privato in ambito morale, può scaturire solo dal continuo avvicendamento tra il modello teorico da cui sempre si parte (norma, procedura, consuetudine consolidata) e la realtà concreta cui esso cerca di imprimere il suo ordine. È chiaro che da questo punto di vista la stessa distinzione tra questi ambiti non ha più ragion d'essere, dal momento che la loro genesi è considerata interdipendente, processo che Derrida definisce «quasi trascendentale»[11].

---

[8] «Ora l'operazione consistente nel fondare, inaugurare, giustificare il diritto, nel *fare la legge*, consisterebbe in un colpo di forza, in una violenza performativa e dunque interpretativa che in sé non è né giusta né ingiusta e che nessuna giustizia, nessun diritto preliminare e anteriormente fondatore, nessuna fondazione preesistente, per definizione, potrebbe garantire né contraddire o invalidare. […] Il discorso trova qui il proprio limite. In sé, nel suo stesso potere performativo. È ciò che propongo di chiamare qui […] il *mistico*». Ivi, pp. 58-63.

[9] «Il diritto non è la giustizia. Il diritto è l'elemento del calcolo, ed è giusto che vi sia diritto, ma la giustizia è incalcolabile, esige che si calcoli con l'incalcolabile; e le esperienze aporetiche sono delle esperienze tanto improponibili quanto necessarie alla giustizia, cioè di momenti in cui la *decisione* fra il giusto e l'ingiusto non è mai garantita da una regola». Ivi, pp. 66-67.

[10] Ivi, p. 73.

[11] «Senza dubbio il concetto di iterabilità non è un concetto come gli altri (né *différance*, né la traccia, né il supplemento, né il *parergon*, ecc.). Che appartenga *senza* appartenere alla classe dei concetti di cui deve render conto, allo spazio che organizza in modo (come dico spesso) "quasi" trascendentale, ecco senza dubbio una proposizione che può sembrare paradossale, perfino contraddittoria rispetto al senso comune o a una logica classica e rigida. Essa è forse impensabile nella logica di questo buon senso. Presuppone che arrivi qualcosa *dalla* o *alla* teoria degli insiemi: che un termine appartenga a un insieme *senza* appartenervi. È appunto anche di questo che parliamo quando diciamo "margine" o "parassita". È appunto di questo che bisogna ancora render

Pensare in tal modo le condizioni di possibilità della scelta significa primariamente riconoscere e accettare l'incapacità da parte del soggetto di assumere uno sguardo onnicomprensivo in quanto essere finito, e inoltre impedisce a chiunque se ne arroghi il diritto di *simulare* tale capacità. Dunque, se il nostro obiettivo è quello di smascherare la logica neoliberale e arginare la pervasività del suo punto di vista, una simile impostazione può risultare molto efficace, poiché decostruisce la pretesa universalità del suo approccio dimostratosi estremamente potente.

Giunti a questo punto, ci troviamo solo a metà del nostro percorso, infatti resta ancora da chiarire come sia possibile elaborare un modello di razionalità alternativo che non ricada nelle stesse problematiche e per converso non precipiti nel nichilismo o nello scetticismo, proponendo un senso per la giustizia. La questione si rivela fin da subito piuttosto complessa, poiché il contesto politico sociale democratico proprio delle società contemporanee occidentali è già di per sé caratterizzato da una proliferazione di posizioni alternative e concorrenti in merito alla pretesa di affermare la propria concezione del vero. Esse si esprimono, oltre alla razionalità economica di matrice neoliberale e le sue concorrenti, attraverso differenti professioni religiose, una molteplicità di dottrine e posizioni in campo etico-morale (spesso legate a tradizioni culturali differenti) e naturalmente in vari schieramenti politici. Ci troviamo così di fronte a un *impasse* poiché costruire una gerarchia tra tali concezioni, o semplicemente affermare la superiorità di una di loro su tutte le altre, non produce altra conseguenza se non quella di farci ricadere nella condizione da cui siamo partiti, criticando il pensiero economico dominante[12]. A questo va aggiunto che la caratteristica peculiare dell'idea di modernità, così come ci è stata trasmessa nel nostro contesto culturale dall'Illuminismo, consiste proprio nel riconoscimento della dignità di ognuna di queste posizioni. Dunque il problema rappresentato dall'urgenza di fornire una definizione di giustizia si interseca e si sovrappone a quello prodotto dalla necessità di definire il senso ultimo della nozione di verità. Come possiamo prendere la decisione giusta se ci troviamo di fronte a due imperativi categorici altrettanto validi ma reciprocamente escludenti? Non certo seguendo una procedura o rifacendoci a una regola dal momento che il problema, come mostrato precedentemente, consiste proprio nel determinare quale regola seguire e perché. Riteniamo che l'incapacità di far fronte a questa difficoltà, ovvero accettare il carattere disgiuntivo che contraddistingue il discorso sul giusto e sul vero, sia una delle ragioni principali a causa delle quali assistiamo quotidianamente al processo di fagocitazione del politico da parte del discorso economico neoliberale. Processo che potremmo definire semplicemente "legge del più forte", in riferimento alla molteplicità di proposte in concorrenza le une con le altre.

---

conto e ragione, da illuministi moderni che vogliamo ancora essere, no?». J. Derrida, *Limited Inc.*, tr. it. di N. Perullo, Cortina, Milano 1997, p. 189.

[12] Su questa dinamica cfr. J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, tr. it. di G. Chiurazzi, Cortina, Milano 1995.

Nonostante le evidenti difficoltà, siamo persuasi del fatto che l'impostazione del problema proposta da Derrida possa essere letta come portatrice di una rilevante componente propositiva, naturalmente se siamo disposti a riconoscere anche nella critica puntuale del presente una componente emancipatrice.

3. L'intreccio tra fatti e valori

L'idea che solo una definizione negativa di giustizia, intesa come impossibilità di pensare ad essa come un *telos* da perseguire ma come una via senza meta da percorrere, sia la soluzione più efficace per rispondere alle domande che ci siamo posti, trova conferma anche presso un autore in fondo molto distante dal filosofo francese. Ci riferiamo ai lavori più recenti di Hilary Putnam[13], le cui ricerche, impegnate a chiarire il senso delle nozioni di verità e oggettività in relazione al problema del giudizio, mostrano come sia possibile pensare a una strategia di interrogazione razionale in grado di superare l'*impasse* cui siamo giunti. La soluzione è ottenuta dimostrando come sia i discorsi scientifici che quelli etici siano costituiti sia da giudizi di valore che da giudizi di fatto, dal momento che una netta dicotomia tra essi sarebbe solo frutto di un pregiudizio metafisico. Infatti, anche quando siamo impegnati a costruire una teoria scientifica, non possiamo fare a meno di riferirci a dei valori che chiamiamo *epistemici*, come coerenza, ragionevolezza, semplicità.

Questi ci permettono di acquisire una "corretta descrizione del mondo" e non l'*oggettività*, poiché raggiungerla significherebbe avere la possibilità di verificare la validità dei valori epistemici stessi, ma ciò non è possibile dal momento che non abbiamo a disposizione proprio il termine di paragone che determinerebbe tale validità, ovvero il "reale oggettivo". Il nostro sguardo è sempre parziale, nel senso che, anche nel caso in cui dovessimo valutare l'adeguatezza dei valori epistemici, dovremmo partire «*da quegli standard di credenza empirica giustificata*»[14] che avremmo dovuto testare. Dunque, secondo Putnam, quando scegliamo un certo modo di procedere, una teoria piuttosto che un'altra, lo facciamo sempre «*in base a quei medesimi criteri che stabiliscono cos'è una buona ragione*»[15]. Affermare ciò non significa essere relativisti o scettici, ma solo tener presente l'intrinseca impossibilità da parte del soggetto conoscente di assumere uno sguardo assoluto. L'*efficacia* dei valori epistemici consueti che riscontriamo ogni volta che elaboriamo teorie corrette, dunque, non si dà attraverso un confronto con l'oggettività, poiché essa rappresenta in realtà il grado di ragionevolezza che siamo disposti ad accettare nella scelta tra diverse teorie concorrenti, e questa dipende proprio da quelle lenti, per questo il loro carattere è «*intrinsecamente normativo*»[16]. In altre parole, la loro è una giustificazione interna e non esterna. Noi di fatto *interagiamo* con esse e da questa interazione

[13] H. Putnam, *Fatto/Valore. Fine di una dicotomia*, tr. it. di G. Pellegrino, Fazi Editore, Roma 2004.
[14] Ivi, p. 37.
[15] Ivi, p. 38.
[16] Ivi, pp. XVI-XIX.

otteniamo criteri di controllo razionale validi a seconda dei contesti, anche laddove non abbiamo a che fare con descrizioni di oggetti. Per converso anche quando abbiamo a che fare con discorsi etici ci troveremo di fronte a una commistione tra carattere descrittivo e normativo. In particolare ciò è reso evidente dai cosiddetti *concetti etici spessi* (per esempio crudele, generoso, volgare, criminale)[17]. Essi possono essere utilizzati indistintamente sia come termini descrittivi che come termini normativi, infatti quando li utilizziamo facciamo riferimento sia a fatti concreti che a giudizi di natura etica. Questo vuol dire che tali termini si comportano esattamente come i valori epistemici in campo scientifico. Di conseguenza ciò dimostra che i discorsi sui valori possono essere discussi razionalmente e che non è lecito liquidarli come soggettivi e irrazionali. Per queste ragioni il discorso razionale, così come il nostro concetto di oggettività, va ampliato agli enunciati valutativi, pena la necessità di negare la validità stessa dei discorsi scientifici[18].

In questo modo Putnam riesce a pensare una procedura d'interrogazione razionale grazie alla quale è possibile superare una certa "ansia della contraddizione", data dallo scontro di due tesi contrapposte, evitando quella tendenza a *pre*-venire il confronto fallibilista di messa in discussione radicale, che di fatto elimina la stessa possibilità del confronto razionale tra posizioni opposte[19]. La portata politica di una simile operazione è molto ampia, poiché ci permette proprio di dimostrare la possibilità di pensare un discorso politico sulla giustizia che sia razionale e rigoroso in termini di validità, senza avere a disposizione una nozione assoluta di giustizia cui fare riferimento. Questo ci permette di superare lo scoglio da cui siamo partiti. Inoltre tale conclusione ci permette anche di attestare che, proprio laddove ci sia un disaccordo giocato sui valori etici e magari su diverse concezioni di giustizia, la discussione è non solo possibile ma necessaria. La giustizia è proprio tale *necessità*. Essa si configura come un discorso sul vero in continuo svolgimento o, sarebbe meglio dire, *la condizione di possibilità* di un discorso sul vero in continuo svolgimento. È in questo senso che la verità *presuppone* la giustizia[20]: nell'impossibilità di accedere a un punto di vista assoluto e avendo a che fare con una realtà in continua trasformazione di cui lo stesso osservatore è parte integrante, l'unico modo di pensare la verità è quello di un cammino senza fine, la cui meta è il cammino stesso[21]. La verità assume, dunque, i tratti caratteristici del *processo*, che, invece, si sostituiscono a quelli tradizionali del progresso, poiché legato a un orizzonte messianico da raggiungere, già di per sé escludente. La giustizia è, per queste ragioni,

[17] Ivi, pp. 39 ss.

[18] Nei termini di Putnam ciò significa passare da una *dicotomia* a una *distinzione* tra giudizi di fatto e giudizi di valore. Ivi, p. XVIII.

[19] «La soluzione non è rinunciare alla possibilità stessa della discussione razionale, né cercare un punto archimedeo, una "concezione assoluta" al di fuori di tutti i contesti e di tutte le situazioni problematiche, ma […] indagare, discutere e mettere alla prova le cose in maniera cooperativa, democratica e soprattutto *fallibilista*». Ivi, p. 51.

[20] J. Derrida, *Forza di legge*, cit., pp. 81-82.

[21] Su questo punto cfr. S. Regazzoni, *La decostruzione del politico*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2006, pp. 562-563.

il requisito irrinunciabile di questo cammino, ciò che impedisce ogni sua interruzione. Non più come un *telos*, essa si configura come un processo di *congruenza* e *regolazione*, tenendo però presente che i criteri attraverso i quali questa regolazione si esercita non sono esterni ma interni all'esercizio stesso. Questo altro modo di intendere la ragione è indicato da Derrida attraverso la nozione di *ragionevole*, che egli definisce come la capacità di «inventare massime di *transazione* per decidere tra due esigenze altrettanto razionali e universali, ma contraddittorie della ragione»[22].

Come possiamo notare, una simile impostazione ci consente non solo di criticare in maniera rigorosa il discorso neoliberale, sia per le sue conseguenze empiriche sia per il suo porsi come punto di vista dogmatico, ma anche di proporre un senso per la giustizia capace di non ricadere nella condizione da cui eravamo partiti. Pensare al razionale come *ragionevole*, ovvero scevro da ogni pregiudizio metafisico, risulta più conveniente proprio in termini di efficacia, soprattutto in campo politico. Infatti, in tal modo, si riesce a trascendere la stessa dicotomia che intercorre tra teoria e pratica, proprio per il fatto che esso nel suo esercitarsi riesce a transitare per entrambi i poli contaminandoli vicendevolmente. Il modo stesso in cui la "ragione ragionevole" opera, genera effetti pratici senza distinzioni di sorta tra modello e realtà, uscendo dalla stessa nozione di prassi, se intesa come perenne adeguamento della realtà al modello. Così facendo, suggerisce una modalità di azione piuttosto che un'altra, ma lo fa senza orizzonte, di volta in volta a seconda delle circostanze, *ragionevolmente*, si potrebbe aggiungere *indirettamente*.

4. L'esperimento mentale di Perelman

Una vera e propria dimostrazione di ciò può essere fornita da un'attenta analisi del lavoro di Chaim Perelman intitolato *La giustizia*. In quest'opera il logico polacco si impegna nel tentativo di formulare un principio formale di giustizia in grado di affrontare tutte le evenienze possibili sul piano giuridico, in assenza di una nozione di giustizia assoluta. Il suo intento eminentemente pratico e l'uso del ragionamento logico più rigoroso danno all'esercizio messo in atto l'aspetto di un vero e proprio esperimento mentale, nello svolgimento del quale emergono le dinamiche finora descritte in modo ancora troppo astratto. Il suo ragionamento può secondo noi essere interpretato come una vera e propria simulazione dell'itinerario che la "ragione ragionevole" percorre, nel tentativo necessariamente inevaso (e lo sarà anche nel suo caso come del resto egli stesso riconosce in diversi momenti) di fornire una risposta ultima all'esigenza di giustizia. Non ci dilungheremo nell'esposizione della relazione tra giustizia e ambito emotivo valoriale che caratterizza l'esito della sua argomentazione, poiché può essere considerato, con le dovute differenze, in accordo con quanto detto finora. Ci basti precisare che, secondo Perelman, la giustizia non può essere perfettamente fondata a livello

[22] J. Derrida, *Stati canaglia*, tr. it. di L. Odello, Cortina, Milano 2003, p. 223. Corsivo nostro.

razionale, poiché nel luogo dell'origine fa riferimento a valori arbitrari (noi oggi diremmo culturalmente e storicamente determinati). Da ciò ne consegue che «in quanto manifestazione della ragione nell'azione, la giustizia deve accontentarsi di uno sviluppo formalmente corretto di uno o più valori, che non sono determinati né dalla ragione né da un sentimento di giustizia», e dunque «il carattere emotivo dei valori che sono alla base di ogni sistema normativo fa sì che l'applicazione della giustizia si dimostri simile ad un'operazione dalla quale ogni tendenza affettiva non è interamente esclusa»[23]. Questo le impedisce di essere il semplice risultato di una dimostrazione o una cosa che basta osservare[24]. Ora, dati per acquisiti questi presupposti, sarà interessante osservare anche le conseguenze pratiche che egli riesce a ricavare.

La strategia portata avanti risulta fin dalle prime battute estremamente pragmatica. Dopo aver individuato le sei concezioni della giustizia più comuni[25] (1. A ciascuno la stessa cosa; 2. A ciascuno secondo i suoi meriti; 3. A ciascuno secondo le sue opere; 4. A ciascuno secondo i suoi bisogni; 5. A ciascuno secondo il suo rango; 6. A ciascuno secondo quanto la legge gli attribuisce) e aver riscontrato come le loro caratteristiche, se pur simili per certi versi, nascondano delle vere e proprie incompatibilità contraddittorie, Perelman cerca di trovare una formula astratta e formale di giustizia che contenga «un elemento indeterminato, ciò che in matematica si chiama una variabile, la cui *determinazione* darà talora l'una talora l'altra concezione della giustizia»[26].

Per trovare questa formula è necessario riconoscere il concetto comune che sottende a tutte le formule di giustizia che, per distinguerle da quella formale, da ora in poi chiamerà *concrete*. L'intento che lo spinge a fissare questa distinzione è già di per sé interessante, poiché è vero che distingue il piano formale da quello concreto, ma lo fa solo in funzione dell'applicazione delle sei formule al caso singolo, piuttosto che con l'intento di trovare una definizione di giustizia assoluta. In questo modo la formula, così come il momento della sua affermazione, vanno intesi come fasi di un *processo* e non come atto di fondazione ultima.

Il concetto comune che egli individua, a questo punto, è quello secondo cui bisogna trattare allo stesso modo tutti gli esseri che sono uguali da un certo punto di vista, ovvero secondo una caratteristica essenziale (merito, bisogno, rango, ecc.). Da ciò si definisce la giustizia formale come «*un principio d'azione secondo il quale gli esseri di una stessa categoria essenziale devono essere trattati allo stesso modo*»[27].

Come si può intuire, questa formula, anche se effettivamente individua il tratto comune a tutte quelle proposte, non permette di risolvere nessun problema concreto, poiché lascia aperta la questione su quale sia la *categoria essenziale* sulla quale si deve basare l'azione del giurista. Ma questa scelta, come ormai sappiamo, dipende

[23] CH. Perelman, *La giustizia*, tr. it. di L. Ribet, Giappichelli Editore, Torino 1959, pp. 100-101.
[24] Ivi, pp. 15-22.
[25] Ivi, pp. 23 ss.
[26] Ivi, p. 36.
[27] Ivi, p. 37.

da una certa scala di valori: «solo la nostra visione del mondo, il modo in cui distinguiamo ciò che vale da ciò che non vale, ci condurrà ad una concezione determinata della giustizia concreta»[28]. Detto ciò, Perelman ci mostra, anticipando per certi versi lo stesso Putnam, come la giustizia formale, così distinta da quelle concrete, permetta di gestire in modo razionale, quindi chiaro e preciso, le dispute giocate sui valori. Infatti, qualora ci trovassimo di fronte a due diverse concezioni di giustizia concrete, per certi versi opposte perché provenienti per esempio da culture diverse, saremmo in grado di riconoscere l'elemento di attrito nella differenza tra due categorie essenziali, senza aver bisogno di coinvolgere la giustizia formale che, anzi, sarà il luogo all'interno del quale si troverà l'accordo: «volendo definire la giustizia concreta, si conglobano nella stessa formula la definizione della giustizia formale ed una particolare visione dell'universo»[29]. Essa, comportandosi semplicemente come una vera e propria scatola all'interno della quale è possibile inserire una qualsiasi categoria essenziale, permetterà di *distinguere* le discussioni che hanno come punto di disaccordo tale categoria e *indirizzare* gli sforzi risolutivi a questo livello.

Detto ciò, il primo problema da affrontare è quello che concerne il rapporto tra giustizia formale e giustizia concreta, infatti «il nostro sentimento di giustizia tiene conto, contemporaneamente, di parecchie caratteristiche essenziali indipendenti, che danno luogo a categorie essenziali che non sempre si accordano tra loro»[30]. Per esempio, quando dobbiamo distribuire equamente un salario a operai che hanno la stessa mansione, ma i cui bisogni sono molto dissimili a causa di differenti situazioni familiari, non saremo in grado di scegliere quale categoria essenziale applicare tra quella che si riferisce al bisogno e quella che invece si riferisce alle opere, poiché saremo ingiusti sia in un caso che nell'altro. Secondo Perelman, è qui che entra in gioco la nozione di *equità*, che rappresenta il complemento indispensabile alla giustizia formale e consiste semplicemente «in una *tendenza a non trattare in modo troppo disuguale degli esseri facenti parte di una stessa categoria essenziale*»[31]. Come vediamo, è una nozione riequilibratrice che può funzionare solo se accoppiata alla giustizia formale, che a sua volta ha bisogno dell'equità per essere efficiente. «La vita sociale presenta una continua oscillazione tra la giustizia e l'equità. Ci si rivolge a quest'ultima ogniqualvolta nell'elaborazione di una legge […] non si è tenuto alcun conto di caratteristiche essenziali alle quali importanti strati della popolazione […] annettono qualche valore»[32]. Sempre fedele alla metafora del processo anche l'*equità* si smarca dalla pretesa di essere principio assumendo la veste della *tendenza* riequilibratrice, nuovamente momento di questo svolgimento e non termine ultimo.

[28] Ivi, p. 52.
[29] Ivi, p. 54.
[30] Ivi, p. 59.
[31] Ivi, p. 61.
[32] Ivi, p. 65.

L'applicazione congiunta di giustizia formale, giustizia concreta ed equità ci fornisce il criterio attraverso il quale è possibile determinare quando due membri fanno parte della medesima categoria essenziale e come ognuno di loro debba essere trattato di volta in volta, anche quando siamo di fronte (quasi sempre) ad un'antinomia come quella descritta. Come vediamo, la giustizia in termini giuridici, dunque nel senso di elaborazione di norme per rispondere ad esigenze concrete, si comporta seguendo una strategia fondata sulle nozioni di *congruità*, *regolazione*, *uguaglianza* senza fornire loro un significato assoluto, anzi, proprio su questa assenza si basa la loro efficacia e dunque il loro essere *ragionevoli*.

Perelman, infatti, è perfettamente consapevole che la norma derivante dalla giustizia formale a cui si aggiunge quella concreta, non è sottoposta ad alcun criterio ulteriore, ma trova la sua "giustizia" solo in quanto derivata da un atto formalmente giusto. In altri termini essa è autoreferenziale, nel senso che, esprimendosi come un imperativo (Tutti gli M devono essere P), essa trova il suo fondamento solo nel suo essere scaturita logicamente (formalmente) dalla giustizia formale, che viene così ad assumere questa formulazione: «*osservare una norma enunciante l'obbligo di trattare in un certo modo tutti gli esseri di una categoria determinata*»[33].

Alla domanda relativa alla possibilità di una norma palesemente ingiusta ma formalmente corretta (Tutti gli M, in quanto ebrei, devono essere P, rinchiusi), dovuta alla vacuità della giustizia formale, Perelman risponde che l'unica soluzione consiste nel *gestire* questa vacuità, eliminando il più possibile l'*arbitrio* dalle norme che essa deve applicare[34]. Si passa in questo modo dalla forma al contenuto della norma, con la consapevolezza che la condizione dell'eliminare al massimo grado possibile l'arbitrio insito in lei, non potrà mai essere compiuta esaurendola, infatti «è impossibile definire in che cosa consista una regola giusta, senza enunciare una definizione, *sempre discutibile*, del concetto di giustizia»[35].

L'unico modo per eliminare l'arbitrio della norma è paragonarla ad altre norme diverse. Se ci si chiedesse, per esempio, se è giusto che un medico prenda uno stipendio dieci volte maggiore quello di un manovale, non sarebbe possibile giustificare la giustizia o meno di un simile trattamento, se non dimostrando «come queste due norme [tutti i medici devono essere pagati dieci; tutti gli operai devono essere pagati uno] e le differenze che implicano, si deducono da un principio più esteso, più generale, di cui esse non costituiscono che casi particolari»[36]. In termini derridiani, sarebbe necessario ricondurre a una regola l'enunciato, trasformando la sua giustizia indeterminabile e aporetica in *giustezza* nell'applicazione programmatica. Così facendo, infatti, non si dimostrerebbe che le norme sono o non sono giuste ma solo che non sono arbitrarie; reciprocamente una norma è arbitraria quando necessita una giustificazione non essendo conseguenza di un sistema più generale.

[33] Ivi, p. 74.
[34] Ivi, p. 86.
[35] *Ibidem*. Corsivo nostro. In questo caso si fa riferimento al tipo di categoria essenziale da applicare alla giustizia formale.
[36] Ivi, p. 89.

Perelman conclude: «queste considerazioni mettono in chiaro, una volta ancora, la relatività sia della spiegazione sia della giustificazione; ogni spiegazione è relativa a talune leggi più generali, così come ogni giustificazione è relativa a taluni principi più astratti»[37].

5. Conclusione

Con questa breve esposizione delle considerazioni di Perelman sulla giustizia abbiamo cercato di mostrare come, anche se non è possibile fondare razionalmente la giustizia in senso assoluto come norma universale valida per ogni contesto e situazione, è tuttavia possibile sviluppare un discorso razionale e *ragionevole* capace di adottare strategie efficaci per risolvere di volta in volta questioni ad essa legate. Ma d'altra parte siamo ormai persuasi nel sostenere che, solo *transitando* dal tentativo di formulare una norma giusta in senso ultimo, sarà possibile produrre di volta in volta decisioni giuste nel senso della giustizia, poiché solo la messa in discussione critica e contemporaneamente propositiva permette una deliberazione consapevole. È chiara qui la contraddizione che una seria riflessione su questi temi è chiamata a prendere in carico, ovvero proporre *continuamente* una nuova formulazione della norma che abbia pretesa di giustizia. Proporre per criticare con la consapevolezza che anche la critica è una proposta. Il modello di interrogazione razionale di Putnam ci mostra chiaramente come la necessità di un tale avvicendamento, non solo in campo etico ma addirittura in ambito scientifico, non possa in alcun modo essere rimossa, pena la caduta nella cecità insita in ogni pregiudizio metafisico. Giustizia e verità dunque si presuppongono vicendevolmente, ci spiega Derrida sottolineando come l'avvicendamento appena descritto sia costitutivo dello stesso processo decisionale. La scelta autentica è infatti solo quella che è passata per una *epoché* della regola conservandola, allo stesso tempo reinventandola e riaffermandola in modo nuovo.

[37] Ivi, p. 91.

Beni comuni e uso delle cose

Ernesto Calogero Sferrazza Papa

Introduzione

Michel Foucault, nel suo corso del 1978-1979 sulla *Naissance de la biopolitique*, riassume le istanze fondamentali del liberalismo nella domanda: «qual è il valore di utilità del governo, e di tutte le azioni del governo, in una società in cui è lo scambio a determinare il vero valore delle cose?»[1]. Secondo la celebre tesi di Foucault l'arte moderna di governare nasce nel momento in cui si afferma, all'interno del discorso sulle tecniche di governo, una nuova razionalità, che consiste nel valutare le modalità di gestione del rapporto governanti-governati riferendosi unicamente alla prassi di governo. È all'interno di questo ambito che rientrano le famose analisi foucaultiane sulla ragion di stato e sulla *Polizeiwissenschaft*, interpretate come le tappe fondamentali che portano dalla pastorale cristiana alla moderna teoria di governo. In questo senso, l'apparato statale non può essere considerato come monolitico e intoccabile, bensì come una "pratica" che rimanda necessariamente «all'insieme delle pratiche che lo hanno fatto divenire effettivamente una maniera di governare, una maniera di fare». Il passaggio biopolitico decisivo avviene con l'introduzione di un approccio economico neoliberale, ovvero con la creazione di un discorso, di una narrazione di senso, che correla mediante metodi di analisi economici razionali le vite degli individui e i processi di soggettivazione che investono gli stessi. Un discorso, quello neoliberale, la cui legittimità, specie dinanzi alla crisi economica che pare segnare in maniera permanente il passaggio fra i due millenni, deve essere dimostrata e non assunta come una sorta di dogmatica. Specialmente se pensiamo, come fanno ad esempio Latouche[2] e Fourquet, al discorso economico come ad un *discorso*, ovvero come alla «fabbricazione dei propri oggetti», fabbricazione che comporta sempre il

[1] M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. di M Bertani e V. Zini, Fetrinelli, Milano 2012, p. 53.
[2] Cfr. S. Latouche, *L'invenzione dell'economia*, tr. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

rischio di «finire per credere all'esistenza esterna degli esseri fantastici che ha essa stessa generato»[3].

Come ha mostrato in un recente testo Giovanni Leghissa, in un'ottica neoliberale le condotte individuali «possono acquisire senso, visibilità, plausibilità, possono venir narrate e condivise, solo se sottoposte a una griglia di intelligibilità che rimanda alla razionalità economica»[4]. Il paradigma della discorsività economica diventa, dunque, il modello di veridizione entro il quale verificare della liceità, della giustezza, della correttezza di un determinato comportamento. È in questo senso che ci sembra legittimo affermare che la prestazione moderna della biopolitica consista nell'essere diventata a tutti gli effetti una bioeconomia, ovvero un sistema di poteri, di norme, di atti, ma soprattutto di discorsi, che catturano la vita dell'individuo, il suo corpo biologico, all'interno di dinamiche unicamente economiche. I sistemi di cattura dei corpi, gli apparati di inclusione delle "nude vite" all'interno di ordinamenti politici-giuridici-economici, nell'età neoliberale sono rappresentanti in maniera equivocabile da entità che fanno riferimento alle logiche economiche (il sistema debito-credito, la finanza, le compagnie assicurative, i prestiti ad onore, ecc.), giacché è la stessa età neoliberale ad autorappresentarsi come l'insieme di questi metodi e di queste pratiche. Ciò che si propone il seguente saggio è la proposta, a partire da alcune riflessioni portate avanti da Giorgio Agamben sulla scia dell'insegnamento foucaultiano, di un rifiuto dell'attuale trionfo dell'economico e della riduzione dell'uomo a *homo economicus* in favore di un differente concetto di vita e di uso dei corpi. Dopo aver ricostruito la posizione agambeniana proporremo di inserire, all'interno del quadro teorico che tracceremo, il dibattito sui beni comuni come possibile forma di controcondotta e di resistenza dell'individuo, e del sistema politico *tout court*, alla logica della razionalità economica neoliberale.

1. Dalla bio-politica alla bio-economia

Michel Foucault ne *La volonté de savoir*, il primo volume della trilogia *Histoire de la sexualité*, identificava il potere sovrano come «diritto di prendere»[5], ovvero come la capacità del potere di catturare le cose e i corpi sino all'estrema *ratio* di questa prassi: il diritto di vita o di morte, «il diritto di *far* morire o di *lasciar* vivere»[6]. La macchina occidentale ha, a partire dall'età classica, spostato i dispositivi del potere dal diritto di dare la morte a quello di gestire la vita. Questo decisivo spostamento avviene su due binari: da un lato vi è una «anatomo-politica del corpo umano»[7], l'integrazione dei corpi umani all'interno di sistemi di controllo che ne indirizzino e ne modulino la

[3] F. Fourquet, *Richesse et puissance. Une généalogie de la valeur*, La Découverte, Paris 2002, p. 284 (legg. mod.).
[4] G. Leghissa, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 59.
[5] M. Foucault, *La volontà di sapere*, tr. it. di P. Paquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978, p. 120.
[6] *Ibidem*.
[7] Ivi, p. 123.

docilità, che li riconducano ad una razionalità economica e ne catturino le potenzialità; dall'altro lato si sviluppa una «bio-politica della popolazione»[8], un controllo e una regolazione del corpo-specie atto a gestire la popolazione, il corpo politico nel suo insieme (salute pubblica, demografia, teoria della razza). In questo senso con bio-politica si può indicare tutto ciò che «fa entrare la vita ed i suoi meccanismi nel campo dei calcoli espliciti e fa del potere-sapere un agente di trasformazione della vita umana»[9]. Sulla scia del pensiero foucaultiano si sviluppa la riflessione di Giorgio Agamben.

Ogni autore ha un testo che introduce alla propria opera. Esso è, solitamente, l'apripista del proprio percorso teorico, il testo che getta le basi dell'opera che verrà, opera che andrà dunque letta utilizzando le lenti focali costituite dal testo che ne ha dato il via. Questo testo che potremmo definire "programmatico" è, per Giorgio Agamben, sicuramente *Homo sacer, Il potere sovrano e la nuda vita*. La tesi agambeniana è che il nucleo originario del potere sovrano coincide con «l'implicazione della nuda vita nella sfera politica»[10]. Il potere sovrano per funzionare ha bisogno di produrre un corpo bio-politico, ovvero un corpo reso docile dai dispositivi di controllo: le tecniche politiche da un lato e le tecnologie del sé dall'altro, secondo l'insegnamento di Foucault. La politica è, in questo senso, ciò che sorge mediante la scissione fra *bíos* e *zoé*, ovvero fra la forma di vita di un individuo e il semplice vivere biologico, la nuda vita, e la loro con-fusione nello stato di eccezione, condizione che diviene la cifra e il luogo nel quale misurarsi con il dispositivo del potere sovrano. Quale figura può essere assunta come paradigma di questa condizione originaria? L'*homo sacer*, ovvero quella vita nella quale si congiungono «l'impunità dell'uccisione e l'esclusione dal sacrificio»[11], vita che appartiene a tutti gli uomini soggetti all'azione del potere sovrano. Il potere è, in questo senso, quell'insieme di tecniche, di modelli giuridici, di forme di controllo economico, che trasformano gli individui in *homines sacri*. Alcune tappe segnano questo movimento di progressiva «politicizzazione della vita»[12]: l'*Habeas corpus* del 1679, la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* del 1789, fino a giungere allo Stato totalitario e all'esperimento nazista. Proprio l'introduzione da parte del programma nazista nella storia della politica di un nuovo elemento, il campo come spazio di eccezione permanente, ovvero «un pezzo di territorio che viene posto fuori dell'ordinamento giuridico normale […] la struttura in cui lo stato di eccezione, sulla cui possibile decisione si fonda il potere sovrano, viene realizzato stabilmente»[13] segna il punto di non ritorno dell'inclusione della nuda vita all'interno di logiche politiche, giuridiche, economiche. La stessa crisi economica che viviamo

[8] *Ibidem*.
[9] Ivi, p. 126.
[10] G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005, p. 9.
[11] Ivi, p. 90.
[12] L'espressione è utilizzata per la prima volta da Löwith nella sua critica al decisionismo di Schmitt. Cfr. K. Löwith, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in Id. *Marx, Weber, Schmitt*, tr. it. di A.M. Pozzan, Laterza, Roma-Bari 1994.
[13] G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 190.

da diversi anni, crisi che viene oramai presentata come una condizione stabile e permanente, deriva dall'assunzione del campo come paradigma della modernità. Affermare che la modernità è rappresentata dalla figura del campo significa constatare come lo stato di eccezione, di crisi, catturi la vita biologica dell'individuo, il nudo fatto di esistere. La crisi economica funziona precisamente in questo modo: a fronte di una emergenza che è oramai la normalità, vengono richiesti agli individui, ai governi, alle popolazioni enormi sacrifici. Quando Mario Monti, l'ex Presidente del Consiglio italiano, vara una manovra finanziaria che, per utilizzare le sue stesse parole, comporta lacrime e sangue, inconsapevolmente assume una prospettiva biopolitica e bioeconomica: le lacrime e il sangue, l'inclusione, per quanto metaforica, della sfera emozionale e della sfera biologica all'interno di una manovra economica, non sono altro che il coinvolgimento effettivo della nuda vita nella sfera dell'economico. Il potere sovrano ha, insomma, oramai mutato faccia: non risiede più nel rigido codice di diritto romano, non si mostra più nella magnificenza del doppio funerale del sovrano medievale, non è più incarnato dal Leviatano, il mostro mitologico che trova con Hobbes una teorizzazione paradigmatica per la modernità. La logica della sovranità appartiene, oramai, a metafisici mercati finanziari, ad asettici uffici nei quali vengono prese decisioni sulle politiche dei mercati europei; essa si nasconde nel brulicare frenetico delle Borse, nei fantasmagorici schermi, colorati e cangianti, che definiscono in termini economici la vita o la morte di una nazione; è, in maniera ancora più subdola, celata nel sistema debito-credito, nella logica economica che vuole ridurre qualsiasi esperienza umana in termini di costi e vantaggi, nelle assicurazioni sanitarie che, spesso, sono la variabile fra un corpo che merita di essere curato e uno che bisogna, perché i fondi nazionali non permettono una riforma sanitaria, a malincuore lasciar morire. Questo meccanismo di cattura della nuda vita dipende, tuttavia, appunto da quale concetto di vita adoperiamo. Se una via d'uscita da questa logica economica è possibile, allora essa comporterà una ridefinizione della vita, un venir meno di quella distinzione fra vita e forma di vita che segna e permette l'applicarsi della logica della sovranità. E Agamben ritrova un simile tentativo in un'esperienza temporalmente lontana ma che, come mostreremo, rappresenta un'istanza di emancipazione economica che ancora può parlarci e mostrarci che la via che l'Occidente ha intrapreso non è a senso unico: l'esperienza francescana.

2. Forma-di-vita e uso delle cose

Una delle tappe decisive all'interno del percorso di Agamben di *Homo sacer* è la pubblicazione, nel 2007, della seconda parte della seconda sezione del piano dell'opera: *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. In questo testo Agamben, partendo dalla considerazione che la società occidentale si assesti a partire da un doppio paradigma, teologico-politico e teologico-economico, ricostruisce la genealogia del paradigma della teologia economica, ovvero quel

paradigma che sostituisce all'idea della correlazione fra trascendenza divina e potere sovrano «l'idea di un'*oikonomia*, concepita come un ordine immanente – domestico e non politico in senso stretto – tanto della vita divina che di quella umana»[14]. Secondo la tesi agambeniana, radicale e senza dubbio discutibile, da questo paradigma deriverebbe «l'attuale trionfo dell'economia e del governo su ogni altro aspetto della vita sociale»[15]. Questa onnicomprensività dell'economico trova, nuovamente, il proprio terreno di incubazione nella disarticolazione operosa di *bíos* e *zoé*: il compito della filosofia è riuscire a pensare la *vita*, intesa nella doppia accezione greca, fuori dall'economico, dal politico, dal giuridico. Per riassumere, bisognerebbe immaginare una vita che non riceva la propria forma dai dispositivi (il dispositivo del diritto, il dispositivo dell'economia, ma anche il dispositivo della medicina come ha spiegato Foucault in *Nascita della clinica*) che ne catturano il corpo, ma che sia in grado di dare a se stessa la propria forma: una vita che sia forma-di-vita. Che il problema di "pensare la vita" sia al centro della riflessione di Agamben emerge con chiarezza da una rapida scorsa ai suoi testi fondamentali. Nel primo volume di *Homo sacer* Agamben, rifacendosi al concetto di «nuda vita»[16] descritto da Benjamin nel saggio *Per la critica della violenza*, parlava della sovranità come di quel dispositivo in grado di catturare la nuda vita del vivente. Il concetto di forma-di-vita, ripreso in numerosi luoghi da Agamben ma che sta divenendo sempre più la componente predominante della sua produzione, viene introdotto proprio al fine di neutralizzare la potenzialità dell'autorità e del potere sovrano. La forma-di-vita è, come Agamben si esprime in un breve scritto del 1996, «una vita che non può mai essere separata dalla sua forma, una vita in cui non è mai possibile isolare qualcosa come una nuda vita»[17]. La forma-di-vita è il tentativo di scoprire una vita in grado di disarticolare i dispositivi del potere che intendono catturarne la nudità: la forma-di-vita, in questo senso, non è altro che il rifiuto degli apparati di cattura dei corpi come paradigma politico. Questo tentativo di elaborare una forma-di-vita come forma di resistenza segna, come vedremo, l'esperienza monastica e francescana.

Tra la fine del III e gli inizi del IV secolo un fenomeno religioso rivoluzionario interessa il mondo cristiano: il monachesimo. Il riaffermarsi dei principi evangelici e spirituali, all'indomani della libertà religiosa concessa da Costantino nel 313 ai cristiani, comportò lo sviluppo di un'esperienza di vita religiosa che ancora oggi, in forma quantomeno di eco, interessa la società occidentale. A questo fenomeno Agamben dedica la prima parte della quarta sezione di *Homo sacer*: *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Come nota Agamben, l'introduzione del monachesimo venne accompagnata, cosa alquanto inedita, dalla nascita di un nuovo genere letterario: la regola. Viene alla luce un nuovo modo di

[14] G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 13.
[15] *Ibidem*.
[16] W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in Id., *Angelus novus*, a cura di F. Desideri, Einaudi, Torino 2010, p. 26.
[17] Id., *Mezzi senza fine*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 13.

concepire la vita, affiancato da nuovi orizzonti di discorso e nuove pratiche testuali. Sottolineare questo aspetto è decisivo in quanto la regola, mediante la particolare forma con la quale è descritta, determina il passaggio dalla vita alla vita/forma-di-vita. In che senso avviene questo passaggio, a detta di Agamben, nella vita monastica? «Tutta la vita del monaco – scrive – è modellata secondo un'implacabile e incessante articolazione temporale»[18]. La vita dei monaci dunque, giacché dopo un'iniziale avventura desertica il monachesimo si stabilizza come vita comune (Girolamo parlerà dei cenobiti come di coloro che «*in commune viventes*»[19]), è quella vita che è radicalmente segnata dalla regola, vita integralmente codificata, perfettamente scandita. Questa particolare condizione è nominata dal sintagma *regula vitae* (*Regola dei quattro padri*). L'impossibilità nel distinguere la funzione oggettiva o soggettiva del genitivo in questione suggerisce che il movimento del sintagma non vada né dalla regola alla vita, né dalla vita alla regola, bensì segni una condizione per la quale «la regola non si applica alla vita, ma la produce e, insieme, si produce in essa»[20]. Vita e regola entrano, in questo modo, in una soglia di indifferenza nella quale non solo continuamente trapassano l'una nell'altra, motivo per cui non è possibile affermare che un monaco stia vivendo in quanto monaco a dispetto della regola, bensì più radicalmente non sono distinguibili in quanto si fondano su un terzo che ne rappresenta la condizione di possibilità. Vedremo più avanti il "nome" di questo terzo.

A cavallo fra l'XI e il XII secolo si sviluppano in Europa, in particolare in Francia e in Italia, movimenti religiosi che fanno proprio, riadattandolo alle nuove condizioni sociali, economiche e politiche del tempo, lo stile di vita dei primi compilatori di regole[21]. Quale elemento, per il nostro tema, è davvero fondamentale in questi nuovi movimenti religiosi? La rivendicazione della povertà come stile di vita. La povertà praticata da questi movimenti non è tanto una tappa (come vorrebbe ad esempio san Tommaso) verso la perfezione evangelica, quanto piuttosto un'autentica forma di vita alla quale l'individuo deve conformarsi. Proprio questa rivendicazione costò ai movimenti francescani le inimicizie della Chiesa che, con la bolla *Ad conditorem canonum* redatta da Giovanni XXII, ne mise in crisi l'assetto istituzionale e tentò di minarne le fondamenta filosofiche. Cosa vi è di scandaloso nell'*altissima paupertas* praticata dai francescani? A cosa conduce e cosa permette la vita *secundum formam* dei fratelli francescani? La regola francescana non consiste, evidentemente, nell'«applicare una forma alla vita»[22], ma parla di una vita che coincide con la sua stessa forma, una vita che è una forma-di-vita. Da un punto di vista giuridico la forma-di-vita si può realizzare solamente attraverso l'*abdicatio omnis*

[18] G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza, Vicenza 2011, p. 33.
[19] Citato in ivi, p. 21.
[20] Ivi, p. 89.
[21] Cfr. F. Lazzari, *Monachesimo e valori umano tra XI e XII secolo*, Ricciardi, Napoli 1969; si veda inoltre l'importante volume *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122): atti della quarta settimana internazionale di studio*, Mendola, Vita e Pensiero, Milano 1971.
[22] G. Agamben, *Altissima povertà*, cit., p. 124.

iuris, ovvero la rinuncia a qualunque forma di diritto. L'unica prassi che può essere mantenuta, in quanto ne va della stessa sopravvivenza dell'individuo, è l'uso delle cose. L'uso si contrappone con una radicalità inaudita alla proprietà in quanto non rappresenta un diverso modo di possedere, bensì è la teorizzazione di un rapporto con il mondo che prescinde dal paradigma dell'appropriazione. Ciò a cui tende il francescanesimo è un'esistenza fuori dal diritto, ovvero un'esistenza per la quale il corpo dell'individuo non possa essere mai catturato dal dispositivo giuridico, un corpo in-disponibile. Per far ciò è necessario, come abbiamo ripetuto più volte, che la vita venga in-formata dalla vita stessa, non permetta cioè a dispositivi esterni di poterne catturare la nudità. Non esiste, per i francescani, una forma di vita economica né una forma di vita giuridica: esiste semplicemente una forma-di-vita che rende impossibile l'appropriazione ma solo l'uso. Il terzo che non eravamo in grado di nominare in precedenza è, dunque, l'uso: la soglia nella quale vita e forma si confondono è precisamente l'uso delle cose. In questo senso l'*usus pauper*, l'*usus facti*, il *simplex usus*, non sono altro che sintagmi che descrivono il rapporto di non appropriazione che l'individuo deve avere con il mondo. Ciò che i francescani non furono in grado di concepire (è questo, secondo Agamben, il motivo del fallimento del loro tentativo) è come sia possibile che l'uso, «una relazione al mondo in quanto inappropriabile»[23], si possa tradurre in una forma-di-vita. In altre parole: quale ontologia l'uso comporta? I francescani non erano stati in grado di fornire un'ontologia dell'uso, limitandosi a definirlo e a caratterizzarlo in contrapposizione al diritto e alla proprietà. Ciò che la filosofia deve fare è riaccostarsi al discorso francescano al fine di indagarne in maniera più approfondita i dispositivi concettuali che lo determinano.

Fin qui Agamben. Ora, prima di proporre alcuni spunti di riflessione che legano le considerazioni agambeniane sul concetto di uso alla condizione economica contemporanea, è doveroso sottolineare alcune problematiche che appartengono alla prospettiva teorica testé presentata. Premettendo che questi punti, a nostro parere, non inficiano in maniera decisiva la nozione centrale con la quale vogliamo confrontarci, ovvero il concetto di uso, ci sembra quantomeno utile notare come la ricostruzione agambeniana sia viziata da alcuni pregiudizi storici. A fronte della bontà e della originalità della ricostruzione filologica e concettuale, da un punto di vista storico Agamben commette infatti alcune inesattezze. In primo luogo è da evidenziare una certa omogeneità nella considerazione delle regole monastiche, omogeneità per la quale non si riescono a cogliere le differenze fra le regole del IV secolo e quelle, ad esempio, del XII secolo[24]. Questo trattamento per così dire

[23] Ivi, pp. 177-178.

[24] Il problema della differenza fra le prime regole e le regole dei secoli XI e XII è stato trattato in importanti contributi di carattere storico: cfr. C.B. Bouchard, *Holy entrepreneurs: Cistercians, knights, and economic Exchange in twelfth century Burgundy*, Cornell University Press, Ithaca 1991; G. Cantarella, *I monaci di Cluny*, Einaudi, Torino 1993; G. Constable, *The reformation of the twelfth century*, Cambridge University Press, Cambridge 1998. Ciò che emerge da questi testi è il sinolo fra l'evoluzione storica dei vari movimenti religiosi e il mutamento teorico delle regole che, a partire dai processi politici

univoco del concetto di regola trova, tuttavia, una giustificazione nel momento in cui la regola, intesa come testo che indirizza la vita a tal punto da confondersi con essa, è soggetta non tanto ad una riflessione di carattere storico bensì ad una di carattere filosofico e concettuale. In secondo luogo Agamben connota di una valenza probabilmente eccessiva le considerazioni svolte da Giovanni XXII nella bolla *Ad conditorem canonum*. Questo momento critico della storia del francescanesimo non andrebbe letto, a nostro parere, come un momento di scontro fra la Chiesa e il movimento francescano. La contingenza storica della critica di Giovanni XXII invoglierebbe a leggere la sua presa di posizione come un momento di scontro fra la Chiesa alle soglie del XIV secolo e i rivoluzionari francescani, e dunque ad isolare in quegli anni la visione negativa che la chiesa ebbe dei francescani. A riprova di ciò basti pensare alla rinascita monastica ottocentesca ad opera dell'abate francese Prosper Guéranger con il monastero di Solesmes e al corrispondente tedesco dell'abbazia di Beuron, promossa dai fratelli Mauro e Placido Wolter. Tuttavia, a difesa della radicalità della posizione di Agamben si potrebbe argomentare discutendo (operazione che lo stesso Agamben compie) la critica di Giovanni XXII da un punto di vista filosofico. E, in effetti, tutta la bolla papale ruota intorno ad un problema di natura squisitamente ontologica, ovvero l'identificazione di un campo di oggetti, gli oggetti consumabili, nei quali proprietà e uso sono inseparabili, distruggendo in questo modo le fondamenta teoriche e filosofiche del francescanesimo. La critica più forte che si possa muovere al testo agambeniano riguarda, a nostro parere, il concetto di *abdicatio omnis iuris* e dunque parallelamente, riferendoci al paradigma economico, la corrispondente tesi sulla fuoriuscita dall'economico. È vero che, come sottolinea ad esempio Ugo di Digne nella *Expositio Hugonis super regulam fratrum minorum*[25], i frati minori tecnicamente, rinunciando al diritto di proprietà, vanno considerati *alieni iuris*. Non è vero tuttavia che questo rapporto con il mondo vada inteso nel senso di una completa fuoriuscita dallo spazio del diritto, ed è forse questo il vero limite invalicabile del monachesimo del XIII secolo che Agamben non riconosce appieno. Alla radicalità del pensiero monastico non si accompagna, difatti, una prassi di non cattura dei corpi all'interno della sfera del diritto, per rimanere all'interno del "lessico agambeniano". Sono stati Clément Lenoble e Valentina Toneatto, in una recente recensione al testo di Agamben, ad evidenziare questo aspetto:

> Nonostante la definizione di Agamben del rapporto tra regola e vita sia interessante e stimolante, non è tuttavia sicuro che la vita dei monaci medievali permetta realmente di

innescati in Occidente dalla riforma del XI secolo, vennero elaborate in maniera sempre più funzionale agli apparati produttivi che stavano sorgendo nell'economia occidentale: su questo tema si veda il bel volume di G. Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Il Mulino, Bologna 2004.

[25] Cfr. A. Sisto, *Figure del primo francescanesimo in Provenza. Ugo e Douceline di Digne*, Olschki, Firenze 1971.

> immaginare una vita e un uso di sé e del mondo emancipati dall'azione del diritto e delle istituzioni[26].

Non solo le organizzazioni monastiche spesso sono in rapporti frequenti con la comunità civica e con i dirigenti locali, ma ancora più radicalmente il monachesimo crea figure autoritarie, come nel caso dell'abate, che non permettono di interpretare questi movimenti mediante la chiave di lettura dell'uscita dal diritto. Studi recenti hanno, inoltre, dimostrato come la stessa prospettiva economica dei francescani sia perfettamente integrata nell'ambiente socio-economico dell'epoca[27]. Anzi, proprio nel francescanesimo possiamo rinvenire modelli economici tuttora presenti nell'economia contemporanea, contro il luogo comune e il pregiudizio storico del cristianesimo francescano come luogo immune dalla dimensione economica e monetaria.

3. Le cose di nessuno

Al netto delle critiche che da un punto di vista storico il testo di Agamben evidentemente solleva, da un punto di vista filosofico esso ci fornisce un importante dispositivo concettuale: l'uso. Nell'ultima parte del saggio mostreremo come il concetto di uso rappresenti il ponte fra la riflessione francescana (monastica in generale) e l'attuale dibattito intorno ai beni comuni come possibile forma economica di resistenza alla condizione bio-economica di cattura dei corpi e del mondo all'interno di prassi puramente economiche.

Una esplicita teoria dell'uso delle cose vede la luce per la prima volta con il trattato aristotelico sulla *Politica*. Dopo aver distinto fra amministrazione famigliare e crematistica, Aristotele propone una fenomenologia dell'uso delle cose:

> Ogni oggetto di proprietà ha due usi: tutt'e due appartengono all'oggetto per sé, ma non allo stesso modo per sé: l'uno è proprio, l'altro non è proprio dell'oggetto: ad es. la scarpa può usarsi come calzatura e come mezzo di scambio. Entrambi sono modi di usare la scarpa: così chi baratta un paio di scarpe con chi ne ha bisogno in cambio di denaro o di cibo, usa la scarpa in quanto scarpa, ma non secondo l'uso proprio, perché la scarpa non è fatta per lo scambio (*Politica*, I A, 9, 1257 a).

Dunque, secondo Aristotele, un oggetto può essere utilizzato per ciò che è in sé (ad esempio: l'acqua può essere bevuta, la terra può essere coltivata, così come la scarpa può essere indossata) oppure non per ciò che è in sé (l'acqua può essere venduta, una scarpa utilizzata come merce di scambio, i terreni possono diventare oggetto di

---

[26] C. Lenoble, V. Toneatto, *La pauvreté comme acte de résistance?*, in http://www.laviedesidees.fr/La-pauvrete-comme-acte-de.html.

[27] Cfr. P. Spufford, *Power and Profit: the Merchant in Medieval Europe*, Thames & Hudson, London 2002 e G. Todeschini, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 2002. In controtendenza rispetto a questi testi si veda di G. Penco, *Il monachesimo*, Mondadori, Milano 2000.

contrattazione in risoluzioni belliche). Secondo Aristotele da un punto di vista naturale un uso legittimo è da assegnare solo alla prima forma di uso delle cose, giacché la seconda forma è finalizzata solamente ad un accrescimento delle ricchezze e non all'utilizzo proprio dell'oggetto. Vi sono, dunque, un uso primario e un uso secondario delle cose, ma solamente all'uso primario, essendo esso un uso proprio, non viene aggiunto un valore fittizio mediante la logica economica dello scambio. L'altissima povertà francescana, con il suo uso del mondo, conserva in sé questo originario significato, con una fondamentale differenza: mentre *l'altissima paupertas* francescana presuppone una inappropriabilità del mondo, la teoria aristotelica è pienamente inserita in una prospettiva proprietaria. La differenza è fondamentale in quanto per i teorici francescani l'*usus pauper* delle cose coincide con l'utilizzo senza appropriazione delle stesse. Ecco dunque che una prospettiva di *usus pauper*, di *usus facti*, ovvero di semplice utilizzo del mondo, rigetta l'idea della possibilità di appropriazione del mondo. Il mondo, per poter essere usato, non può essere proprietà di nessuno: se vi fosse un proprietario, allora l'uso del mondo risulterebbe alieno per chi non fosse in possesso del bene da utilizzare. Balena, improvvisamente, l'idea dell'esistenza di beni che appartengono a tutti in quanto non possono appartenere a nessuno, e per questo motivo sono soggetti ad un uso comune: queste cose possiamo definirle beni comuni.

Un bel testo del sociologo Franco Cassano fornisce, a partire dal titolo, la cifra del discorso intorno ai beni comuni: *Homo civicus: la ragionevole follia dei beni comuni*[28]. Il sintagma "ragionevole follia" tenta di nominare un differente tipo di razionalità, una razionalità che è disposta a rinunciare al paradigma economico dello stato proprietario e, proprio per questo motivo, «capace di incarnare i profondi cambiamenti profondi che stiamo vivendo e che investono la dimensione sociale, economica, culturale, politica»[29]. Il tema dei beni comuni è da sempre uno dei problemi con i quali la politica ha dovuto confrontarsi. Esso chiama in gioco un certo modo di vivere la politica, di intendere la cosa pubblica, di pensare la tutela del privato: in parole povere, i beni comuni chiamano l'individuo ad una riflessione sull'uomo e sulla sua posizione nella società e, più radicalmente, sul ruolo stesso della società. Gli stessi padri nobili dell'economia si sono confrontati con il tema dei beni comuni: Adam Smith nelle *Lectures on Jurisprudence* parla esplicitamente di «alcune cose che per spirito di equità debbono continuare a restare comuni»[30], a

[28] F. Cassano, *Homo civicus: la ragionevole follia dei beni comuni*, Dedalo, Bari 2004. Una bibliografia, senza dubbio parziale, delle più recenti riflessioni sul tema dei beni comuni potrebbe includere L. Lessig, *The future of ideas: the fate of the commons in a connected world*, Random House, New York 2001; E. Ostrom, *Governare i beni collettivi* (1990), tr. it. di G. Vetritto e F. Velo, Marsilio, Venezia 2006; J. Boyle, *The public domain: enclosing the commons of the mind*, Yale University Press, New Haven 2008; U. Mattei, *Beni comuni: un manifesto*, Laterza, Roma-Bari 2011; L. Pennacchi, *Filosofia dei beni comuni: crisi e primato della sfera pubblica*, Donzelli, Roma 2012; A. Lucarelli, *La democrazia dei beni comuni: nuove frontiere del diritto pubblico*, Laterza, Roma-Bari 2013; S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2013; E. Vitali, *Contro i beni comuni: una critica illuminista*, Laterza, Roma-Bari 2013.

[29] S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cit., p. 107.

[30] A. Smith, *Lezioni di Glasgow*, a c. di E. Pesciarelli, Giuffrè, Milano 1989, p. 24.

fronte dello spirito del tempo che vorrebbe tutto il mondo ricondotto all'interno della logica del dominio proprietario. Il tema dei beni comuni deve la propria riscossa contemporanea all'economista statunitense Elinor Ostrom e ai suoi lavori sul problema della *governance*, ovvero l'insieme delle regole e dei modi di gestioni di una società. Premio Nobel per l'economia nel 2009, la Ostrom ha illustrato nella sua opera più famosa, *Governing the Commons: The Evolutions of Institutions for Collective Actions*, le proprie critiche all'impostazione data al problema da Hardin, rifiutando modelli classici come quelli del "dilemma del prigioniero" e dei *free rides*. In linea generale, il lavoro della Ostrom è volto a studiare «il modo in cui un gruppo di soggetti economici che si trovano in una situazione di interdipendenza possono auto-organizzarsi per ottenere vantaggi collettivi permanenti», giungendo alla conclusione che solamente l'analisi empirica dei vari casi e non la fissa rigidità normativa può condurre ad un utilizzo funzionale dei beni collettivi, superando in tale modo la dicotomia Stato/Mercato a favore di una serie di regole generali che vanno dalla definizione dei limiti fisici della risorsa in questione al controllo dell'utilizzo fattone dagli appropriatori, dal disciplinamento del controllo della risorsa all'organizzazione su più livelli della gestione del bene collettivo. Il riconoscimento internazionale del lavoro della Ostrom è sintomatico di una certa insofferenza proprio da parte del mondo economico per l'impostazione neoliberista e prettamente proprietaria assunta dal sistema economico contemporaneo. In Italia tale insofferenza è stata accompagnata da un fiorire di lavori interdisciplinari sul problema del bene comune. Alcuni esempi: Ugo Mattei, politicamente attivo sin dal 2009 sulla questione del referendum per l'acqua bene comune, pubblica nel 2012 un fortunato testo dall'esemplare titolo *Beni comuni, Un manifesto*; Laura Pennacchi traccia nello stesso anno un profilo teorico e filosofico del problema dei beni comuni rispetto alla crisi della sfera pubblica in *Filosofia dei beni comuni*; Stefano Rodotà dedica una consistente parte del suo volume *Il diritto di avere diritti* al problema dei beni comuni. Proprio con Rodotà, a nostro parere, la rivendicazione dei beni comuni assume il valore paradigmatico di rottura radicale con un'impostazione economica e sociale avvertita come socialmente ingiusta. Già negli anni Ottanta in *Il terribile diritto*[31] Rodotà esprimeva coraggiosamente la tesi di un retroterra non proprietario sul quale far convergere le istanze di garanzia del soddisfacimento dei bisogni primari degli individui. Ora, in maniera ancora più radicale, Rodotà sostiene la tesi secondo la quale «l'astrazione proprietaria si scioglie nella concretezza dei bisogni, ai quali viene data evidenza collegando i diritti fondamentali ai beni indispensabili per la loro soddisfazione»[32]. Per tracciare la via dei beni comuni è, dunque, necessario rompere lo schema dualistico proprietà pubblica/proprietà privata, a favore di un "terzo" che è appunto l'uso del mondo. La domanda decisiva che Kant formula nei *Princìpi metafisici della dottrina del diritto*,

[31] S. Rodotà, *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata e i beni comuni* (1981), Il Mulino, Bologna 1990.
[32] Id., *Il diritti di avere diritti*, cit., p. 109.

«come è possibile un diritto su una cosa?»[33], trova una risposta convincente all'interno del paradigma economico di una teoria dei beni comuni ma solo nel momento in cui, in maniera certo radicale, intendiamo "comune" non nel senso di "pubblico", ma nel senso di "di nessuno". L'unico diritto che, in questo senso, si potrebbe legittimamente professare è quello dell'uso comune della cosa. In linea generale si può affermare che in un'economia dei beni comuni i processi di soggettivazione che investono l'individuo, ovvero il costituirsi del soggetto in quanto tale all'interno di pratiche economiche, si sottraggono alle logiche economiche dello schema proprietario. In particolare all'individuo viene garantita la possibilità di divenire-soggetto attraverso il libero accesso ai beni necessari per la sopravvivenza, ai beni necessari per la formazione culturale, ai beni necessari per la creazione di legami sociali. Tutte queste categorie di beni, che si sottraggono al libera mercato in quanto interessano zone di senso indispensabili per l'autocostituzione dell'individuo, possono essere a nostro parere sussunte sotto la macrocategoria di beni comuni. Ecco che, in questo modo, la nuda vita di cui parla Agamben in *Homo sacer*, esemplificata perfettamente dalle lacrime e dal sangue richiesti da Mario Monti, diviene un terreno intoccabile, venendo sottratta a quel meccanismo di cattura dei corpi che definisce la condizione bio-economica della modernità. Dunque il filo rosso, inavvertito, che lega la prospettiva francescana accolta da Agamben con una teoria radicale dei beni comuni (nella quale, ripetiamolo, comune equivale a "di nessuno") è l'apparato concettuale dell'uso. La silenziosa resistenza del dispositivo della povertà francescana, l'uso comune delle cose, rappresenta una delle possibili alternative alla condizione neoliberale dominante.

Già nella Roma arcaica l'idea di una *res* che fosse al contempo *communis* è ben presente. Basti pensare all'*ager compascuus*, terreno coltivabile da tutti i Quiriti e, dunque, effettivamente *extra commercium*. In particolare all'interno della *res publicae* vanno distinte, secondo il diritto romano nella formalizzazione delle *Institutiones* di Gaio, le *res in commercio* dalle *res extra commercium*. Quello che il diritto romano non riesce a pensare, complice anche il carattere bellico delle prime popolazioni romane, è una classe di oggetti che non sia passibile di appropriazione, nemmeno pubblica. È vero che la *res in publico usu*, concetto elaborato dai giuristi latini intorno al V secolo a.C., confina concettualmente con il moderno uso del sintagma "beni comuni". Tuttavia questa definizione non è immune da quel paradosso oggetto di un famoso saggio di Garrett Hardin, *The tragedy of the Commons*, apparso su *Science* nel dicembre del 1968. La soluzione che proponeva Hardin, ovvero la statalizzazione o la privatizzazione del bene comune, aggira a nostro parere il problema, che è invece di natura squisitamente filosofica: la determinazione ontologica di un campo di oggetti per i quali, indipendentemente dalla loro valenza politica, sia pensabile solamente un uso. Forse non è possibile definire questo campo di oggetti se non, appunto, a

[33] I. Kant, *Princìpi metafisici della dottrina del diritto* (1797), in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, tr. it. di G. Solari e G. Vidari, Utet, Torino 1965, p. 451.

partire da una connotazione politica degli stessi: la ricerca di Agamben probabilmente si muoverà in questa direzione, avendo egli annunciato un volume conclusivo della serie *Homo sacer* che dovrebbe avere come argomento l'uomo e l'uso delle cose. Tuttavia ci sembra interessare tentare quantomeno un approccio che vada nel senso di una giustificazione puramente filosofica del semplice uso del mondo. Ed è nuovamente il diritto romano, questa inesauribile fonte di suggestioni, a darci materiale per approfondire la nostra ricerca. Accanto ai concetti giuridici di *res publicae*, *res in publico usu*, *res communes omnium*, i latini hanno a disposizione come categoria autonoma quella di *res nullius*. Dopo aver diviso tutte le cose in appartenenti al diritto divino e al diritto umano, Gaio scrive: «*Quod autem divini iuris est, id nullius in bonis est*» (*Digesto*, 1. 8. 1. pr). Una *res nullius*, fondamentalmente, è tale in quanto appartenente alla divinità, tant'è che all'interno delle *res nullius* vengono annoverate le *res sacrae et religiosae*. La difficoltà nell'utilizzo di un dispositivo giuridico ambiguo come quello di *res nullius* è ben presente nella riflessione intorno alle terre americane portata avanti, ad esempio, da Francisco de Vitoria, in particolare nella *Relecio de Indis*. La categoria di *res nullius* è sottesa anche alle riflessioni lockiane sulla proprietà privata quando, nel secondo dei *Two treatises of Government,* per sottrarre le terre dall'uso comune Locke parla del lavoro come di ciò che aumenta il valore di una terra sottraendolo dal «comune stato in cui la natura l'ha lasciato»[34], permettendo in questo modo un legittimo diritto di proprietà. Lo stesso problema viene indagato da Kant quando, discutendo l'acceso dibattito intorno al *mare liberum* e al *mare clausum* che vide protagonisti Grozio e Selden, costruisce una fenomenologia del possesso che esclude la categoria della *res nullius*[35]. Questi esempi testimoniano dell'immensa portata filosofica che, troppo spesso, le elaborazioni sui beni comuni non accolgono. La difficoltà, che a tratti appare come paura, nell'uso del concetto di *res nullius* deriva, a nostro parere, non da un problema di natura ontologica/filosofica ma da un problema di natura pragmatica: se una cosa è *nullius*, non ha proprietari, essa può appartenere secondo il diritto romano al primo che si dimostri in grado di appropriarsene (*ius occupationis*). Da questa difficoltà, tuttavia, non ci sembra legittimo inferire l'impossibilità di considerare alcuni beni come assolutamente non appropriabili. Una teoria dei beni comuni dovrebbe assumere come sostanziale la differenza fra "comune" e "di nessuno", dove se nel primo caso l'accento viene messo sulla proprietà di tutti, nel secondo caso l'attenzione verte sul

[34] J. Locke, *Due trattati sul Governo* (1690), in Id., *Due trattati sul Governo e altri scritti politici*, tr. it. di L. Pareyson, Utet, Torino 1982, p. 251.

[35] «Il *mio possesso* si estende fin dove io, a partire dal luogo in cui *risiedo*, ho mezzi meccanici per difenderlo contro l'assalto degli altri (per esempio fin dove arriva la portata dei cannoni che guardano la sponda), e il mare sin là è chiuso (*mare clausum*). Siccome però in pieno mare non è possibile nessun *domicilio*, così il possesso non può essere esteso sin là, e l'alto mare è libero (*mare liberum*). ma gli uomini e le cose a loro appartenenti che vengono a *naufragare* sulla riva, essendo il naufragio involontario, non possono essere considerati come diritto d'acquisto del proprietario della sponda, perché qui non si commette alcuna lesione (non vi è anzi nessun fatto in generale), e la cosa naufragata su un terreno, il quale appartiene a qualcuno, non può essere considerata da questi come *res nullius*» (I. Kant, *Principi di metafisica del diritto*, cit., p. 451).

dispositivo dell'uso. Una prospettiva filosofica non ingenua, ovviamente, dovrà tenere conto del fatto che un simile discorso deve quantomeno limitare la categoria di beni che si vogliono *nullius*. Avevamo aperto il nostro discorso con il concetto di forma-di-vita, ovvero quella vita che non è in nessun modo catturabile da apparati giuridici, politici, economici. La nostra proposta è di considerare come *res nullius* tutti quei beni che si riferiscono alla forma-di-vita, ovvero quei beni che permettono all'individuo di divenire-soggetto. In linea generale tutti quei beni necessari per la sopravvivenza, per la formazione culturale e intellettuale dell'individuo, per la creazione di legami sociali e la costruzione di una comunità, possono essere considerati nella nostra prospettiva come inappropriabili e, dunque, aperti all'uso comune. L'acqua, la conoscenza, internet, l'aria, divengono in questo modo delle vere e proprie "zone di senso", dalle quali l'individuo può attingere nella sua costituzione di soggetto[36]. La evidente difficoltà di pensare una simile prospettiva, difficoltà che sarebbe ingenuo non riconoscere, deriva, come abbiamo affermato in precedenza, dalla logica proprietaria dalla quale la modernità non riesce ad emanciparsi. La filosofia può contribuire alla riflessione su differenti forme di economia indagando questi nessi, ormai considerati inemendabili, che agiscono sulle vite degli individui. Le riflessioni di Agamben sulla forma di vita francescana riflettono precisamente questo tentativo. Uno dei compiti della filosofia oggi, se la filosofia vuole rappresentare un modo per riflettere sulla vita degli individui, consiste nella decostruzione di logiche economiche che rendono impossibile pensare vie d'uscita da una situazione che, ironicamente ma con una certa dose di realtà, Stefano Benni ha descritto in un suo romanzo come bieconomia[37].

---

[36] Il problema maggiore di questo abbozzato "catalogo ontologico" che proponiamo è quello del cibo. Come considerarlo? È evidente che esso appartiene a quei beni che permettono all'individuo di costituirsi come soggetto ma, al contempo, è l'esempio paradigmatico di un bene il cui uso e la cui proprietà coincidono, come sapevano benissimo i maestri secolari (era, infatti, questa l'obiezione teorica fondamentale che opponevano agli ordini mendicanti). E il problema è davvero di ardua risoluzione, convalidando ancora una volta la prospettiva "ontologica" che intendiamo prendere in considerazione. Un'uscita "politica" dal problema è certamente condivisibile ma non ci sembra in sintonia con la nostra idea di pensare l'uso in rapporto ai beni comuni *a partire* proprio dai beni, dalle "cose stesse". Vi sono, a nostro parere, due direzioni verso le quali argomentare da un punto di vista strettamente filosofico in favore di una teoria del cibo come bene comune. Ci rendiamo conto che entrambe le direzioni sono soggette a forti contro argomenti, ma la natura *in itinere* del nostro lavoro ci spinge a proporle in ogni caso entrambe. Una prima strada sarebbe quella di distinguere nettamente, come Agamben mostra facesse Azzone nella *Summa istitutionum*, fatto e diritto, il fatto del mangiare rispetto al diritto a mangiare. La seconda strada possibile da percorrere consiste nel distinguere cibo e accesso al cibo, ovvero pensare un momento precedente rispetto all'effettivo consumo del bene nel quale uso e proprietà dello stesso siano separati; un momento nel quale l'uso non si realizzi pienamente nel consumo. In questo senso sarebbe l'accesso al cibo, ovvero la potenzialità, a rientrare fra i beni comuni, mentre l'attualizzazione di tale possibilità, l'atto del mangiare, risulterebbe una questione puramente fattuale. Sul cibo come bene comune si veda ancora S. Rodota, *Il diritto di avere diritti*, cit., pp. 127-130.

[37] S. Benni, *Spiriti*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 26.

Ci avviamo verso la conclusione. In una recente intervista ad Alfabeta2 Slavoj Žižek ha "polemizzato" con i teorici dei beni comuni rivendicando un ruolo egemonico della politica sull'etica e mettendo in discussione la nozione stessa di "bene":

> Cos'è un bene comune oggi? Prendiamo l'ecologia. Probabilmente la maggior parte delle persone, sebbene politicamente diverse, sarebbero d'accordo sul fatto che dobbiamo tutti prenderci cura della terra. Ma se si avvicina lo sguardo, si vedrà che esistono molte ecologie su cui bisogna prendere altrettante decisioni. Detto ciò, la mia posizione è qui estremamente folle: per me la politica ha la priorità sull'etica. Non nel senso volgare, per cui possiamo fare tutto ciò che vogliamo, anche uccidere la gente e subordinare così l'etica alla politica, ma in un senso molto più radicale, per cui quello che definiamo bene comune non è qualcosa che abbiamo già scoperto: consiste, piuttosto, nel prendersi la responsabilità di definire ciò che è il nostro bene[38].

La critica di Žižek è, dunque, interamente votata allo smantellamento della prospettiva "ontologica" dei beni comuni in favore di una contaminazione integralmente "politica" di questi. Ma l'argomentazione del "gigante di Lubiana", che volteggia sopra la rinuncia a qualsivoglia prescrizione naturalistica, non ci sembra centrare in maniera precisa il punto. Se il problema è, come afferma Žižek, la nozione di "bene" è perché il termine stesso ha una connotazione etica: in questo senso Žižek, dal suo punto di vista, ha buon gioco nel richiamare la priorità della politica sull'etica. È che il problema sia questo si evince dall'esempio *par exellence* portato da Žižek a sostegno della propria tesi: Dio come Bene Supremo. Tuttavia la discussione, a questo punto, non concerne più il tema di quelli che per consuetudine definiamo beni comuni, ma si innesta su un dibattito più ampio che concerne il rapporto politica-etica. Da una tale critica, tuttavia, una prospettiva ontologica, ovvero una teoria del bene comune che parta dalle "cose del mondo", ci sembra essere immune. Partire dalle "cose del mondo", ovvero intendere il "bene" sempre nel senso di *res*, ci sembra essere la modalità migliore per affrontare il problema sulle risorse comuni. E, per concludere, ci sembra essere proprio questa la lezione di Agamben: assumere una prospettiva ontologica e tentare, a partire da essa, un percorso di emancipazione dell'individuo e di rottura radicale dell'ordine esistente. Gli aspetti della "via francescana" discussi da Agamben rappresentano solamente l'esempio paradigmatico di questa tensione emancipatrice, la ricerca di una forma-di-vita intesa come «quel puramente esistenziale che deve essere liberato dalle segnature del diritto e dell'ufficio»[39]. La crisi economica che l'Occidente attraversa da anni è soprattutto una crisi dell'economia occidentale, la perdita di senso di un certo modo di intendere i rapporti economici. A nostro parere è necessario ripensare, oggi più che mai, i dispositivi teorici che questi tentativi emancipatori ci forniscono; indagarne i presupposti al fine di renderli attuali e fattuali. Consapevoli delle difficoltà, sia politiche sia filosofiche, della nostra proposta, ci proponiamo

[38] http://www.alfabeta2.it/2013/12/08/per-una-politicizzazione-delletica/.

[39] G. Agamben, *Altissima povertà*, cit., p. 167. Sulle "segnature dell'ufficio" si veda Id., *Opus dei. Archeologia dell'ufficio*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

come progetto l'approfondimento degli argomenti che abbiamo presentato, e pensiamo a questo lavoro come ad un primo sforzo, un primo tassello di un percorso teorico il più lungo e fruttuoso possibile.

Recensione
Rosanna Castorina, *Antropologia oikonomica e bioeconomia a partire da Foucault*, Aras, Fano 2013, pp. 282.

Giacomo Pezzano

Ciò che ci incatena può anche liberarci. È forse questa la frase che meglio riassume gli sforzi alla base di questa fitta ricerca di Castorina.

Si tratta di una convinzione a più riprese espressa da Foucault, ma che può ricordare anche i versi di Hölderlin cari a Heidegger secondo cui laddove cresce il pericolo cresce anche la salvezza: convinzione a prima vista *paradossale*, ma è proprio questo paradosso che l'Autrice intende chiarire e far lavorare, come il titolo *Infinitamente finiti* non esita a far trasparire.

Le mosse principali sono due: rintracciare cosa e come incatena; mostrare in quale direzione è possibile mettere in moto processi di liberazione, sociale e non meramente individuale. Alla prima mossa sono dedicati più esplicitamente i primi tre capitoli del testo, alla seconda gli ultimi due, intrecciando due linee direttrici: una interna ossia archeologica e volta a ricostruire tramite Foucault l'emersione dei dispositivi discorsivi di stampo variamente biologico-vitalista, l'altra esterna ossia genealogica e volta a tematizzare il passaggio agli studi foucaultiani su governamentalità e bioeconomia e con ciò a quella che è ormai da diversi autori definita come «condizione/razionalità neoliberale».

Se la prima direttrice consegna il legame tra morte di Dio e morte dell'Uomo, da intendere come apertura di un nuovo spazio di discussione e pensiero sull'uomo, la seconda si colloca in questa apertura per chiamare in causa l'uomo (bio)economico, "dispositivo" che cerca di riempire il vuoto creatosi ma al prezzo di un riduzionismo e impoverimento antropologico che va combattuto con un *ethos* genuinamente *filosofico* perché insieme critico e creativo.

Non potendo qui ricostruire per esteso le tappe del serrato itinerario percorso da Castorina, cercherò di farne emergere il tragitto complessivo e gli sbocchi ultimi, per sollevare in conclusione alcuni snodi critici.

Innanzitutto, il concetto di *oikonomia* che percorre il testo mostra perlomeno due facce, che mettono in discussione quanto il senso comune tende ad associare al termine "economia". Infatti, l'economia non ha affatto a che fare in prima istanza con la *produzione* (cose, oggetti, merci, ecc.), perché riguarda piuttosto la giusta

disposizione di elementi, la custodia dei rapporti tra le cose e non la costruzione di queste, la gestione e la regolazione di parti all'interno di un sistema e non la loro creazione: disporre significa operare in ambito non creativo ma ordinativo, significa che gli oggetti a cui ci si rivolge sono già dati e occorre individuare i criteri per disporli in maniera equilibrata e mettere così in atto il loro riordinamento. Detto in altri termini, disporre significa mettere in atto interventi "artificiali" rivolti però alla costruzione di un ordine immanente agli elementi su cui si interviene, o – per meglio dire – indirizzati all'emersione dei rapporti già iscritti nella "natura" degli elementi in gioco. Da un altro versante, di conseguenza, l'economia non riguarda la *distribuzione* e soprattutto la *redistribuzione*, anzi è un processo di riconduzione alla casa, di domesticazione e addomesticazione delle risorse, o – in altre parole – un movimento di appropriazione-espropriazione, che opera per inclusione escludente e viceversa – che segue insomma la logica della privatizzazione e del profitto: *oikonomico* è il tentativo di estendere a ogni ambito dell'esistenza (umana e naturale) la logica del profitto, cancellando la distinzione tra sfera privata e sfera pubblica, con questa che deve assumere la logica di quella.

Questo basterebbe già a segnalare come il paradigma oikonomico si concentra non sull'economia che siamo ormai soliti definire "reale", bensì sulla messa in ordine e gestione di elementi indipendentemente dal loro "reale" significato produttivo-distributivo; come a dire che la radice della "crisi economica", prima ancora che in scelte politiche o economiche difettose, sta nella stessa struttura della *razionalità* che governa il paradigma economico.

L'intreccio tra l'ordine discorsivo "biologico" e il paradigma oikonomico è comprensibile proprio alla luce della duplice veste, "disposizionale" e "addomesticante", di quest'ultimo: infatti, dove si è in presenza di un insieme di parti da ordinare e ben disporre si è di fronte a un organismo composto da parti che entrano in contatto dinamico tra di loro e devono configurare un equilibrio (che oggi diremmo "omeostatico"). O, da altro versante, non c'è nulla di più "naturale" della vita e della volontà di affermazione e appropriazione ("addomesticazione" in tal senso), ma allo stesso tempo tale spinta propulsiva diventa "artificiale" nella misura in cui va presa in carico e gestita, attivamente conservata o – secondo la torsione particolarmente evidente in Nietzsche, prontamente ricostruita dall'Autrice – potenziata. O, ancora, come la vita è percorsa da forze (*è* rapporti tra forze) che mirano esclusivamente all'affermazione del proprio impeto e in questo modo producono l'ordine della natura, così l'economia è il teatro del libero movimento di azioni e comportamenti che mirano esclusivamente al profitto e in questo modo producono l'ordine del mercato.

L'orizzonte biologico si estende qui però anche a quello antropologico, o – meglio – l'«invenzione» dell'Uomo prima e la sua morte poi sono i controcanti di un discorso che si struttura a partire da una concezione metafisica della vita e della volontà, vale a dire che l'antropologico diventa pensato a partire dal biologico (dall'Uomo alla Natura Umana), giungendo a configurare quello che a più riprese Castorina qualifica come paradosso. Un ruolo decisivo è giocato da Kant, che

occupa una posizione centrale nel percorso dell'opera, in quanto l'Autrice si propone di rileggere l'archeologia dei saperi foucaultiana in esplicito collegamento con la prefazione all'antropologia kantiana dello stesso Foucault e – insieme – con l'antropologia pragmatica di Kant stesso.

L'esito che notoriamente Foucault ravvede nell'analitica della finitudine kantiana è l'emersione dell'allotropo empirico-trascendentale, ovvero di un essere insieme aperto e chiuso, finito e infinito, autonomo ma eteronomo nella misura in cui si costruisce sempre al di fuori di sé e in altro da sé. Questo esito – come Castorina ricostruisce in modo molto serrato – va letto, ed è cosa meno nota, in rapporto al passaggio dalla *Psicologia*, che si occupa dell'anima (*Seele*), all'*Antropologia*, che si occupa dell'animo (*Gemüt*) o dello spirito (*Geist*), vale a dire di quel principio di vivificazione che deve rispondere alla domanda che le prime due critiche avevano lasciato aperta, quella sulla *natura dell'anima* dunque sulla *natura dell'uomo*, sospeso notoriamente tra "fisicità" (fenomeno) e "metafisicità" (noumeno). Detto altrimenti, l'uomo diventa il luogo di transizione dalla "fisica" alla "biologia", in quanto la domanda aperta sulla sua natura, il fatto cioè che paradossalmente l'uomo colga se stesso nel movimento tramite cui si fa oggetto per se stesso, porta all'articolazione di un campo del sapere che deve riguardare il mondo naturale ma al contempo diversificarlo da questo: "vita" diventerà così quel luogo della natura in cui prende forma anche l'oltre-naturale, diventerà persino il nome di una natura caratterizzata dallo slancio ad andare sempre oltre sé.

Eppure, mentre il sapere biologico è reso in certa misura possibile dallo statuto ambiguo dell'uomo (di modo che il sapere antropologico è il limite della scienza della natura e la scienza di tale limite: si apre la questione dell'umanità della scienza), al contempo il sapere antropologico si costituisce a partire dal campo aperto da quello biologico (di modo che il sapere biologico è il limite della scienza dell'uomo e la scienza di tale limite: si apre la questione dell'animalità dell'uomo). O anche, come lucidamente colto da Castorina: da un lato la finitudine diventa il luogo della verità, questa compare sotto forma di limitazione tramite l'uomo; dall'altro lato la verità dell'uomo viene ricercata nella vita, nelle forme viventi, nella dimensione organico-fisiologica.

L'infinita finitudine, l'essere infinitamente finiti si palesa proprio in questo intreccio, in cui l'imperfezione e la manchevolezza che aprono la finitudine all'infinita ricerca diventano la matrice della stessa incompiuta ricerca: l'uomo deve andare costantemente in ricerca di sé per realizzare in sé ciò che già è, ossia un essere in ricerca di sé. L'uomo coglie la propria finitezza ma ne ricerca senza sosta verità e origine, si supera nell'altro da sé e nell'altro in sé per rientrare in sé, per tornare all'origine (quello che diventerà poi il problema dell'alienazione), in una tensione costante verso quel segreto invisibile che va però senza sosta svelato, che occorre *volere* svelare. Ancor più, l'uomo si rende persino conto della propria illusione di poter trovare una verità e origine ma non può smettere di illudersi, o – ed è qui che subentra quell'*Übermensch* ormai consapevolmente disilluso di ogni illusione – deve auto-ingannarsi sapendo di farlo. Deve, insomma, abitare in maniera

consapevole al di fuori di se stesso – compito estremamente paradossale che Foucault consegna al pensiero critico.

Proprio sull'assunzione radicale di questo compito si innesta la direttrice genealogica del testo, concentrata soprattutto sulla ricostruzione di come – soprattutto a partire dalla metà del XVIII secolo – prende vita la ragione economica e si apre lo spazio di un nuovo discorso di verità, quello del mercato, che diventa così il luogo in cui la pratica di governo si verifica o falsifica. In particolare, a destare interessante è la caratterizzazione del passaggio dal discorso liberale a quello neoliberale, dall'idea di un governo *sul* mercato a quella di un governo *per* il mercato. Da questa prospettiva, la globalizzazione o mondializzazione è da vedere come la ragion di Stato che cede il passo alla ragion economica impersonale e sovranazionale, un processo certo tutt'altro che lineare (dalla posizione egemone degli U.S.A. a livello mondiale a quella della Germania a livello europeo), eppure oggi in fase particolarmente acuta (la posizione egemone della finanza ben al di sopra di qualsiasi nazione e il bisogno di adottare riforme neoliberali). Siamo di fronte a un passaggio sempre più oggetto di ricerche e discussioni, che muovono comunque tutte dalle pagine foucaultiane che Castorina analizza criticamente con rigore e precisione; in questa sede, provo a limitarmi a riassumere lo snodo in questione con l'immagine del passaggio dal *semaforo* alla *rotonda*.

Anche nelle città italiane è diventato ormai comune regolare il traffico non più con i semafori, bensì con le rotonde o rotatorie: lungi dall'essere un passaggio casuale e "neutro", quello dal semaforo alla rotatoria è un peculiare emblema del passaggio dall'ordine liberale all'ordine neoliberale. Il compito del semaforo è, infatti, quello di regolare il traffico, di intervenire sulla libera circolazione di veicoli e persone, senza dire *dove* andare ma solo *quando* andare: tale regolazione deve essere limitata perché deve avere come fine la libera circolazione appunto, vale a dire che i semafori devono essere il minimo possibile (un semaforo ogni 3 metri bloccherebbe il traffico) e devono intervenire nel modo meno arbitrario possibile, in modo a loro volta regolato, impersonale e "neutro" (non c'è qualcuno che di volta in volta decide quando scattano i vari colori, il loro significato non varia ogni giorno, ecc.). Insomma, per favorire la libera circolazione occorre intervenire il meno possibile, giusto lo stretto necessario.

Eppure, questo intervento sembrerebbe operare in maniera ancora eccessivamente "centrale" e "pianificata" rispetto allo spontaneo scorrimento di veicoli e persone, di modo che si fa largo l'utilizzo delle rotatorie, il cui compito non è – evidentemente – quello di dar vita all'anarchia, bensì quello di costruire le condizioni affinché emerga spontaneamente l'ordine nello scorrimento del traffico, vale a dire di rendere possibile che ognuno decida liberamente se e quando muoversi all'interno del perimetro costruito dalla rotonda, di modo che la libera interazione tra le decisioni di tutti produca lo scorrimento del traffico più ordinato possibile. Insomma, per favorire la libera circolazione occorre evitare qualsiasi forma di intervento regolatore attivo, ma al contempo è necessario costruire la cornice formale atta all'emersione dell'ordine e della regolarità. Così come è necessario che

tutti coloro che circolano si adattino al perimetro della rotonda e prendano l'iniziativa in modo costante e dinamico.

Fuor di metafora, siamo di fronte all'idea per cui da un lato il mercato deve controllare lo Stato (il potere), deve cioè valutare l'operato di questo sulla base dei propri criteri e delle proprie finalità, deve operare artificialmente per favorire l'andamento naturale del mercato mediante la costruzione di un'adeguata cornice giuridico-formale, mentre dall'altro lato la razionalità economica si estende a ogni ambito dell'esistenza degli uomini, richiedendo a ciascun individuo di concepirsi come imprenditore di se stesso e di improntare alla ragion economica ogni proprio atto. Potremmo anche dire, al governo improntato in senso oikonomico si accompagna l'auto-governo in senso oikonomico. Il tutto è ammantato di un velo di "pseudo-naturalezza", che attraversa il discorso biologico e quello oikonomico mettendoli in rapporto, perché come il problema della vita è quello di un'azione – artificiale – che sappia far spazio alla naturalità dello "slancio vitale" (la volontà, sulla cui archeologia Castorina si sofferma con dovizia, è questo luogo di torsione paradossale), così il problema dell'economia è quello di una costruzione – artificiale – dello spazio di possibilità per l'affermazione dell'ordine naturale del mercato[1].

La bio-economia si configura così come luogo di convergenza tematico-semantica tra i campi della biologia e dell'economia, configurando quella che in modo pienamente condivisibile l'Autrice dipinge alla stregua di una *religione laica*, che – riprendendo per riallargare quanto dipinto da Castorina – ha come divinità il denaro; come trinità nell'unità quella del denaro speculativo che si fa altro da sé in sé per disperdersi nel mondo; come strumento di governo la provvidenza del mercato; come nuova classe di chierici contrapposti ai laici, ossia sacerdoti, missionari, evangelizzatori e interpreti del verbo divino i tecnici dell'economia (dai membri delle agenzie di *rating* agli economisti passando per banchieri, burocrati, manager, ecc.); come segni divini e criteri di valutazione delle opere e dell'inclusione-esclusione sociale le manifestazioni terrene della divinità e del suo governo (se qualcosa/qualcuno vende è buono, se lo spread scende è segno di buon governo, se la borsa sale è segno di ripresa, se hai abbastanza denaro è possibile permettersi la detenzione a pagamento in celle di lusso); come nuova forma di normatività e di "in nome di" etico-giuridico quella del diritto a stampo economico (le leggi scritte su indicazioni delle aziende, dagli uffici legali delle aziende, i sistemi legislativi valutati sulla base della loro capacità di favorire lo sviluppo del libero mercato); come forma di dannazione il debito-senso di colpa in senso economico-calcolante (il debito

[1] Particolarmente esemplificativo di tale velatura è l'insistenza, notata acutamente dall'Autrice, sul "talento", sulla "valutazione e realizzazione del potenziale": il talento è proprio ciò che si e ci colloca in una dimensione intermedia tra "naturalità" (il talento è ciò che siamo o abbiamo senza volerlo e senza che nessuno lo abbia voluto, o avrebbe mai potuto volerlo) e "artificialità" (il talento è quella cosa che se non viene "attivata" e se non ci si attiva per farla sviluppare resterà per sempre inespressa), è cioè proprio il luogo di esercizio di un'azione che si limita – per modo di dire – a rimuovere ogni ostacolo al naturale sviluppo di un processo. *Far agire spontaneamente la natura*: in questa formula si condensa l'essenza della razionalità neoliberale, dove dire natura è dire mercato.

pubblico è ormai esplicitamente definito con il termine *The Original Sin* nel dibattito accademico e nelle teorie degli economisti); come nuove vittime sacrificali interi Stati e settori produttivi; come culti e liturgie i vari rituali di consumo, presentazione di prodotti, campagne pubblicitarie, formazione aziendale, premiazioni per fedeltà e produttività, dichiarazioni pubbliche a mercati chiusi, ecc.; come luoghi di preghiera, venerazione e pellegrinaggio i vari centri commerciali, *brand store* o musei aziendali; come santi e profeti i grandi imprenditori o i fondatori di multinazionali; come promessa di redenzione la salvezza immanente legata alla soddisfazione di ogni possibile desiderio di prosumazione; come emblemi e immagini mitico-sacrali brand e vip; come nuove forme di sacro, sacramenti e riti di iniziazione quelli del libero scambio ("la pubblicità è sacra", il possesso della prima carta di credito come ingresso nell'età adulta); come linguaggio e sapere per eccellenza e nuova disciplina teologica che fornisce modelli e paradigmi e l'orizzonte in cui si inseriscono le altre discipline ancellari la scienza statistico-economica; come nuovo linguaggio quotidiano e burocratico quello economico (la scuola come agenzia di formazione, i voti come crediti-debiti, la sanità delle aziende sanitarie, lo Stato come Grande Azienda, la pubblica amministrazione come *New Public Management*); come adepti da fidelizzare gli individui imprenditori di se stessi, i clienti infaticabili prosumatori fedeli alla marca; come nuovi preti e custodi delle anime i vari esperti del *self-help* o *self-management* o gli addetti al *customer care*; come nuova forma di conversione l'affermazione imprenditoriale di sé; come nuove forme di mistica, magia e taumaturgia l'estasi del consumo, la sospensione temporale della speculazione finanziaria, l'entusiasmo della scommessa sportiva, ecc.; come nuove forme di preghiera e invocazione i mantra sull'imminente ripresa, sulla promessa di crescita futura, sul miglioramento dei parametri economici che c'è anche se non si vede, ecc.; come nuove bibbie i testi di management ed economia; come nuova forma di dogmatizzazione e naturalizzazione l'affermazione dell'inter-detto del Mercato (intoccabile e indiscutibile, fa vedere senza che debba essere visto e problematizzato).

Castorina evidenzia dunque come il biocapitalismo o capitalismo cognitivo sia ben più di un sistema economico-finanziario o di un dispositivo di potere e governo: è l'edificazione di un immaginario "prosumistico", la proliferazione di una religione, la costruzione di un modo di vivere incentrato su rischio, profitto e vitalità.

Quali contromisure è possibile adottare allora? La risposta di Castorina parte proprio dal riconoscimento, nuovamente con Foucault, di essere di fronte alla configurazione di un peculiare stile di vita: occorre rispondere creando nuovi modi di vita, individuando nuove forme di vita che sappiano sfruttare i margini di manovra offerti da un dispositivo costruito sull'aperta celebrazione dell'autodeterminazione. Si tratta, detto diversamente, di cogliere e mettere in atto il passaggio dall'essere *soggetti a* all'essere *soggetti di*, consapevoli però che non è più possibile pensare un modello universale di liberazione o emancipazione, consapevoli cioè che la critica e la creatività devono andare di pari passo. La ricerca del punto di

incrocio tra tecnica di dominazione e tecnica del sé è la faticosa ricerca di una soggettività davvero libera, di quella piega che *è il soggetto libero*.

Si potrebbe obiettare, come variamente fatto da diversi interpreti o critici della prospettiva foucaultiana, che una soggettività "differenziale" o persino "nomadica" è una soggettività marcatamente neoliberale (o, con altro lessico, postmoderna, postfordista, tardocapitalista, ecc.). Proprio perciò, l'Autrice sottolinea apertamente che riconoscere il valore fondamentale della differenza non solo non pregiudica l'esistenza di uno spazio comune di discussione e confronto, ma anzi lo presuppone. A dire: l'etica o l'estetica non possono prescindere dalla politica.

Problematizzare gli spazi di apparente libertà (l'onnipotenza astratta che si traduce in impotenza concreta) è allora il primo passo per pensare e agire altrimenti, riconoscendo la condizione paradossale in cui si è collocati e prendendo posizione contro ogni forma di riduzionismo (a partire dalla celebrazione incondizionata delle web-potenzialità): non ci si può sottrarre al paradosso, ma ciò non significa affatto che siamo condannati a rimanere invischiati nella sua ambiguità, significa anzi – rimarca Castorina – che è a partire da esso che occorre dar vita a movimenti che promuovano differenti stili di vita e producano spazi in cui costruirli.

Se questo è soltanto il primo passo, il secondo è quello di rilanciare con forza l'importanza del comune come spazio di azione, partecipazione, riappropriazione delle risorse fondamentali e resistenza al potere. È cioè proprio la sfera del comune a declinare politicamente quei movimenti che altrimenti resterebbero confinati esclusivamente nell'ambito etico-estetico. Perciò, le ultime pagine dell'opera sono dedicate a una sintetica ma accurata ricostruzione delle principali posizioni assunte nel dibattito sui beni comuni e sul comune da autori quali tra gli altri Cassano Mattei, Rodotà e Pennacchi, accomunate dalla centralità della giustizia, dell'uguaglianza e del non riduzionismo di stampo bioeconomico. In particolare, è la posizione di Rodotà, incentrata sull'affermazione della dignità della persona, a essere privilegiata dall'Autrice – anche in polemica con l'"impersonalismo" di Esposito. Al di là dei termini del dibattito, l'aspetto che mi preme maggiormente evidenziare è che Castorina sembra riuscire a evitare in modo convincente – ancorché in un impianto ancora soltanto programmatico, come non può che essere – i due principali crinali pericolosamente accostati da chi propone la centralità del comune.

Mi riferisco in primo luogo alla sovrapposizione tra "pubblico" e "comune", vale a dire all'idea per cui il problema del comune coinciderebbe con quello dello Stato, della proprietà pubblica, della (ri)nazionalizzazione, e così via. Castorina infatti coglie molto bene che la posta in palio nel comune è l'individuazione di uno spazio tanto metaindividuale quanto metastatuale, che è lo spazio della relazionalità in quanto tale nella sua irriducibilità a qualsiasi "cosa" o "proprietà".

In secondo luogo però, questo spazio non può essere colto come del tutto anti- od oltre-istituzionale, in una sorta di futurismo spontaneista che sembra ignorare in modo troppo ingenuo che qualsiasi diritto presuppone un dovere, vale a dire che qualunque rivendicazione di diritto si rivolge a qualcuno che dovrebbe "garantirlo" o "erogarlo". Castorina, in altre parole, è consapevole che una

posizione che fa del comune il tramite e il luogo della definitiva dissoluzione del pubblico (dello Stato) non è altro che la riproposizione della medaglia "mercatista" vista dall'altra faccia (come particolarmente evidente, è noto, per la prospettiva di Negri).

In ultima istanza quindi, il volume affronta l'arduo compito di legare sforzi teorici e pratici, indagine concettuale e creatività politica: è un volume che va preso sul serio, affermazione apparentemente scontata ma che nel panorama della produzione filosofica italiana non lo è davvero.

Ciò detto e proprio per prenderlo sino in fondo sul serio, ci sono alcuni aspetti a mio giudizio critici, legati sostanzialmente a un'adesione troppo netta all'impianto di Foucault, che notoriamente è convincente ed efficace quando si tratta di ricostruire il modo in cui emergono discorsi, pratiche, dispositivi, ecc., ma che proprio per questo lascia sempre aperte questioni come – rideclinando la domanda metafisica leibniziana – "perché emerge questo e non quest'altro?", nonché "questo gioco di emersioni è fatto di sole superfici o nasconde qualche profondità?". Detto altrimenti, da un lato Foucault (o, meglio, i suoi vari epigoni) mette troppo in fretta da parte l'idea di Marx per cui c'è sempre un *chi* "dietro" o "alla base" del potere, senza che per forza questo *chi* debba avere la veste di una classe o che si debba ridurre il numero di classi a due (borghesia e proletariato) per ogni luogo e ogni età; dall'altro lato il problema filosofico della validità o del valore o della verità in senso universale viene letteralmente dissolto nell'intreccio di testi e pratiche.

Certo, come Castorina peraltro non manca di sottolineare, anche per Foucault il potere presuppone un *chi*, ma resta sempre vero che questo assume sfumature "impersonali" e "sistemiche", perché pur facendo – per così dire – "nomi e cognomi" (persone e istituzioni), non sembra mai riferirsi a concreti rapporti di produzione o potere, caratteristica che rende molto difficile articolare pratiche alternative o in vario modo "trasformative" in modo non contingente (è il problema contemporaneo della lotta "contro il sistema", che appare una lotta contro punti interrogativi e finisce per perdere qualsiasi vero baricentro). Allo stesso modo, è certo vero che il portato specifico della prospettiva aperta da Foucault è un radicale ripensamento di cosa siano validità, valore e verità, ma lo è altrettanto il fatto che – per esempio – in tale prospettiva è come se l'intera storia fosse un susseguirsi di poteri e contro-poteri, di rapporti tra forze, vale a dire che i soggetti umani appaiono sempre e comunque protagonisti passivi o al più reattivi di trame e intrecci "microfisici" di tipo impersonale. Detto altrimenti, è come se i vari dispositivi od ordini discorsivi si affermassero non (anche) in nome di una qualche esigenza o bisogno umano, non (anche) per dar forma a tendenze e risolvere problemi, ma (soprattutto se non esclusivamente) in nome del proprio stesso emergere e per nessuna vera e propria ragione – semplicemente "emergono" e "si danno", appunto.

Si dirà, sono le ormai canoniche criticità che si riscontrano nell'ottica post-moderna o decostruzionista, ecc. – che in parte Castorina tiene in conto quando prende le distanze da ogni prospettiva di stampo totalmente "impersonalista". Per non dare a questo rimarco termini troppo astratti, evidenzio per esempio che queste

ambiguità sono particolarmente acute in riferimento al concetto di natura umana. Da una parte sembra vero che solo a partire da un certo momento "discorsivo" è emerso un certo tipo di sapere sistematico sull'uomo e si sono affermate determinate caratteristiche (linguaggio di stampo biologico, auto-consapevolezza di sé in quanto genere in cammino nella storia, accentuazione della dimensione della manchevolezza, ecc.), nonché di conseguenza che una simile fase è destinata a finire o è già terminata. Dall'altra parte, tuttavia, mi sembra che il portato ultimo della «fine dell'Uomo» sia proprio la "rivelazione" di ciò che l'uomo è da sempre stato e sempre sarà, della sua intima natura insieme manchevole ed eccedente, biologicamente generica e con ciò immediatamente storico-sociale, o – da altra prospettiva – metaforica.

Non è certo questo il luogo per scendere più nei dettagli (me ne sono occupato in diversi altri lavori), né per spiegare in che senso è lo stesso Foucault a poter essere collocato in un simile paradigma antropologico: ciò che conta è evidenziare come Foucault e la sua prospettiva sembrino abbandonare del tutto in modo troppo netto questo tipo di problema, ossia la domanda circa la natura umana o la natura della natura umana, o – in termini più generali – la questione antropologica.

Infatti, Foucault mostra che la modernità nasce nel momento in cui l'essere umano comincia a esistere all'interno del proprio organismo, vale a dire che è nel biologico (o meglio ormai nel bioeconomico) che vengono cercati il lessico, il discorso, l'ambito di giustificazione ecc. per dire e fare qualcosa sull'uomo e sul suo stare al mondo. Questo è senza dubbio vero ed è grande merito di Foucault averlo indicato (nonché di Castorina averlo ribadito), ma va poi anche riconosciuto che al di là del tipo di "metafora" adottata, c'è una natura umana, o meglio c'è una qualche entità che deve strutturare il proprio rapporto con il mondo e con sé in maniera metaforica. A dire: che si parli di *essenza* umana/*essere* umano (ordine classico della rappresentazione oggettiva), di *organismo animale* umano/*natura* umana (ordine moderno della soggettività finita), o di *individuo* umano/*competitori* umani (ordine contemporaneo della concorrenzialità bioeconomica), sempre di "umano" si parla, sempre questa «X aperta al mondo» – sono parole di Scheler – va rintracciata.

La fine dell'Uomo, insomma, è il momento in cui si apre davvero lo spazio per l'antropologia filosofica. Cosa che Foucault in fondo ben sapeva e ha anche detto, ma senza essere del tutto compreso e assecondato dai suoi tanti interpreti, critici e lettori. Non c'è dubbio che questo testo di Castorina rappresenta una felice eccezione, perché muove dal riconoscimento preliminare che non si può comprendere né l'archeologia né la genealogia foucaultiana se non si è adeguatamente tematizzata la problematica antropologica: che, cioè, etichettare Foucault come pensatore della fine dell'umano è sintomo del più comune errore di quell'entità fragile e paradossale che è l'umano, l'affrettato riduzionismo.

Recensione

Alain Badiou, *L'avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta*, DeriveApprodi, 2013, 198 pp.

Gabriele Vissio

Cosa si intende con «filosofia francese»? La domanda non va sottovalutata e la questione non è banale, almeno se si pensa che il sintagma preso in considerazione può sembrare, secondo Badiou, «contraddittorio (la filosofia o è universale, o non esiste), sciovinista (che cosa intendere, oggigiorno, con l'aggettivo «francese»?), e al contempo imperialista (il solito occidentalo-centrismo?) e antiamericanista (la *french tought* contro l'accademismo analitico dei dipartimenti di filosofia delle università anglosassoni)» (p. 6). Per Badiou con «filosofia francese» si tratta d'intendere un particolare *momento* – una localizzazione della vocazione universalista dell'inventiva filosofica – della filosofia la cui portata fondativa è paragonabile al momento greco che da Parmenide giunge ad Aristotele, passando per Platone e al momento tedesco che da Kant a Hegel include tutte le vicende dell'idealismo tedesco di Fichte e Schelling. C'è qualcosa in quest'affermazione che suona come una rivendicazione di un ruolo-guida cui il pensiero francese non è realmente nuovo; si può forse, almeno in una certa misura, paragonare questo momento, questa stagione, della filosofia francese che dagli anni Sessanta si è spinta sin oltre il declinare del secolo XX, all'epoca del *Siècle des Lumières*. Non è però una rivendicazione campanilista questa di Badiou ma, anzi, riconosce nella dimensione di singolarità di questo momento di creatività, il rivolgersi all'universale filosofico.

Il testo di Badiou rappresenta un tentativo di ricostruire un percorso, non necessariamente l'unico, né forse il più completo, che attraversi tutto il terreno aperto dal *momento francese*. D'altro canto, sebbene – per ammissione dello stesso autore – questo percorso sia affidato alla contingenza, esso nondimeno non si presenta come aleatorio. Esso è il percorso di Badiou stesso ed è la narrazione, attraverso gli scritti dell'autore contemporanei a quello momento, dei rapporti che egli intrattiene con gli autori di quella stagione filosofica. Attraverso la lettura di Badiou incontriamo così G. Deleuze, A. Kojève, G. Canguilhem, P. Ricoeur, J.-P. Sartre, L. Althusser, J.-F. Lyotard, F. Proust, J.-L. Nancy, C. Jambert, G. Lardreau e J. Rancière. Attraverso questa scelta che, come si è detto, è il frutto di una selezione

della cui contingenza solo una biografia può rendere conto, incontriamo nondimeno quelli che sono solo apparentemente degli assenti: Bergson, Brunschvicg, Merleau-Ponty, Bachelard, Foucault, Lacan. Il discorso non è, comunque, "provinciale": il confronto col *momento francese* è occasione per discutere anche della e sulla grande filosofia universale: da Leibniz a Descartes, da Kant a Marx, da Hegel a Freud, da Lacan a Platone. Badiou non si nega e non si sottrae dinanzi al passato; forse anche per questo prima di ogni testo qui riproposto al lettore, l'Autore ha posto una breve premessa che ne chiarisce la natura, l'occasione, il senso con poche evocative parole introduttive.

Il momento francese – e Badiou con esso – è, nella propria originalità, una ripresa sistematica e organica della filosofia europea, un ritornare continuo ai vecchi problemi nel tentativo di delinearne di nuovi. È quello che emerge nel confronto con *La piega. Leibniz e il Barocco* di Gilles Deleuze. La stretta connessione Deleuze-Leibniz viene rinvenuta dalla scelta filosofica di fondo; non vi sono in filosofia che due unici schemi o paradigmi possibili: l'organicistico o il matematico, l'Animale o il Numero. Leibniz-Deleuze sceglie l'Animale, Badiou – dichiaratamente – sceglie il Numero. Il confronto si complica quando si tratta di ricostruire, come nello scritto su Alexandre Kojève e la recezione novecentesca di Hegel in Francia, il rapporto coi propri maestri e quello tra questi ultimi e un loro maestro comune. Il seminario di Kojève degli anni '30 viene così riconosciuto nella sua importanza, insieme al lavoro Jean Hyppolite, come punto originario di una certa recezione "romantica" di Hegel e Marx, contrapposta a quella della stagione successiva dello strutturalismo. Entrambe le opzioni si trovano in posizione di debolezza nel discorso di Badiou, in quanto conducono a un'incomprensione tanto di Hegel quanto di Marx. Si delinea così un progetto che vede come punto nodale del discorso il recupero dello Hegel della *Logica* di contro allo Hegel della *Fenomenologia*, in funzione di una nuova (ri)comprensione di Marx. I due scritti su George Canguilhem e Paul Ricoeur non avrebbero in realtà nulla in comune, se non il tentativo, presente in entrambi, di ricercare una certa teoria del soggetto nei due autori. In Canguilhem questo lavoro appare complicato ma prezioso, in quanto conduce alla determinazione di un Soggetto che si articola negativamente come «*resistenza*» alle funzioni oggettivanti e, positivamente, come *umanità*, *conoscenza*, *finzione* che «sposta» la direzione del senso all'interno del proprio *centro ambientale*. Al contrario, con Ricoeur il tono è di aperta polemica e di critica; non solo contro Ricoeur, ma in primo luogo contro di lui. Il vero punto è la svolta teologica della fenomenologia in Francia, e Ricoeur ne è coinvolto in quanto rappresenta lo snodo focale di questo movimento. Nello specifico Badiou scorge la vera posta in gioco in *La Memoria, la storia, l'oblio* nel soggetto cristiano, precisamente nella necessaria sovra-determinazione cristiana del soggetto cui, implicitamente, conduce il discorso ricoeuriano sul perdono. È questo, in fondo, che costituisce per Badiou la presenza di una visione *militante* del soggetto cristiano in Ricoeur ed è questo che, a detta dello stesso autore, Ricoeur non gli avrebbe mai perdonato. Forse il più autobiografico dei testi proposti è invece quello che riguarda il rapporto con Jean-Paul Sartre, analizzato e smembrato nei suoi

passaggi attraverso una tripletta (dialettica?) di relazioni: *convocazione*, *revocazione*, *fedeltà*. In ogni caso il confronto con Sartre è anche l'occasione di confronto con la *propria* filosofia del soggetto, un soggetto che si intesse e si ordisce nella *verità* – in una possibilità di accesso alla verità – che non implica alcun rapporto, dialettico o intenzionale, con un oggetto: la filosofia di un soggetto senza oggetto. Se il rapporto con Sartre non può che essere definito «complicato», quello con Louis Althusser non lo è certamente di meno, anzi. Nel capitolo su Althusser e il (ri)cominciamento del materialismo dialettico – uno dei testi più lunghi del libro – non ne va solo della ripresa critica di un autore centrale, non solo per Badiou, ma di un confronto con l'intera esperienza filosofica dei marxismi e del marxismo che tanta parte doveva avere nella Francia prima e dopo il Maggio '68. Il pensiero di Althusser, il suo recupero della *differenza impura* tra il materialismo storico e il materialismo dialettico, la necessaria critica che ne consegue ai marxismi «volgari», sono per il Badiou di quegli anni – ma forse anche per il Badiou contemporaneo – un imprescindibile punto critico di confronto. La rassegna prosegue poi con una recensione a *Le Différend*, di Jean-François Lyotard. Il commento a quello che il suo autore ha definito il «mio (unico) libro di filosofia», conduce a un doppio confronto con quelli che sono, a modo di vedere di Badiou, gli unici due veri modi della ricerca filosofica: quello del paradigma *giuridico* e quello del paradigma *matematico*. L'inquisizione contro la costruzione, la prova contro la dimostrazione. In realtà, in Lyotard, pare esserci una preferenza spiccata – anche se non sempre dichiarata – per il diritto contro la matematica; questo anche in virtù della critica al genere della *speculazione*. La critica lyotardiana alla speculazione, tutta incentrata sulla critica al "risultato", conduce la critica dell'Autore al soggetto hegeliano a mancare drammaticamente il bersaglio. La comprensione matematica del soggetto è la sua comprensione politica, di contro ad una concezione puramente giuridico-storica; il limitarsi al punto di vista del diritto, secondo Badiou, è alla radice dell'attuale impossibilità di comprendere a fondo categorie marxiane come quella di proletariato. Intendere, per esempio, il proletariato in senso giuridico-storico significa vederlo come soggetto responsabile e non come fedeltà a una serie di procedure o, in altre parole, a una «sequenza evenemenziale». Solo il punto di vista matematico-politico può rendere realmente ragione del soggetto in questo senso, un soggetto che in-esiste. I due scritti su Françoise Proust e Jean-Luc Nancy, sono invece dedicati alla questione *fine/finitudine/finitezza*. Il confronto con i due conduce Badiou a mettere alla prova la sua filosofia dell'infinito. Nel primo caso attraverso un'attenta discussione sulla nozione di *evento*, attraverso la proposta cui l'autrice perviene all'interno di un serrato dialogo con Kant circa la nozione del *sublime*; nel secondo caso attraverso il tentativo di costruire un ponte tra la propria posizione e l'*offerta riservata* della finitezza in Nancy. Più serrato il contributo sul libro della collaboratrice e amica Barabara Cassin, *L'effetto sofistico*, dove la proposta neo-sofista di una *logologia* contrapposta all'*ontologia*, conduce l'Autore a una critica radicale al «montaggio istoriale» *à la Heidegger* in funzione di un recupero "forte" di Platone nella prospettiva di ripristinare le condizioni per la costruzione di una nuova metafisica per il nostro

tempo. La questione proletaria riemerge, dopo Lyotard, nella discussione/recensione del libro *L'Ange, ontologie de la révolution* di Guy Lardreau e Christian Jambet. È l'occasione per Badiou di riproporre una contrapposizione politica e personale alla *Gauche prolétarienne* e per valutare il bilancio «metafisico» che i due propongono della propria esperienza di rivoluzionari radicali. Ne emerge l'incapacità di Lardreau e Jambet di comprendere realmente gli eventi della Rivoluzione culturale e del Maggio '68 e, peggio, mostrano d'aver conservato dall'esperienza della *Gauche prolétarienne* quella lettura ristretta e riduzionista del proletariato che li conduce ancora, nell'*Ange*, a una posizione che – nel giudizio di Badiou – resta conservatrice, se non segretamente fascista. L'ultimo incontro/confronto del libro è la riproposizione di uno scritto-conferenza su Jacques Rancière, "compagno" e avversario filosofico e politico Badiou. Qui ne va della (ri)comprensione di tutto una serie di avvenimenti che connettono strettamente il maggio francese e gli avvenimenti della Cina maoista all'interno di un'analitica della relazione tra sapere e potere. Il confronto con Rancière è anche un modo per sottrarre la feconda dialettica *sapere/potere* alla lettura foucaultiana e riconnetterla con la sua origine nella *Repubblica* platonica.

Il libro di Alain Badiou non è un'opera storiografica, non è un'antologia retrospettiva, né una sorta di autobiografia per frammenti. In un tempo in cui sempre di più di consolidano proposte di filosofie e metafisiche nel senso del *dono*, il libro in questione si presenta tutt'al più come una proposta di *invito*, di *con*-vocazione alla filosofia. Attraverso il confronto con i protagonisti della filosofia francese della seconda metà del secolo scorso Badiou invita a un confronto nuovo con la filosofia. «*Quale* filosofia?» ci si chiederà. Innanzitutto la filosofia di Badiou, che in questa serie di confronti lunghi una vita non solo emerge in controluce ma, in realtà, si mette alla prova, si testa e si "critica". In seconda battuta è, come da titolo, la filosofia francese; quel particolare *momento* dello spirito europeo del Novecento che si è coraggiosamente (ri)proposto di pensare *fondativamente* il senso del filosofare e che lo ha fatto non solo speculativamente ma anche come coinvolgimento del filosofo nella vita politica. In terzo luogo, ma non in ultimo, la filosofia a cui si è con-vocati è la *filosofia universale*, non nel senso di una *filosofia perennis* che sempre uguale sarebbe destinata a tornare e a renderci dei meri ripetitori dei grandi del passato ma, al contrario, come compito che, nel decorso d'avventura del pensiero da Platone in poi, trova oggi la necessità di essere re-vocata in sede fondativa. L'invito *di* Badiou e *con* Badiou è di tornare a pensare radicalmente il posto della filosofia e del filosofo e di farlo (anche) sulla scorta di quel «*momento*» che ha trovato la sua strada in Francia a partire dagli anni '60 e che forse, non solo in Francia, non ha ancora finito di dare a pensare.