


Dall'antropologia al bene comune: oltre la relazionalità dell'homo oeconomicus (I)

 Il mio intento in questo scritto è porre in rilievo il ruolo della visione antropologica nell'agire economico e il modo in cui la finanza etica contribuisce all'accrescimento del bene comune¹.

A tal fine, richiamerò brevemente il concetto di giustizia e di pace. Passerò poi a individuare i punti nodali nello sviluppo di una nuova visione antropologica, terminata con l'affermazione dell'*Homo oeconomicus* e del tornaconto personale (*self-interest*), quale unico movente dell'agire economico. Nel concludere, indicherò le potenzialità della finanza etica, vista come espressione del superamento del tornaconto personale e della sua utilità.

GIUSTIZIA E PACE

Intorno alla pace e al suo conseguimento hanno riflettuto per secoli sia i filosofi, sia i cultori delle scienze sacre: teologi e pontefici. I primi hanno presentato, generalmente, una definizione «negativa» di pace, intesa come assenza di guerra; invece, all'interno della riflessione cristiana e del Magistero sociale della Chiesa, la pace è considerata come un valore e un dovere universale². È questa la sua *accezione positiva*, prospettiva di riflessione che seguirò.

Secondo tale accezione, la pace è un dono di Dio ed esige la cooperazione dell'uomo mediante la pratica della giustizia verso i poveri e gli oppressi. Nello stesso testo sacro, attraverso una sequenza di cause ed effetti, il profeta Isaia pone in rilievo come: «il frutto della giustizia sarà la pace, e l'effetto della giustizia, tranquillità e sicurezza per sempre» (*Is 32,17*). In tale situazione, il Profeta non indica precipuamente la giustizia distributiva: il dare a ciascuno il suo; piuttosto, quell'insieme di comportamenti che provengono dal “culto verace dell'uomo”.

Ma cos'è il “culto verace dell'uomo” e cosa muove la sua ricerca? La risposta a tale domanda la troviamo nell'affermazione di Paolo VI, contenuta nel Messaggio della Giornata Mondiale della Pace del 1972. In tale occasione, il Pontefice indicò che l'attenzione per l'uomo, la sua giusta considerazione, trova espressione nell'ordinamento legislativo e sociale. In questo passaggio emerge il dovere universale per la realizzazione di una pace che sia autenticamente tale. La sfera politica, nelle sue istituzioni, è la prima a essere investita da tale dovere e ogni singolo cittadino ne è coinvolto nell'esercizio della sua cittadinanza responsabile. Si pensi, a riguardo, il movente dell'odierna globalizzazione finanziaria ed economica, il fine che gli stiamo attribuendo, per scorgere

1 L'articolo trae spunto dalla relazione tenuta al Corso Internazionale di Giustizia, Pace e Integrità del Creato, 2010, svoltosi presso la Pontificia Università *Antonianum* e organizzato in collaborazione con l'Ufficio generale di JPIC.

2 Cfr. *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, 2004, n. 494.

l'insita contraddizione rispetto all'edificazione di una pace e di una giustizia autentica, nascenti dal primato dell'uomo e non dalla ricerca del profitto ad ogni costo.

In questo scenario, constatiamo come la pace, nell'accezione di valore e non di semplice assenza di guerra, sia messa continuamente in pericolo dalle nostre scelte. Scelte derivanti spesso da "interessi consolidati", il cui movente, Giovanni Paolo II, lo individuò nelle:

*Divergenti ed opposte interpretazioni e perfino astute manipolazioni fatte a servizio di ideologie e di sistemi politici, che hanno come ultimo scopo il dominio*³.

Il Pontefice scriveva questo messaggio un anno prima dalla pubblicazione della *Sollicitudo rei socialis* (SRS). Enciclica nella quale, per la prima volta, il Magistero sociale definì le strutture di peccato, individuandole in due atteggiamenti specifici:

Da una parte, la brama esclusiva del profitto e dall'altra, la sete del potere col proposito di imporre agli altri la propria volontà. (SRS 37)

In modo profetico, Giovanni Paolo II riuscì ad attribuire il vero nome ad atteggiamenti che, se non corretti, finiscono per imporsi come modelli socialmente condivisi in una competizione senza limiti. Sono tali atteggiamenti a svilire profondamente la giustizia e il suo frutto che è la pace. Essi minano il conseguimento della pace perché non eliminano le diverse barriere di emarginazioni tra gli uomini, ma contribuiscono ad accrescerle, creandone di nuove.

Già Paolo VI aveva avvertito nella *Populorum progressio*⁴ che il termine



Paolo VI (1897-1978), pubblicò l'enciclica sociale Populorum Progressio il 26 marzo 1967.

dello sviluppo non è l'averne di più, la sola ricerca del profitto e del tornaconto personale, sia per i popoli sia per le persone; bensì, lo sviluppo «deve essere integrale, il che vuol dire finalizzato alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo»⁵.

Lo sviluppo integrale ha bisogno di una cultura sensibile alla pace e alla giustizia, intesa quest'ultima come rimozione di tutte le barriere verso i poveri e gli oppressi. Sarà questa la manifestazione concreta del "culto verace dell'uomo", *condicio sine qua non* per vivere la solidarietà e il dono di sé nella riduzione delle molteplici forme di povertà esistenti, come invoca la stessa *Caritas in veritate* di Benedetto XVI.

Ma se la giustizia e la pace sono legati al "culto verace dell'uomo", scor-

3 GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio della XIX Giornata Mondiale della Pace*, 1986.

4 Cfr. *Populorum Progressio*, n. 19.

5 *Ivi*, n. 14.

giamo alcuni passaggi che hanno condotto storicamente all'affermazione, quasi incondizionata, dell'*Homo oeconomicus* e del tornaconto personale, come movente dell'agire. Tale visione antropologica ha permeato non solo le scienze economiche, ma è diventata un modello dominante a livello scientifico e individuale.

PERCORSO STORICO

Nel fluire della storia la concezione dell'uomo come *zón politikón*, di astrazione aristotelica e delle virtù civili ebbe vita breve⁶. Un ruolo fondamentale per la nuova direttrice fu svolto dal neoplatonismo e soprattutto da Plotino. Egli attribuì, nella sua formulazione filosofica, alla vita contemplativa il primato su quella attiva. In tal modo, le virtù "civili" furono subordinate alle virtù "superiori", riguardanti la contemplazione intellettuale dell'Uno.

La cultura e il primato dell'Uno permearono l'antichità e portarono a considerare le realtà storiche come un'apparenza e un'ombra della vera Realtà, poiché distraevano da ciò che era importante: il rapporto con l'Assoluto. In un mondo così pensato e nella sua strutturazione della vita comunitaria, non c'era posto per l'attenzione alla dimensione interpersonale.

Fu ancora l'ideale neoplatonico, di solitudine e di distacco dai beni e dalle creature, a influenzare la tradizione monastica e mistica del nostro Occidente. Tendenza interrotta dagli Ordini mendicanti:

Francescano e Domenicano. Furono questi Ordini, con il loro operato, a restituire interesse alla vita comunitaria e aprirono la strada all'Umanesimo civile⁷.

La loro nascita avvenne in un periodo nevralgico della storia dell'Occidente. Nel tardo Medioevo, in modo particolare dal 1100 al 1400, l'Italia e l'Europa vivono la prima rivoluzione commerciale. In essa si ridesta l'attenzione per il sociale, nascono le prime forme di partecipazione societaria alla crescente attività mercantile e la riflessione teologico-canonistica è impegnata nella legittimazione del mercante e del prestito a interesse⁸. È questo il momento della fioritura dell'Umanesimo civile, tratto distintivo della nostra storia e momento nodale per la storiografia economica⁹. Furono i francescani con la loro attività speculativa e pastorale a sostenere e orientare la nascita e la strutturazione del nuovo assetto socio-comunitario, orientando ogni azione e ogni nuova attività al bene della *communitas*. I francescani delle origini sono i pionieri nella comprensione e divulgazione del bene comune. Pietro di Giovanni Olivi, Bernardino da Siena e l'intero movimento dell'Osservanza sono espressioni eloquenti di tale impegno.

Alla fine del Quattrocento, tuttavia, la riflessione sulla vita civile che, abbiamo chiamato "Umanesimo civile", subisce un arresto. L'esperienza della libertà e delle repubbliche cedette il passo alle Signorie, ai Principati e alle monarchie assolute, le quali diedero vita ad un'epoca di autorità

6 Vedi: L. BRUNI, *L'economia la felicità e gli altri. Un'indagine sui beni e benessere*, Città Nuova, 2004; dello stesso Autore si veda anche: *L'ethos del mercato. Un'introduzione ai fondamenti antropologici e relazionali dell'economia*, Bruno Mondadori, 2010.

7 Con il termine Umanesimo civile mi riferisco al periodo che va dal XIII secolo alla fine del XV. A riguardo, vedi: L. BRUNI e S. ZAMAGNI, *L'economia civile*, Il Mulino, 2004; Zamagni e Bruni sono i "pionieri" tra gli economisti italiani nello studio e nella valorizzazione dell'economia civile, tratto caratteristico dell'esperienza italiana.

8 Vedi: N. RICCARDI, *Tra Monti di pietà e Microcredito: il capitale per la realizzazione di un progetto*, Pontificia Università Gregoriana, 2006.

9 Vedi: L. BRUNI, *op. cit.*; L. BRUNI - S. ZAMAGNI, *op. cit.*

rismi, ben lontani dalla *libertas* fiorentina della prima metà del Quattrocento. È questo l'inizio di una nuova tappa nell'evoluzione della dimensione antropologica.

Dopo questa breve affermazione, la considerazione antropologica del 1500 ripartì dall'individuo ben lontano dalla sua innata socievolezza. Infatti, l'individuo di Machiavelli, e poi di Hobbes, è tutto, fuor-



Niccolò Machiavelli (1469-1527)
Santi di Tito, Ritratto
Palazzo Vecchio - Firenze

ché civile. È un individuo malvagio, pauroso, incivile, scaltro; sono questi aggettivi a descrivere l'uomo moderno. Non stupisce allora che nella filosofia moderna sia presente con estrema nitidezza un elemento comune nella comprensione del rapporto intersoggettivo: la socialità è qualcosa di estrinseco, di transitorio e di accidentale.

Per la modernità l'uomo vive, di fatto, in società perché vi è spinto dalla necessità e dalla paura, ma non perché ciò deriva dalla sua naturale socievolezza. Anzi, l'inclinazione al sociale in questo periodo inizia a essere attaccata da più fronti. La vita in comune è vista come il dato reale, ma è vissuta come un vincolo o un peso. L'uomo è un essere essenzialmente egoista e solo la morale e la vita in comune gli impongono obblighi sociali¹⁰.

La visione antropologica che viene elaborandosi in questo tempo esclude all'uomo la prerogativa della relazionalità interpersonale. Si afferma un'antropologia che vede l'uomo guidato in ogni sua azione deliberata dal solo amor proprio, dal *self-interest*, frenato unicamente dalla collisione con gli altri¹¹.

Hobbes, Locke, Hume, Kant, l'Illuminismo francese, Bentham, sono alcune delle tappe attraverso cui l'individualismo prende possesso delle nascenti scienze sociali. È lapidaria a riguardo l'espressione coniata da Kant per manifestare la duplice natura della vita in comune: l'"insocievole socievolezza". Secondo quest'Autore l'inclinazione dominante dell'uomo e della sua antisocialità è data dal: *voler rivolgere tutto al proprio interesse, per cui si aspetta resistenza da ogni parte e sa che egli deve tendere a resistere contro gli altri*¹².

Per meglio comprendere il paradosso della "socievole insocievolezza" dobbiamo guardare ad alcuni autori che hanno caratterizzato, in tempi diversi, il percorso sopra tratteggiato. Questi sono: Machiavelli, Hobbes, Mandeville e Bentham. Autori posti all'origine del pen-

10 Su questo tema cfr. il lavoro di S. LATOUCHE, *Giustizia senza limiti. La sfida dell'etica in una economia globalizzata*, Bollati Boringhieri, 2003.

11 L. BRUNI, (2010), *op. cit.*, pp. 90-109.

12 I. KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, 1965, 123.

siero politico moderno, i quali rivestono un'importanza particolare per il ruolo di interlocutori ideali con i primi economisti. Sarà la loro riflessione antropologica a confluire nella scienza economica del 1700 e a influenzare le teorie successive.

Niccolò Machiavelli visse in un'epoca di grande crisi morale e politica. L'Italia dei comuni non produsse repubbliche ma signorie; le quali svilupparono continue guerre, gettando così la popolazione in un clima di grande paura e malessere. È questo il *background* che determinò la fuga dei filosofi nel neoplatonismo e nella letteratura utopica.

Machiavelli, sconvolto dall'inciviltà del suo tempo sul piano personale, fondò la politica come ambito autonomo e su basi antropologiche nuove. Le virtù civili per il Cancelliere si erano mostrate incapaci di creare e mantenere la pace e la coscienza nazionale. Ecco fare la comparsa allora della *virtù politica* - dove politica è da considerarsi opposto a *civile* -.

Il Cancelliere fiorentino nella sua speculazione avviò una "rivoluzione" antropologica, nella quale l'idea di uomo si allontana dalla visione aristotelica dello *zòon politikòn*¹³. Al cuore della sua teoria politica troviamo, infatti, un radicale pessimismo antropologico, fondato sugli eventi storici che caratterizzano il suo tempo. Egli afferma, infatti, che:

*Degli uomini si può dire questo generalmente: che siano ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori, fuggitori de' pericoli, cupi di guadagno; e mentre fai loro del bene, sono tutti tua, offerenti el sangue, la roba, la vita, e' figlioli... quando il bisogno è discosto; ma quando ti si appressa, e' si rivoltano*¹⁴.

Se questo è l'essere umano nella sua profonda realtà, ne scaturisce che la base della vita in comune non può essere l'amore, ma solo il timore. Nella sua elaborazione della teoria politica, il Principe è chi, grazie alla sua virtù politica, libera i propri sudditi - non più cittadini - dai conflitti distruttivi che l'animal in-civile scatenava, se lasciato libero di agire nella città.

Una risposta alla crisi del civile, simile a quella di Machiavelli, fu quella elaborata da Hobbes (1588-1679) più di un secolo dopo. Anche per questo filosofo il punto di partenza coincide con una diversa visione antropologica, che nei tratti fondamentali si avvicina molto a quella del Cancelliere fiorentino.

Per Hobbes, il cui pensiero si forma in Inghilterra durante gli anni violenti della *Guerra dei Trent'anni*, ciò che gli uomini hanno in comune è la loro "uccidibilità" generalizzata: chiunque può essere ucciso da chiunque altro. Il conflitto, la competizione, la lotta per sopraffare l'altro e conquistare il potere è la condizione ordinaria degli uomini, invece la pace e la concordia sono esclusivamente degli stati temporanei. Il fondamento della vita in comune è la paura; una concezione ben lontana dall'incline socievolezza dell'uomo e riportata all'inizio della sua opera *De Cive*, dove afferma:

La maggior parte di quelli che hanno scritto intorno agli Stati, presuppongono o richiedono, come cosa che deve essere rifiutata, che l'uomo è un animale sociale, zòon politikòn, secondo il linguaggio dei greci, nato con una certa natural disposizione alla società. [...] Questo assioma, benché comunemente accettato, è completamente falso. [...] Noi

13 Cfr. G. QUADRI, *Niccolò Macchiavelli e la costruzione politica della coscienza morale*, La Nuova Italia, 1971.

14 Citato in L. BRUNI, (2004), *op. cit.*, 77.

*non cerchiamo i compagni per qualche istinto di natura, ma cerchiamo l'onore e l'utilità che essi ci danno: prima desideriamo il vantaggio, poi i compagni*¹⁵.

Rispetto ad Aristotele, siamo al polo opposto, non si ha una società-civile che nasce dalla dinamica di persone naturalmente socievoli ma una società-stato, la quale può esistere solo se un patto artificiale la crea e un "Leviatano" impersonale la mantiene con la forza. Come per Machiavelli, le vicende reali

della storia ebbero anche per Hobbes un ruolo determinate nella formazione del suo pessimismo antropologico. Davanti allo spettacolo d'inciviltà, del quale fu spettatore, vide la rinuncia al rapporto interpersonale, delegando la mediazione intersoggettiva allo stato-leviatano, come soluzione capace di evitare la guerra di tutti contro tutti¹⁶.

Un nuovo attacco alla socievolezza umana e alle virtù venne da parte di Man-

deville (1670-1773), con la sua celebre *Favola delle api* (1714). Nel sottotitolo di quest'opera è racchiuso il messaggio centrale dell'autore: *vizi privati, pubblici benefici*. La favola narra, infatti, la triste storia di un alveare di api egoiste che, grazie alla loro avarizia e disonestà, vivevano nell'abbondanza e nel benessere.

A un certo punto le api si convertono e diventano oneste, altruiste e virtuose. In breve tempo, l'alveare precipita nella miseria.



*La defenestrazione di Praga, incisione del sec. XVII
Inizia con questo episodio la guerra dei Trent'anni (1618-1648)*

Rispetto a Hobbes, l'attacco alle virtù civili di Mandeville viene da una prospettiva diversa: non solo non è vero che l'uomo è un «animal civile» - *zōon politikòn* -, portato dalla sua natura al rap-

¹⁵ T. HOBBS, *Il cittadino*, Carabba, 1935, pp. 43-44.

¹⁶ La società, che prima era governata da miseria, paura e prevaricazione, può divenire regolata e sicura, tramite il controllo di quelle che Hobbes chiama *leggi di natura*. Ma un dubbio ci mette in guardia: chi stabilirà le regole, e soprattutto, chi garantirà il loro rispetto? È in tale questione che Hobbes inaugura il metodo contrattualista: gli uomini troveranno regole comuni, sacrificheranno parte della loro libertà in cambio della tutela e del rispetto delle regole stabilite, stilate nero su bianco su un contratto sottoscritto, e faranno riferimento ad un unico grande rappresentante istituzionale, il Leviatano, che altro non rappresenta per Hobbes, che la forza gigantesca di tutti coloro che hanno sottoscritto il contratto e che formano lo *Stato*, l'unità corporale di questo. I diritti totali che si avevano nello stato di natura devono essere completamente affidati ad un unico grande sovrano, lo Stato, sotto il cui potere tutti potranno vivere sicuri; le leggi di natura sono quindi i precetti di un'etica razionale della reciprocità, ed il contratto rappresenta la garanzia del loro rispetto.

porto con gli altri, ma Mandeville sostiene che qualora lo fosse, o lo diventasse per la cultura e per l'educazione, dovrebbe tenere a freno le sue virtù poiché sono negative per la vita della società. È il vizio che porta il bene-vivere (*good-life*) sociale, non la virtù. La sua affermazione è inequivocabile:

Frode, lusso e orgoglio devono vivere, finché ne riceviamo i benefici. [...] La semplice virtù non può far vivere le nazioni nello splendore.

Le virtù, secondo il nostro Autore, sono utili solo nelle piccole comunità, come per es. la famiglia, oppure il villaggio. Qualora le grandi società volessero invece fondarsi sulle virtù civiche, ciò ne determinerebbe una condizione di miseria e di indigenza.

Le virtù, intese nell'accezione di tensione all'altro e al bene della *communitas*, continuano a essere sempre più estranee dall'agire interpersonale. È l'"egoismo", il *self-interest*, a trovare maggiore accoglienza all'interno della riflessione filosofica e sociale.

L'ultimo punto della nostra analisi verso la formulazione piena dell'*Homo oeconomicus* è segnato da Bentham. È lui una pietra miliare nella formulazione dell'*utilitarismo*¹⁷ e del *conseguenzialismo*¹⁸.

L'*edonismo psicologico egoistico* costituisce un aspetto tipico dell'utilitarismo benthamiano che ha ricevuto critiche e consenso nella continuazione della trattazione utilitaristica.

Nell'indagine sulla natura umana che il filosofo inglese svolse, il caposaldo

è rappresentato dall'affermazione iniziale all'*Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, dove scrive:

La natura ha posto il genere umano sotto il dominio di due supremi padroni: il dolore e il piacere.

Spetta ad essi soltanto indicare quel che dovremmo fare, come anche determinare quel che faremo.

Da un lato il criterio di ciò che è giusto o ingiusto, dall'altro la catena delle cause e degli effetti, sono legati al loro trono.

Dolore e piacere ci dominano in tutto ciò che facciamo, in tutto quel che diciamo, in tutto quel che pensiamo: qualsiasi sforzo possiamo fare per liberarci da tale soggezione non servirà ad altro che a dimostrarla.

A parole si può proclamare di rinnegare il loro dominio, ma in realtà se ne resta del tutto soggiogati.

In altri termini, in ogni sua azione l'uomo ricerca sempre e comunque come obiettivo primario il conseguimento del proprio piacere.

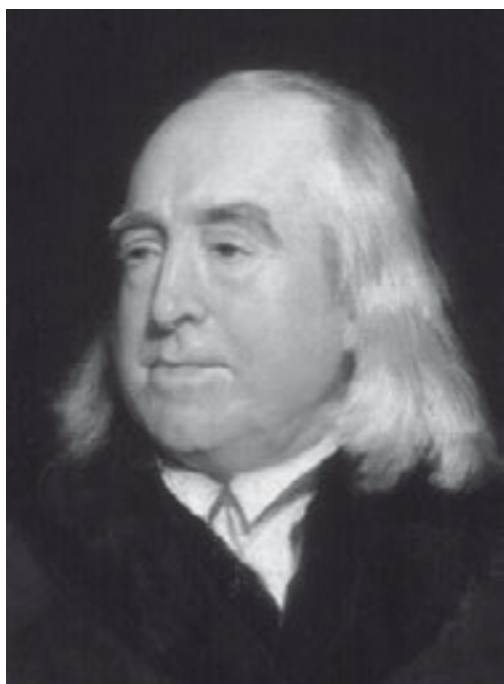
Da quel Newton della morale che si propose di essere, Bentham trovò, così, l'analogo del principio di gravitazione universale, cioè l'attrazione dell'essere umano verso il proprio piacere.

Come la forza di gravità attrae l'universo, così la forza d'attrazione del piacere attira ogni singolo uomo.

Similmente, in *A Table of the Springs of Action*, Bentham afferma: «nessun atto umano è mai stato, né può mai essere disinteressato» e anche nella *Deontologia* ripresenta che:

17 Con l'utilitarismo Benthamiano, la scienza economica ha semplificato moltissimo il suo spettro d'indagine, basandosi sull'antropologia dell'*homo oeconomicus*, del suo atomismo relazionale e sul paradigma dell'individualismo assiologico, secondo il quale l'uomo è un individuo razionale, i cui comportamenti sono esclusivamente finalizzati all'aumento della ricchezza e del proprio benessere economico.

18 A riguardo si veda: G. S. LODOVICI, *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Vita e Pensiero, 2004, pp. 3-40.



Jeremy Bentham (1748-1832)
Henry William Pickersgill, Ritratto
National Portrait Gallery - London

[Lo] scopo di ogni uomo è migliorare la propria condizione, acquisire per il futuro qualche mezzo di godimento in più di quelli di cui è in possesso al momento presente. (Deontologia, 21)

Ovvero, il benessere è «l'obiettivo intrinseco e ultimo perseguito dall'uomo in ogni momento» (*Deontologia*, 37). L'autore fronteggia subito l'obiezione di chi sostiene l'esistenza di azioni motivate dalla benevolenza, dal disinteresse e dalla simpatia. Scrive, infatti:

Negare l'esistenza di questa affezione sociale [la benevolenza] sarebbe ignorare ogni esperienza.

Nemmeno nel più brutale selvaggio le si troverebbe [la benevolenza e la simpatia] del tutto assenti. Ma il piacere che io sento alla prospettiva di procurare il piacere al mio amico è il piacere di chi, se non di me stesso?

Tutto è mosso dall'edonismo e il piacere continua a guidare ogni azione individuale.

I piaceri non si differenziano qualitativamente ma solo per l'aspetto quantitativo.

Bentham ritiene, infatti, il piacere del gioco delle pulci corrispondente a quello delle arti e della poesia.

Nella sua formulazione del sociale e della motivazione dell'agire inserisce ancora un altro tassello: «ciascuno conta per uno e nessuno per più di uno».

Passaggio attraverso il quale, sosterrà che una quantità di piacere maggiore è moralmente più buona di una quantità minore e, giacché l'uomo vive in una collettività, la massima quantità di piaceri conseguibile ha una preminenza morale.

Il piacere individuale è la grandezza morale da massimizzare; piacere che sarà ben presto sostituito dal concetto di utilità individuale.

In siffatto orizzonte, il bene morale della comunità è inteso come la semplice somma dei beni individuali, poiché per Bentham la comunità è un corpo fittizio; essa è la semplice giustapposizione dei singoli che la compongono. Il nostro filosofo lo asserisce nitidamente quando scrive:

La comunità è un corpo fittizio, composto dalle singole persone che sono considerate come se fossero i suoi membri.

Che cos'è allora l'interesse della comunità? È la somma degli interessi dei diversi membri che la compongono. (*Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, n. 91)

(continua)

Fr. NICOLA RICCARDI, ofm

Professore aggiunto di etica economica
presso la Pontificia Università Antonianum

Dall'antropologia al bene comune: oltre la relazionalità dell'homo oeconomicus (II)

3. BENE COMUNE VERSUS BENE TOTALE

L'analisi dei tratti salienti del pensiero benthamiano ha evidenziato la fondazione del concetto di bene totale. In esso trova spazio una sola motivazione dell'agire umano: il tornaconto personale (*self-interest*) e rappresenta il traguardo della "nuova" rivoluzione copernicana, portata a compimento da Bentham.

Nel chiarire la differenza esistente tra bene comune (BC) e bene totale, indicherò, come primo passo, cos'è il BC; presenterò, poi, come la ricerca del solo tornaconto personale, in ogni campo, lo preclude; accennerò, in ultimo, alcune opzioni fruibili dai cittadini e capaci di contribuire al suo sviluppo.

Prima di rispondere alla domanda cos'è il BC, è opportuno ricordare che esso costituisce una categoria che, nel nostro tempo, suscita un crescente interesse da parte di diverse scienze, come la filosofia politica, la sociologia ed anche l'economica. L'interesse è accresciuto dalla difficoltà che la cultura sperimenta nei suoi confronti, dal momento che questa è pervasa da forme ed espressioni di massiccio individualismo. Da queste difficoltà, il BC compare come una realtà a tratti confusa, un oggetto sfocato.

La radice prima della difficoltà e della confusione risiede nella svolta individualistica, prima percorsa nelle sue tappe fondamentali. L'uomo che emerge da que-

sta nuova visione antropologica non è più orientato al senso comunitario. Egli non è più capace di prendersi cura degli altri che vivono con lui, bensì è orientato esclusivamente a se stesso, al suo tornaconto personale. Questo è in prevalenza lo stereotipo dell'uomo che abita soprattutto le città del Mondo sviluppato. In questo nuovo orizzonte socio-culturale, il BC è scambiato con il bene totale.

A questo punto, è più agevole cogliere la differenza tra bene comune e bene totale, perché lungo questo sentiero individueremo l'influenza della svolta individualistica sul nostro agire sia nell'ambito economico che interpersonale.

Nel definire il BC, faremo riferimento a due definizioni di esso, distanti tra loro circa quarant'anni e che lo definiscono secondo l'accezione classica - quella personalistica. Le definizioni sono prese dalla *Gaudium et spes* (GS), del 1965 e dal *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* (CDSC), del 2004.

Nella GS il BC è definito come:

«L'**insieme** di quelle **condizioni della vita sociale** che permettono, sia alla collettività sia ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più celermente» (GS 64).

Invece, nel CDSC si afferma che: *il bene comune non consiste nella semplice somma dei beni particolari di ciascun soggetto del corpo sociale. Essendo di tutti e di ciascuno è e rimane comune, perché indivisibile e perché soltanto insieme è possibile raggiungerlo, accrescerlo e custodirlo, anche in vista del futuro. [...]*.

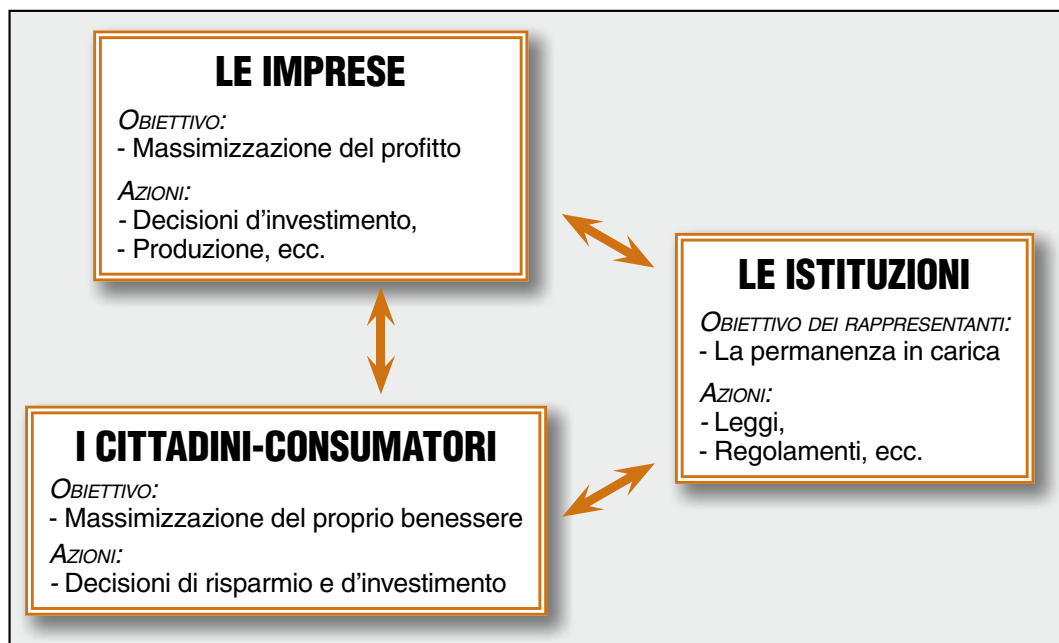
Nessuna forma espressiva della socialità - dalla famiglia, al gruppo sociale intermedio, all'associazione, all'impresa di carattere economico, alla città, alla regione, allo Stato, fino alla comunità dei popoli e delle Nazioni - può eludere l'interrogativo circa il proprio bene comune, che è costitutivo del suo significato e autentica ragion d'essere della sua stessa sussistenza (CDSC 164-165).

Quel che è molto chiaro in questi due pronunciamenti, è che il bene comune è presentato come un bene che nasce dalla relazione con l'altro. In effetti, questi non evidenzia alcun riferimento primario a cose materiali e senza la relazione con l'altro non esiste. È comune, poiché un bene relazionale. La democrazia ne è un esempio, una realtà friabile soltanto insieme agli altri individui del corpo sociale e non insolatamente da loro. La differenza tra BC e bene totale risiede nel termine della relazione. Il bene totale, perché sommatoria di utilità personali, esprime la relazione

tra persone e beni economici. Invece, nel BC il termine è costituito dalla relazione interpersonale in sé, dal suo intrinseco valore.

Tra le due definizioni presentate, scorgiamo come la seconda corregge l'errore di scambiare il bene totale con il BC, quando precisa che il bene comune *non consiste nella semplice somma dei beni particolari di ciascun soggetto del corpo sociale*. La sommatoria appartiene al concetto di bene totale, l'elemento da massimizzare nell'analisi benthamiana. In tale processo di massimizzazione non è importante se tutti i partecipanti prendano parte al gioco; ciò che conta, sopra ogni cosa, è l'incremento del risultato finale. Al contrario e per analogia, il BC può essere inteso come un bene produttorio, nel quale l'attenzione non è finalizzata al solo risultato totale, quanto piuttosto all'ampliamento del numero dei partecipanti al medesimo gioco.

FIGURA 1 - L'APPROCCIO TRADIZIONALE



L'algebra elementare, con le proprietà della moltiplicazione, c'insegna che, se in un prodotto uno dei fattori è uguale a zero, l'intero prodotto sarà uguale a zero. In quest'ottica, il bene comune è teso all'eliminazione di ogni emarginazione, per la semplice ragione del loro potere lesivo nei confronti del suo sviluppo. Invece, le emarginazioni sono irrilevanti per il bene totale: nella somma, anche se uno degli addendi è uguale a zero (l'esclusione dal gioco), il risultato non sarà annullato, ma sarà legato al valore degli altri addendi (l'utilità individuale dei soli partecipanti al gioco). Da questa breve esemplificazione cogliamo come nel bene totale non c'è spazio per il "culto verace dell'uomo" e ancor meno per il suo sviluppo integrale.

4. IL CONTAGIO DELLA GRATUITÀ E DEL DONO: L'EFFETTO DELLE OPZIONI SOCIALMENTE RESPONSABILI

Quali sono gli effetti causati dalla svolta individualistica sul nostro agire socio-economico e sul BC?

Nella ricerca di queste interconnessioni possiamo utilizzare un modello esemplificativo di una società, nella quale rappresentiamo tre realtà che la costituiscono: le imprese, le istituzioni politiche e i cittadini, considerati sia come consumatori sia come investitori¹.

In un primo momento, valutiamo cosa succede normalmente in una situazione in cui il ruolo della responsabilità sociale dei cittadini è trascurato e l'unico movente dell'agire è il *self-interest* (Fig. 1).

1) Cfr. L. BECCHETTI-L. PAGANETTO, *Finanza etica e commercio equo e solidale*, 95-116. Riprendo il loro modello contestualizzandolo poiché è particolarmente efficace nella sua schematizzazione.

In tale condizione, il comportamento dei diversi operatori viene a delinearsi nel seguente modo. Le imprese compiono le valutazioni d'investimento, produzione e assunzione della manodopera alla sola luce della massimizzazione del profitto, noncuranti dei potenziali effetti, in termini di esternalità negative, originati dalle loro scelte².

Gli individui assumono le decisioni di consumo e di risparmio in conformità a una loro razionalità economica, che, secondo la visione dominante in economia, tende a far coincidere nel breve periodo la funzione di utilità con la massimizzazione dei consumi. I consumi, a loro volta, sono influenzati profondamente dalle azioni di marketing del settore commerciale e la pretesa "razionalità" del consumatore si assottiglia sempre più per un affievolimento della sua capacità critica.

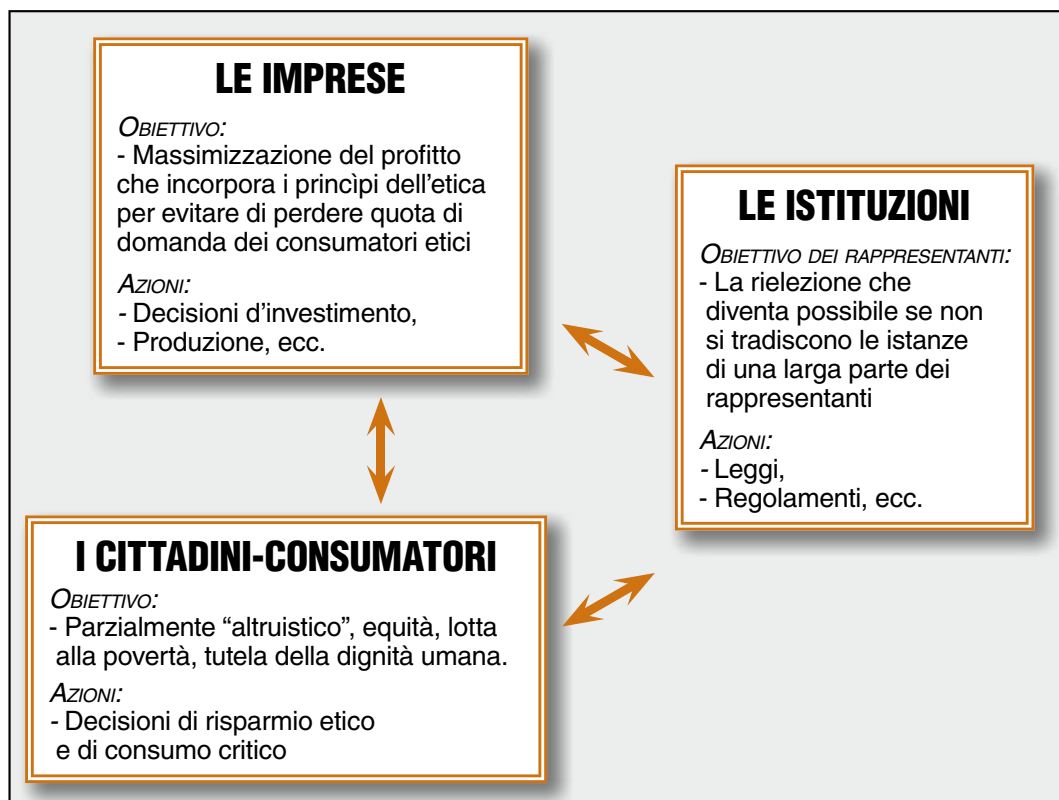
In ultimo, i rappresentanti delle Istituzioni politiche cercano di massimizzare la permanenza al potere, soddisfacendo le esigenze dei cittadini-elettori e dei gruppi di potere sia imprenditoriale sia finanziario. In questo dinamismo, le istituzioni, preposte primariamente alla realizzazione del bene comune, saranno incapaci di promuoverlo poiché "imprigionate" da molteplici compromessi, indispensabili al mantenimento della carica politica.

Appare chiaro che un tale sistema sociale orientato e animato dai comportamenti prima descritti e guidati da un paradigma di razionalità economica, quello dell'*Homo oeconomicus*, non è in grado di generare beni pubblici in quantità adeguata al benessere della collettività, né a promuovere uno sviluppo equo e sostenibile e il BC non ha *chance* di espansione³.

2) Nel linguaggio economico sono dette esternalità le conseguenze positive o negative di un'attività produttiva su un soggetto, individuale o collettivo.

3) Per il paradigma di razionalità economica cfr. S. ZAMAGNI, *L'economia delle relazioni umane: verso*

FIGURA 2 - IL CIRCOLO VIRTUOSO DELL'EFFETTO DAL BASSO



In esso, ciascuno cercherà unicamente il proprio vantaggio.

Allontanandoci, ora, dalla predominanza di motivazioni autoreferenziali - egoistiche - viste nella prima esemplificazione della realtà, inseriamo nel nostro modello delle azioni socialmente responsabili, poste in essere da una parte dei cittadini-consumatori (Fig. 2).

Il risultato cui giungeremo evidenzia il peso e l'importanza che le scelte di ciascun cittadino hanno sull'intero sistema e sul bene comune.

Le azioni socialmente responsabili nascono da un sistema di valori e trovano

il superamento dell'individualismo assiologico», in P.L. SACCO-S. ZAMAGNI, ed., Complessità relazionale e comportamento economico. Materiale per un nuovo paradigma di relazionalità, 67-128 (in particolare modo 67-81).

espressione anche in scelte di carattere economico nell'ambito degli investimenti e del consumo. Sono scelte orientate a fini diversi, rispetto la sola massimizzazione del tornaconto personale e animate dalla preoccupazione per la sostenibilità, per la solidarietà e l'ambiente. Ne sono un esempio, il consumo equo e solidale e gli investimenti etici.

È attraverso gli investimenti e i consumi che quotidianamente ogni cittadino può influenzare, in modo incisivo e responsabile, i comportamenti delle imprese e delle istituzioni. Invece, il voto, che rappresenta un'altra possibile azione da parte del cittadino sulle istituzioni, è fruibile soltanto a intervalli temporali maggiori, dipendenti dalle legislature.

Nel nuovo scenario, dove alcuni cittadini vivono scelte non egoistiche, le

imprese saranno interessate a non perdere la loro quota di mercato e disposte a offrire incentivi promozionali e nuovi segmenti di prodotti rivolti al nuovo target di clientela, pur di incrementare lievemente la loro presenza nel mercato. Ne sono un esempio eloquente le promozioni per i nuovi clienti offerte dalle compagnie di telefonia mobile in tutto il mondo.

Le istituzioni politiche, dal loro canto, cercheranno di soddisfare le esigenze dei cittadini "virtuosi", perché interessate al loro voto, indispensabile al prolungamento della permanenza in carica. In tal modo, legiféreranno non solo a vantaggio delle lobby autoreferenziali ma anche dei cittadini "virtuosi".

Il meccanismo appena delineato, che chiamiamo virtuoso, è alimentato dal basso. L'aggettivo virtuoso è proprio di quell'insieme di cittadini capaci di vivere valori solidaristici nelle loro scelte economiche e finanziarie, in quanto liberi dalla "prigionia" di finalizzare l'esistenza personale alla sola accumulazione egoistica della ricchezza.

Soltanto attraverso il loro agire si avrà un effetto indotto sulla sfera economica e politica per l'accrescimento del bene comune e la riduzione delle emarginazioni da esse generate. Se tale effetto venisse a mancare, l'unica speranza per un cambiamento, in una società, risiederebbe nell'azione di governanti e imprenditori autenticamente «illuminati»; purtroppo, sempre più rari.

In tal senso, risulta di fondamentale importanza l'educazione alla responsabilità sociale per ampliare il numero di cittadini che la vivono.

Essa postula la conoscenza, non sempre adeguatamente offerta, delle possibilità e degli strumenti fruibili oggi all'interno del mercato per cooperare alla riduzione delle svariate forme di povertà.

A oggi, nel mondo, ancora più di ottocento milioni di persone sono costrette a vivere con meno di un dollaro al giorno, non riuscendo a superare nemmeno la soglia della sopravvivenza. Sono loro a denotare quanto siamo lontani dal "culto verace dell'uomo" come via per la costruzione di una pace autentica e di una comunità più umana⁴.



San Bernardino da Siena
(1380-1444)

Queste realtà di povertà estrema, come tutte le altre forme di emarginazione, invocano con urgenza la nostra solidarietà per un'estensione del bene comune a livello globale, affinché lo sviluppo, non soltanto economico, possa toccare il più ampio numero di persone possibili.

Mossa da questa preoccupazione, la dottrina sociale della Chiesa nel suo dispiegarsi, continua a rivolgere un appello

4) Cfr. N. RICCARDI, *L'uomo custode del giardino. I beni che Dio ci ha donati*, in J.M. ALDAY, ed., *I beni dei consacrati a servizio della missione*, Ancora, Milano, 2010, 93-112.



*Beato Bernardino da Feltre, (1439-1494)
promotore dei Monti di Pietà,
(ne aprì a Mantova nel 1484, a Padova
nel 1491, a Crema e Pavia nel 1493, a
Montagnana e Monselice nel 1494)*

costante alla solidarietà. Esso nasce dal primato del valore e dalla dignità della persona umana: «è l'uomo, infatti, l'autore, il centro e il fine di tutta la vita economico-sociale» (GS 63). La solidarietà invocata può trovare concretizzazione attraverso le opzioni dalla finanza e dal consumo etico presenti nei nostri mercati. Il microcredito oggi, come anche il commercio equo e solidale, se sostenuto e sviluppato, riesce ad affrancare dalla povertà tante persone, rispettandole nella loro dignità, perché tali strumenti, se autenticamente tali, non si configurano come semplice beneficenza. Essi promuovono la capacità organizzativa di chi ne beneficia - la sussidiarietà -, favorendo un ambiente di maggiore reciprocità, dove gli uni partecipano alla vita dell'altro. È questa la potenzialità concreta del circolo virtuoso che nasce dal basso,

come leva offerta a ciascun cittadino per il miglioramento della comunità umana. Là dove esso trova attuazione, riesce a coniugare l'etica all'economia, nello sviluppo del bene comune e della cooperazione tra gli uomini.

C'è bisogno e con urgenza di svegliarci dal lungo sonno e di comprendere che il mercato non è uno strumento eticamente neutrale all'interno del quale è possibile lasciare libero spazio all'interesse personale, sacrificando a esso ogni altro valore. Tuttavia, nemmeno l'attuale crisi finanziaria, cominciata nel 2007, sembra aver determinato qualche reale correttivo alle politiche e alle scelte insostenibili che l'hanno causata. Nell'oggi della nostra storia la sfida sostanziale alla quale siamo chiamati è la "conversione" dalla ricerca del tornaconto personale, ad ogni costo, all'edificazione del bene comune. Solo percorrendo tale sentiero sarà possibile accrescere il BC e rendere i nostri sistemi economici più sostenibili e le nostre società più giuste.

La stessa sfida è rivolta a ogni illuminato progetto e programma di giustizia e pace che come francescani promuoveremo. Nella nostra tradizione i Monti di pietà costituiscono l'esempio luminoso e concreto della vittoria del dono e della solidarietà sull'avarizia e sull'idolatria del denaro, per l'edificazione di una *communitas* più umana, poiché più giusta per tutti⁵.

Fr. NICOLA RICCARDI, ofm

*Professore aggiunto di etica economica
presso la Pontificia Università Antonianum*

5) Mi riferisco a Pietro di Giovanni Olivi e all'istituzione dei Monti di Pietà. Il primo sorse nel 1462 grazie al contributo dei frati dell'Osservanza e di Bernardino da Siena che bypassò il pensiero Oliviano nel 1400. I Monti di Pietà costituiscono la prima forma di microcredito che l'umanità ha visto; a riguardo si veda N. RICCARDI, *Tra Monti di Pietà e microcredito il capitale per la realizzazione di un progetto*, Gregoriana, Roma, 2006