

**LUISS** 

**DIPARTIMENTO DI GIURISPRUDENZA**

Dottorato di ricerca in Diritto e Impresa

Ciclo XXXV

**GIUSTIZIA ECONOMIA RESPONSABILITÀ.**

**PERCORSI ASSISI: UN'ETICA FRANCESCA  
NELL'ERA CONTEMPORANEA?**

CHIAR.MO PROF. ANTONIO PUNZI  
Tutor

CHIAR.MO PROF. ANTONIO GULLO  
Coordinatore del Dottorato

DOTT. SALVATORE MARIA PISACANE  
Candidato

ANNO ACCADEMICO 2019/2020

**Al Prof. Antonio Punzi**

*“La scelta di un giovane dipende dalla sua inclinazione,  
ma anche dalla fortuna di incontrare un grande maestro”*

(R. Levi Montalcini)

**A Padre Enzo Fortunato**

*il mio miglior amico francescano*

Un particolare ringraziamento è rivolto a Sua Eminenza **Cardinale Mauro Gambetti**, Custode Emerito del Sacro Convento di Assisi e al **Dott. Giovanni Lo Storto**, Direttore Generale Luiss, per aver ideato “*Percorsi Assisi*” ed aver consentito che questa intuizione potesse divenire per me ragion di ricerca.

Ringrazio altresì **Padre Emanuele Rimoli**, la **Dott.ssa Federica Capone**, la **Dott.ssa Alessandra Gentile** e il **Dott. Stefano Attili** per la dedizione prestata, nel corso degli anni, a questo progetto, nonché per la fiducia e le opportunità offertemi.

Ringrazio **tutti gli amici della Cattedra di Metodologia della Scienza Giuridica del Dipartimento di Giurisprudenza Luiss** per gli irrinunciabili e preziosi suggerimenti.

Grazie a tutti gli **amici, colleghi, studenti e studiosi**, divenuti parte integrante della **comunità di Percorsi Assisi** e dell’**Associazione “Alumni Percorsi Assisi”**, per aver reso indimenticabile questa esperienza umana e scientifica.

## **Giustizia economia responsabilità.**

### ***Percorsi Assisi: un'etica francescana nell'era contemporanea?***

#### **Introduce:**

***Percorsi Assisi, una Lezione per tutti.* .....6**

#### **1. *Laudata Iustitia.***

##### **1.1. I poveri sono sempre con noi! Combattere le disuguaglianze con la fraternità.**

1.1.1. La questione delle disuguaglianze. ....10

1.1.2. Muhammad Yunus, un esempio di sviluppo inclusivo. ....17

1.1.3. Una proposta (politica) di fraternità. ....22

##### **1.2. Il tempo di riparare la casa comune.**

1.2.1. Quale futuro?.....38

1.2.2. Al centro, ma umili e gentili. ....41

1.2.3. Sostenere la casa comune. ....46

##### **1.3. Verso un paradigma economico e sociale più giusto.**

1.3.1. A partire dalla crematistica. ....55

1.3.2. La ricerca del limite: oltre il narcisismo. ....61

1.3.3. Un nuovo "laboratorio" socioeconomico. ....70

## **2. Etica francescana nell'era contemporanea.**

### **2.1. Il Poverello di Assisi, oggi.**

- 2.1.1. Il ritorno dell'*Alter Christus*. .....79
- 2.1.2. La testimonianza di Papa Francesco. ....81
- 2.1.3. Il senso dell'attualità francescana. ....85

### **2.2. San Francesco e la "ribellione edificante".**

- 2.2.1. L'esperienza della Povertà. ....90
- 2.2.2. Essere francescani nella fraternità. ....100
- 2.2.3. Costruire sempre, anche con il diverso. ....105

### **2.3. L'Economia di Francesco.**

- 2.3.1. La Davos francescana: "*Economy of Francesco*" e il  
"*Manifesto di Assisi*". .....111
- 2.3.2. Il metodo perugino sarà sempre il più fecondo! ...115
- 2.3.3. Guardare all'economia con gli occhi di Francesco.119

## **3. Il ritorno all'etica nel diritto e nell'economia.**

### **3.1. Filosofia del diritto o filosofia dell'economia? Alcune considerazioni.**

- 3.1.1. Premessa. ....129
- 3.1.2. Quel "curioso rimescolio". ....130
- 3.1.3. Affinché l'uomo non badi solo «ai suoi comodi». ...134

<b>3.2. L'ordine francescano del mercato.</b>	
3.2.1. La relazione tra forme giuridiche ed economiche. .139	
3.2.2. Come "francescanizzare" il mercato? .....141	
3.2.3. L'apparizione del diritto. ....146	
<b>3.3. Dal diritto nasce il binomio etica ed economia.</b>	
3.3.1. Risolvere l'«eterno problema». ....148	
3.3.2. In presenza dell'altro. ....152	
3.3.3. L'impegno civile del giurista: non tradire più la promessa. ....158	

**Conclude:**

<i>Percorsi Assisi, una comunità in cammino.</i> .....166	
---	--

<b>Bibliografia.</b> .....168	
-------------------------------	--

## **Introduce:**

### ***Percorsi Assisi, una Lezione per tutti.***

Circa tre anni fa, in concomitanza con l'inizio del XXXV Ciclo di Dottorato in Diritto e Impresa presso il Dipartimento di Giurisprudenza Luiss, si avviava la prima edizione di *Percorsi Assisi*.

Si concretizzava il progetto, ideato dal Cardinale Mauro Gambetti, vicario generale di Sua Santità (in quegli anni custode del Sacro Convento di Assisi), da Padre Enzo Fortunato (storico direttore della Sala Stampa del Convento di Assisi) e dal Dott. Giovanni Lo Storto, Direttore Generale Luiss, di avviare una scuola di alta formazione interuniversitaria, ad Assisi, che si rivolgesse ad una platea di giovani studiosi e studenti provenienti da università, dipartimenti, settori disciplinari differenti. L'iniziativa – a cui hanno aderito, oltre alla Fondazione per la Basilica di San Francesco di Assisi e l'Università Luiss Guido Carli, anche l'Università degli Studi di Napoli "Federico II", l'Università degli Studi di Bologna "Alma Mater Studiorum", il Politecnico di Milano, l'Università degli Studi di Perugia e l'Università degli Studi di Macerata – è giunta ormai alla sua terza edizione ed ha già formato, in questi anni, centinaia di giovani attraverso una trattazione multidisciplinare e transdisciplinare di temi attuali che potesse essere utile a comprendere ed affrontare meglio le complessità della contemporaneità.

Si è chiaramente pensato ad una proposta che fosse ispirata ai valori dell'umanesimo francescano, ad un'idea di fraternità e solidarietà universale, al superamento del «dominio dell'autoreferenzialità», alla scoperta ed all'apprezzamento dell'altro, del creato, della cultura e della diversità, anche

lì dove si suole negarli o sfigurarli, alla promozione della pace e del bene comune<sup>1</sup>.

*Percorsi Assisi* si è rivelata, sin da subito, una scommessa davvero vincente per il coinvolgimento e l'entusiasmo che ha registrato tra studenti, ricercatori, professionisti. È stata una Lezione, capace, anche grazie alla semplicità del messaggio francescano, di raggiungere tutti: giuristi, economisti, ingegneri, filosofi, credenti e non credenti. In questo primo triennio, è stata evidentemente offerta, ad Assisi, l'opportunità di riaccendere la speranza che una nuova classe dirigente possa essere educata e responsabilizzata a fornire il proprio contributo per la costruzione di una società migliore.

Il presente lavoro trae spunto dall'esperienza di partecipazione, in qualità di studente, alla prima edizione di *Percorsi Assisi* e, alle edizioni successive, in qualità di tutor, nonché, parzialmente, dall'esperienza vissuta ad Assisi, in qualità di "Luiss Ambassador", per contribuire alla preparazione della prima edizione di "*Economy of Francesco*"<sup>2</sup>, l'evento sull'economia promosso da Papa Francesco e destinato ad imprenditori e ricercatori under 35 provenienti da ogni parte del mondo.

La tesi intende, dunque, raccogliere i propositi iniziali di *Percorsi Assisi*<sup>3</sup> che, per certi versi, sembrerebbero perfettamente allineati alle intenzioni che

---

<sup>1</sup> Si veda: [www.percorsiassisi.it](http://www.percorsiassisi.it)

<sup>2</sup> <https://francescoeconomy.org/it/>

<sup>3</sup> «Mai come oggi una buona economia è indispensabile per il futuro dell'umanità. Una cattiva economia sta alimentando profonde ingiustizie e moltiplicando scenari di morte. Come ha avuto modo di scrivere recentemente Papa Francesco: occorre correggere i modelli di crescita incapaci di garantire il rispetto dell'ambiente, l'accoglienza della vita, la cura della famiglia, l'equità sociale, la dignità dei lavoratori, i diritti delle generazioni future. I francescani da sempre sono attenti all'economia. Quello che però ha sempre contraddistinto il nostro operato è l'impegno per far crescere le economie nella logica del dono, senza guardare al profitto fine a sé stesso ma all'amore reciproco». Sono state queste le parole pronunciate dal Cardinale Gambetti in occasione della presentazione della prima edizione di *Percorsi Assisi*,

hanno ispirato le encicliche papali *“Laudato si”* e *“Fratelli tutti”* e l’iniziativa *Economy of Francesco*, insistendo sull’esigenza di ristrutturare i paradigmi socio-politici e contribuire a quella svolta di carattere antropologico e sociologico, divenuta indispensabile per rigenerare l’economia nella direzione della sostenibilità e dell’inclusione<sup>4</sup>.

Queste premesse hanno animato, negli ultimi tempi, un vivacissimo ed interessante dibattito sul piano internazionale, rimasto però, sino ad oggi, appannaggio quasi esclusivo degli economisti. Attraverso questo lavoro, strutturato in tre capitoli, si è cercato, dunque, di valorizzare il contributo che i giuristi e, nondimeno, i filosofi del diritto potrebbero apportare a tale dibattito, con spirito di prudente e generosa co-partecipazione.

Pertanto, sin dal primo capitolo, incentrato su un’analisi critica dello stato dell’arte circa le ingiustizie sociali, le disuguaglianze economiche, la devastante crisi climatica ed ambientale, si è cercato di affiancare, al contributo indispensabile di economisti del rango di Amartya Sen, Muhammad Yunus e Stefano Zamagni, le suggestioni offerte dalla filosofia e dalla filosofia del diritto, soprattutto contemporanee. Difatti, ci si è avvalsi, nella redazione di numerosi paragrafi, di un triplice approccio alle questioni (filosofico,

---

intitolata *“Economia e lavoro: circolarità e cooperazione”*, tenutasi presso la Sala Colonne della sede Luiss di Viale Pola il 19 giugno 2019. Si veda: M. GAMBETTI, *“Percorsi Assisi, il progetto di formazione interuniversitaria”*, 21.06.2019, disponibile su: <https://www.luiss.it/news/2019/06/21/percorsi-assisi-il-progetto-di-formazione-interuniversitaria?category=&date=>. Alla prima edizione della Scuola hanno preso parte *key-note speakers* di fama internazionale come gli economisti Stefano Zamagni, Carlo Cottarelli, Muhammad Yunus: *“Percorsi Assisi”: domani Cottarelli, Yunus, Zamagni e Lo Storto insieme “per una nuova economia”*, 2 settembre 2019, disponibile su: [www.agensir.it](http://www.agensir.it); M. GAMBETTI, *San Francesco insegna a gestire il bene comune*, Sole 24 ore, Domenica, 18 agosto 2019, p. 27; E. FORTUNATO, *Una nuova economia*, La Nazione, 21 luglio 2019, p. 20; *Con Zamagni a scuola di economia francescana*, Corriere della Sera, Sussurri e Grida, 20 luglio 2019, p. 45 e ss.

<sup>4</sup> E. FORTUNATO, *Un nuovo modello di sviluppo per i giovani*, 19 novembre 2020, disponibile su: [www.ilsole24ore.com](http://www.ilsole24ore.com)



giuridico, economico), che consentisse di pervenire, con piena contezza, alla proposta di un modello socioeconomico alternativo.

Nel secondo capitolo sembrerebbe, invece, risiedere l'anima pulsante del lavoro, la manifestazione tangibile dello spirito che ha animato *Percorsi Assisi* ed altre considerevoli iniziative come *Economy of Francesco* ed il *Manifesto di Assisi*. Si è tentato, dunque, di dimostrare l'indispensabilità dell'esempio di Francesco d'Assisi in era moderna, a partire dalla semplicità di alcuni significativi episodi della vita del Santo e dall'interpretazione offertane da autorevoli studiosi. Si è scelto di valorizzare il ruolo interpretato, con grande semplicità, dal Pontefice Francesco I nel mediare efficacemente tra l'esperienza dell'Assisi e la società contemporanea. Il capitolo termina con la proposta dell'«economia dei due Francesco», uno dei tratti più significativi di questo lavoro poiché costituisce l'approdo del messaggio francescano e di Papa Bergoglio alla conclusione della necessità di una economia più umana, più ecologica, più giusta.

L'ultimo capitolo, il più breve dei tre, è stato elaborato con l'intenzione di provare ad evidenziare, anche attraverso il vaglio di alcuni celebri dibattiti in campo giuridico, l'importanza che il diritto e la filosofia del diritto possano rivestire nel favorire un dialogo concreto tra etica ed economia e realizzare concretamente un modello di economia sociale e sostenibile.

In definitiva, l'intento sarà quello di testimoniare, nelle pagine a seguire, l'impegno scientifico, culturale e civile che accomuna ormai tantissimi giovani nella affermazione di un nuovo ordine economico e politico, capace di mettere realmente al centro l'umanità ed il pianeta Terra e non badare esclusivamente al perseguimento del profitto e dell'utile<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> J. SACHS, *Dalla ricchezza all'Eudaimonia: il nuovo volto dell'economia*, in «Valori. Notizie di finanza etica ed economia sostenibile», 19 dicembre 2019, disponibile su: [www.valori.it](http://www.valori.it)

## **1. *Laudata Iustitia.***

### **1.1. I poveri sono sempre con noi!**

#### **Combattere le disuguaglianze con la fraternità.**

##### **1.1.1. La questione delle disuguaglianze.**

«Può essere davvero faticoso e frustrante il compito di guardare il mondo per quello che è. Quando le notizie appaiono persistentemente cattive e lo specchio continua a rivelarci più rughe di quante noi stessi ci aspettiamo, diviene più semplice volgere lo sguardo altrove e pensare solo a quanto di buono stia accadendo intorno a noi»<sup>6</sup>. Esther Duflo ed Abhijit Banerjee hanno assistito in questi anni, molto da vicino, alle profonde crepe della Terra e non sono scappati inorriditi o indifferenti come d'istinto sarebbe potuto accadere ai più, piuttosto hanno elaborato quelle proposte sperimentali di lotta alla povertà globale che gli sarebbero valse, come noto, il Premio Nobel per l'Economia 2019.

Ancora oggi, nell'era dell'"iperconsumismo"<sup>7</sup>, del post-capitalismo, del globalismo, in cui la generazione di profitti avviene incessantemente secondo

---

<sup>6</sup> A. BANERJEE, E. DUFLO, *Foreword to* L. CHANCEL, T. PIKETTY, E. SAEZ, G. ZUCMAN ET AL., *World Inequality Report 2022*, World Inequality Lab [wir2022.wid.world](http://wir2022.wid.world), p. 3.

<sup>7</sup> La dimensione ritzeriana dell'iperconsumismo assume quella del consumismo sfrenato come direzione a cui siamo tutti indistintamente condannati, presi dalle nostre azioni, dai riti quotidiani, dall'ambiente circostante in G. RITZER. *La religione dei consumi*, il Mulino, Bologna, 2012, pp. 9-50. Sulla natura "religiosa" o "semireligiosa" del consumo nel mondo occidentale, ove crescono «l'esigenza di nuovi beni e servizi, e almeno per alcune fasce sociali, la possibilità di permetterseli, al punto da poter parlare, rispetto alle epoche passate, di una democratizzazione di desideri», si veda l'analisi di una società, definita «pan-lavorista» e «pan-consumista», proposta in: N. DELL'AGLI, *Tra finitudine e intelligenza relazionale. Percorsi di vita nell'età adulta* in R. G. ROMANO (a cura di), *Ciclo di vita e dinamiche educative nella società postmoderna*, Franco Angeli, Milano, 2004, pp. 169-172. Secondo la sociologia dei consumi contemporanea il consumo «costella la vita degli individui fino a rappresentare una sorta di ancoraggio per l'identità», nel senso che rischia di tramutarsi in «una dimensione espressiva

schemi nemmeno più propriamente capitalistici<sup>8</sup>, in tutto il mondo si assiste a condizioni di drammatica indigenza. In numerose regioni viene negato, a milioni di uomini, il diritto fondamentale alla sopravvivenza, i Paesi sono devastati dalle carestie e la denutrizione colpisce un gran numero di soggetti indifesi. Spesso la morte giunge prematuramente per mancanza o inaccessibilità alle cure mediche, a sistemi igienico-sanitari adeguati ed all'acqua potabile, ma sarebbe un grave errore illudersi che tali disperate circostanze siano rimaste confinate solo al Terzo Mondo. Il disagio socio-economico è molto più vicino di quel che può sembrare. Anche nei Paesi più sviluppati vi sono «gruppi svantaggiati ai quali sono precluse cose fondamentali come le cure mediche, un'istruzione funzionale, un impiego remunerativo o la sicurezza sociale ed economica»; e perfino in quelli molto ricchi, «a volte, la vita media di alcuni gruppi numericamente consistenti non supera quella di società molto più povere»<sup>9</sup>.

Studi recentissimi testimoniano proprio quanto, nel capitalismo contemporaneo, le disuguaglianze all'interno dei Paesi siano diventate più elevate di quelle tra Paesi, tantoché l'ammontare del reddito individuale rilevarebbe molto più della nazionalità di appartenenza ai fini del calcolo sui livelli di disuguaglianza globale. Sicuramente il tanto atteso calo della

---

della identità individuale»: attraverso il consumo molti individui costruirebbero ed alimentarebbero la propria identità; ciò è dovuto sia all'«ampliarsi della quantità di beni e servizi di cui possiamo disporre», quanto a quei «processi di vetrinizzazione sociale [...] che esaltano la dimensione comunicativa e spettacolare della vita sociale» in M. FRANCHI, *Raccontare il consumo. Strumenti per l'analisi*, Franco Angeli, Milano, 2008, pp. 21-24. Oggi dominerebbero alcuni schemi sociali che pongono l'aver innanzi all'essere, l'apparire innanzi al pensare, che combattono ad ogni costo e tendono a negare dolore e sofferenza. «E così facciamo crescere tanti disadattati. Urge andare controcorrente» in A. M. VALLI, *Nudi e crudi. Corso di sopravvivenza per famiglie nell'era del consumismo*, Piero Manni, Lecce, 2004, p. 40.

<sup>8</sup> L. GENTILI, *Economia liquida. Lo sviluppo nell'instabilità*, Armando Editore, Roma, 2018, pp. 22-28.

<sup>9</sup> A. SEN, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano, 2014, p. 21.

disuguaglianza tra Paesi, avviatosi nel 2008, non è proseguito così significativamente – posto che la situazione mondiale degli ultimi anni è paragonabile a quella degli esordi del Novecento – al contempo politiche, non sempre adeguate, di distribuzione e redistribuzione di redditi e capitali, all'interno dei Paesi, hanno acuito le divergenze sociali ed economiche, aggravate oltremodo dalla recente pandemia da Covid-19, con cui sono state importate, entro i confini nazionali, ulteriori forme di disuguaglianza sul piano dell'assistenza sanitaria, oltretutto di genere, razziale, sociale *tout court*. Un dato importante, che perviene dalle prime rilevazioni sull'impatto della crisi pandemica sui livelli di disuguaglianza, ritrae un quadro abbastanza sconcertante per il biennio 2019-2021 durante il quale la ricchezza dei più benestanti della Terra (lo 0,001% della popolazione mondiale) avrebbe visto una crescita del 14% mentre la ricchezza media globale si sarebbe attestata all'1%, per non parlare dei supermilioniari, la cui ricchezza, in questi stessi anni, sarebbe cresciuta addirittura del 50%. Evidentemente i più gravemente colpiti sono stati proprio coloro che hanno accesso limitato ai mercati, ai servizi di base, ai capitali, le persone con i redditi più bassi e con l'istruzione inferiore, donne, minoranze, lavoratori precari, gli abitanti dei Paesi a basso e medio reddito<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> L. CHANCEL, T. PIKETTY, E. SAEZ, G. ZUCMAN ET AL., *World Inequality Report 2022*, cit., pp. 46-69. L'aumento dei poveri in Italia è stato vertiginoso negli ultimi anni, dal dato, rilevato nel 2007, di 1,8 milioni di italiani in condizioni di povertà assoluta si è passati a ben 4,6 milioni di poveri nel 2019. Una situazione di questo tipo non si registrava dalla fine del secondo conflitto mondiale e certamente l'avvento della pandemia nella primavera del 2020 non ha fatto altro che accelerare la deriva già in atto. Vi è stato chi ha definito un «nuovo modello italiano di povertà» per alcune peculiari trasformazioni del fenomeno nel nostro Paese; si è assistito ad un inedito incremento della povertà in gruppi sociali tradizionalmente meno esposti dell'Italia centro-settentrionale, si sono fortemente impoveriti i nuclei familiari con uno o più componenti occupati nel mondo del lavoro o con un solo figlio minore a carico (storicamente risultavano più esposte le famiglie senza reddito da lavoro o con più figli minori a carico), non solo i cittadini stranieri o le generazioni più anziane, ma anche gli italiani ed i più giovani tendono ormai a cadere in povertà: C. GORI, *Combattere la povertà. L'Italia dalla social card al Covid-19*, Laterza, Bari, 2020, pp. 6-35. È fondamentale vagliare la povertà integralmente posto

La disuguaglianza ha senz'altro raggiunto livelli molto elevati, ma è un problema da sempre esistito sul piano globale e giustificato, per il passato, da quelle teorie economiche che concepivano le disparità di reddito come condizioni fisiologiche dovute al fatto che gli individui presentassero diversa natura e differenti dotazioni valutabili «in modo differente dalla società a seconda del contesto produttivo e delle preferenze dei consumatori», oltre alla considerazione che ogni individuo dovesse essere fautore del proprio destino e, sebbene la ricchezza possa dipendere «dalla natura (o sia ereditata)», essa dovesse derivare «anche dall'agire personale e innanzitutto dalla propensione ad accettare il rischio»<sup>11</sup>.

Quest'opera di giustificazione delle disuguaglianze è stata condotta strenuamente, nelle nostre società di mercato, dalla dottrina dell'individualismo economico, quel pensiero liberista che si appella ad una uguaglianza nella titolarità dei diritti naturali, come quelli della «libertà di

---

che, solo qualora se ne contemplino le varie sfaccettature «congiuntamente», sarà pensabile spezzarne «la concatenazione ed il loro reciproco alimentarsi» e prendersi cura «dell'individuo, nella società, a tutto tondo, per liberare la persona da ogni tipo di ostacolo che ne mini il pieno sviluppo e la partecipazione» in R. FATTIBENE, *Povertà e Costituzione*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2020, p. 258. Sulla questione della povertà in Italia si veda anche: C. SARACENO, E. MORLICCHIO, D. BENASSI, *La povertà in Italia. Soggetti, meccanismi, politiche*, il Mulino, Bologna, 2022, pp. 12-130.

<sup>11</sup> M. ALACEVICH, A. SOCI, *Breve storia della disuguaglianza*, Laterza, Bari, 2022, pp. 45-73. L'economista internazionale Anna Soci fa particolare riferimento alle teorie neoclassiche che vedono in Milton Friedman, con il suo contributo, uno dei massimi esponenti: «la disuguaglianza di reddito in una società può essere considerata [...] il riflesso di una scelta deliberata in accordo con i gusti e le preferenze dei membri della società» in M. FRIEDMAN, *Choice, Chance and the Personal Distribution of Income*, in «Journal of Political Economy», LXI, 4, 1953, pp. 277-278. Per un quadro straordinariamente dettagliato sull'evoluzione delle disuguaglianze sociali nel corso dei secoli: Cfr. T. PIKETTY, *Una breve storia dell'uguaglianza*, La nave di Teseo, Milano, 2021, pp. 35-385

Non bisogna sottovalutare l'effetto significativo delle disuguaglianze sulle crisi economiche; infatti, trasferire le risorse dalle classi più povere ai ceti più ricchi, dunque «da chi consuma la maggior parte dei propri redditi verso chi ha una forte propensione a risparmiare», ha determinato un crollo dei consumi medi ed «un aumento della quantità globale di risparmi», nonché una compressione cronica della domanda con la conseguenziale «stagnazione dell'economia» in F. SARACENO, *La scienza inutile. Tutto quello che non abbiamo voluto imparare dall'economia*, Luiss University Press, Roma, 2018, p. 151.

scelta e di proprietà». La possibilità di godere di eguali regole di competizione, medesime opportunità offerte dal mercato, eguali diritti fondamentali di libertà nel riconoscimento a ciascuno della «padronanza delle proprie energie fisiche e mentali e quindi delle cose che guadagna, possiede e scambia», sarebbe dovuta bastare a garantire un'eventuale pretesa di eguaglianza; ma la presunta uguaglianza al nastro di partenza della libera competizione tra individui continua ad alimentare esiti diseguali che, in qualche modo, anche gli svantaggiati, i perdenti sono giunti, alle volte, ad accettare con rassegnazione perché convinti che siano «frutto del loro minore o meno qualificato impegno, delle loro scarse conoscenze, infine delle loro scelte. Per l'individualismo economico, quando e se la competizione è lasciata libera (ovvero se il governo non interviene con programmi di giustizia sociale o con regolamentazioni del lavoro), gli esiti non possono che essere diseguali e questa diseguaglianza è giusta»<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> N. URBINATI, *Disuguaglianza*, in «Iride», 1, 2016, il Mulino, pp. 20-21. Sulla «legittimazione teorica della disuguaglianza» – che passa dall'idea friedmaniana che «se alcuni individui sono, di fatto, diseguali rispetto ad altri[...]il potere politico non è in alcun modo tenuto ad agire per riequilibrare le cose: al contrario, un intervento siffatto potrebbe addirittura risultare controproducente, lesivo della libertà dei soggetti, e manifestare un valore inibitorio rispetto alla libera espressione delle loro individualità» – si sofferma la filosofa del diritto Anna Cavaliere, la quale ritiene che la «versione semplificata della libertà e dell'uguaglianza» propugnata dai neolibertisti, «sembra cancellare con un colpo di spugna tutto lo sforzo dei moderni» e svuotare «di sostanza» la «lotta per i diritti» poiché verrebbe negata buona parte del «valore normativo del principio di uguaglianza», avendo inteso questo come semplice prescrizione rivolta «al diritto di non creare altre diseguaglianze oltre a quelle già esistenti», piuttosto che riconoscergli la funzione, condivisa dal diritto costituzionale moderno e dalle costituzioni democratiche del secondo dopoguerra, di «far fronte alle diseguaglianze presenti tra gli individui» e «porvi rimedio» in A. CAVALIERE, *L'invenzione della povertà. Dall'economia della salvezza ai diritti sociali*, Diotima. Questioni di filosofia e politica, La scuola di Pitagora Editrice, Napoli, 2019, pp. 162-163.

Tale irrinunciabile funzione del principio di uguaglianza sembrerebbe evocare le considerazioni mosse da Dworkin sul «concetto dei diritti all'eguaglianza costituzionalmente tutelato dalla *Equal Protection Clause*», per cui la politica sociale ed economica volta a «migliorare l'eguaglianza complessiva» dovrebbe tener conto sia del «diritto a un eguale trattamento, cioè il diritto a un'eguale distribuzione di alcune opportunità, risorse ed oneri», sia del «diritto a un trattamento eguale, che non è il diritto di ricevere la stessa quota di oneri e vantaggi, bensì il diritto di essere trattato con gli stessi rispetto e considerazione di ogni altra

Il punto è proprio questa “disuguaglianza in uscita”, che è diventata così stridente ed insopportabile da essere difficile accettare il perpetuarsi di modelli o pratiche di giustificazione. È una disuguaglianza, secondo taluni, non più tollerabile questa perché ingiusta, a differenza di altri aspetti che non vanno considerati né giusti, né ingiusti come la naturale distribuzione delle risorse e le condizioni di privilegio che vivono alcuni individui, nascendo «in alcune posizioni particolari all’interno della società»<sup>13</sup>.

Evidentemente i poveri sono sempre con noi! In ogni secolo, in ogni Paese, in ogni quartiere, in tutti i racconti, prima e dopo che la libera competizione sui mercati abbia inizio, gli ultimi non ci abbandonano mai. La povertà pare una costante in mezzo a noi, innanzi alla quale è difficile restare indifferenti e, per cui, sarebbe opportuno intraprendere la strada della condivisione.

Secondo Papa Francesco, i poveri non dovrebbero essere più emarginati perché sono parte integrante delle nostre comunità, «fratelli e sorelle con cui condividere la sofferenza» e a cui tentare di alleviare il disagio, attraverso una indispensabile opera di «inclusione sociale», che possa restituire loro la

---

persona». Cfr. R. DWORKIN, *I diritti presi sul serio*, il Mulino, Bologna, 2010, p. 328. Gli apologeti del neoliberismo sostengono, d’altro canto, che la discussione pubblica orientata «sull’asse redistribuzione-creazione di ricchezza» determini «un arretramento nei livelli degli standard di vita» e conduca alla decrescita, mentre solo la stabilità può «essere autenticamente egualitaria. L’idea di tagliare la torta della ricchezza in fette tutte della stessa dimensione mal si coniuga con un’economia in crescita, nella quale, a un certo momento, coloro che arrivano prima [...] verranno inevitabilmente remunerati di più, molto di più. Una società stabile, meno segnata dal progresso sociale [...] può più facilmente coltivare l’ideale dell’eguaglianza. Coloro che lo prendono sul serio ritengono tassi di crescita più bassi un accettabile prezzo da pagare» in A. MINGARDI, *La verità, vi prego, sul neoliberismo. Il poco che c’è, il tanto che manca*, Marsilio, Venezia, 2019, p. 373.

<sup>13</sup> J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, a cura di S. Maffettone, Milano, Feltrinelli, 2021, p. 111. Come ci ricorda la politologa Urbinati il vantaggio di cui godono *naturaliter* alcuni esseri umani raramente «si annulla con la competizione» sul libero mercato ma tende ad accrescere considerevolmente per cui la presunta uguaglianza di partenza potrebbe celare comunque delle condizioni di privilegio e di monopolio; per queste ragioni le teorie che non si curano mai degli esiti, con il passare del tempo consentono che «quelle regole eguali del libero mercato non si applicano più a tutti egualmente ma ad alcuni meglio o peggio che ad altri; e ciò non scandalizza più» in N. URBINATI, *Disuguaglianza*, cit., pp. 20-21.

«dignità perduta». Tracciare la strada della condivisione potrebbe essere la soluzione più adeguata ad accorciare le distanze sociali che si stanno drammaticamente creando, ripristinare la giustizia sociale, rafforzare la solidarietà e generare la fratellanza. La cura dell'altro non dovrebbe sostanzarsi solo nel fare beneficenza poiché è un'attività che molte volte «rischia di gratificare chi la compie e di umiliare chi la riceve» e comunque potrebbe esasperare la questione del dislivello sociale nel presupporre benefattori e beneficiari<sup>14</sup>.

Se si condividesse l'idea che la beneficenza, dunque, non costituisca la soluzione ideale per fronteggiare una povertà così diffusa, la responsabilità delle scelte più giuste, per affrontare il problema, sembrerebbe spettare alle istituzioni sociali in primo luogo. Non sarebbe giusto, da questo punto di vista, incamerare l'«arbitrarietà» che si trova nella naturale “disuguaglianza di partenza” come dato incontrovertibile della «struttura fondamentale» di una società. La rassegnazione rispetto ad uno *status quo* sarebbe l'atteggiamento di chi, ad opinione di John Rawls, vede o vuol vedere il sistema sociale come un «ordinamento immutabile al di là del controllo umano», quando invece è da considerarsi chiaramente «un modello di azione umana»<sup>15</sup>. Non concepirlo come tale, costituirebbe per gli esseri umani un alibi formidabile di deresponsabilizzazione rispetto a ciò che accade intorno ad essi. Ciascuno può contribuire a trasformare la società in cui vive, a condividere con l'altro il proprio destino, piuttosto che trincerarsi solitario nella buona o nella cattiva sorte che gli è stata riservata. Questo significa iniziare a pensare ad un sistema più giusto e più equo.

---

<sup>14</sup> Si tratta di un pensiero tratto dal “Messaggio del Santo Padre Francesco” in occasione della “V Giornata Mondiale dei Poveri” tenutasi il 14 novembre 2021; disponibile su: <https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/poveri/documents/20210613-messaggio-v-giornatamondiale-poveri-2021.html>

<sup>15</sup> J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 111-112.



### 1.1.2. Muhammad Yunus, un esempio di sviluppo inclusivo.

Nella direzione di un sistema più giusto e della concreta attenzione agli ultimi, si è mosso, ad esempio, negli ultimi quarant'anni, uno dei *key-note speaker* più celebri che abbia ospitato la Scuola di formazione "Percorsi Assisi": il premio Nobel per la pace 2006, l'economista Muhammad Yunus<sup>16</sup>.

Il Professore, avendo intuito che la pratica della beneficenza potesse essere oltretutto, per certi versi, mortificante, anche inconsistente nella lotta che intendeva condurre in Bangladesh «per alleviare e, alla fine, eliminare del tutto la povertà», ha tentato, attraverso la fondazione della *Grameen Bank* (la cosiddetta "banca dei poveri") di sostenere i meno abbienti offrendo loro una concreta opportunità, quella del microcredito: un modello di inclusione basato sul prestito di piccole somme di danaro ai più poveri, senza richiedere alcuna garanzia, affinché si potessero «avviare piccole attività commerciali». Yunus si era reso conto che la «vita di una persona può essere completamente trasformata» dalla possibilità di disporre anche solo di trenta o quaranta dollari; milioni di famiglie bangladesi sono riuscite a migliorare la propria condizione sociale ed economica ed a sottrarsi al «giogo della povertà» proprio impiegando i microprestiti ricevuti e creando, con un po' di tempo, fiorenti attività come piccole fattorie, laboratori artigiani, piccoli negozi<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Il premio Nobel Yunus ha tenuto una *lectio magistralis* agli studenti della prima edizione della scuola "Percorsi Assisi" presso la Basilica Superiore di San Francesco d'Assisi il 3 settembre 2019. In quell'occasione ha affermato: «Siamo in periodo di crisi economica, di disastrosa crisi economica. Tutto il mondo sta per collassare e questo collasso potrebbe avvenire in pochi anni. Questa è la mia preoccupazione più importante e per questo chiedo particolarmente alla gente, ai cittadini italiani di potersi occupare di questo»; poi rivolgendosi ai cittadini italiani, ha aggiunto: «Ricordo che voi siete una parte del mondo, non siete una comunità isolata, non dovete dunque guardare alle cose piccole, a quelle del vostro quartiere, della vostra nazione, dovete guardare al mondo!» Disponibile su: *Percorsi Assisi, Muhammad Yunus ai cittadini: «Siete una parte del mondo»*, 4 settembre 2019, [www.assisioggi.it](http://www.assisioggi.it).

<sup>17</sup> M. YUNUS, *Un mondo senza povertà*, Feltrinelli, Milano, 2008, pp. 7-8. La Grameen Bank di Muhammad Yunus è una delle esperienze di microcredito – «accordare il credito ai più poveri,

Il microcredito ed il lavoro della Banca *Grameen* non dovrebbero però restare esperienze isolate, non costituiscono, per Yunus, gli unici strumenti utilizzabili per «spazzar via la povertà», ma solo delle porte, per quanto grandi, «che la gente può imboccare per uscire dalla miseria». Difatti è possibile pensare a tante altre valide strategie «per facilitare tale scopo», ma bisognerebbe cominciare da una nuova concezione della persona umana e da «un nuovo quadro istituzionale atto ad accogliere la nuova concezione». L'esperienza di Yunus ci ha insegnato essenzialmente due cose: se, da una parte, non sempre si ha una conoscenza adeguata «delle persone e dei modi in cui esse interagiscono», non sempre ci si ricorda che «ogni persona è estremamente importante», dall'altra, è bene riconoscere «il potenziale illimitato» di ciascun individuo nell'«influenzare la vita degli altri all'interno delle comunità e delle nazioni, nei limiti e oltre i limiti della propria esistenza». Ogni individuo è dotato di grande creatività, per cui è innaturale e ingiusto veder nascere e patire uomini tra «le miserie della fame e dell'indigenza»; la sofferenza di oggi e del passato esisterebbe solo «perché noi distogliamo gli occhi dal problema»<sup>18</sup>.

---

a quelli che non hanno nulla e nulla possono garantire nel Nord come nel Sud del mondo, per dar loro una chance di riscatto e, in molti luoghi, sottrarli alla morsa degli usurai» – di maggior successo, anche mediatico, per mobilitazione di risorse umane e capitali ingenti: Cfr. L. PICCIONI, *Finanza etica* in A. ZANINI, U. FADINI (a cura di), *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione*, Feltrinelli, Milano, 2001, p. 133.

<sup>18</sup> M. YUNUS, *Il banchiere dei poveri*, trad. it a cura di E. Dornetti, Feltrinelli, Milano, 2010, pp. 9-10. L'economista bangladesese non si ritiene capitalista «secondo la concezione semplicistica di chi ragiona in termini di sinistra e di destra», ma crede fermamente «nel potere del capitale nel quadro di un'economia di mercato»; al contempo è «profondamente convinto che fare l'elemosina ai poveri non sia un gesto risolutivo poiché significa soltanto ignorare i loro problemi e farli volutamente incancrenire. Un povero in buona salute non vuole né ha bisogno di elemosina. Dargli un sussidio significa aumentare la sua miseria, uccidendone lo spirito d'iniziativa e togliendogli il rispetto di se stesso. Non sono i poveri a creare la povertà, bensì le strutture sociali e le politiche da esse adottate. Se si modificano le strutture, come stiamo facendo in Bangladesh, la vita dei poveri ne sarà di conseguenza modificata. L'esperienza ci ha dimostrato che, con l'aiuto di un capitale finanziario anche limitato, i poveri sono capaci di produrre profondi cambiamenti nella loro vita; [...] di tutti i partecipanti ai programmi Grameen, nessuno – attenzione, esperti mondiali dello sviluppo! – nessuno ha avuto bisogno

Aveva ragione, a tal proposito, il celebre filosofo e giurista francese Alexis de Tocqueville, quando sosteneva, già nella prima metà dell'Ottocento, che non vi fosse idea «più bella e più grande» per una società che «occuparsi dei problemi dei suoi membri ed alleviarne sistematicamente i dolori». Una sfida che arriva da lontano, quella della «carità pubblica», quella di gettare «uno sguardo continuo» sulle ferite della società e tentare di «guarirle». Quanto più le istituzioni, la società garantiscono «ai ricchi il godimento dei propri beni», tanto più dovrebbero proteggere «i poveri da una miseria smodata», chiedendo «agli uni una porzione del loro superfluo per accordare agli altri il necessario. C'è certamente in ciò un grande spettacolo, in presenza del quale lo spirito si eleva e l'anima non mancherà di esser commossa»<sup>19</sup>.

Una società più giusta non dovrebbe certamente discriminare i più avvantaggiati, le persone provenienti da famiglie e classi agiate, dotate, per dono di natura, di abilità che gli consentano di ottenere risultati migliori oppure semplicemente fortunate<sup>20</sup>, ma prendere atto che queste condizioni di privilegio, sebbene non ingiuste, siano immeritate e dunque generatrici di «ineguaglianze immeritate» che richiedono una riparazione, che vanno «compensate in qualche modo». Bisognerebbe riparare i torti che il caso ha perpetrato ai soggetti nati con meno doti o in posizioni sociali meno favorevoli

---

di una formazione speciale. O quella formazione l'avevano già ricevuta come parte del bagaglio di competenze domestiche, o l'avevano acquisita nel loro campo di attività. Tutto quello che mancava loro era il capitale» (*Ivi*, p. 212). Per avere un quadro più completo sull'idea di business sociale di Yunus e sulla proposta della cosiddetta "economia dei tre zeri" (disoccupazione zero, povertà zero, carbonio netto zero) si veda: M. YUNUS, *Un mondo a tre zeri. Come eliminare definitivamente povertà, disoccupazione e inquinamento*, Feltrinelli, Milano, 2018, pp. 24-113.

<sup>19</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *Saggio sulla povertà*, IBL, Torino, 2013, pp. 20-26. Il filosofo politico non confonde la carità pubblica, che deve essere «prodotta e regolarizzata dalla società», con la beneficenza che è «una virtù personale, separata dall'azione sociale», più «istintiva», meno «razionale», più «entusiasta», che vede gli individui impegnati con «mezzi propri» per alleviare solo le miserie che risultano essere alla loro portata.

<sup>20</sup> J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 107.

e tentare di garantire «un'effettiva eguaglianza di opportunità» a tutte le persone<sup>21</sup>.

Affinché sia possibile tutto ciò, è necessario però favorire concezioni dell'eguaglianza ben precise. Non sembrerebbero di grande conforto, ad esempio, le teorie sull'eguaglianza assoluta quando ci si prefigga di porre riparo ad elevati livelli di ingiustizia sociale, sebbene, proprio teorie di questo tipo, nel corso del tempo, siano sembrate più di tante altre volersi conformare «alle più alte aspirazioni di giustizia». In concreto, non possono ammettersi soluzioni che presuppongano l'eguaglianza di tutti gli uomini senza «stabilire

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 110. Il principio di riparazione rawlsiano è per certi versi connesso all'idea che l'eguaglianza sia stata sancita in ogni ordinamento non solo poiché deve tener conto delle differenze «nelle nostre identità individuali», quanto più perché siamo tutti «disuguali quanto a condizioni economiche e opportunità sociali» e perciò prescrive che le «disuguaglianze» eccessive debbano essere «rimosse o quanto meno ridotte» poiché viene associato un significativo «disvalore» a tali considerevoli «disuguaglianze economiche e materiali» in: L. FERRAJOLI, *Manifesto per l'eguaglianza*, Laterza, Bari, 2019, pp. 4-5. Questa condivisibile posizione di Ferrajoli ha incontrato alcune critiche che sembrerebbero, a tratti, replicare meccanismi di giustificazione delle disuguaglianze analoghi a quelli alimentati dalle teorie economiche del neoliberismo; in particolare, è stato sostenuto che la «doppia articolazione del principio di uguaglianza» non esprimesse altro che l'approvazione da parte di Ferrajoli «di tutte le differenze tra gli individui, fatta eccezione per quelle di carattere economico, che vengono perciò caricate fin dalla loro denominazione di una pesante condanna morale. La sua definizione del principio di uguaglianza è funzionale alla tutela delle differenze e alla lotta alle disuguaglianze perché già in partenza egli l'ha strutturata in maniera tale da investire di valore morale le differenze e di disvalore morale le disuguaglianze». Inoltre, si è ritenuto che tale posizione aprisse anche «una faglia nella teoria dei diritti fondamentali» di Ferrajoli in quanto «le differenziazioni sul piano economico» rappresenterebbero «un inevitabile prodotto dell'esercizio dei diritti fondamentali da parte dei singoli: non solo dei diritti di autonomia, ossia dei poteri [...] ma anche degli stessi diritti di libertà. Tramite l'esercizio dei diritti di autonomia vengono acquistati e ceduti diritti patrimoniali e di conseguenza la posizione economica dei singoli inevitabilmente si diversifica». Cfr. A. PINTORE, *Disuguaglianze e apocalisse. Sul Manifesto di Luigi Ferrajoli* in «Diritto e questioni pubbliche», XIX, 2019, pp. 244-245. Tuttavia, a supporto delle teorie ferrajoliane, si richiama il test suggerito dal prioritario del britannico Derek Parfit innanzi alla crescente disuguaglianza delle nostre società, secondo cui dovrebbe essere «un *must*, e non un *optional*, definire quali disuguaglianze sono moralmente o socialmente accettabili o giustificabili» in: S. VECA, *Sulla disuguaglianza*, in «Iride», 1, 2016, il Mulino, p. 30. Sul prioritario: C. LUMER, *Priorità per chi sta peggio. Valori e norme morali nel prioritario etico*, in ID. (a cura di), *Etica normativa. Principi dell'agire morale*, Carocci, Roma, 2008, pp. 93-116; D. PARFIT, *Equality and Priority*, in «Ratio», 3, 1997 (10), pp. 202-221.

come devono essere o esser trattati gli uomini» o, ancor peggio, proposte dal tenore normativo che, pur prendendo atto delle diseguaglianze esistenti, le trascurino «nello stabilire il modo in cui» debbano essere trattati gli uomini. Aderire a tesi di questo tipo incrementerebbe solo le «ingiustizie», il «disordine» e l'«anomia [...]». È viceversa evidente che lungi dall'essere ingiusto, è molto più consono alle esigenze di giustizia compiere trattamenti differenziati a seconda del variare delle circostanze rilevanti»<sup>22</sup>.

È necessario – sulla scorta dell'esempio di Yunus – prendere atto delle disuguaglianze ed intervenire per appianarle, per offrire una opportunità concreta di sviluppo e miglioramento anche ai più svantaggiati. Promuovere concretamente un ideale di uguaglianza sul piano morale impone però di valutare le distribuzioni di ricchezza «adottando il punto di vista di chi in esse, senza sua responsabilità, è più svantaggiato», sicché diviene prioritario per ripristinare la «giustizia sociale, intesa, *in questo caso*, propriamente come giustizia distributiva», porre riparo alle urgenze dei bisogni di coloro che sono più svantaggiati «in una determinata distribuzione». Si tratterebbe di

---

<sup>22</sup> P. FERRAGAMO, *Le formule dell'eguaglianza. Da Kelsen a Nagel*, prefazione a cura di G. Carcaterra, Giappichelli, Torino, 2004, pp. 64-67. L'autrice sostiene che «trattare tutti allo stesso modo, senza alcuna differenziazione, determinerebbe situazioni di ingiustizia paradossale secondo il più comune punto di vista etico-giuridico: l'innocente trattato come il colpevole, il bisognoso come l'abbiente, il pazzo come il sano di mente, il minore come l'adulto, e via dicendo». Vi è una adesione ad un'interessante posizione del celebre filosofo del diritto danese Ross, secondo cui si opera nella direzione del giusto proprio quando si fanno «distinzioni in modo che i vantaggi ed i carichi, i diritti e i doveri vengano distribuiti tenendo conto delle circostanze rilevanti». Cfr. A. ROSS, *On Law and Justice*, Steven & Sons Ltd, London, 1958, trad. it. di G. Gavazzi, *Diritto e giustizia*, Einaudi, Torino, 1990, p. 254. Sul nesso tra giustizia ed eguaglianza – senza trascurare, in particolare, l'importanza della giustizia distributiva per l'eguaglianza nello stato costituzionale – hanno sempre riflettuto filosofi del diritto e teorici della giustizia, sin da Aristotele, per giungere ai più recenti Perelman, Alf Ross, Hart e Rawls. Si tratta di una visione dell'uguaglianza come nucleo fondante «il concetto stesso di giustizia, poi specificato diversamente dalle differenti concezioni o formule di giustizia – a ciascuno secondo i meriti, o secondo i bisogni, o secondo il mercato... – le quali fissano cosa conti per eguale/diverso ai fini distributivi» in: M. BARBERIS, *Eguaglianza e differenza. Variazioni su temi di Ferrajoli*, in G. P. DOLSO (a cura di), *Dignità, eguaglianza e Costituzione*, EUT Università degli Studi di Trieste, Trieste, 2019, pp. 42-43.

applicare un vero e proprio «teorema di equità sociale» basato sull'adozione di una «qualche forma di prioritarismo» che dia «un peso rilevante alle circostanze dello svantaggio economico e sociale» e prometta «sviluppo economico inclusivo per tutti e non per pochi»<sup>23</sup>.

### **1.1.3. Una proposta (politica) di fraternità.**

Nell'ordine sociale giusto, ipotizzato da John Rawls, la condizione e le aspettative delle classi più agiate dovrebbero essere tutelate e soddisfatte fintantoché i vantaggi economici ed il benessere conseguiti favoriscano anche i soggetti meno fortunati<sup>24</sup>. Una proposta che si fa molto interessante poiché considera la possibilità che il principio di fraternità, al pari di altri principi guida (uguaglianza, libertà), sieda al desco del buon governo democratico ed ispiri un'etica pubblica rinnovata ed efficace, mettendo a tacere l'idea che la fraternità non sia utile o adatta per i processi politici ed economici poiché non definisce alcuno dei diritti democratici, atteso che, al contrario, essa includerebbe «certi atteggiamenti mentali e certe linee di condotta senza le quali perderemmo di vista i valori espressi dagli stessi diritti». L'esclusione

---

<sup>23</sup> S. VECA, *Sulla disuguaglianza*, cit., pp. 30-31.

<sup>24</sup> «Se assumiamo come data la struttura delle istituzioni richiesta dall'eguale libertà e dall'equa eguaglianza di opportunità, le aspettative di coloro che sono in una situazione migliore sono giuste se e solo se funzionano come parte di uno schema che migliora le aspettative dei membri meno avvantaggiati della società. Questo è il cosiddetto principio di differenza che Rawls combina con il principio di equa eguaglianza di opportunità»: J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 89-93. Secondo Rawls l'ipotetico contratto sociale stipulato in una posizione originaria di parità tra gli individui determinerebbe due principi di giustizia essenziali: il primo che garantisce «a tutti i cittadini le libertà fondamentali e paritetiche», mentre il secondo relativo all'eguaglianza economica e sociale che, non pretendendo una distribuzione paritaria di redditi e ricchezze, consentirebbe quel tasso di disuguaglianza socioeconomica che finisce col «favorire i membri della società meno avvantaggiati» in M. SANDEL, *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano, 2017, p. 162

della fraternità operata, a lungo, da parte delle teorie politiche è stata dettata anche da una percezione parziale e non sempre esatta della stessa: come «eguaglianza di stima sociale» tangibile in situazioni convenzionali pubbliche e nella «mancanza di comportamenti deferenti o servili» o come ideale che implicasse necessariamente «legami affettivi e sentimenti» da non potersi attendere realisticamente dai membri della società. Questa visione limitata del principio in parola pare ne abbia sempre determinato una percezione di inappropriatezza alla gestione della cosa pubblica. Da questo punto di vista Rawls inaugura un nuovo standard di accettabilità della fraternità intesa, senza dubbio, come «amicalità civica» e «solidarietà sociale»; inoltre opera un collegamento estremamente efficace all'idea, sottostante il principio di giustizia, di non desiderare vantaggi oltremisura se ciò non vada a beneficio di quelli che stanno meno bene. Un po' come accade nelle famiglie dove tendenzialmente si ricusa il «principio di massimizzare la somma dei vantaggi»: i componenti del medesimo nucleo familiare «non desiderano avere dei vantaggi, a meno che ciò non promuova gli interessi dei membri restanti»<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 114. È innegabile che l'idea di fraternità o, meglio, di fraterna solidarietà, sia tangibile nei nuclei familiari ove il rapporto di consanguineità alla base delle relazioni fraterne «implica quasi fisiologicamente una dinamica di prossimità tra i fratres, animata dalla tensione al reciproco sostegno morale e materiale, la quale inevitabilmente sottende un afflato spirituale di mutua solidarietà. Ma in generale ogni forma di relazione di gruppo appare dotata di questa intima connessione tra le persone che ne sono componenti, così che il senso di appartenenza, non necessariamente, o non soltanto, derivante dal legame di sangue – come accade nell'ambito della famiglia – risulta potenzialmente idoneo a originare questa tensione polarizzante tra gli individui» in: V. SATTA, *La fraternità interterritoriale nella Costituzione italiana*, in A. MARZANATI, A. MATTIONI (a cura di), *La fraternità come principio del diritto pubblico*, Città Nuova, Roma, 2007, p. 230. Si approfondisca la concezione di economia del dono o economia della gratitudine che contraddistingue proprio i rapporti familiari: A. R. HOCHSCHILD, *The Economy of Gratitude*, in D.D. FRANKS, D.E. MACCARTY, *The Sociology of Emotions*, Greenwich, Conn., 1989, pp. 95-113; J. T. GODBOUT, *Il linguaggio del dono*, con un intervento di A. Caillè, trad. it., Bollati Borlinghieri, Torino, 1998, pp. 35-59.

Rispetto alla capacità della fraternità – sostenuta da Rawls – di inverare, per certi versi, i diritti, si ritiene altresì che questo principio consenta proprio di cogliere i diritti nella loro dimensione

La fraternità, valorizzata da Rawls attraverso una modalità applicativa molto efficace, è giunta a tutti noi, sospinta dalla morale cristiana che ne ha fatto derivare quella idea di uguaglianza degli uomini senza distinzioni di alcun tipo, ma anche dalle dottrine del giusnaturalismo illuministico, che hanno avuto il grande merito di riferirla ad ogni uomo in quanto tale, universalizzandone i fondamenti. Il costituzionalismo moderno non è rimasto indifferente a tale principio andatosi, per certi versi, a giuridicizzare attraverso la positivizzazione del dovere di solidarietà, che gli ha conferito un fondamento sostanziale. La fraternità, dunque, pare, nel corso del tempo, si sia anche giuridicamente votata alla rimozione delle disuguaglianze ed al perseguimento di quegli «obiettivi di eguaglianza sostanziale», a cui gli individui, le formazioni sociali, lo Stato sono tenuti<sup>26</sup>. Ripensare a questo principio – spesso immeritadamente dimenticato e rimasto sullo sfondo rispetto a libertà ed uguaglianza – nei termini di una solidarietà dovuta alla comunità<sup>27</sup> tutta ha rappresentato una eccellente occasione per riabilitarlo sul piano giuridico.

Proprio negli ultimi tempi la riproposizione della fraternità nel dibattito politico e culturale si è fondata sulla capacità di garantire la piena espressione dei valori di libertà e uguaglianza attraverso l'«impegno altruistico» e la «fiducia condivisa»: la fraternità riesce ad imporre all'individuo di accettare la

---

sistemica: F. PIZZOLATO, *Appunti sul principio di fraternità nell'ordinamento giuridico italiano*, in «Rivista internazionale dei diritti dell'uomo», Vol. 13, 3, 2001, p. 768 e ss.

Il tema della fraternità come garanzia di efficienza e tutela della dignità della persona emerge anche nell'«organizzazione democratica della società» prospettata da Jacques Maritain, il quale propone l'«amicizia fraterna», principio fondante e dinamico della «nuova cristianità», come base della società, «un "mito" primordiale» a cui rifarsi per dirigere la vita comune, «idea eroica da realizzare, fine tipico da perseguire, tema animatore d'un comune entusiasmo che pone in azione le profonde energie della massa» in P. CHENAUX, *L'Umanesimo integrale di Jacques Maritain*, Jaca, Milano, 2006, pp. 59-60.

<sup>26</sup> A. MATTIONI, *Solidarietà giuridicizzazione della fraternità*, in A. MARZANATI, A. MATTIONI (a cura di), *La fraternità come principio del diritto pubblico*, cit., pp. 7-10.

<sup>27</sup> A. AMORTH, *La Costituzione italiana. Commento sistematico*, Giuffrè, Milano, 1948, p. 42.



diversità e l'autonomia dell'altro riconoscendogli sempre pari dignità, rivede il rapporto con il prossimo nella direzione della condivisione e non già dell'antagonismo o della concorrenza, favorisce relazioni inclusive e si fa «esperienza di prossimità e contaminazione con l'altro»<sup>28</sup>.

L'amore fraterno è un amore universale e così forte da poter riuscire a ristabilire l'amicizia civica nell'«anima» e nel «tessuto connettivo» delle comunità, oltrepassando concretamente le barriere dei gruppi sociali fino ad «estendersi a tutto il genere umano». Così si esprimeva Jacques Maritain, auspicando l'avvento di un tempo di fraternità dato che essa rispecchierebbe «i desideri più profondi e radicati» dell'animo umano e potrebbe guidarci realmente nell'impegno alla riduzione delle disuguaglianze e alla tolleranza delle diversità; l'uomo che non «devia verso la barbarie» sente vivo il dovere sociale di compatire «il debole e il sofferente» e contribuisce al convincimento che la politica debba essere investita della principale funzione «di rendere migliore e più fraterna la vita comune e di far sì che l'architettura di leggi, d'istituzioni e di usanze di questa vita comune diventi una casa per tanti fratelli»<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> S. BARBARO, *Fraternità e Common Law: il caso della responsabilità per "omissione di soccorso"* in A. COSSEDDU (a cura di), *I sentieri del giurista sulle tracce della fraternità. Ordinamenti a confronto*, Giappichelli, Torino, 2016, pp. 96-97.

<sup>29</sup> J. MARITAIN, *Cristianesimo e democrazia*, Passigli, Firenze, 2007, pp. 40-41. Emerge costantemente l'idea maritainiana che la finalità ultima della società non sia mai il bene individuale o la somma dei beni individuali, bensì il bene della collettività, il «bene comune di persone umane», ovvero una buona vita per «una moltitudine di persone» in ID., *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia, 1973, p. 31. Il filosofo francese confida enormemente in una naturale socievolezza dell'uomo, in una predisposizione all'altro che non è dovuta solo ad una ricerca di soluzioni a bisogni ed indigenze, «in ragione dei quali ciascuno necessita degli altri per la propria vita materiale, intellettuale e morale, ma anche a causa della radicale generosità iscritta nell'essere stesso della persona, a causa di quella attitudine alla comunicazione dell'intelligenza e dell'amore, propria dello spirito, che esige di mettersi in relazione con altre persone. Parlando in assoluto la persona umana non può essere sola» in ID., *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano, 1991, p. 7. Da una recente opera, che raccoglie la corrispondenza tra Maritain e tre letterati cattolici, ovvero Mauriac, Claudel e Bernanos, la fratellanza emerge come valore appartenente a tutti i cristiani cattolici e capace di legarli gli uni gli altri, al di là di ogni altro tipo di alleanza: M. C. BRANDOLINI, *Non alleati*,

Tuttavia, la fraternità, di cui si necessiterebbe, non può ridursi evidentemente solo all'affidarsi al familiare o all'«amico di sempre», alla «gioia dell'amico fedele» o dell'amato partner, ma dovrebbe farsi vita comune all'interno della quale si preferiscano relazioni fraterne, si assecondino le guide capaci di promuovere questo valore, si compiano atti caritatevoli e d'amore per l'uomo, si assista ad un «pluralismo di compiti», espletati come «popolo dell'Alleanza». Da questa revisione delle condotte alla luce dell'amore fraterno, ad avviso di Enzo Fortunato, potrebbe ripartire un nuovo modo di relazionarsi improntato all'amore con l'«affetto del cuore», una condivisione ed un impiego dei beni con i più poveri, una «accorta inculturazione dei mezzi di missione ed una conversione delle istituzioni nell'operare sempre «a misura della persona», evitando di opprimerne l'esistenza<sup>30</sup>.

Sia nelle realtà avanzate che in quelle in via di sviluppo, le istituzioni dovrebbero promuovere la crescita economica per ridurre la miseria, senza dimenticare, però, che lo sviluppo economico non sempre è sufficiente ad eliminare la povertà e la diseguaglianza, ma solo a ridurla e correggerla, non riuscendo, spesso, nemmeno a garantire che «i poveri idonei al lavoro e propensi a cercarlo ai salari correnti trovino occupazione». Istituzioni equilibrate e «fraterne» avrebbero, pertanto, la responsabilità anche di

---

*ma fratelli. Maritain, Mauriac, Claudel e Bernanos*, Lea 8, Firenze University Press, Firenze, 2019, p. 502; si tratta di una recensione a: M. BRESSOLETTE, H. QUANTIN, *Correspondance Maritain, Mauriac, Claudel, Bernanos. Un catholique n'a pas d'alliés*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2018. Maritain, nella sua opera *“L'uomo e lo Stato”* allude ad una «fede democratica secolare da cui far dipendere la «comunione nazionale» e la «pace civica» senza che ciò implichi l'adesione dei cittadini necessariamente ad un «credo filosofico o religioso», bensì semplicemente la convergenza su un bagaglio di «valori politici condivisi» quali «il bene comune, la pace, il perseguimento del miglioramento della vita degli uomini della città» in G. CAMPANINI, *L'uomo e lo Stato. Fondamenti culturali e motivazioni etiche della democrazia in Jacques Maritain* in AA.VV., *Democrazia, ragione e verità*, Massimo, Milano, 1994, pp. 209-210.

<sup>30</sup> E. FORTUNATO, *Discernere con Francesco d'Assisi. Le scelte spirituali e vocazionali*, Edizioni Messaggero, Padova, 1997, p. 192.

«sradicare la povertà e perequare la distribuzione», fornire forme di redditi minimi, «di cittadinanza, o di partecipazione» uniti «a un sostegno di base per i figli», attenuare le tensioni fra i gruppi sociali e l'avversione dei più bisognosi nei confronti dei più ricchi attraverso misure tese a contrastare povertà assoluta, povertà relativa e diseguaglianze: «sia a monte, per contrastare le spinte legate all'operare del mercato, sia a valle per attenuarne le ripercussioni»<sup>31</sup>.

La proposta di una nuova avanzata democratica che sia portatrice di valori fondamentali, come la fraternità, e potenzialmente risolutivi per l'odierna crisi sociale, dovrebbe susseguire ad un processo di contaminazione della politica e delle politiche anche con i valori del cristianesimo. Certamente, sulla scorta degli insegnamenti maritainiani, l'auspicio non sarebbe orientato ad una influenza diretta del cristianesimo nella esperienza politica, bensì nell'esperienza culturale, immaginando un ordine politico «subordinato alla cristianizzazione della cultura o meglio ai valori cristiani secolarizzati». La fraternità potrebbe rivivere concretamente nella «città virtualmente cristiana» ove risiede una «unità spirituale» nel condividere uno stesso credo «civile di libertà», raggiungibile attraverso quei principi cristiani resisi autonomi dalla Chiesa, in cui gli uomini sono uniti non dalla stessa professione di fede, ma dagli stessi principi della vita sociale». Le società moderne potrebbero

---

<sup>31</sup> P. CIOCCA, *Ricchi Poveri. Storia della diseguaglianza*, Einaudi, Torino, 2021, pp. 138-143. La politologia contemporanea ha tendenzialmente riconosciuto nello sviluppo economico la capacità di egualizzare lo status giuridico e sociale delle persone e, consequenzialmente, di diminuire i conflitti sociali o perlomeno attenuarne l'intensità. Tuttavia, alcuni ritengono non si riuscirà mai ad eliminare gli argomenti di attrito tra classi sociali poiché è altamente «probabile né desiderabile» che non possa essere eliminata «la varietà dei desideri, delle idee e degli interessi degli uomini per cui le diseguaglianze strutturali nella società ed i conflitti sociali permarrebbero sempre e comunque posto che risiedono «nella diseguaglianza di potere e di autorità che accompagna inevitabilmente l'organizzazione sociale» in R. DAHRENDORF, *Diritto e stratificazione sociale*, in E. RESTA (a cura di), *Diritto e trasformazione sociale*, Laterza, Bari, 1978, pp. 211-212.

conciliare un «umanesimo antropocentrico» ed un «umanesimo teocentrico», accettando, come fondamenta comuni, quegli irrinunciabili diritti dell'uomo, il "*bill of rights*" della «carta di una nuova cristianità»<sup>32</sup>.

Affinché la fraternità abbia un impatto positivo sulla società è opportuno, però, che divenga una «dimensione politica» a tutti gli effetti, «intrinseca» ai processi politici stessi, non già «estranea o applicata dall'esterno». Tale condizione è realizzabile se la fraternità entra costitutivamente tra i criteri delle decisioni politiche, «contribuendo a determinare, insieme a libertà ed uguaglianza, il metodo e i contenuti della politica stessa»; inoltre si deve garantire che vi sia un dialogo dinamico tra i tre principi cardine: la fraternità deve influire «sul modo con il quale vengono interpretate le altre categorie politiche, quali la libertà ed uguaglianza» e deve compartecipare con queste ultime a tutti «gli ambiti pubblici: da quello della politica economica (decisioni sugli investimenti, distribuzione delle risorse), a quello legislativo e giudiziario (bilanciamento dei diritti fra persone, fra persone e comunità, fra comunità), a quello internazionale (sia per rispondere alle esigenze dei

---

<sup>32</sup> G. MARCOCCI, *Persona e Diritto nel pensiero di Jacques Maritain. Per una epistemologia delle discipline giuridiche e i diritti umani come regole dell'arte giuridica*, Edizioni Accademiche Italiane, Saarbrücken, 2015, p. 49. L'auspicio maritainiano di una cultura cristianizzata che possa favorire la costruzione di una *civitas* fraterna e, dunque, l'adempimento al dovere morale della fraternità nei confronti degli altri, sembrerebbe evocare il pensiero di Antonio Rosmini secondo cui sarebbe proprio il principio religioso a rendere accessibile a tutti gli uomini la conoscenza dei doveri morali: «la sola religione, il solo concetto di Dio santo e beante, qual ce lo dà il Cristianesimo, costituisce il principio sufficiente dell'attività morale dell'umanità», da A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, Vol. I, a cura di R. Orecchia, Cedam, Padova, 1967, pp. 95-100. Non a caso Rosmini riteneva che la grandezza politica dell'Italia si fondasse proprio sulla fede cattolica, capace di garantire il trionfo della libertà, l'uso, senza impedimento, di ogni diritto, la tutela del consorzio umano, della civiltà e della giustizia: «è un dire finalmente la moderazione, la prudenza, l'attività, la pazienza, l'indulgenza, la cortesia ed una universale inesauribile carità. Perocché tutte queste virtù sono insieme annodate, e l'una non istà senza l'altra, e nel seno della cattolica fede loro madre tutte accolte quasi gemelle bellissime, si rinvencono», in ID., *Saggio sul comunismo e sul socialismo*, intr. a cura di L. Compagna, Taletè, Roma, 2008, pp. 53-54.

rapporti fra gli Stati, sia per far fronte ai problemi di dimensione continentale e planetaria)»<sup>33</sup>.

Sullo sfondo, dunque, è opportuno ripensare anche ad un diritto che sia sempre inclusivo nei confronti del prossimo, un «diritto fraterno» per l'appunto, capace di testimoniare che la fraternità non sia qualcosa di estraneo ad esso, né assuma le «vesti di un altro diritto», ma ne costituisca probabilmente «il cuore segreto, tanto più centrale quanto più la soluzione dei problemi appare legata a dimensioni planetarie». Come sostiene Eligio Resta avanzare la proposta di un «diritto fraterno non ha nulla di “irenico”, “ecumenico”, né condivide ingenui e ipocriti “buonismi”; pone invece un problema e scava attraverso le forme paradossali dentro le quali esso si viene occultando». Una fraternità che si fa diritto o meglio un “diritto che fraternizza” rivela semplicemente la «consapevolezza di dover prendere distanza dalle logiche dell'inimicizia e condividere spazi comuni a ogni altro individuo, con la sua vita, storia, dignità»<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> A. M. BAGGIO, *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma, 2007, pp. 22-23. o

<sup>34</sup> E. RESTA, *Il diritto fraterno*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. V-VIII. Vi è stato chi, rimasto *prima facie* disorientato dall'idea di «diritto fraterno», vi ha intravisto l'oscillazione tipica di tutto il discorso morale, ovvero quella «tra particolare e universale», alla luce della relazione costruita da Eligio Resta tra la fraternità ed «i due principali concetti extra-giuridici che gli sono contigui nei maggiori universi pre-moderni di riferimento: l'amicizia-*philia* greca e la *fraternitas* cristiana». Invero tanto nella cultura greca che in quella cristiana «si contrappongono un profilo universalistico, inclusivo (la *philia* che supera le differenze individuali, la *charitas* verso ogni uomo figlio dello stesso Padre) e un profilo particolaristico, esclusivo (la *philia* alla base dei legami privati su cui la *polis* si modella, il legame tra i membri di una chiesa o addirittura di una singola comunità monastica)», da G. DANESI, *Diritto e differenza*, in «Ragion pratica», 1, 2004, pp. 303-304. Sul piano dell'inclusività, molto suggestiva è l'idea di un «diritto diseguale» a cui allude Thomas Casadei per giustificare quelle misure, quelle azioni positive che mettano in condizione «i soggetti esclusi, costretti al silenzio, di esercitare effettivamente la propria capacità di agire e di vedere così riconosciuta appieno la loro dignità. Le azioni positive si presentano, pertanto, come un modello paradigmatico di “diritto diseguale”: sono, infatti, procedure normative predisposte per realizzare obiettivi di “eguaglianza sostanziale”, a favore di individui e categorie riconosciute come deboli o svantaggiate». Cfr. T. CASADEI, *Soggetti in contesto: vulnerabilità e diritti umani* in ID. (a cura di), *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, Giappichelli, Torino, 2012, pp. 98-99.

L'alterità non andrebbe avversata né allontanata, dovrebbe, invece, essere l'essenza fondamentale dell'individuo<sup>35</sup>, dell'appartenenza alla comunità più immediatamente percepibile, quella del genere umano. Ma l'umanità diviene comunità di riferimento, anche da una prospettiva politica, se si mostra disponibile ad accogliere la fraternità; così viene ad esistere «un bene comune dell'umanità, che non può essere negato in nome di ciò che appare, in un dato momento», come se si trattasse degli interessi particolari di questa o quella ristretta comunità. Il «bene comune sostiene sempre il bene comune» e orienta la politica a congiungere gli interessi delle comunità locali a quelle nazionali ed alla comunità universale, senza subordinarsi «all'economia o ad altri campi

---

<sup>35</sup> Interessante, a tal proposito, la posizione che Bruno Romano assume sull'esperienza della differenza e dell'incontro con l'altro. «La condizione di in-differenza priva, infatti, il progetto dall'essere sostenuto dal mondo – che sempre è anche il mondo degli altri –, lo derealizza, sino a provocare quella situazione di sofferenza dell'esistente che è la perdita di realtà dell'io, lo spegnersi del se stesso. La perdita di realtà dell'io cresce sull'in-differenza, già chiarita come negazione della differenza, dell'alterità reale secondo cui il cominciamento autentico del se stesso, l'avvio del processo costantemente ripreso dell'acquisizione del se stesso, è sempre un cominciamento con la differenza dell'altro, con il riconoscimento della sua alterità. Questo inizio esprime la struttura della storia esistita del se stesso» in B. ROMANO, *Relazione e diritto tra moderno e postmoderno*, prefazione a cura di D. M. Cananzi, Giappichelli, Torino, 2013, pp. 156-157. «La realizzazione del proprio essere» presenterebbe, dunque, «un fondamento e un fine intersoggettivi: essa è possibile nella relazione intersoggettiva, intesa come dimensione autentica dell'esperienza umana, e per la relazione, intesa come ideale del riconoscimento universale tra tutti gli uomini» in A. PUNZI, *L'intersoggettività originaria. La fondazione filosofica del diritto nel primo Fichte*, Giappichelli, Torino, 2000, p.125.

Nella relazione si sperimenta anche la dignità, riconoscendo l'altro e riconoscendosi riflessivamente «nello sguardo che l'altro ci rinvia», senza perdere di vista «l'originale tensione dell'io e del tu, fondamento necessario di una condizione intersoggettiva che costruisce le singole identità» in F. SCAMARDELLA, *Dignità, riconoscimento, relazionalità* in A. ABIGNENTE, F. SCAMARDELLA (a cura di), *Dignità della persona. Riconoscimento dei diritti nelle società multiculturali*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2013, p. 168. Sul fondamento intersoggettivo della dignità umana si vedano: H. HOFMANN, *Die versprochene Menschenwürde*, in «Archiv für öffentliches Recht», 118, 1993, pp. 353-377; P. BAUMANN, *Menschenwürde und das Bedürfnis nach Respekt*, in R. STOECKER (a cura di), *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff, öbv & hpt*, Vienna, 2003, pp. 19- 34. Per un approfondimento più ampio sul tema della dignità: V. MARZOCCO (a cura di), *La dignità in questione. Un percorso nel dibattito giusfilosofico contemporaneo*, Giappichelli, Torino, 2018, pp. 3-82; F. BELVISI, *Dignità umana e diritti fondamentali: una questione di riconoscimento* in T. CASADEI (a cura di), *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, cit., pp. 72-89.

dell'attività umana», senza assumere e «rappresentare immediatamente» tutto ciò che «sembra presentarsi come un interesse» perché «non sempre è davvero un bene» per tutti<sup>36</sup>.

È impellente, dunque, il bisogno di riconsiderare la fraternità nel «disastrato dibattito pubblico contemporaneo», ove anche le «formazioni politiche» nate storicamente come ispirate a questo principio, ne hanno smarrito «senso» e «portata» soprattutto quando il «fondamentalismo liberista» si è fatto più esasperato. Ad opinione di taluni, non può, in questo «panorama mutato e mutevole del mondo», la richiesta di fraternità restare appannaggio «quasi esclusivo delle formazioni religiose e di settori della cultura contemporanea maggiormente diffidenti nei confronti della modernità», ma andrebbe evidentemente allargato il campo. Sembrerebbe esservi un forte desiderio di fare comunità, un preoccupante smarrimento di «senso dell'etica pubblica», una crisi tangibile della rappresentanza politica democratica, una mutazione profonda del mondo del lavoro e dei rapporti di «cooperazione e di solidarietà tra i lavoratori»: la situazione invoca, con urgenza, «nuovi legami tra cittadini, sessi e generazioni, nel segno di una nuova sintesi storica tra libertà e uguaglianza»<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> A. M. BAGGIO, *Meditazioni per la vita pubblica. Il carisma dell'unità e la politica*, Città Nuova, Roma, 2005, pp. 29-31.

<sup>37</sup> M. R. MANIERI, *Fraternità. Rilettura civile di un'idea che può cambiare il mondo*, Marsilio, Venezia, 2013, pp. 19-21. Il Pontefice Francesco I allude ad una puntuale capacità della fraternità di inverare concretamente libertà ed uguaglianza: da un lato, ritiene che «senza la fraternità consapevolmente coltivata, senza una volontà politica di fraternità, tradotta in un'educazione alla fraternità, al dialogo, alla scoperta della reciprocità e del mutuo arricchimento di valori», accade che «la libertà si restringe, risultando così piuttosto una condizione di solitudine, di pura autonomia per appartenere a qualcuno o a qualcosa, o solo per possedere e godere. Questo non esaurisce affatto la ricchezza della libertà, che è orientata soprattutto all'amore»; d'altro canto nemmeno «l'uguaglianza si ottiene definendo in astratto che tutti gli esseri umani sono uguali, bensì è il risultato della coltivazione consapevole e pedagogica della fraternità. Coloro che sono capaci solamente di essere soci creano mondi chiusi. Che senso può avere in questo schema la persona che non appartiene alla cerchia dei soci e arriva sognando una vita migliore per sé e per la sua famiglia?» in PAPA FRANCESCO,

Un punto di equilibrio tra questi due principi<sup>38</sup> sarebbe individuabile, come già accennato, proprio attraverso la capacità della fraternità di operare nella direzione della diminuzione delle disuguaglianze, non favorendo un «appiattimento forzato» con l'intento di ottenere «una massa amorfa», ma riconoscendo a tutti il diritto di fare «una scelta di vita conforme alla propria indole». L'accettazione di ciò che si è, nelle diversità e nella promozione della pari dignità, significa voler vivere fraternamente il valore dell'uguaglianza; la promozione delle diversità sociali, culturali, etniche implica, alla base, la tutela della libertà di esprimere sé stessi, le proprie scelte ed iniziative, le peculiari genialità. Una politica ed un diritto fraterni consistono nel costruire l'unità nella libertà, consentono di vivere libertà e differenze in modo che costruiscano l'unità, non esasperano le dicotomie e le spaccature sociali, ma tentano di ricomporle, promuovono la libertà come capacità di ciascuno di farsi responsabile di tutti.

Diritto e politica riusciranno ad appropriarsi pienamente della loro funzione costruttrice di una unità vera nella società, nel momento in cui si facciano guidare da un'anima che si esprima nel metodo del dialogo sincero, continuo, costruttivo, nel quale la ragione dispieghi tutte le energie nella

---

*Fratelli tutti. Lettera enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2020, pp. 81-82.

<sup>38</sup> Non può tralasciarsi il celebre richiamo di Norberto Bobbio alla diade libertà ed uguaglianza, due valori «radicati entrambi nella considerazione dell'uomo come persona» ed appartenenti «alla determinazione del concetto di persona umana, come essere che si distingue o pretende di distinguersi da tutti gli altri esseri viventi. Libertà indica uno stato, uguaglianza un rapporto. L'uomo come persona, o, per essere considerato come persona, deve essere, in quanto individuo nella sua singolarità, libero, in quanto essere sociale, deve essere con gli altri individui in un rapporto di uguaglianza. [...] Libertà ed uguaglianza sono i valori che stanno a fondamento della democrazia. Fra le tante definizioni che si possono dare di democrazia, una definizione che tenga conto non solo delle regole del gioco, ma anche dei principi ispiratori, è quella secondo cui la democrazia è, non tanto una società di liberi e di eguali, perché, come ho detto, questa è solo un ideale-limite, ma è una società regolata in modo che gli individui che la compongono sono più liberi ed eguali che in qualsiasi altra forma di convivenza» in N. BOBBIO, *Prefazione a ID., Uguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino, 2009, pp. VII-VIII.



ricerca del bene comune. La valorizzazione della fraternità potrebbe essere effettivamente la chiave risolutiva per elevare le politiche legislative ed economiche e consentire di passare dall'«interesse particolare al bene comune», liberare il decisore politico dalla sofferenza provata quotidianamente tra una «vocazione interiore» a fare il bene di tutti (anche e soprattutto dei meno influenti, degli ultimi) e la pressione esercitata da alcuni «interessi particolari», seppur legittimi, «che chiedono soddisfazione, e nei quali rischia di essere inghiottito, smarrendo l'orizzonte del bene comune»<sup>39</sup>.

Sarebbe decisivo recuperare l'attitudine della fraternità a farsi ordine, indipendentemente dalle concezioni sottese a tale natura ordinatrice. Difatti, sia che si concepisca la fraternità come «una realtà che sta fuori dal diritto, o a prescindere dal diritto» e dunque presupponga «un ordine esterno al diritto medesimo nel quale gli uomini sono realmente fratelli», sia che si ritenga non essere una dimensione esterna al diritto, per cui gli uomini non sono realmente fratelli, «e il problema che si pone è proprio quello di instaurare un ordine, che trovi espressione formale nella costituzione, nel quale gli uomini possano vivere come se fossero fratelli, proprio perché nella realtà non lo sono», in entrambi i casi permane una vocazione della fraternità ad entrare negli ordinamenti costituzionali per mettere ordine nella direzione illustrata sin qui, ovvero anche quella della riduzione delle disuguaglianze. Il protagonismo di questo valore nel nostro ordinamento non sfugge in nessun modo sul piano formale perché nel primo caso sarebbe esplicitato sottoforma di norma descrittiva di un ordine esterno a cui la Costituzione necessariamente è tenuta a guardare nella naturale ricognizione di ciò che deve essere «nei confronti della società storico-concreta», nell'altro caso sarebbe dettato dall'esigenza

---

<sup>39</sup> A. M. BAGGIO, *Meditazioni per la vita pubblica. Il carisma dell'unità e la politica*, cit., pp. 31-39.

costitutiva di ordinare la vita degli uomini come se fossero per l'appunto fratelli proprio perché non lo sono nella realtà<sup>40</sup>.

Sicché, proprio la Costituzione italiana, come ama ripetere il presidente della Conferenza Episcopale Italiana, il Cardinale Matteo Maria Zuppi, offrirebbe ai «credenti, non credenti e credenti di altre religioni» un riferimento ineguagliabile per «alimentare l'umanesimo, che tanto deve al cristianesimo, e che è la nostra radice comune»<sup>41</sup>. L'invito è a fare sempre esperienza della differenza, a non cadere in quella indifferenza «che isola e permette tutte le rappresentazioni dell'altro, fino a farne un nemico», qualcuno da ignorare o addirittura arrivare ad odiare e «l'odio, in fin dei conti, è sempre la negazione della fraternità». Nessun essere umano può «vivere senza la fraternità», nessuno è fatto per vivere come un'isola separata dall'altra, sebbene ci si trovi nell'epoca dei rapporti «rarefatti, [...] superficiali e intensissimi, veloci e brevissimi», sedotti da una «cultura pervasiva» che ci sollecita all'individualismo, alla concorrenza sfrenata, ad essere «ladri di affetto e considerazione», o meglio «di beni e di considerazione», o ancora di successi e di riconoscimenti; e accade che l'uomo, sospinto da un fragile egoismo, nel farsi sempre più Dio, resti sempre più solo. Tuttavia, per gli uomini non è proprio possibile vivere nella solitudine, ove in realtà «non esiste vita vera. C'è meno vita, e alla fine, non c'è vita»<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> I. M. PINTO, *Costituzione e fraternità. Una teoria della fraternità conflittuale: "come se fossero fratelli"*, Jovene, Napoli, 2011, p. 63. Vi è una singolare espressione, quella di «fraternità conflittuale» con cui viene indicata una «norma costitutiva, prescrittiva, di un ordine (che nella realtà non è), in quanto impone agli uomini di comportarsi come se fossero fratelli, proprio perché nella realtà non lo sono [...], la fraternità racchiude in sé l'idea di limite: è l'espressione con la quale i rivoluzionari, dopo aver proclamato la libertà e l'eguaglianza, ebbero l'intuizione della necessità di indicare – esplicitando in tal modo nel motto rivoluzionario ciò che era sotteso a tutte le teorie morali precedenti – l'unico modo possibile per instaurare nella realtà i diritti che da quei principi discendono» (*Ivi*, pp. 194-195).

<sup>41</sup> M. M. ZUPPI, *Odierei il prossimo tuo. Perché abbiamo dimenticato la fraternità. Riflessioni sulle paure del tempo presente*, Piemme, Milano, 2019, p. 57.

<sup>42</sup> *Ivi*, pp. 139-141.

Orbene, a differenza di quanto avvenuto nell'Occidente premoderno, in cui era decisamente inferiore la tendenza a rimanere soli e, soprattutto, a lasciar soli, emarginati i più deboli e i più poveri, a cui veniva purtuttavia riconosciuto un «ruolo importante» e nei confronti dei quali si avvertiva più profondamente l'esigenza di offrire soccorso ed attenzione, la modernità e la contemporaneità hanno condannato la povertà ad essere scartata. Uno scarto dettato talvolta da «misanthropia» o «riprovazione», ma nella maggior parte dei casi da una percezione di devianza o anormalità del fenomeno rispetto ad un dettame, una norma che si è imposta nella società. Di qui, un «dover essere» che è giunto a tagliare fuori «ampie parti della realtà umana», quelle più miserabili, che sono state asportate, amputate dal «corpo del consorzio civile» mediante la lama tagliente del coltello di un ordine che riesce ad escludere o a far «apparire l'esclusione più simile all'autoemarginazione»<sup>43</sup>. Per Zygmunt Bauman, dunque, una norma sociale che ha imposto ai suoi membri, in una prima fase, di produrre, accrescere i profitti, «riducendo contemporaneamente il lavoro e i suoi costi» e, successivamente, di svolgere la funzione fondamentale «di reagire prontamente ed in modo efficace agli stimoli del mercato», consumando e acquistando continuamente beni e servizi, ha condotto i poveri, «voce passiva del bilancio della società attuale», ad essere considerati «per la prima volta nella storia [...] soltanto un peso e un problema». Si è consolidata tristemente l'idea che i poveri non abbiano «alcuna virtù che possa compensare in parte, né tanto meno controbilanciare, i loro difetti», che siano «un cattivo investimento difficilmente ripagabile e meno che mai redditizio: un buco nero che inghiotte tutto ciò che gli passa vicino e non restituisce nulla, tranne forse, dei guai. [...] I poveri sono del tutto inutili. Nessuno che conti davvero e abbia voce e ascolto ha bisogno di essi. Nei loro

---

<sup>43</sup> Z. BAUMAN, *Le nuove povertà*, Castelvecchi, Roma, 2018, pp. 156-160.

confronti, dunque, tolleranza zero. La società starebbe molto meglio se i poveri levassero le tende togliendosi di mezzo. Senza di loro il mondo sarebbe molto più piacevole. Dei poveri non vi è bisogno, per cui sono indesiderati. Quindi si possono benissimo liquidare, senza rimorsi né rimpianti»<sup>44</sup>.

Questa indifferenza, a tratti sconcertante, riflette abbastanza nitidamente la diffusa convinzione che ci si possa «rifiutare di fare qualcosa» perché tutto sommato i poveri «non sono affari nostri», che non vi sia alcun obbligo di adoperarsi per loro per quanto si riconosca di stare in una posizione da cui ci si potrebbe ragionevolmente dar da fare per prevenire o attenuare il fenomeno. A questo punto sovviene quell'«affermazione sociale ed etica di grande portata» attribuibile ad Amartya Sen: esiste un «diritto umano contro la povertà», è possibile «riconoscere il diritto umano alla libertà dalla povertà». Una «presa di coscienza» fondamentale nella conduzione della «battaglia contro la povertà», un punto di partenza che sollecita le «politiche nazionali ed internazionali» a porre termine ad una vera e propria «violazione etica»; si tratta di una sollecitazione a «ricercare attivamente delle politiche utili» per

---

<sup>44</sup> *Ivi*, pp. 166-167. Il grande rischio denunciato dal sociologo polacco è che l'esclusione dei poveri possa essere mal interpretata: «è colpa loro – colpa delle loro azioni irregolari – se vengono esclusi. Quindi l'esclusione sociale viene rappresentata come un suicidio sociale e non come un'esecuzione sociale. L'atto di esclusione è la giusta pena per il crimine compiuto dagli esclusi. Il crimine è quello di aver fatto troppo, oppure di non aver fatto abbastanza per sfuggire all'esclusione e quindi di aver meritato il proprio destino. In questa prospettiva, l'esclusione diventa un atto etico, un atto di giustizia. Così coloro che lo compiono si sentono nobili e giusti e si credono difensori della legge e dell'ordine e guardiani della morale. Ciò che si dimentica di considerare è che gli esclusi, invece di essere responsabili della loro triste sorte, potrebbero essersi trovati in balia di forze che non potevano controllare e a cui non potevano resistere. Alcuni degli esclusi vengono giudicati non idonei a causa di processi di cui sono vittime o perché hanno dei tratti di cui non si possono spogliare, cioè semplicemente perché si ritiene che gente così non possa appartenere a un certo ordine. Altri sono esclusi non perché vogliono esserlo, ma perché non hanno le risorse per entrare nella norma, risorse che sono limitate e che altre persone si sono procurate, ma che non vogliono condividere» in Z. BAUMAN, *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Il Margine, Trento, 2021, pp. 78-79

liberare gli uomini dalla miseria, assumendo questo impegno «come una necessità etica, e non come un gesto caritatevole facoltativo»<sup>45</sup>.

Secondo Papa Francesco la carità sociale dovrebbe essere l'anima del progresso verso un nuovo ordine socio-politico alla base del quale il riconoscimento di «ogni essere umano come un fratello o una sorella» e la ricerca di «un'amicizia sociale che includa tutti» non siano più «mere utopie. Si entra nel campo di una carità più vasta, della carità politica, quella che scaturisce da un processo sociale di fraternità e giustizia per tutti, quella che dovrebbe facilitare la riscoperta della altissima vocazione della politica ad essere una delle forme più preziose di carità poiché «cerca il bene comune»<sup>46</sup>.

Tale impostazione non andrebbe confusa con il totale affidamento alle politiche pubbliche, con l'incremento dell'assistenzialismo di natura pubblica o con una «visione statocentrica della società», in cui quasi tutto sia «doverosità» utile ad uscire dalla dimensione «liberal-individualista del mondo in cui tutto (o quasi) è scambio». Innegabilmente, la fraternità potrebbe essere chiamata anche a scardinare l'imperativo contemporaneo del «dare per avere» o del «dare per dovere» e consentire a tutte le persone, riconoscendosi reciprocamente «eguali nella loro dignità e nei loro diritti fondamentali, di esprimere diversamente il loro piano di vita, o il loro carisma». Solo così potrà, forse, addivenirsi ad «una soluzione credibile del grande trade-off tra efficienza ed equità»<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> A. SEN, *Identità, povertà e diritti umani*, in A. SEN, P. FASSINO, S. MAFFETTONE, *Giustizia globale*, il Saggiatore, Milano, 2006, pp. 24-28.

<sup>46</sup> PAPA FRANCESCO, *Fratelli tutti. Lettera enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale*, cit., pp. 142-143.

<sup>47</sup> S. ZAMAGNI, *Economia ed etica. La crisi e la sfida dell'economia civile*, La Scuola, Brescia, 2009, pp. 15-16. «Sull'altare dell'efficienza, eretta a nuovo mito della seconda modernità, si sono sacrificati valori non negoziabili come la democrazia (sostantiva), la giustizia distributiva, la libertà positiva, la sostenibilità ecologica e altri ancora»: Cfr. ID., *Disuguali. Politica, economia e comunità: un nuovo sguardo sull'ingiustizia sociale*, Aboca, Sansepolcro, 2020, pp. 173-174

## 1.2. Il tempo di riparare la casa comune.

### 1.2.1. Quale futuro?

Ammesso che la fraternità divenga il valore-guida responsabilizzante nei confronti del prossimo, in particolare dell' "ultimo", sembrerebbe ragionevole farsi carico di un'ulteriore preoccupazione e con essa assumere un ulteriore dovere, quello di provare a badare anche «a ciò che non esiste ancora» ed ha «bisogno di esistere», consentendo che «un'autentica vita umana»<sup>48</sup> possa continuare a popolare la Terra.

La riduzione delle disuguaglianze, che è la missione da condurre per tentare di ristabilire un'equità tra i popoli che coesistono, nella stessa epoca, sul globo terrestre, dovrebbe, dunque, aprirsi ad una dimensione intergenerazionale. Preservare un'equità di condizioni tra generazioni significa responsabilizzare «i membri di ciascuna generazione che ricevono un patrimonio naturale e culturale» dalle precedenti generazioni a fruirne con attenzione custodendo tale patrimonio per consentirne il trasferimento alle generazioni future: un diritto a «beneficiare e sviluppare» l'eredità culturale e naturale ricevuta ed un dovere di utilizzarla in modo tale da consegnarla alle successive generazioni migliorata e non peggiorata<sup>49</sup>. Oltre ai diritti della

---

<sup>48</sup> H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la società tecnologica*, Einaudi, Torino, 2002, pp. 16-17. Anche dal punto di vista giuridico, l'attenzione alle generazioni future può essere concretizzata efficacemente proprio attraverso la «categoria del dovere» in G. ZAGREBELSKY, *Senza adulti*, Einaudi, Torino, 2016, p. 87.

<sup>49</sup> S. GRASSI, *Ambiti della responsabilità e della solidarietà intergenerazionale: tutela dell'ambiente e sviluppo sostenibile* in R. BIFULCO, A. D'ALOIA (a cura di), *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Jovene, Napoli, 2008, p. 178. Essere responsabili nei confronti delle generazioni future è un atto dovuto che pur sembrerebbe, ad avviso della dottrina, incontrare alcuni ostacoli: la «difficoltà di conoscere quali saranno esattamente gli effetti futuri delle nostre azioni»; «un'ulteriore questione è connessa al fatto che gli interessi degli individui futuri non sono facilmente componibili con gli interessi degli individui presenti (risparmiare oggi per il futuro significa ridurre il livello

generazione che oggi popola la Terra, vi sono, però, da tutelare anche quelli di chi verrà e si tratterebbe, avallando una prospettiva assolutamente equivalente e paritaria, di diritti che «dispongono della medesima durezza». È innegabile, tuttavia, il paradosso che ci si para innanzi, ovvero che le generazioni di oggi sono tenute ad un «maggior “sacrificio”», evidentemente «più consistente di quello sopportato dalle generazioni di ieri, che hanno usato spesso irragionevolmente e in modo prettamente utilitaristico le risorse ambientali»; è un sacrificio oggi dovuto, senza il quale «rischiano di scemare e di diluirsi i diritti delle generazioni di domani»<sup>50</sup>. Non solo sul piano etico,

---

di qualità della vita degli individui esistenti per consentire quella degli individui futuri); «un’ulteriore questione ancora è connessa alla definizione di chi sono gli individui futuri, se solo gli individui possibili che di fatto esisteranno, o tutti gli individui possibili, anche quelli che non esisteranno ma che sarebbero potuti esistere se fossero state scelte alternative». Si veda: S. F. MAGNI, *Responsabilità e giustizia verso le generazioni future*, in «Cosmopolis», 1, 2007, pp. 272-274. È stata generata una nuova responsabilità, «una giustizia oltre il tempo presente» grazie alla vocazione del ragionamento giuridico di «ri-scoprire» una dimensione «intergenerazionale, la consapevolezza che le decisioni, i comportamenti, le scelte di oggi hanno un impatto sull’umanità di domani [...], il diritto e l’etica (la bioetica) devono pensare in modo intergenerazionale, ridefinire le proprie categorie alla luce del fatto che decisioni, scelte, comportamenti di oggi appaiono in grado di scaricare effetti anche molto negativi sulle persone che verranno dopo di noi». Cfr. A. D’ALOIA, *Economia circolare e diritto. Alla ricerca dei confini della sostenibilità*, prefazione a M. COCCONI, *La regolazione dell’economia circolare. Sostenibilità e nuovi paradigmi di sviluppo*, Franco Angeli, Milano, 2020, pp. 9-11. Sui possibili obiettivi di una «politica economica e sociale intergenerazionale fondata su principi etici e sulla sostenibilità economica»: L. MONTI, *Ladri di futuro. La rivolta dei giovani contro l’economia ingiusta*, pref. a cura di G. Di Taranto, Luiss University Press, Roma, 2016, pp. 123-169.

<sup>50</sup> G. GRASSO, *Solidarietà ambientale e sviluppo sostenibile tra Costituzioni nazionali, Carta dei diritti e progetto di Costituzione europea*, in «Politica del diritto», 2003, p. 596. La questione intergenerazionale, come noto, è entrata a pieno titolo nella nostra Carta costituzionale, in seguito alla modifica degli artt. 9 e 41 Cost., introdotta dalla legge costituzionale n. 1 dell’11 febbraio 2022. All’art. 9 comma 3 è previsto che la Repubblica “*tutela l’ambiente, la biodiversità e gli ecosistemi, anche nell’interesse delle future generazioni*”, mentre all’art. 41 vengono anticipati, a quelli già vigenti, i limiti della salute e dell’ambiente all’iniziativa economica privata, oltre poi alla previsione della possibilità che la legge indirizzi e coordini l’attività economica, pubblica e privata, non solo ai fini sociali, ma anche ambientali. Un combinato disposto che guarda alla «tutela delle generazioni future, ovvero della parte più vulnerabile di esse», passando «attraverso un necessario recupero della responsabilità politica delle generazioni (e delle istituzioni rappresentative) di oggi» in M. A. GLIATTA, *Ambiente e Costituzione: diritti distributivi e riconfigurazione della responsabilità intergenerazionale*, in «Costituzionalismo.it», 3, 2021, pp. 118-121.

ma anche in ambito giuridico e politico sarebbe più giusto affrancarsi da una deleteria semantica «tutta centrata sul primato della prossimità e contemporaneità» ed aprirsi, come sostiene Zagrebelsky, alla «virtù della presbiopia» per «rispondere adeguatamente all'emergenza ambientale ed intergenerazionale»<sup>51</sup>.

Una parte considerevole delle responsabilità per la drammatica situazione che vive attualmente l'ecosistema sarebbe imputabile a quegli economisti ed imprenditori che hanno sottovalutato lo sfruttamento di risorse naturali esauribili, protraendolo sconsideratamente nel tempo per far fronte alle «esigenze della produzione e dell'accumulazione di capitale». È stato dimostrato come nel passaggio dall'era dell'Olocene all'Antropocene, dunque negli ultimi duecento anni, si siano registrati più danni ambientali di quelli consumati nei diecimila anni precedenti. Negli ultimi cinquant'anni vi sono stati danni «pari a quelli dei centocinquanta precedenti. C'è stata, insomma, un'accelerazione nel degrado ecologico»<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> F. G. MENGA, *L'emergenza del futuro. I destini del pianeta e la responsabilità del presente*, Donzelli, Roma, 2021, pp. 51-52. In questo scritto vi sono numerose ed illuminanti suggestioni zagrebelskiane tutte votate a ripensare un decisivo «cambio di direzione» intergenerazionale: «per secoli, i figli si sono considerati debitori nei confronti dei loro padri; oggi, i padri si devono sentire debitori nei confronti dei figli e dei figli dei figli». Cfr. G. ZAGREBELSKY, *Diritto allo specchio*, Einaudi, Torino, 2018, p. 107. Il filosofo australiano John Passmore ritiene che ogni generazione potrebbe preoccuparsi solo della generazione immediatamente successiva e non «prevedere i bisogni degli uomini in un lontano futuro», qualora, nel decidere cosa conservare per la futura generazione, si domandi: «che cos'è ragionevole che una società, a un dato livello di sviluppo, pretenda dai suoi predecessori?». Se a questa domanda, «ogni generazione agisse di conseguenza, ogni generazione starebbe meglio di quella precedente, senza che siano richiesti sacrifici eccezionali» in J. A. PASSMORE, *La nostra responsabilità per la natura*, trad. it. a cura di M. D'Alessandro, Feltrinelli, Milano, 1986, p. 98.

<sup>52</sup> G. M. FLICK, M. FLICK, *Persona ambiente profitto. Quale futuro?*, Baldini Castoldi, Milano, 2021, p. 38. L'impatto negativo di un certo capitalismo sull'ambiente è stato affrontato con particolare attenzione in: N. CHOMSKY, M. WATERSTONE, *Le conseguenze del capitalismo. Disuguaglianze, guerre, disastri ecologici: resistere e reagire*, Adriano Salani, Milano, 2022, pp. 212-274. In particolare, sul rapporto tra capitalismo e crisi climatica: N. CHOMSKY, R. POLLIN, *Minuti contati. Crisi climatica e green new deal globale*, Adriano Salani, Milano, 2020, pp. 63-105.



Non a caso, l'ultimo decennio è stato il più caldo della storia, da quando gli uomini sono stati in grado di rilevare, con accuratezza, le temperature ed in effetti, dal 1850 ad oggi, la temperatura è cresciuta sempre più, anno dopo anno. La comunità scientifica ha riconosciuto ormai la crisi climatica come un dato di fatto, di cui è pienamente responsabile l'attività umana, in particolare a causa della concentrazione di gas serra immessi nell'atmosfera, che pare abbia raggiunto livelli record: rispetto alla fase preindustriale vi è stato un aumento dell'anidride carbonica per il 147%, del metano per il 259% e del protossido di azoto del 123%. Questi drastici cambiamenti (non si stimava una concentrazione di Co2 nell'aria tale da oltre 650mila anni) hanno reso sempre più frequenti fenomeni come inondazioni, siccità, dissesti idrogeologici, diffusione di malattie, crisi agricole, idriche ed estinzione di specie animali e vegetali<sup>53</sup>.

### **1.2.2. Al centro, ma umili e gentili.**

Una delle sfide più ardue che, in questa fase, la civiltà occidentale si trova a fronteggiare è legata proprio al «rapporto dell'uomo con la realtà in cui vive», alla correzione di uno dei maggiori errori dell'individuo

---

<sup>53</sup> Si veda il Rapporto del WWF "*Cambiamenti climatici*" disponibile su: [wwf.it](http://wwf.it). L'incremento dei gas serra, determinando un innalzamento delle temperature marine ed atmosferiche, sta distruggendo la fauna originaria in varie aree del globo terrestre e sta riducendo il tasso di precipitazioni annue. La tragica deriva è stata denunciata dall'Istituto di Scienze dell'atmosfera e del clima (ISAC) del CNR, in collaborazione con l'università Reading e l'Imperial College London, che ha pubblicato un'indagine sulla rivista scientifica PNAS (Proceedings of the National Academy of Sciences), nonché dall'IPCC, il panel intergovernativo sul cambiamento climatico dell'ONU, nell'ultimo rapporto sull'impatto del clima sulla criosfera e sulle acque marine. Si veda: [www.eni.com/it-IT/low-carbon/cambiamento-climatico-mediterraneo.html](http://www.eni.com/it-IT/low-carbon/cambiamento-climatico-mediterraneo.html)

contemporaneo: «il rifiuto del mondo naturale»<sup>54</sup>. La deriva a cui si è pervenuti dimostra che «le premesse cognitive ed etiche» sulle quali si è appoggiato il pensiero occidentale sino a poco tempo fa sono state «inadeguate a garantire la sopravvivenza dell'uomo e della natura»<sup>55</sup>.

Di tale inadeguatezza anzi tempo Sergio Cotta intravedeva la cagione, sostenendo che l'indispensabile sviluppo tecnologico incontro al quale l'uomo sarebbe andato recasse con sé la sfida e la responsabilità del limite per garantire una sostenibile convivenza con l'ambiente circostante. Non era di certo un monito a limitare lo sviluppo o assecondare una felice decrescita, bensì l'invito a promuoverlo senza «accettarlo o assecondarlo acriticamente» quale che esso potesse essere, ma acquistando la «consapevolezza dei rischi che esso comporta e quindi offrirgli ciò di cui è privo e di cui abbisogna – una continua, approfondita, sapienziale *meditatio mortis* è oggi più che mai indispensabile»<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> L. BATTAGLIA, *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale, animale*, Carocci, Roma, 2012, p. 155. Sulla concezione della natura nella tradizione occidentale: A. PORCIELLO, *Filosofia dell'ambiente. Ontologia, etica, diritto*, Carocci, Roma, 2022, pp. 47-59.

<sup>55</sup> M. C. TALLACCHINI, *Sovranità ed ecofilosofie*, in "Archivio Giuridico", Mucchi, Modena, 1995, p. 233. L'inadeguatezza a cui fa riferimento Tallacchini non sarebbe troppo dissimile dall'inadeguatezza rivelata dal modello economico neoclassico nel far fronte alle esigenze di tutela ambientale; proprio da queste considerazioni, secondo Christopher Nobbs, muoverebbe il ripensamento per un'economia ecologica, capace di farsi carico anche dei cambiamenti climatici: C. NOBBS, *Economics, Sustainability and Democracy. Economics in the era of climate change*, Routledge, Londra, 2013, pp. 140-168

<sup>56</sup> S. COTTA, *La sfida tecnologica*, il Mulino, Bologna, 1968, pp. 119-122. Il filosofo del diritto, in merito alla *meditatio mortis*, precisa che «la presa di coscienza della possibilità della morte cosmica per opera propria, costituisce per l'uomo contemporaneo l'uscita dall'Eden umano della propria autosufficienza che egli si era costruito attraverso la sublimazione di sé. Violentata e immeschinata, resa lontana e silenziosa del predominio dell'artificiale, la natura nella prospettiva dell'attualità della morte riafferma la sua potenza essenziale e invincibile. Una dimensione fondamentale dell'essere profondo dell'uomo – la sua natura fallibile e mortale – riemerge al di sopra della sua attività e volontà di sovrana conquista e ne segna i limiti invalicabili. Suscitato e sorretto dalla speranza e dall'audacia, lo sviluppo tecnologico, sotto la spinta della rappresentazione della morte, finisce dunque con l'esigere il ripiegamento dell'uomo, in umiltà, nella meditazione di sé e della propria struttura per poter rinnovare speranze e audacie realistiche, costruttive e non distruttive. Ma con la meditazione di sé si è già oltre la scienza, oltre lo sviluppo».

Indispensabile potrebbe essere, altresì, superare sia quell'antropocentrismo di derivazione ebraico-cristiana che sanciva il dominio degli uomini sulla natura poiché ritenuti «ontologicamente differenti rispetto al resto della natura», sia quell'antropocentrismo definito «assiologico o etico» secondo cui solo gli uomini hanno valore mentre tutti gli altri esseri viventi sono solo strumentali alla soddisfazione dei bisogni umani. Invero, sono state entrambe visioni che hanno contribuito alla odierna crisi ecologica poiché pensare di dover valorizzare solo ed esclusivamente i bisogni degli uomini ha determinato, con il passare del tempo, che proprio il valore dell'essere umano venisse frustrato e messo in pericolo «dalla devastazione della natura derivante da uno sfruttamento troppo intenso. L'antropocentrismo che giustifica lo sfruttamento senza limiti della natura si condanna all'insuccesso»<sup>57</sup>.

Entrare in quella che è stata definita la terza fase dell'Antropocene avrebbe segnato, pertanto, l'assunzione di consapevolezza di alcuni limiti che l'uomo deve porsi per forza di cose se intende costruire «sistemi di *governance* globale» sostenibili e non incorrere in conseguenze troppo drammatiche. Sebbene, difatti, alcune soglie di tolleranza siano state già superate, molti “limiti planetari” andrebbero posti per evitare il proliferare di reazioni non

---

<sup>57</sup> G. PELLEGRINO, M. DI PAOLA, *Nell'Antropocene. Etica e politica alla fine di un mondo*, DeriveApprodi, Roma, 2018, pp. 111-113. Per un approfondimento sull'età dell'Antropocene e sulle sue peculiarità: P. CRUTZEN, E. STOERMER, *The Anthropocene*, in «Global Change Newsletter», 41, 2000, p. 17 e ss.; P. CRUTZEN, *Benevenuti nell'Antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*, Mondadori, Milano, 2005; W. STEFFEN, J. GRINEVALD, P. CRUTZEN, J. MCNEILL, *The Anthropocene: conceptual and historical perspectives*, in «Philosophical Transactions of the Royal Society A», 369, 2011, pp. 842-867; J. ZALASIEWICZ, *When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal*, in «Quaternary International», 183, 2015, pp. 196-203; W. STEFFEN, *The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration* in «The Anthropocene Review», 2(1), 2015, pp. 81-98; S. RAFENSØE, *Philosophy of the Anthropocene. The Human Turn*, Palgrave MacMillan, Londra, 2016; J. ADENEY THOMAS, M. WILLIAMS, J. ZALASIEWICZ, *The Anthropocene. A multidisciplinary approach*, Polity Press, Cambridge, 2020, p. 3 e ss.; F. GEMENNE, A. RANKOVIC, *Atlante dell'Antropocene*, Mimesis, Milano-Udine, 2021.

lineari da parte dei cosiddetti “subsistemi terrestri”: «il cambiamento climatico; la perdita di biodiversità; le interferenze con i cicli dell’azoto e del fosforo; la riduzione dell’ozono stratosferico; l’acidificazione degli oceani; l’utilizzo dell’acqua non salata a livello globale; i cambiamenti nell’uso della terra; l’inquinamento chimico; il carico atmosferico di aerosol»<sup>58</sup>.

È il tempo di un antropocentrismo «umile, non arrogante», di un individuo che, pienamente conscio della centralità che vive e della condizione di reciproca influenza che lo lega alla natura, faccia derivare, dall’estensione della propria impronta sulla Terra, un dovere di cura stringente e rigorosa oltretutto un dovere di prudenza e moralità. È l’immagine rinnovata di un uomo che comprende di essere l’unico a poter porre un freno, un riparo al punto critico a cui ha portato la Terra. Egli sa di ricoprire «un posto unico» e, finalmente, di detenere una «responsabilità unica», quella di dover fare «buon uso del fuoco che Prometeo ha rubato agli dei» per lui: «un dovere che persiste, nonostante l’origine fraudolenta del dono»<sup>59</sup>. In questa relazione cooperativa tra uomo e natura, non può esservi più spazio per quelle logiche di dominio dispotico, nutritesi, sino ad oggi, della «cupidigia e della miopia» umana, che si sono rivelate più o meno la stessa cosa dato che tendenzialmente gli uomini avidi inseguono l’oggetto della loro cupidigia «non curandosi dei mezzi adottati e delle più vaste conseguenze che ne possono derivare»<sup>60</sup>.

Tuttavia, non sempre è stato sufficiente assumere «l’ambiente come oggetto di interesse morale», soppiantare «atteggiamenti di subdola conquista e di dominio della realtà» con «sentimenti di cura, sollecitudine e

---

<sup>58</sup> I. MUSU, *Crescita economica: una sfida alla sostenibilità* in P. CIOCCA, I. MUSU (a cura di), *Natura e Capitalismo. Un conflitto da evitare*, Luiss University Press, Roma, 2013, p. 67.

<sup>59</sup> G. PELLEGRINO, M. DI PAOLA, *Nell’Antropocene. Etica e politica alla fine di un mondo*, cit., pp. 119-123.

<sup>60</sup> J. A. PASSMORE, *Eliminare le sciocchezze. Riflessioni sulla frenesia ecologica* in S. DELLAVALLE (a cura di), *L’urgenza ecologica. Percorso di lettura attraverso le proposte dell’etica ambientale*, Baldini Castoldi, Milano, 1998, p. 268.

preoccupazione» per risolvere «i problemi pratici della gente», tra cui senza dubbio quelli «legati alla grandi emergenze ambientali». Spesso, infatti, l'etica ambientale e le analisi filosofiche, che pur hanno promosso un antropocentrismo illuminato o un biocentrismo, si sono arroccate solo su «questioni di fondamento» e non hanno voluto o non sono riuscite a fornire «risposte effettive ai bisogni degli esseri umani»<sup>61</sup>.

A tal proposito, tornerebbero utili proprio la filosofia del diritto e della politica per l'attitudine a cimentarsi sui valori e sulle idee a cui la realtà concreta dovrebbe rifarsi<sup>62</sup>; un'attitudine in virtù della quale potrebbero operare come efficace viatico nel processo di traduzione dalle teorie ambientaliste alle prassi giuridiche e politiche, indispensabili per tentare di offrire una soluzione al degrado ecologico in corso<sup>63</sup>. Ad ogni modo, è altamente probabile che il rapporto perfetto tra uomo e natura rappresenti un obiettivo utopistico tanto per il diritto quanto per la politica, così come non è pensabile che il raggiungimento di un ragionevole equilibrio tra le "parti" debba passare tassativamente per la "felice rinunzia" dei popoli e delle economie alla crescita ed allo sviluppo<sup>64</sup>, atteso che le teorie della decrescita

---

<sup>61</sup> S. BARTOLOMMEI, *L'etica ambientale come nuova frontiera del pensiero morale contemporaneo* in P. DONATELLI (a cura di), *Manuale di etica ambientale*, Le Lettere, Firenze, 2012, pp. 29-43.

<sup>62</sup> E. LOMBARDO, *Potere e natura. Le cause sociali della crisi ambientale*, Armando, Roma, 2012, p. 279.

<sup>63</sup> Vi è chi ritiene che, oggi, gli interventi «di incentivazione e sensibilizzazione ambientale», messi in campo da politica e diritto, siano stati «del tutto inefficaci» poiché non hanno trasformato «le soglie di tollerabilità ambientali in invalicabili divieti giuridici». Sarebbe stata solo rallentata la «corsa del treno» verso il punto di non ritorno, spostando di qualche metro in avanti l'inizio della sua discesa. [...] Per le politiche economiche delle nazioni e delle multinazionali occorrerebbe, invece, ben altro, servirebbero divieti e obblighi perentori e definitivi, perché il tempo dell'incentivazione ha anch'esso superato il suo *tipping point*, il suo punto di non ritorno». Cfr. A. PORCIELLO, *Filosofia dell'ambiente. Ontologia, etica, diritto*, cit., p. 113.

<sup>64</sup> Tra i massimi esponenti delle teorie sulla "decrecita felice" va annoverato l'economista e filosofo francese Latouche, il quale, avendo sostenuto che la crescita e lo sviluppo hanno favorito l'espansione di ingiustizie sociali, malessere e disuguaglianze, ha avanzato la proposta di una terza strada, quella, per l'appunto, della decrescita: la scelta di un approccio frugale alla vita, la rinuncia alla propria capacità massima di produzione e consumo in cambio

«rischiano di essere una consolazione e, in ultima analisi, una difesa dello status quo di fronte alla crisi ambientale», un fattore incrementale di «insostenibilità sociale dovuta ad ineguaglianze crescenti», la certificazione di una decadenza ammantata di valori spirituali; occorrerebbe, piuttosto, intervenire guardando a teorie più solide, capaci di «indurre al cambiamento, alle riforme, alla rimozione di politici legati agli interessi del potere, alla difesa della natura, alla difesa dell'uomo»<sup>65</sup>.

### 1.2.3. Sostenere la casa comune.

Da un po' di tempo, le scienze sociali offrirebbero un conforto non trascurabile all'articolata esigenza di non poter rinunciare a crescere ed allo

---

di una vita felice, la promozione di una società in cui si possa viver meglio decidendo di lavorare e consumare meno, un atto di rinuncia all'economia del progresso e dello sviluppo, una vera e propria conversione del paradigma valoriale su cui fondare l'esistenza umana.

Cfr. S. LATOUCHE, *Breve trattato sulla decrescita serena*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, p. 5 e ss.; ID., *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano, 2009, pp. 97-102; S. LATOUCHE, D. HARPAGÈS, *Il tempo della decrescita. Introduzione alla frugalità felice*, Elèuthera, Milano, 2017, pp. 80-95. «È maggiormente felice chi lavora tutto il giorno per avere un reddito che gli consenta di comprare più merci da buttare sempre più in fretta, o chi lavora di meno e trascorre più tempo con le persone a cui vuole bene, perché compra solo le merci che gli servono e può vivere con un reddito inferiore? Quale dei due rinuncia a qualcosa?» in M. PALLANTE, A. PERTOSA, *Solo una decrescita felice (selettiva e governata) può salvarci*, Lindau, Torino, 2017, p. 13 e ss. Questi sono gli interrogativi che pone un altro noto sostenitore della decrescita felice, il saggista italiano Maurizio Pallante che, partendo dalla premessa che «un'economia finalizzata alla crescita della produzione di merci implica uno sfruttamento sempre maggiore delle risorse naturali e, quindi, un'estensione della sopraffazione della specie umana sulla Terra in quanto organismo vivente e su tutte le altre specie viventi», ritiene che tutto ciò «si traduce inevitabilmente in un aumento delle iniquità e delle disuguaglianze tra gli esseri umani. Le conseguenze più gravi della crisi ecologica e della crisi economica vengono pagate e saranno pagate in misura sempre maggiore dai più poveri tra gli esseri umani. Solo una maggiore equità tra la specie umana e le altre specie viventi consente di accrescere l'equità tra gli esseri umani. Una maggiore uguaglianza tra gli esseri umani si può realizzare soltanto abbandonando l'antropocentrismo che caratterizza la concezione occidentale del mondo e sviluppando una concezione del mondo biocentrica». Si veda: M. PALLANTE, *Sostenibilità equità solidarietà. Un manifesto politico e culturale*, Lindau, Torino, 2018, p. 29.

<sup>65</sup> E. LOMBARDO, *Potere e natura. Le cause sociali della crisi ambientale*, cit., p. 280.

stesso tempo non poter continuare ad ignorare le crisi climatiche ed ambientali in atto. In questo senso l'idea di "sviluppo sostenibile" puntualmente delineata nel rapporto Brundtland oltre trent'anni fa, nell'ambito delle Nazioni Unite, costituisce un punto di partenza fondamentale poiché non propone di rinunciare alla crescita, alla soddisfazione delle esigenze del presente, ma, al contempo, ci suggerisce di non compromettere la capacità delle generazioni future di fronteggiare i propri bisogni. Nel corso del tempo, grazie ad autori come Amartya Sen, questo concetto si è arricchito poiché è stata estesa l'importanza della vita umana (presente e futura) dal mero tenore di vita e dal semplice soddisfacimento dei bisogni alle libertà di cui un essere umano può godere, iniziando così a pensare di non poter sostenere solo il soddisfacimento dei propri bisogni, «ma di poter più ampiamente sostenere – o accrescere – le proprie libertà (ivi inclusa la libertà di soddisfare i propri bisogni)». Si verificherebbe un inglobamento vero e proprio del concetto di «libertà sostenibile» – attraverso «la conservazione e, laddove possibile, la diffusione delle libertà fondamentali e delle capacità dell'uomo di oggi senza compromettere le capacità delle generazioni future di godere di libertà analoghe o superiori» – all'interno dei modelli di sviluppo sostenibile<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> A. SEN, *Sviluppo sostenibile e responsabilità*, in «il Mulino», 4, 2010, pp. 565-566. È determinante affiancare alla crescita economica – «ovverosia aumento delle grandezze più immediatamente connesse con la produzione, il reddito, la quantità di beni e servizi a disposizione delle persone e dei gruppi sociali» – la dimensione dello sviluppo umano – «ovverosia "allargamento dello spazio delle opportunità di scegliere la vita che si desidera e alla quale si attribuisce valore"». Si tratta di costruire un legame tutt'altro che scontato poiché «gli effetti della crescita delle ricchezze materiali» non si sono sempre trasformati in «un aumento dello spazio effettivo della libertà di essere e di fare delle persone». Cfr. M. MUSELLA, *Teoria economica dello sviluppo umano. Una introduzione*, Maggioli, Rimini, 2015, p. 22. Non sfugge l'incarico di cui fu investito, per volontà del Presidente francese Nicolas Sarkozy, nel 2008, Amartya Sen insieme agli economisti Stiglitz e Fitoussi, affinché si trovassero degli indicatori di benessere economico innovativi, che fossero realmente allineati alla qualità della vita delle persone. Fu un lavoro molto interessante che ha generato «un set di indicatori in grado di generare un "allarme" relativo a situazioni che pongono un elevato rischio di non sostenibilità. Qualunque cosa si faccia, tuttavia, i cruscotti e gli indici sono solo una parte della storia. La maggior parte degli sforzi per la valutazione della sostenibilità si concentrano sull'accrescere

È condivisibile la posizione di chi proporrebbe, per l'attuazione di tali modelli, da un lato, una gestione sostenibile delle risorse rinnovabili, ovvero uno sfruttamento consapevole delle risorse che non ecceda determinate soglie (oltre le quali si andrebbe incontro a danni irreversibili economici e non), mentre, dall'altro, prospetterebbe «tempi e condizioni dello sfruttamento ottimale della risorsa», per quelle risorse esauribili in cui assume particolare rilievo la relazione intercorrente tra lo «sfruttamento della risorsa e la ricerca di nuovi giacimenti o di sostituti»<sup>67</sup>.

Chiaramente le buone pratiche della sostenibilità non possono restare enunciazioni teoriche, ma abbisognano di qualche risposta concreta nel funzionamento dei mercati. Non ci si può più adagiare sul convincimento che sia lo stesso mercato a condurre alla sostenibilità a determinate condizioni, ad esempio quando lo sfruttamento sconsiderato di una risorsa esauribile, determinandone lo scarseggiare, possa indurre ad un aumento dei prezzi e, consequenzialmente, ad una riduzione della domanda, con effetti riequilibranti sull'intero sistema. Più prudenti appaiono le posizioni di chi ritiene si debba fare qualcosa, magari integrando «l'azione di mercato con qualche forma di indirizzo pubblico» attesa l'insufficienza del «sistema dei diritti di proprietà sui beni ambientali» a garantirne la conservazione<sup>68</sup>.

Innanzitutto al «mondo che brucia»<sup>69</sup>, in un'era che a tratti sembra essere ben più ampia di quella antropocenica, si fa necessario il dispiegarsi del potenziale

---

la nostra conoscenza su come l'economia e l'ambiente interagiscono ora e su come lo faranno in futuro» in J.E. STIGLITZ, A. SEN, J. P. FITOUSSI, *La misura sbagliata delle nostre vite. Perché il PIL non basta più per valutare benessere e progresso sociale*, Rizzoli, Milano, 2015, pp.156-157.

<sup>67</sup> A. LANZA, *Lo sviluppo sostenibile. Risorse naturali e popolazione, consumi e crescita economica: soddisfare i nostri bisogni senza compromettere la vita delle generazioni future*, il Mulino, 2006, p. 11.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 13. Sulla necessità di un significativo indirizzo pubblico per la realizzazione della cosiddetta "rivoluzione verde" giova riferirsi a: M. MAZZUCATO, *Lo Stato innovatore*, Laterza, Bari, 2020, pp. 170-251.

<sup>69</sup> È la celebre espressione adottata dall'economista Rebecca Henderson, una delle più note sostenitrici del capitalismo sostenibile, per tratteggiare la crisi planetaria: «Il mondo brucia».



di quella politica ecologica che, secondo il filosofo inglese contemporaneo Timothy Morton, sia figlia di una «consapevolezza ecologica» profonda, della cosiddetta «ecognosi», una «sintonizzazione» peculiare che presupponga che «i non umani sono installati a livelli molto più profondi rispetto agli umani, non solo da un punto di vista biologico e sociale, ma nella struttura stessa del pensiero e della logica»; per tale ragione se pensiero, arte, etica e politica aspirano ad essere davvero ecologici «devono risolversi in tutto e per tutto nella coesistenza con tali entità non umane»<sup>70</sup>.

La percezione di questa coesistenza, dell'appartenenza alla medesima casa è lo stimolo giusto alla «salvaguardia del creato», a richiedere maggior «attenzione ai minuti gesti quotidiani», ad analizzare seriamente le proprie

---

L'utilizzo di combustibili fossili – la forza motrice dell'industrializzazione moderna – sta uccidendo centinaia di migliaia di persone, e allo stesso tempo sta destabilizzando il clima, rendendo acidi gli oceani e alzando il livello dei mari. Gran parte del suolo terrestre è deteriorato, e la domanda di acqua supera l'offerta. Senza intervenire, i cambiamenti climatici ridurranno il Pil, porteranno all'inondazione delle grandi città costiere, e costringeranno milioni di persone a emigrare in cerca di cibo. Intere specie di insetti si stanno estinguendo e nessuno sa perché o con quali conseguenze. Corriamo il rischio di distruggere la vivibilità degli ecosistemi dai quali dipendiamo» in R. HENDERSON, *Nel mondo che brucia. Ripensare il capitalismo per la sopravvivenza del pianeta*, pref. a cura di V. BOCCIA, Luiss University Press, Roma, 2020, p. 23. Alle medesime conclusioni sembrerebbero giungere le considerazioni avanzate in: M. MAZZUCATO, M. JACOBS, *Ripensare il capitalismo: un'introduzione* in ID. (a cura di), *Ripensare il capitalismo*, Laterza, Bari, 2022, pp. 3-45. Il capitalismo globale dovrebbe essere ripensato nelle modalità attraverso le quali «distribuisce le risorse e, principalmente, in cui è in grado di ridurre gli squilibri uomo-uomo e uomo-natura. [...] Quella che ha vinto finora a livello globale è un'interpretazione neo-liberista della politica economica, cui si contrappone un'interpretazione social-democratica. La nostra tesi è che, se vogliamo avere una globalizzazione eticamente accettabile, l'opzione teorica basata sullo sviluppo sostenibile ci inviti a considerare necessaria la visione liberal-socialdemocratica» in S. MAFFETTONE, *Il quarto shock. Come un virus ha cambiato il mondo*, Luiss University Press, Roma, 2020, pp. 102-103.

<sup>70</sup> T. MORTON, *Ecologia oscura. Logica della coesistenza futura*, pref. a cura di G. PELLEGRINO, Luiss University press, Roma, 2021, p. 194. Nella prefazione all'opera, il filosofo politico Pellegrino avverte che la filosofia dell'ambiente di Morton, sebbene sia «un grandioso affresco» capace di metterci «in maniera affascinante ed efficace in guardia dai molti errori dell'etica dell'ambiente standard», non sia «ancora in grado di condurci in porto, illuminando vie sicure per una salda alleanza fra umani e non umani» (*Ivi*, p.35). Non può sfuggire il contributo relevantissimo che, sul piano internazionale, sta apportando in questi anni la leader indiana Vandana Shiva nel consolidare un'etica dell'alleanza con la natura: Cfr. V. SHIVA, *Terra viva. La mia vita in difesa della biodiversità*, Aboca, Sansepolcro, 2022, pp. 33-76.

abitudini di vita, a desiderare «di costruire comunità che reinventino il mondo e aprano spazi alla speranza». L'affermarsi di un'eco-teologia potrebbe riuscire a coinvolgere un numero crescente di persone, fino ad arrivare ad «una massa critica che faccia la differenza» nell'assumere nuovi stili di vita e tenere insieme la tutela dell'ambiente e «l'aspirazione alla giustizia nelle relazioni tra popoli e persone, e fra umanità, animali e terra», senza tralasciare una conversione dell'«economia industriale del nostro mondo»<sup>71</sup>.

Il cambiamento dello stile di vita, con la cessazione di consumi ossessivi e compulsivi ed un'educazione, fin da piccolissimi, a prendersi cura dell'ambiente dovrebbe essere la prerogativa per una conversione ecologica<sup>72</sup> che coinvolga attivamente, consapevolmente e responsabilmente tutti gli esseri umani. La cura alla spaventosa ignoranza, al disinteresse ed all'irresponsabilità di gran parte delle persone per gli effetti delle più diffuse pratiche di vita consisterebbe in una rinnovata consapevolezza in materia di

---

<sup>71</sup> L. TOMASSONE, *Crisi ambientale ed etica. Un nuovo clima di giustizia*, Claudiana, Torino, 2015, p. 49.

<sup>72</sup> La filosofia teoretica contemporanea si è occupata di tracciare con "onestà" un percorso per l'attuazione della cosiddetta transizione o conversione ecologica. Un percorso di questo tipo «deve inserirsi in un progetto di trasformazione democratica della società. Altrimenti non è credibile. Per realizzarlo nel suo versante sociale e civile i criteri e le priorità sono indicati dalla prima parte della Costituzione della Repubblica. Per attuarlo nel suo versante ambientale la prospettiva costituzionale va integrata con una serie di progetti di medio periodo: intendo in particolare un Patto per il lavoro, la riconversione ecologica della produzione agricola, industriale e dei servizi; un Patto per l'energia, la gestione dei rifiuti e dei sistemi abitativi; un Piano per il riordino idrogeologico del Paese; un Piano di prevenzioni e contrasto dell'inquinamento; un Progetto per la ristrutturazione ecologica dei percorsi scolastici; un Piano di promozione di nuovi stili di vita; una legge-quadro sulla tutela dei beni comuni. Per avviare una svolta complessiva così radicale, soprattutto in Italia, è necessario uscire dalla politica autoreferenziale e dai particolarismi. Occorre una sintesi politica, che divenga la azione di governo e che sia sostenuta da una sintesi culturale. Quest'ultima prende corpo grazie ad un consenso diffuso e a una consapevolezza ecologica divenuta popolare. Per avvicinarsi a una simile maturazione democratica il primo passo è fare ogni cosa per risvegliare la coscienza collettiva» in R. MANCINI, *Vera e falsa transizione ecologica* in M. ACANFORA, G. RUGGIERI (a cura di), *Che cos'è la transizione ecologica. Clima, ambiente, disuguaglianze sociali. Per un cambiamento autentico e radicale*, Altreconomia, Milano, 2021, p. 155.

diritti fondamentali<sup>73</sup>. Sino ad oggi, come evidenziato da Luigi Ferrajoli, le devastazioni ambientali e «le aggressioni recate dai poteri economici e dai poteri politici globali» sono state sottovalutate e mai percepite come una lesione dei diritti fondamentali. Quando, ad esempio, vengono distrutte le foreste o cementificate le spiagge, gli abitanti dei luoghi tendono, usualmente, a non avvertire «tali devastazioni come lesioni del loro diritto alla salute e dei loro beni comuni», né tantomeno viene percepita come minaccia alla sopravvivenza dei propri figli e dei «loro interessi vitali il riscaldamento climatico o la riduzione della biodiversità». Tuttavia, le gravi emergenze ecologiche ed umanitarie sono sempre strettamente legate alla distruzione, alla minaccia o all'appropriazione incontrollata di beni vitali naturali ed artificiali. Di qui, si profilerebbe proprio la necessità di un allargamento del sistema di garanzie costituzionali indirizzate alla tutela di beni fondamentali vitali come aria, acqua, clima, cibo, vaccini, andando oltre la tipica salvaguardia dei diritti fondamentali: insomma occorrerebbe «un sistema di garanzie dirette, oggettive ed indipendenti dalla volontà e dall'iniziativa dei singoli individui, quale dimensione nuova e sempre più vitale del garantismo costituzionale»<sup>74</sup>.

Questo garantismo largo ed innovativo potrebbe alimentare una vocazione del diritto ad assumere il ruolo di garante della sostenibilità dinnanzi alle sfide del riscaldamento globale, della limitatezza delle risorse naturali e della crescita della povertà; il legislatore dovrebbe sforzarsi ad offrire compiutamente un nuovo assetto economico, «quello improntato all'economia circolare, in grado di coniugare una risposta efficace alle sfide ambientali senza compromettere la competitività del sistema economico e i

---

<sup>73</sup> L. FERRAJOLI, *Per una Costituzione della Terra. L'umanità al bivio*, Feltrinelli, Milano, 2022, pp. 124-125.

<sup>74</sup> *Ivi*, pp. 114-115.

suoi livelli occupazionali»<sup>75</sup>. L'obiettivo dovrebbe consistere proprio nell'offrire quegli strumenti tecnici capaci di «realizzare la regolazione dei fallimenti del mercato in campo ambientale»<sup>76</sup>.

La transizione del sistema economico e sociale nella direzione della sostenibilità richiederebbe nuove modalità di azione delle imprese e dei poteri pubblici, non frazionate ma integrate e sistemiche. Proprio su questo punto determinante dovrebbe essere il diritto nel costruire una *governance* che favorisca raccordi istituzionali ed azioni coordinate fra le differenti amministrazioni. Occorre un'azione legislativa che possa «rendere strutturale la collaborazione tra tutti gli attori dell'economia circolare», dalle pubbliche amministrazioni, alle imprese, per giungere agli istituti di ricerca<sup>77</sup>.

Per la questione planetaria della combinazione tra protezione ambientale, crescita economica ed equità sociale urge una solida «governance globale dello sviluppo sostenibile»<sup>78</sup>; tuttavia, la specie umana, innanzi alle circostanze terrificanti ampiamente illustrate, sembrerebbe continuare a

---

<sup>75</sup> M. COCCONI, *La regolazione dell'economia circolare. Sostenibilità e nuovi paradigmi di sviluppo*, cit., pp. 15-16.

<sup>76</sup> M. BRESSO, *Economia ecologica. La transizione ambientale verso uno sviluppo sostenibile*, Jaca Book, Milano, 2021, p. 36.

<sup>77</sup> M. COCCONI, *La regolazione dell'economia circolare. Sostenibilità e nuovi paradigmi di sviluppo*, cit., p. 23. Molto interessante la ricostruzione offerta dall'economista torinese Mercedes Bresso che, per certi versi, sembrerebbe legittimare l'interesse da parte di altre discipline, come potrebbe essere, ad esempio la stessa filosofia del diritto per quella che viene definita "economia ecologica". Sarebbe un'economia che «aspira a essere una disciplina trasversale, che affonda le proprie radici non solo nella scienza economica [...] ma anche nelle diverse scienze che portano un contributo alla conoscenza e alla gestione delle questioni ambientali. L'economia ecologica vuole essere quindi un punto di incontro fra persone di diversa formazione scientifica che si propongono di affrontare insieme la ricerca di un nuovo paradigma transdisciplinare che permetta di dare risposta alla grande complessità e novità della questione ambientale. La scienza economica viene così a essere coinvolta in un più ampio progetto di rimessa in discussione del modello di razionalità scientifica che ha guidato lo sviluppo della scienza e della tecnica nel mondo occidentale dal Rinascimento a oggi» in M. BRESSO, *Economia ecologica. La transizione ambientale verso uno sviluppo sostenibile*, cit., pp. 97-98.

<sup>78</sup> Per un approfondimento: C. HENRY, L. TUBIANA, *La terra a rischio. Il capitale naturale e la ricerca della sostenibilità*, il Mulino, Bologna, 2019, pp. 207-234.

titubare, a restare paralizzata «come un porcellino d'India ipnotizzato da un boa». Una paralisi che si è tramutata in vera e propria tragedia poiché, secondo gli esperti, i membri delle comunità non sono sempre stati «capaci di coltivare la necessaria fiducia reciproca», individuare obiettivi condivisi, promuovere «istituzioni in grado di contenere gli interessi acquisiti» e gestire correttamente le risorse e i beni comuni, arginare «aziende ostili e dalla mentalità ristretta», condannare efficacemente «autorità pubbliche corrotte o quantomeno negligenti»<sup>79</sup>.

Anche Papa Francesco, nel condurre la sua attività pastorale, ha riconosciuto la sofferenza dell'uomo impantanato nei terribili fenomeni climatici, nei grandi disastri naturali e nelle catastrofi causate dalle crisi sociali, un uomo moderno divenuto autoreferenziale, egoista ed isolato nella sua coscienza poiché ossessionato da uno stile di vita consumistico e da un irrefrenabile individualismo. Ciononostante, nell'Enciclica "*Laudato si'*", sostiene che «non tutto è perduto» poiché continua comunque a confidare nella capacità degli esseri umani, degradatisi fino all'estremo, di potersi superare, «ritornare a scegliere il bene e rigenerarsi al di là di qualsiasi condizionamento psicologico e sociale che venga loro imposto», nonché nella capacità di «guardare a sé stessi con onestà, di far emergere il proprio disgusto e intraprendere nuove strade verso la vera libertà»<sup>80</sup>.

La cura della casa comune è una priorità che esige «un cambiamento negli stili di vita» tale da «esercitare una sana pressione su coloro che detengono il potere politico, economico e sociale». Non va mai esclusa la possibilità di sviluppare una nuova capacità di uscire da sé stessi verso l'altro. Senza di essa non si riconoscono le altre creature nel loro valore proprio, non

---

<sup>79</sup> *Ivi*, pp. 18-20.

<sup>80</sup> PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*. Enciclica sulla cura della casa comune, San Paolo, Milano, 2015, pp. 180-181.

interessa prendersi cura di qualcosa a vantaggio degli altri, manca la capacità di porsi dei limiti per evitare la sofferenza o il degrado di ciò che ci circonda. L'atteggiamento fondamentale di auto-trascendersi, infrangendo la coscienza isolata e l'autoreferenzialità, è la radice che rende possibile ogni cura per gli altri e per l'ambiente, e fa scaturire la reazione morale di considerare l'impatto provocato da ogni azione e da ogni decisione personale al di fuori di sé. Quando siamo capaci di superare l'individualismo, si può effettivamente produrre uno stile di vita alternativo e diventa possibile un cambiamento rilevante nella società»<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*. *Enciclica sulla cura della casa comune*, cit. pp. 181-183. Il degrado di ciò che ci circonda, «il degrado della natura è l'altra faccia del degrado culturale che inasprisce i sensi della attuale crisi della convivenza umana. [...] L'ecologia umana è pienezza. Custodire è contemplare, non dominare. La cura richiamata non può limitarsi ad un approccio ecologista "alla moda", generico e insufficiente, preparatorio di una desertificazione morale. L'abitare dell'uomo sulla Terra non è delimitato dagli "spazi aperti" ma semplicemente dalla fragilità del "vivere chiuso" che non sperimenta la speranza dell'includere e dell'esser inclusi» in L. DI SANTO, *Per un'ermeneutica dei diritti sociali. I quattro Pilastri Famiglia Lavoro Partecipazione Salute*, il Mulino, Bologna, 2020, p. 218. Si veda anche: L. DI SANTO, *A new challenge: the fundamental social rights*, in «Democrazia e diritti sociali», 1, 2018, pp. 27-38.

### 1.3. Verso un paradigma economico e sociale più giusto.

#### 1.3.1. A partire dalla crematistica.

Circa trecento anni prima della nascita di Cristo la teorizzazione economica operata da Aristotele tracciava la via, smarrita più e più volte dall'umanità nel corso dei secoli, del ricongiungimento delle azioni economiche all'etica<sup>82</sup>.

In effetti, anche con riferimento alla razionalità economica, l'etica aristotelica, compiutamente e perfettamente delineata nelle sue opere, rappresenterebbe una guida formidabile per «vivere al meglio delle proprie possibilità», traendo ispirazione da quegli «eccellenti principi» ed orientamenti di «pensiero e comportamento che appaiono ancora oggi assai validi ed attuali»<sup>83</sup>. Potrebbe essere proprio questo il punto di partenza per espugnare la rigidità di coloro che hanno innalzato mura possenti a protezione dell'economia, assumendo «un atteggiamento di estraneità nei confronti dell'etica», che si è tradotta «successivamente nel suo radicale rifiuto» sulla base dell'errata convinzione che si sarebbe trattato di favorire una «indebita intrusione» di istanze che «contraddicono gli obiettivi propri del mercato e rendono perciò di fatto impraticabile ogni forma di confronto»<sup>84</sup>.

Allo Stagirita va riconosciuto il merito di aver preso contezza – parecchi secoli prima che il destino «si sarebbe compiuto» così come oggi lo conosciamo drammaticamente – dell'ampiezza del «problema del posto che l'economia

---

<sup>82</sup> ARISTOTELE, *Politica*, a cura di C. A. VIANO, Rizzoli, Milano, 2002, p. 100 e ss.

<sup>83</sup> R. ROSSI, *Aristotele: l'arte di vivere. Fondamenti e pratica dell'etica aristotelica come via alla felicità*, Franco Angeli, Milano, 2018, p. 21

<sup>84</sup> G. PIANA, *In novità di vita, III. Morale socioeconomica e politica*, Cittadella, Assisi, 2013, pp. 188-190.

occupa nella società»<sup>85</sup>. Un problema che si rivelava davvero ampio, quello della crematistica (e non solo), ed anche complesso, non essendovi alcuna «teoria economica preesistente all'opera aristotelica»<sup>86</sup>.

Le categorie, individuate in epoca così risalente, della crematistica naturale – l'arte di arricchirsi, di «procurarsi i beni»<sup>87</sup> e le risorse necessarie per sé ed il proprio nucleo familiare, per contribuire all'amministrazione domestica – e della crematistica innaturale – quell'«arte arte acquisitiva (γένοϛ ἄλλο κτητικῆϛ), che per lo più chiamano (μάλιϛτα καλοῦϛι), e che anzi è giusto chiamare (δίκαιον αὐτὸ καλεῖν) crematistica, in virtù della quale sembra che non esista alcun limite (οὐδὲν... πέραϛ) a ricchezza e proprietà;

---

<sup>85</sup> K. POLANYI, *Aristotele scopre l'economia* in ID. (a cura di), *Traffici e mercati negli antichi imperi*, Einaudi, Torino, 1978, pp. 77-79. «Lo Stagiritita avrebbe in sostanza annunciato la teoria economia futura, percependo con grande acutezza il ruolo sovversivo dei valori economici rispetto ai valori convenzionali della società greca. [...] Come è noto, la riflessione più compiuta su ciò che i moderni intendono col termine "economia" viene abbozzata da Aristotele in pochi passaggi del primo libro della *Politica* e del quinto dell'*Etica Nicomachea*. Nell'*Etica* il discorso slitta – quasi come per mancanza di attrito – da una discussione in campo giudiziario a una in campo economico» in I. VECA, *Polanyi e Finley leggono Aristotele: reciprocità e "householding" tra economia e morale* in *Il futuro di una tradizione: formazione d'eccellenza nell'Europa contemporanea*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», Serie 5, Vol. 3, 1, 2011, pp. 205-206.

<sup>86</sup> M. VENTURI FERRIOLO, *Aristotele e la crematistica. La storia di un problema e le sue fonti*, La Nuova Italia, Firenze, 1983, p. 5. Prima di Aristotele, Platone aveva dato alcune indicazioni politiche, che possono essere ritenute valide ancora oggi, sulla crematistica della «Atene di 25 secoli fa, ossia una forma embrionale dell'attuale modo di produzione capitalistico, e si sa che nell'embrione vi è in potenza tutto quello che vi sarà poi nell'organismo maturo» in L. GRECCHI, *Il filosofo e la politica. I consigli di Platone, e dei classici Greci, per la vita politica*, Alpina, Torino, 2007, p. 110. Nell'esposizione tommasiana sul testo aristotelico emerge chiaramente come la parola "crematistica" abbia creato non poche difficoltà anche «tra gli autori medioevali: il testo latino ha "crimatistica" e l'Aquinate segue questa lezione. La Glossa alla *Politica* spiega che essa è acquisitiva di denaro, mentre Alberto ricorre al termine "tesaurizzare" che ha un certo sapore evangelico. Tommaso opta per "pecuniaria". Ma la difficoltà del lessico divide ancora oggi gli studiosi: saggiamente il Racknam ammette come non esista un sinonimo preciso che renda tutte le implicanze del lemma greco. Noi useremo anche la parola "finanziaria"» in TOMMASO D'AQUINO, *Commento all'Etica nicomachea di Aristotele. Volume 2*, introduzione, traduzione e glossario a cura di L. PEROTTO, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1996, p. 72.

<sup>87</sup> *Politica* I, 8, 1256 a, 10-12 in ARISTOTELE, *Politica. Libro I*, a cura di G. BESSO e M. CURNIS, L'Erma di Bretschneider, Roma, 2011.



molti credono che essa sia una sola e identica a quella di cui si è parlato in virtù dell'affinità; invece non è identica a quella citata né è lontana da essa. Di queste l'una è per natura, l'altra non è per natura ma deriva piuttosto da una forma di esperienza e di tecnica»<sup>88</sup> – offrono la chiave di lettura più efficace alla proposta contemporanea di edificare un solido sistema etico-economico ed etico-politico.

Qualcuno, come evidenziato dallo stesso Aristotele, potrebbe avanzare delle perplessità ravvisando in ambedue le *species* della cosiddetta arte acquisitiva, il *telos* comune dell'arricchimento, per l'appunto dell'acquisizione di beni e risorse, in realtà esse presentano delle divergenze evidenti fondate su tre caratteristiche fondamentali: la crematistica naturale rientra a pieno titolo nell'attività "oikonomika", ossia nell'amministrazione domestica, poiché se così non fosse non vi sarebbe la disponibilità «di quei mezzi attraverso i quali sia possibile l'accumulo dei beni necessari alla vita e utili alla comunità cittadina o familiare. E pare che la vera ricchezza consti di questi beni»<sup>89</sup>; la crematistica innaturale non pare avere alcun limite al processo di arricchimento che tende, in questo caso, ad un esercizio smisurato e fine a sé stesso<sup>90</sup>; la crematistica naturale ha come fine un arricchimento misurato, non smodato, che consenta di fare del bene a sé e non tolga la «possibilità di fare

---

<sup>88</sup> *Politica I*, 9, 1256 b 40-1257 a 5.

<sup>89</sup> *Politica I*, 8, 1256 a, 10-12 in ARISTOTELE, *Politica. Libro I*, cit. Etica Nicomachea, II, 6, 1106 b 17-34.

<sup>90</sup> Nella filosofia aristotelica aleggia il concetto di medietà – «caratteristica della virtù», a differenza dell'eccesso e del difetto che «sono propri del vizio» – di equilibrio, della giusta misura di cui inevitabilmente risente anche la visione economica. In ogni attività umana «vi è un troppo e un poco, ed entrambi non sono buoni; al contrario il provarli nel momento opportuno, riguardo alle cose e alle persone adatte, per il fine e nel modo adeguato, è il giusto mezzo e l'ottimo, e questa è la caratteristica della virtù. Allo stesso modo, anche nelle azioni vi è un eccesso, un difetto e un medio». Cfr.: ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 6, 1106 b 17-34, Bompiani, Milano, 2009, p. 501.

del bene agli altri»<sup>91</sup>, che valorizzi la «dimensione economica propria del cittadino, il soggetto politico ed etico» mettendolo in condizione di «raggiungere la vita buona», perseguibile solo «attraverso la tranquillità economica che gli consente di ottenere quel tempo libero che è il presupposto per la vita politica»<sup>92</sup>.

Sembrerebbe, in modo piuttosto evidente, che lo Stagirita abbia anticipato, attraverso il dettaglio della sua teorizzazione economica, il quadro delineatosi in era contemporanea e quello che, gradualmente, si auspica possa sostituirlo in epoca futura.

Il principio dell'illimitatezza, tipico della crematistica innaturale, sembra presagire i disagi del capitalismo moderno, quella «odierna

---

<sup>91</sup> *Ivi*, VIII, 1, 1155 a, 7-10. I contenuti della *Politica* e dell'*Etica Nicomachea* tratteggiano una dottrina "economica" in cui la sfera privata, coincide con quanto attiene al «sostentamento» e al «buon governo» della «casa nel suo complesso», intesa come modalità dell'«essere-in-comune (*koinonia*), insieme di rapporti fra persone»; per questo «l'*oikonomia* (scienza della casa nel suo complesso)» è stata brillantemente definita come principio che, al di là della gestione «dei beni del nucleo o dell'impresa familiare», si fa ordinatore «di un insieme di relazioni gerarchiche fra uomini finalizzate al sostentamento materiale e al rispecchiamento di un superiore ordine metafisico. Essa non esprime lo spazio di esercizio di un dominio di uomini su cose ma la dimensione olistica di rapporti personali di *status*»: A. FARANO, R. MELE, *Oltre l'individualismo proprietario? Note giusfilosofiche per uno studio sui beni comuni* in C. ARCIDIACONO (a cura di), *Benessere e felicità: uscire dalla crisi globale*, Diogene, Pomigliano d'Arco, 2013, p. 227.

<sup>92</sup> S. CAMPESE, *Forme di vita e forme economiche in Aristotele*, in «La società degli individui. Quadrimestrale di Filosofia e teoria sociale», 24, 5-16, 2005, p. 10. Esaustive le conclusioni di Arianna Fermani, secondo cui vi è «una crematistica che è parte dell'economia intesa, appunto, come capacità di stabilire un limite alla ricchezza in vista del *telos* della vita buona, e quindi di farne un mezzo in vista di un fine ulteriore, e che c'è un accumulare ricchezze che non è strumentale rispetto ad un fine ulteriore, ma che diventa il fine stesso; e mentre la prima è una parte dell'"arte del viver bene", la seconda si configura semplicemente come un'"arte del far soldi". Si tratta di forme di acquisizione radicalmente diverse, che però hanno, come ricorda più volte Aristotele, un elemento di unità e di vicinanza.[...] Le due differenti crematistiche, pertanto, si fondano su due atteggiamenti psicologici radicalmente diversi: a) nel caso della prima forma di crematistica ci troviamo di fronte a un desiderio che viene incanalato, gestito, organizzato dalla saggezza in vista di un fine ulteriore; b) nel secondo caso ci troviamo di fronte a un desiderio fine a se stesso, insaziabile, smisurato, proprio in quanto refrattario ai comandi della saggezza». Si veda: A. FERMANI, *La χρηματιστική nella Politica di Aristotele: articolazioni concettuali e ricadute etico-antropologiche*, in «ΠΗΓΗ/FONS», 1, 2016, pp. 49-50.

feticizzazione del mercato nella forma di un vero e proprio monoteismo». Un mercato globale in cui gli individui si sono lasciati andare all'accumulazione sfrenata ed «illimitata di capitale», al perseguimento «smisurato del profitto» ed al voler avere sempre di più senza considerare minimamente le vite umane, la comunità, il pianeta<sup>93</sup>. Una tendenza questa che è stata alimentata dall'affermarsi di uno stile di vita innaturale, disumano, che ci allontana sempre più dall'orizzonte della vita buona, a cui non si può ambire pensando di accrescere illimitatamente i beni materiali, «il Pil, diremmo oggi». La vita buona non è una condizione riservata a chi agisce egoisticamente e sconsideratamente sulla scorta delle «preferenze soggettive», ma è la premialità a cui solo una condotta collettiva può tendere optando per una razionalità economica morigerata e naturale, votata a quell'amministrazione sobria e giudiziosa delle ricchezze<sup>94</sup> che sia capace di instradare i membri tutti della comunità sulla via delle virtù.

Aristotele ripone innegabilmente nell'etica il seme di un' "economia naturale", a misura d'uomo, inaugurando un filone di pensiero che oggi, ancor più di ieri, sembrerebbe senz'altro utile e, chiaramente, efficace nella

---

<sup>93</sup> D. FUSARO, *Aristotele critico della crematistica*, in «Divus Thomas», Vol.119, 2, 2016, EDS, p. 210. Sono persuasive le opinioni espresse, in queste pagine, dal giovane saggista secondo il quale «il nostro tempo coincide probabilmente con l'epoca più metafisica mai esistita nella storia dell'umanità, in cui l'illimitatezza, anziché essere percepita e vissuta come una grave mancanza, ossia – letteralmente – come una funesta "assenza di limiti", secondo gli insegnamenti della saggezza greca, è assunta come perfezione compiuta. Sia che lo si chiami "modo di produzione capitalistico" (*kapitalistische Produktionsweise*), secondo la definizione di Marx metabolizzata dai suoi eterodossi allievi del Novecento, sia che lo si etichetti come "tecnica" (*Technik*), in accordo con il lessico di Heidegger e dei suoi epigoni, l'odierno sistema globalizzato, nella sua anonima autoreferenzialità di un minaccioso *Gestell* che signoreggia gli uomini, presenta una dinamica di sviluppo illimitata e illimitabile: marxianamente, il capitale persegue il *telos* del proprio incremento smisurato, proprio come, heideggerianamente, la tecnica rincorre lo scopo del proprio irrelato e insensato autopotenziamento, in una cornice di mero *nichilismo antiumanistico*, in cui il mercato diventa il solo valore direttivo».

<sup>94</sup> F. MARTINY, *Aristotele, lezione di economia. La Bce scopre Aristotele come padre dell'economia, ma per il filosofo le ricchezze non possono essere accumulate senza fine e l'obiettivo è la "vita buona" in «Economia e finanza», [www.sbilanciamoci.info](http://www.sbilanciamoci.info)*

contrapposizione agli approcci ingegneristici introdotti da autori come Walras, i quali hanno preso il sopravvento, divaricando «la distanza tra etica ed economia» ed imponendo, nell'economia moderna, il modello dell'*homo oeconomicus* e del suo agire «razionale e comunque indirizzato a massimizzare, razionalmente, determinate funzioni di benessere individuale», senza alcuna considerazione per le possibilità di interazione con «motivazioni complesse» che, «pur non escludendo l'interesse personale, non possono essere ad esso ridotte»<sup>95</sup>.

Con buona pace dello Stagirita, l'agire sotteso alla crematistica innaturale è parso affermarsi come il più naturale per gli uomini, sulla scorta di una razionalità che non ha, almeno recentemente, mai inteso annoverare, tra le sue dirette finalità, alcuni valori a cui l'etica della virtù pur guarderebbe con favore. La conquista del demone dell'autentica e salda felicità che dovrebbe sovrintendere alla vita buona è una premialità che non esiste per gli uomini che vivono senza morale, senza misura, senza medietà, che sono sopraffatti dall'«illimitata tensione verso qualcosa che è sempre rimandato a domani: *“causa di questo stato mentale è che si preoccupano di vivere, ma non di vivere bene, e siccome i loro desideri si estendono all'infinito, pure all'infinito bramano mezzi per appagarli”*»<sup>96</sup>. Ma questa ipertrofica tendenza ad inseguire

---

<sup>95</sup> A. ZANINI, *On Ethics and Economics. Etica ed economia by A. Sen*, in «Quaderni di storia dell'economia politica», Vol. 6, 2, 1998, pp. 277-278. Come argutamente suggerisce l'autore, appurato quanto sia «storicamente certo» e rinnovata con serietà la ricerca sul rapporto tra etica ed economia, il proposito non deve essere quello di imporre il «paradigma etico» su «ciò che la scienza economica ha definito come sua specifica conoscenza sistematica», bensì bisogna sforzarsi «di cercare nell'etica un'improbabile alternativa alle carenze eventuali della sistematica economica, quanto di cogliere gli intrecci che si sono rinnovati e definiti».

<sup>96</sup> D. FUSARO, *Aristotele critico della crematistica*, cit., p. 224. Il corsivo è tratto dalla *Politica* (Libro I, 9, 1257 b 40 – 1258 a 2) di Aristotele che ci «permette già di intravedere la logica dell'illimitatezza propria dello sviluppo del moderno sistema di produzione e di esistenza. In particolare, essa ci consente di distinguere, in prospettiva, le due diverse concezioni dell'economia politica che innerveranno il moderno [...]. La prima concezione si configura come il frutto di un'“autofondazione” dell'economia su se stessa e sulla base dell'attribuzione al mercato di una logica provvidenzialistica di tipo immanente»; l'altra è quella «in accordo

incessantemente l'accumulo di risorse materiali è davvero funzionale a costruire quell'«economia buona e bella» che possa giovare all'«uomo in tutte le sue componenti, siano esse fisiche, psicologiche o spirituali»? O è forse solo la insoddisfacente risposta ad un'insaziabile e sterile fame di potere, di primazia, di egoistica affermazione del sé che non riuscirà mai a sfamare realmente «l'anima e lo spirito dell'uomo»<sup>97</sup>?

### **1.3.2. La ricerca del limite: oltre il narcisismo.**

L'agire economico, volendo avvantaggiarsi dell'impostazione weberiana, non è altro che una modalità di azione sociale mossa da una razionalità che può operare in relazione ad uno scopo o ad un valore. Raramente le azioni economiche sono mosse dall'affetto, da uno stato contingente del sentire o da una consuetudine. In campo economico, fino ad oggi, è prevalsa la razionalità, qualunque essa sia stata. Prevalgono scopi e valori come spinte d'azione. Lo scopo, del resto, muove l'individuo ad agire in base ad esso, «ai mezzi e alle conseguenze concomitanti, misurando razionalmente i mezzi in rapporto agli scopi, gli scopi in rapporto alle conseguenze, ed infine anche i diversi scopi possibili in rapporto reciproco», mentre il valore costituisce quella «credenza», di derivazione etica, estetica, religiosa, o diversamente interpretabile, che, «consapevole

---

con la quale l'economia politica deve rispondere non al mercato feticizzato, ma al "sistema dei bisogni" sociali dell'uomo situato in comunità: di conseguenza, deve configurarsi come una disciplina dipendente dalla politica». (*Ivi*, pp. 224-225)

<sup>97</sup> Tratto dal dialogo ideale tra Socrate e Gesù, i quali «hanno mostrato come sia possibile vivere con poco proprio dal punto di vista economico, tale fatto potrebbe essere la pietra d'angolo dell'economia del pianeta per permettere il massimo della vita possibile, umana e non» in P. TOSO, *Economia delle Scritture. Per un'economia etica-estetica*, Youcanprint, 2015, p. 61 e ss.

dell'incondizionato valore in sé[...]di un determinato comportamento» a prescindere dalle conseguenze, presuppone un imperativo o alcuni dettami a cui gli agenti tendono a conformarsi<sup>98</sup>, operando al servizio delle proprie convinzioni giuste o sbagliate che siano.

Ecco, sarebbe errato considerare le scelte e le azioni economiche contemporanee, nonostante le conseguenze devastanti che hanno determinato sul piano sociale, ambientale, a volte politico, prive di una razionalità. Anche esse presentano una razionalità che si presuppone, a questo punto, sia stata animata da valori e scopi sbagliati, comunque non più tollerabili o disancorata da uno scopo ben preciso. Lo scopo non è percepibile sempre con facilità perché non è individuabile ciò che non presenta un limite esatto, la tensione all'illimitato arricchimento rischia di esaurirsi in un'affannosa ed insaziabile corsa all'accumulo che snatura l'uomo e ne confonde le mete direttive. Ove non abbiamo limiti, non vi sarà mai un fine<sup>99</sup>. Proprio il limite è la garanzia della naturalezza dell'umano agire. In assenza di ciò l'individuo entra in conflitto con sé stesso, con l'altro, con il mondo circostante perché si trova a vivere in una condizione di pericoloso ed inaccettabile straripamento che rischia di non fare assolutamente fede alla natura propria dell'essere umano.

Le credenze che ci hanno soggiogato, inducendoci a plasmare ad esse le nostre attività quotidiane, economiche o meno, sono probabilmente frutto di un grande equivoco di derivazione darwiniana al quale sul piano razionale

---

<sup>98</sup> «L'orientamento dell'agire razionale rispetto al valore può quindi essere in relazioni assai differenti con l'atteggiamento razionale rispetto allo scopo. Dal punto di vista della razionalità rispetto allo scopo, però, la razionalità rispetto al valore è sempre irrazionale – e lo è quanto più eleva a valore assoluto il valore in vista del quale è orientato l'agire; e ciò poiché essa tiene tanto minor conto delle conseguenze dell'agire, quanto più assume come incondizionato il suo valore in sé. Questo è un ulteriore, significativo tassello che Weber aggiunge alla sua interessante ricostruzione della razionalità nell'agire sociale»: M. WEBER, *Economia e società*, vol. I, Edizioni di Comunità, Milano, 1999, pp. 25-63.

<sup>99</sup> «πέρας γὰρ τὸ τέλος πάσαις» da: *Politica* I, 9, 1257 b 28 in ARISTOTELE, *Politica. Libro I*, cit.

nessuno ammetterebbe di affidarsi, ma a cui stentano a rinunciare anche le viscere del più onesto fra gli uomini perché sono credenze, dunque valori, spiacevolmente congeniti all'essere umano. «Ovvero: (1) noi siamo al centro dell'universo (cioè, la nostra storia personale è la più importante e la più interessante, anzi, l'unica che conti); (2) noi siamo separati dall'universo (Ci siamo noi, e poi, laggiù, tutto l'ambaradan: cani, altalene, [...] le nuvole basse e, ovviamente, gli altri); e (3) noi siamo eterni (la morte esiste, sì, bene: per te, ma non per me)». Razionalmente chiunque è pronto a dissociarsi da tutto ciò e a giurare di vivere in modo diverso, ma l'affermazione di alcuni stereotipi sociali ed economici testimonia esattamente il contrario. Noi «cambiamo di queste cose, che ci spingono ad anteporre i bisogni personali ai bisogni degli altri, anche se ciò che vogliamo davvero, in cuor nostro, è essere meno egoisti, più consapevoli di quello che accade nel presente, più aperti e più affettuosi»<sup>100</sup>.

Per essere attori economici meno egoisti bisogna aderire ad uno scopo che passi per una ritrovata cultura del limite, non di rado smarrita in era contemporanea; occorre aderire, con coscienza, ad un nuovo catalogo di valori, di credenze, evitando di continuare ad illudere noi stessi e gli altri con quelle usuali, formali prese d'atto a cui poi non consegue, quasi mai, l'assunzione di condotte virtuose.

Certamente non è un'operazione agevole quella che potrebbe condurre l'uomo contemporaneo fuori dal tunnel di un morbo individualistico<sup>101</sup> che gli

---

<sup>100</sup> G. SAUNDERS, *L'egoismo è inutile. Elogio della gentilezza*, a cura di C. RAIMO, traduzione di C. Mennella, Minimum Fax, Roma, 2018, pp. 4-10.

<sup>101</sup> Sull'individualismo moderno si vedano certamente le emblematiche tesi di Stirner in M. STIRNER, *L'Unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano, 1979, p. 13 e ss. Si richiama, altresì, per maggior completezza sull'autore, l'ottima produzione ferriana: E. FERRI, *L'antigiuridismo di Max Stirner*, Giuffrè, Milano 1992; ID. (a cura di), *Max Stirner e l'individualismo moderno*, Cuen, Napoli, 1996 (contributi di C. Cesa, Mc Lellan, C. Menghi, W. J. Brazill, F. Bazzani, F. Andolfi, E. Ferri, A. Punzi, Th. Hünefeldt, A. Negri, C. Roehrsen, M. La Torre, M. Cossutta, G. Berti, J. E. Bauer, B.A. Laska, L.L. Rimbotti, M. Milli, E. Castana, R.W. Paterson, B. Romano, A.

si è attaccato nel tempo a causa dell'insicurezza diffusa ed ha generato, talvolta, quell'ingannevole idea di un mondo divenuto regno dell'infelicità e della paura<sup>102</sup>. Una modalità che si è rivelata disfunzionale, quella di una vita egocentrica, del rifugio in sé stessi, ove la trappola dell'esclusiva soddisfazione dei propri bisogni e della chiusura all'altro, ha solo incentivato il «perpetuarsi della liquidità della vita»<sup>103</sup>. La ricerca di nuovi fondamenti, l'adesione, nel caso di specie, ai valori del francescanesimo, ai valori propugnati dal Pontefice Francesco I offrirebbero alla postmodernità l'occasione di un «nuovo orizzonte di corresponsabilità» in cui la «categoria della relazione» venga rimodulata alla luce di un individualismo del tutto nuovo, «inventivo, innovativo, cooperativo» capace di lasciarsi alle spalle «un antistorico ed aggressivo narcisismo»<sup>104</sup>.

Per certi versi non si tratterebbe di incamminarsi per la via di una stagione del tutto sconosciuta, ma ritrovare il sentiero dell'umanesimo moderno che era stato completamente smarrito nella fitta selva del narcisismo contemporaneo. Un intricato groviglio di sfiducia è improvvisamente prevalso unitamente ad «una molteplicità di paure» che sembrano averci fatto perdere «la capacità di reagire» e paiono condannarci alla «rassegnata insicurezza» di chi «si sente vittima di forze che sfuggono al suo controllo». Ci si è rassegnati ad una reazione che sembrerebbe sostanzialmente “un non reagire”, una strategia «minimalista di proteggersi dai rischi» piuttosto che

---

Signorini, P. Vandrepote, G. Modica, C. Scilironi, G. Penzo, A. Rizzacasa); sull'attenta analisi alla relazione con l'anarchismo teorico: ID., *La città degli unici. Individualismo, nichilismo, anomia*, Giappichelli, Torino, 2001, pp. 267-400. Vi è stato, poi, chi ha ravvisato nell'individualismo stirneriano la genesi di un «nichilismo senza fondamenti», causa di incertezza e precarietà per l'uomo contemporaneo: F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari, 1996, pp. 25-27.

<sup>102</sup> Non sfuggano le «paure liquide» di derivazione baumaniana affrontate in: C. BORDONI, *La società insicura. Convivere con la paura nel mondo liquido*, Aliberti, Padova, 2012, pp. 13-66.

<sup>103</sup> Z. BAUMAN, *Vivere in un mondo liquido-moderno*, in ID., *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 21.

<sup>104</sup> A. PUNZI, *Diritto Certezza Sicurezza*, Giappichelli, Torino, 2017, p. 127.



«affrontarli attivamente», di arroccarsi su un principio di «autosufficienza» che si nutre, di continuo, proprio di uno smodato e manifesto narcisismo, frutto della «forte, significativa polarizzazione» dell'esperienza umana «su un senso di paura e impotenza di fronte alla realtà e contemporaneamente su un senso euforico di libertà illimitata»<sup>105</sup>.

Questa condizione psicologica si è inevitabilmente riversata, spesso e volentieri, nella vita sociale, lavorativa, economica con conseguenze resesi evidenti sotto gli occhi di tutti. Occorrerebbe provare ad alimentare la diffusione di una moralità associativa attraverso due nutrienti essenziali: il ritrovamento della fiducia nel prossimo e l'etica della solidarietà, favorendo «prassi di partecipazione e di accettazione di vincoli di reciprocità e di impegni solidaristici nell'ottica di una responsabilità condivisa»<sup>106</sup>. Questo è lo sforzo a cui si viene chiamati per provare a recuperare la dimensione energetica dell'essere umano, mobilitandone «le facoltà mentali per aprirsi al mondo» e agli altri, per rompere il recinto degli interessi ego-riferiti e ripiegati tipici di questo già menzionato narcisismo contemporaneo che, in fin dei conti, si dimostra piuttosto fallimentare. In effetti fallisce persino nel tener fede alle promesse illusorie di una piena protezione dalle avversità della vita poiché al momento debito ci si scopre dolorosamente distanti dal poter fidare in sé stessi, nelle proprie «capacità di rapportarsi costruttivamente al mondo e a sé». Innanzi alle difficoltà e agli ostacoli si ripropone una «vulnerabilità» che va di pari passo all'infelicità relazionale, sotto il mantello artatamente indossato dell'«immagine euforica di una vita facile, sovrabbondante e priva di tragiche limitazioni»<sup>107</sup>. Il fenomeno narcisistico declinabile, come «concetto clinico»,

---

<sup>105</sup> V. CESAREO, I. VACCARINI, *L'era del narcisismo*, Franco Angeli, Milano, 2012, pp. 7-9.

<sup>106</sup> B. PASTORE, *Pluralismo, fiducia, solidarietà. Questioni di filosofia del diritto*, Carocci, Roma, 2007, p. 128.

<sup>107</sup> V. CESAREO, I. VACCARINI, *L'era del narcisismo*, cit., pp. 32-37. Sulla personalità narcisistica in era contemporanea imprescindibile appare: C. LASCH, *La cultura del narcisismo. L'individuo in*

sia sul piano individuale che collettivo, rivela, proprio «dal punto di vista gruppale», quel processo graduale che ha condotto alla «perdita generale dei valori umani» ed alla costruzione di «una società, quella di oggi», che, fino ad ora, ha preferito sacrificare «l'ambiente naturale e la qualità della vita al potere e al profitto, con una crescente insensibilità verso le esigenze umane». La cultura narcisistica è decisamente presente «quando la ricchezza occupa il posto principale, quando tutto si basa sull'immagine»<sup>108</sup>, quando la fame dell'affermazione del sé è insaziabile e non si arresta innanzi a niente e nessuno perché sconnessa, apatica, rispetto al mondo circostante ed ai suoi viventi.

Su questo sostrato narcisistico hanno messo salde radici coloro che consumano senza sosta alcuna pur di essere riconosciuti dall'altro<sup>109</sup>, che

---

*fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Neri Pozza, Vicenza, 2020, p. 40 e ss. I narcisisti «non si mettono in relazione con un oggetto, ma con un oggetto-Sé. Il termine è di per sé un ossimoro, contiene una congiunzione di contrari, che esprime l'intimo bisogno e l'intimo tormento delle tensioni narcisistiche. Esprime l'exasperato, continuo, totalizzante bisogno di riconoscimento, di apprezzamento, di accettazione, di attenzione in rapporto di un vuoto interno che va sempre colmato perché penoso da sentire» in: R. FILIPPINI, *Avventure e sventure del narcisismo. Volti, maschere e specchi del dramma umano*, Giuseppe Laterza, Bari, 2006, p. 75.

<sup>108</sup> «Il narcisismo dell'individuo, come condizione psicologica, corrisponde a quello della cultura ed è un fenomeno molto diffuso al giorno d'oggi» in S. CAPRIGLIA, *Il narcisismo: tra normalità e patologia. Relazioni patologiche e manipolazione affettiva*, Edizioni Accademiche Italiane, Saarbrücken, 2016, p. 5. Vi è un sintetico, ma acuto richiamo alle teorie dello psichiatra statunitense Lowen, dettagliatamente illustrate in: A. LOWEN, *Il narcisismo. L'identità rinnegata*, Feltrinelli, Milano, 2012.

<sup>109</sup> Già in tempi non sospetti, Rosmini, nel suo *"Saggio sul consumo"*, tratteggiava le degenerazioni del consumo smodato di ricchezze, evidenziando come la rinuncia «alla vanità, alla leggerezza e ad un lusso dissoluto o smodato» non sarebbe «un renderci miseri, ma più tosto levarci d'attorno molte miserie, dare dolce riposo al nostro spirito ed occasione di godere più vere reali, e ferme dilettezze»; il teologo ha altresì aggiunto che gli eccessi consumeristici, le esterofilia lusinghevoli «tolgono l'uomo da se stesso e svagano il suo spirito nelle apparenze. E la virtù e la perfezione umana consiste per opposito nel riflettimento che fa l'uomo continuo sopra di se stesso, nel vivere una vita interiore e reale, non esteriore, e direi quasi dipinta. Chi abbandona l'attenzione sopra se medesimo, chi non ritorna giammai al proprio cuore, perde anche il governo di sé, e se ne va quasi destriero con la briglia abbandonata. Da questo vivere di fuori da noi medesimi avviene ancora l'inacidimento del cuore, e degli affetti; la leggerezza del pensare sempre a quella non so quale superficie di cose senza subbietto, e succede appresso la svogliatezza e la nausea della vita: dopo aver perduti coi principii della verità, i sensi della sincerità, dell'innocenza e dei nativi dilette del cuore».

inseguono l'utile senza limiti e alimentano le degenerazioni di un capitalismo che va assolutamente rivisto e migliorato. La stratificazione di una società dei consumi confonde e tende ad annullare le distinzioni tra oggetti del consumo e consumatori e promuove una terribile reificazione delle persone che sono così destinate a dissolversi nel mare delle merci ove non è percepibile il valore della differenza, tutto è irrilevante, grigio, uniformato; proprio per questo la corsa diviene spasmodica a consumare sempre più, sempre più velocemente, per tentare, invano, di emergere da questa «grigia e piatta invisibilità e inconsistenza»<sup>110</sup>.

L'innata insicurezza umana, che è radicata nella prospettiva esistenziale di non riuscire mai a sottrarsi realmente ai rischi ai quali la vita potenzialmente espone, si è rifugiata proprio nei consumi, nella «quantità di denaro che un singolo possiede», nel Pil che un'intera nazione può raggiungere. Se in tempo di guerra l'uomo si è sentito impotente senza armi,

---

Cfr. A. ROSMINI, *Politica prima*, Libro VI, a cura di M. D'Addio, Istituto di Studi Filosofici Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova, Roma, 2003, pp. 380-390.

<sup>110</sup> Z. BAUMAN, *Consumo, dunque sono*, Laterza, Roma-Bari, 2015, p. 9 e ss. Le tesi di Bauman non sembrano differire troppo dalla teoria del consumo vistoso introdotta dall'economista e sociologo statunitense Veblen, il quale sosteneva che «in tutta quanta l'evoluzione del consumo vistoso, sia di beni che di servizi o di vita umana, è chiaro il sottinteso che per aumentare effettivamente la buona fama del consumatore esso dev'essere un consumo di cose superflue. Per essere onorevole deve essere uno spreco» in T. VEBLEN, *La teoria della classe agiata. Studio economico sulle istituzioni*, Einaudi, Torino, 1971, p. 77. Il cosiddetto "effetto Veblen" allude alla tendenza degli individui ad emergere dalla massa ed imporsi sugli altri attraverso manifestazioni superficiali di consumo, ricchezza, potenza. Viene attentamente tratteggiata la «natura vistosa e ostensiva» del consumo, il comportamento del consumatore mosso «da una volontà di spreco determinata dalla necessità di ostentare socialmente la quantità di prestigio e di onore insita nella propria posizione (o status), la quale è a sua volta dipendente dalla ricchezza monetaria posseduta. Sono cioè motivati dalla necessità di dimostrare socialmente di essere ricchi», piuttosto che «dalla necessità di soddisfare bisogni biologici». La vistosità vebleniana passa: da una parte dal «*conspicuous leisure*», ovvero l'ostentazione dell'agiatezza, da intendere come «spreco di tempo che consente di dimostrare di essere così ricchi da non aver bisogno di lavorare»; dall'altra, dal «*conspicuous consumption*», il consumo vistoso, ovvero uno spreco e l'ostentazione continua di beni di consumo, beni di lusso, beni esclusivi. Si veda: T. VEBLEN, *Il consumo vistoso*, a cura di V. Codeluppi, Archetipo Libri, Bologna, 2011, pp. 10-32.

lo stesso uomo, in tempo di pace, senza denaro si sente «un nessuno, esiste ma è come non ci fosse», ha bisogno di apparire, di avere e «il denaro è l'arma che permette di avere qualsiasi cosa»<sup>111</sup>.

La prospettiva di una «una società migliore [...] una nuova società, una società decente»<sup>112</sup> può, dunque, crescere concretamente solo al graduale maturare emotivo dell'individuo innanzi alle sue incertezze, all'ammissione della dipendenza dall'altro o meglio dell'inter-indipendenza, un bisogno di dipendenza che rimane comunque ferma separatezza dall'altro, riconoscimento reciproco dei confini e rifiuto di sottostare ai desideri altrui; «gli altri non sono proiezioni dei nostri desideri», ma ognuno resta indipendente con i propri desideri. Più generalmente la soluzione pare risiedere ancora una volta «nell'accettazione dei nostri limiti», nella visione di un mondo che «non esiste semplicemente per soddisfare i nostri desideri, bensì è possibile trovarvi «piacere e significato», soprattutto «quando capiamo che anche gli altri hanno diritto a questi beni»<sup>113</sup>, a soddisfare, parimenti, i loro bisogni e desideri. Si vive in un mondo in cui gli individui si trovano uno innanzi all'altro, affacciati su «baratri geografici, linguistici e di nazionalità», ciononostante, più che in ogni altro tempo, vi è una dipendenza reciproca tra

---

<sup>111</sup> V. ANDREOLI, *Homo incertus. Il bisogno di sicurezza nella società della paura*, Mondadori, Milano, 2020, pp. 115-116.

<sup>112</sup> C. LASCH, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, cit., p. 261.

<sup>113</sup> *Ivi*, p. 268. Il filosofo politico Maffettone, soffermandosi sulla questione dell'assenza del "limite", intrinseca «al processo stesso basato sul narcisismo e all'onnipotenza», evidenzia le conseguenze che ha determinato, nel corso della storia, in ambito geopolitico (spedizioni velleitarie di Napoleone e Hitler in Russia, ad esempio) e, per quel che rileva in questa sede, ritiene che il senso del limite offra «un orizzonte per le politiche della sostenibilità» poiché, implicando «maggiore consapevolezza e unità dell'io», consente «comportamenti compatibili con la sostenibilità». Si predilige una strategia secondo cui prendere coscienza di sé «potrebbe avere come conseguenza una visione meno riduttiva della propria auto-realizzazione. Una visione, per esempio, in cui conta meno l'insieme degli standard materiali che riusciamo a conquistare e di più la soddisfazione che deriva da un buon equilibrio tra le pretese dell'io e il rispetto degli altri». Cfr. S. MAFFETTONE, *Il quarto shock. Come un virus ha cambiato il mondo*, cit., pp. 69-73.

persone che non si sono mai nemmeno incontrate. Le questioni economiche, ambientali, religiose hanno una portata mondiale e vanno risolte attraverso la cooperazione dei popoli. Il riscaldamento globale, la tutela dell'ambiente e della fauna, la dignità del lavoro, la protezione dei minori dallo sfruttamento sessuale, dalla schiavitù, dal traffico di stupefacenti sono problematiche che rivendicano una soluzione a livello sovranazionale. Nessuno può estraniarsi da cotale «interdipendenza globale» poiché l'«economia globale» ci tiene avvinti a partire da quelle decisioni assunte semplicemente in qualità di consumatori «che toccano i livelli di vita di persone, nei paesi più distanti, che sono coinvolte nella produzione di ciò che noi usiamo. Le nostre esistenze quotidiane premono sull'ambiente globale. È da irresponsabili nascondere la testa nella sabbia, ignorando i molti modi in cui noi influiamo, tutti i giorni, sulle vite di persone lontane»<sup>114</sup>.

Narciso è chiamato a riparare al suo persistente «*erreur*», non può più «disdegnare l'amore degli altri» ed «isolarsi all'interno di un amore esclusivo verso se stesso», deve liberarsi dalla schiavitù «della coscienza che ha acquisito di se stesso» e liberare la propria anima poiché «un essere umano pienamente compiuto non si lascia mai asservire al proprio io». Riparare agli errori del narcisismo, ovvero la separazione «dal mondo, da se stesso e dagli altri», consente di ritrovare «le vie della sincerità e di un rapporto positivo con gli altri» da cui è possibile iniziare il cammino anche per fondare un nuovo modello socio-economico. Il paradosso meraviglioso del perseguimento della

---

<sup>114</sup> M. C. NUSSBAUM, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, il Mulino, Bologna, 2011, pp. 95-96. L'economia globale, a cui pur allude la Nussbaum, è stata trainata per un trentennio (ormai in chiusura) da un'«ideologia globalista», che ha avvicinato produzione e consumo; un'ideologia fondata su una «società multiculturale e post-industriale», che «ha innervato la politica deindustrialista in base alla quale l'Occidente puntava a rafforzare il suo primato, cosa che invece non si è affatto verificata» in G. SABELLA, *Ripartenza verde. Industria e globalizzazione ai tempi del covid*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2020, pp. 37-38. Sulla possibile sintesi tra solidarietà e profitto: D. ANTISERI, G. PANIZZA, *Il dono e lo scambio*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2012, pp. 49-80.

felicità e del proprio bene impone di smettere, presi dalla tristezza, dall'angoscia o dall'insicurezza, di contemplarsi o concentrarsi continuamente su sé stessi e sulle proprie smodate ambizioni, ma di osservare coloro che ci circondano e conoscere così davvero noi stessi senz'aver mai «pensato di farlo: è quando smetto di perseguire il mio proprio bene e cerco quello altrui che trovo anche il mio. Ogni raggio di luce deve illuminare il mondo prima di venire» a illuminarci<sup>115</sup>.

### **1.3.3. Un nuovo “laboratorio” socioeconomico.**

Oltre il buio del narcisismo, dunque, si espanderebbe una luce capace di infondere energia a quelle pratiche cooperative ed empatiche che, soppiantando le condotte tipicamente illustrateci dalla letteratura economica, potrebbero rilanciare la scommessa del binomio etica-economia.

Il cieco perseguimento egoistico degli interessi personali, basato sull'idea che il benessere individuale possa derivare solo dai propri consumi, sulla pretesa di massimizzare il proprio benessere e non badare a null'altro, sull'attitudine a scegliere di agire guidati esclusivamente dall'obiettivo personale, sintetizza un andamento cristallizzatosi nel tetro laboratorio di una economia dai tratti ingegneristici, un'economia predittiva orientata rigidamente a criteri utilitaristici e di efficienza paretiana, invulnerabile all'etica, ma vulnerabile a tutto il resto, compreso il dubbio, più che fondato, che tale sistema non riesca ancora a reggere a lungo.

---

<sup>115</sup> L. LAVELLE, *L'errore di Narciso*, con prefazione di J. L. Vieillard-Baron, trad.it. a cura di T. Bosso, IPOC, Milano, 2012, pp. 16-18.

Del resto, l'eticità dei processi economici potrebbe delinearci attraverso un andamento circolare che la disveli. Se da un lato, si manifesterebbe all'esterno, si farebbe concreto viver quotidiano, a partire dalla rimodulazione spontanea, che dovrebbe avvenire nell'ideale laboratorio di osservazione sul campo economico, dall'altro vi giungerebbe come graduale contaminazione o meglio induzione dall'esterno<sup>116</sup>. Per intendersi meglio, da una parte degli interrogativi sorgerebbero spontanei innanzi alle provette in uso comune al laboratorio dell'economia politica tradizionale: è ammesso solo un benessere personale di carattere egoistico? Non esiste davvero la possibilità che possa coltivarsi un interesse personale indipendente dalle ossessioni dei propri consumi? E se nell'individuo si manifestasse un afflato simpatetico e dialogante con l'altro che demolisca l'individuazione della massimizzazione del proprio benessere come unico obiettivo della persona umana? Ebbene, «possono essere individuati svariati tipi di deviazioni dal comportamento mosso dall'interesse personale a seconda che ci sia violazione di uno qualsiasi, o di due qualsiasi»<sup>117</sup> o di tutte le condizioni distintamente attribuibili all'*homo*

---

<sup>116</sup> Con lo sfaldamento di un «vecchio sistema di check and balances» dovuto all'impossibilità per le istituzioni politiche, i sindacati di riuscire, in una economia globalizzata, ad intervenire efficacemente per riequilibrare l'impatto delle esternalità negative prodotte dalle imprese nel creare valore economico, la società civile ha sollevato un certo dissenso e, «nel vuoto di regole e istituzioni globali», ha iniziato ad utilizzare consumi e risparmi «per promuovere le imprese più innovative sul fronte della responsabilità civile. [...] Il fenomeno della responsabilità sociale aziendale, attualmente in crescita, è solo il risultato di questa pressione dal basso verso l'alto, dall'esterno all'interno» in L. BECCHETTI, *Cosa c'è di sbagliato nella profezia di Keynes? Come la fine dell'economia ha dato vita all'economia della responsabilità sociale?* in L. PECCHI, G. PIGA (a cura di), *Il ventunesimo secolo di Keynes. Economia e società per le nuove generazioni*, Luiss University Press, Roma, 2011, p. 185.

<sup>117</sup> A. SEN, *Etica ed economia*, Laterza, Bari, 1988, pp. 99-100. Le teorie di Sen affondano le radici nelle cosiddette teorie dell'obbligo, di matrice consequenzialista, per cui le azioni devono essere valutate sempre alla luce delle conseguenze prodotte, buone o cattive che siano, rispetto alle norme o ai principi osservati od alle caratteristiche intrinseche delle azioni stesse. «In quanto teoria consequenzialista essa è una teoria di carattere teleologico; le conseguenze stesse vengono valutate in ragione del fine o del valore, che esse contribuiscono a realizzare» in S. F. MAGNI, *Etica della capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, il Mulino, Bologna, 2006, pp. 15-16.

*oeconomicus*. Scegliere di comportarsi in un certo modo, piuttosto che in un altro, diviene una questione sociale dalle conseguenze non trascurabili: iniziare a «pensare in termini di cosa “noi” dovremmo fare, o di quale debba essere la “nostra” strategia può rispecchiare un senso di identità che comporta un riconoscimento degli obiettivi degli altri e delle interdipendenze reciproche in gioco». Ciò che spesso non appartiene alla sensibilità individuale, non è incorporato «negli obiettivi di una data persona», non avviene come moto spontaneo, può essere indotto dall'esterno attraverso i raffinati ed incisivi strumenti della cultura, della politica, del diritto e ci si trova così ad essere educati a riconoscersi quali esseri interdipendenti, stimolati a seguire «regole di comportamento che non sono necessariamente di valore intrinseco, ma che hanno grande importanza strumentale nel raggiungimento degli obiettivi»<sup>118</sup> collettivi. Su questo piano, «cambiamenti profondi e rapidi» si stanno registrando «nelle imprese e nelle professioni» grazie proprio alle pressioni esterne esercitate dai governi e dai mercati ed interne alle stesse imprese che colgono l'opportunità di un'offerta organizzativa e di crescita qualitativa a partire dalla domanda comune e responsabile, che gli perviene, di impattare sempre più positivamente nella società. Un esercizio «eticamente intelligente» dell'attività d'impresa si sta facendo strada e sta ridimensionando ogni sospetto utopistico attraverso un approccio pragmatico e realistico alla «costruzione di senso», non solo alla produzione di risultati e profitti: in campo vi è la prospettiva efficace ed effettiva di costruire un «valore condiviso», di agire «per raggiungere il bene delle persone in armonia con i beni comuni determinati e con il bene comune in generale». L'intelligenza etica induce i protagonisti del mercato ad essere responsabili e, nel farlo rinvia, a tre piani di responsabilizzazione: un piano pubblico, costituito

---

<sup>118</sup> A. SEN, *Etica ed economia*, cit., p. 105.



dall'osservanza di regole governative; un piano organizzativo, nell'offrire «vantaggio competitivo» poiché agire responsabilmente conferisce prestigio, «genera fiducia, crea relazioni di cooperazioni durature»; un piano personale, in cui si gusta il deciso convincimento di intraprendere «un percorso di agire etico», di assumersi la responsabilità di determinate scelte quando le circostanze lo richiedono e questo piano è «quello che fonda e dà senso ai precedenti»<sup>119</sup>.

La responsabilità d'impresa è una finestra che si è gradualmente aperta su un mercato<sup>120</sup> ove irresponsabilmente veniva danneggiato l'ambiente sociale e naturale. Per onestà, va riconosciuto che non tutte le scelte responsabili sono state praticate per motivazioni intrinseche, perché gli imprenditori «hanno interiorizzato valori etici che li portano a rapportarsi

---

<sup>119</sup> V. MARTIN FIORINO, *Quanta etica per quale mercato? Nuove sfide per le imprese e le professioni* in A. AMENDOLA, C. CANTILLO, *Etica ed economia. Una tormentata relazione*, Mimesis, Milano, 2017, pp. 52-67. Essere responsabili significa promuovere, a tutti i livelli, un modello di sviluppo sostenibile, «una modalità di realizzazione degli interessi che introduce elementi qualitativi a contenimento di quelli quantitativi», uno o più scopi che si affianchino alla massimizzazione dei profitti: E. CATERINI, *Sostenibilità e ordinamento civile. Per una riproposizione della questione sociale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2018, p. 98.

<sup>120</sup> Da una parte si sta assistendo alla «nascita di nuove forme di imprenditorialità sociale» come ad esempio «le cooperative sociali», imprese caratterizzate «da una forte spinta alla responsabilità e a obiettivi di tipo sociale, tipica delle aziende di consumo, ma in molti casi applicando modelli di incentivazione e remunerazione tipici delle aziende di produzione per incrementare la sostenibilità e l'efficacia della gestione», nonché «per favorire il conseguimento e il mantenimento di un equilibrio economico e finanziario». Dall'altra parte si assiste ad «un orientamento verso una sempre maggiore sostenibilità (ambientale e sociale) e generazione di valori non strettamente economici da parte delle imprese "tradizionali"»; si va affermando una responsabilità sociale che veda la «massimizzazione del valore economico e sociale generato dalle imprese. Questi fenomeni assumono diverse sfaccettature, sia nella prassi, con le politiche di Corporate Social Responsibility, le certificazioni ambientali, di qualità e sociali, sia con la creazione di strumenti legislativi *ad hoc*, quali le Società Benefit, le Imprese Sociali e la riforma del Terzo Settore»: Cfr. A. MIGLIAVACCA, *La gestione dell'aspetto socio-ambientale delle aziende. Un approccio di amministrazione razionale alla luce della crisi ambientale e sanitaria del XXI secolo*, Giappichelli, Torino, 2020, pp. 23-24. Sull'evoluzione della sostenibilità d'impresa, dalla tradizionale RSI al più recente fenomeno della finanza etica, si veda: G. C. LANDI, *Sostenibilità e rischio d'impresa. Evidenze e criticità dei Rating Esg*, Wolters Kluwer, Milano, 2020, pp. 1-57. Sul punto, non sfugge altresì il contributo concreto fornito, qualche anno fa, da Sebastiano Maffettone attraverso la proposta di un codice-quadro di etica per le imprese: S. MAFFETTONE, *Etica pubblica*, il Saggiatore, Milano, 2006, pp. 199-246.

responsabilmente con il territorio e con i vari stakeholder», ma la spinta è arrivata, abbastanza frequentemente, dalle pressioni civili e/o politiche o da ragioni squisitamente commerciali, nel tentativo di sedurre consumatori attratti da messaggi sociali ed etici<sup>121</sup>. Il consumatore, l'utente, il fruitore del servizio, ciascuno di noi, riuscirebbe ad incidere, non poco, nella «formazione delle decisioni imprenditoriali» avvalendosi della «grande libertà di azione» di cui dispone; l'esperienza del consumo, la decisione economica potrebbe affrancarsi dalla deriva contemporanea di un compulsivo e disperato esercizio di resistenza alla percezione di insicurezza ed alienazione sociale, tramutandosi in un atto di «attribuzione di un valore» che da un lato possa rappresentare socialmente l'individuo «come portatore di preferenze responsabili, anziché come dissolto in una massa indistinta di fruitori passivi e acritici, dall'altro possa incidere sugli assetti del mercato»<sup>122</sup>.

---

<sup>121</sup> L. BRUNI, S. ZAMAGNI, *L'economia civile*, il Mulino, Bologna, 2015, pp. 117-118. Alcuni esempi di responsabilità sociale d'impresa "sospetta", ovvero che suscita il dubbio che possa trattarsi di «operazioni di maquillage, dietro le quali si nascondono certificazioni e rendiconti fittizi» o comunque di «comportamenti opportunistici volti a rafforzare l'immagine aziendale senza che a ciò corrispondano condotte davvero responsabili nei confronti della società e dell'ambiente», sono richiamati in: A. PUNZI, *Convieni all'impresa che persegue il profitto, agire in modo responsabile?* in F. CIARAMELLI, F. G. MENGA (a cura di), *Responsabilità verso le generazioni future. Una sfida al diritto all'etica e alla politica*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017, p. 368. Analogamente un sospetto è stato sollevato per le imprese che operano nel campo della *sharing economy* o dell'economia collaborativa, poiché si fa spesso difficoltà a distinguere le realtà che, attraverso le piattaforme digitali, «favoriscono scambi solidali», generando autenticamente valore per la collettività e costituendo «anche un surrogato di welfare, da quelle che millantano «un intento solidaristico in realtà del tutto assente», magari solo per «sottrarsi agli obblighi» a cui sarebbero tenute. Si veda: D. DI SABATO, *Diritto e new economy*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2020, pp. 85-87.

<sup>122</sup> A. PUNZI, *Convieni all'impresa che persegue il profitto, agire in modo responsabile?*, cit., pp. 375-377. Alle imprese, come ci ricorda anche il Presidente Luiss Vincenzo Boccia, conviene ormai «abbandonare un modello finalizzato esclusivamente al profitto» ed assumere «scopi e metodi etici», per cui «l'appello a un sistema capitalistico riformato, capace per così dire di inserire nel conto economico anche costi e profitti a livello ambientale e sociale oltre che economico, non è un semplice slogan per anime belle, né un make-up per business desiderosi di esplorare nuovi mercati, ma un programma al quale attenerci scrupolosamente perché il futuro torni a essere un posto che non si vede l'ora di visitare» in V. BOCCIA, *Prefazione* a R. HENDERSON, *Nel mondo che brucia. Ripensare il capitalismo per la sopravvivenza del pianeta*, cit., p. 15.

Le istanze etiche, dunque, hanno l'opportunità di invadere il campo economico<sup>123</sup> avvalendosi di forze endogene ed esogene che educino,

---

La già indicata posizione di Punzi sui consumi sembra, d'altro canto, avvicinarsi a quella degli economisti civili, i quali richiamano l'attenzione sulla nuova figura del «consumatore civilmente responsabile»: il cittadino che «non può ritenersi esonerato dall'obbligo di utilizzare il proprio potere d'acquisto per contribuire a raggiungere quei fini che egli giudica moralmente rilevanti. Si consideri che la spesa per consumi privati raggiunge, oggi, i 2/3 circa del reddito nazionale. È dunque agevole comprendere quanto rilevanti possono essere gli effetti di decisioni, eticamente orientate, su consumi e risparmi da parte dei cittadini» in L. BRUNI, S. ZAMAGNI, *L'economia civile*, cit., p. 126. Non dissimile parrebbe il cosiddetto "consumatore", il «consumatore critico: attore, autore e attivista», presentato in: A. FRANCESCHINI, *Consumi o scegli? Il potere della sostenibilità per cambiare l'economia*, pref. a cura di don Luigi Ciotti, Altra Economia, Milano, 2021, pp. 15-32. Merita un approfondimento la nota teoria del "voto con il portafoglio", per cui se tutti i cittadini decidessero di premiare, con i loro consumi, «le imprese alla frontiera nella capacità di creare valore economico, sociale e ambientale il mondo cambierebbe»: L. BECCHETTI, L. BRUNI, S. ZAMAGNI, *Microeconomia. Scelte, relazioni, economia civile*, il Mulino, Bologna, 2010, pp. 334-337. Sul potere dei consumatori, si veda anche il recentissimo contributo: N. IRTI, *La sovranità dei consumatori e il loro potere*, 31 ottobre 2022, su: [www.ilsole24ore.com](http://www.ilsole24ore.com).

<sup>123</sup> «Il riferimento al modello di relazione tra economia ed etica formulato da Amartya K. Sen è motivato dal fatto che nel pensiero di questo economista è forte la sottolineatura della rilevanza etica dei comportamenti economicamente motivati. Per Amartya K. Sen, infatti, l'economia avrebbe molto da guadagnare se prestasse più attenzione ai temi di carattere etico, così come anche l'etica progredirebbe come disciplina se considerasse maggiormente i presupposti economici che sono alla base delle scelte umane» in C. CALTAGIRONE, *Amartya K. Sen. Tra economia ed etica*, Edizioni Studium, Roma, 2017, p. 10 e ss. Dalle premesse del Premio Nobel per l'economia, dunque dalla dimostrazione che è avvenuto «un forte distacco tra l'economia e l'etica», considerabile quale grave mancanza delle teorie economiche moderne, traggono spunto le più recenti ed esaustive ricostruzioni sull'evoluzione del binomio etica-economia: M. CIANI SCARNICCI, *Etica ed economia: le origini dal 300 a.C. al 1800 d.C.*, Edizioni del Faro, Trento, 2012, pp. 9-47. Il filosofo morale Totaro sostiene che «l'economia si costituisce come punto di vista autonomo sulla realtà e guadagna il suo oggetto proprio (la produzione di ricchezza), non perché si sgancia in assoluto dall'etica, ma perché si lega ad un tipo particolare di etica che è quella dell'utilitarismo o, per essere più precisi, dell'egoismo dell'utile» in F. TOTARO, *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e Pensiero, Milano, 1998, p. 248. Vi è poi chi, innanzi alle crisi economiche, si è interrogato sul «legame tra etica ed economia» ed ha «fatto emergere la fragilità di un intero modello di sviluppo economico», tuttavia ha ritenuto che il «cuore del problema» non risieda «tanto in una presunta assenza di "eticità" nell'azione economico-capitalistica, quanto in un sempre più profondo deficit di capacità politica e di gestione nei confronti di un sistema economico segnato da profonde ambiguità, contraddizioni e cattivi meccanismi di funzionamento» in: A. PUNZI, *Etica ed economia. Antiche parentele e incaute assimilazioni*, in «Nóema», 3, 2012, pp. 1-2. Sull'etica applicata all'economia si veda anche: I. MUSU, *Economia ed etica* in C. VIGNA (a cura di), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano, 2001, pp. 255-274; B. MORONCINI, *Debito e colpa. Perché l'economia e l'etica sono la stessa cosa* in A. AMENDOLA, C. CANTILLO, *Etica ed economia. Una tormentata relazione*, cit., pp. 82-89

sensibilizzino, dirigano l'uomo verso la meta del benessere sociale, della perturbabilità allo stare dell'altro, allo stare comune. Non sussisterebbe alcuna volontà di ignorare meccanismi che continuano ad essere essenziali per gli scopi dell'impresa, come quelli del profitto. Queste istanze svolgerebbero la loro azione «in una doppia dimensione»: collocare positivamente nel mercato le aziende che seguano «i tradizionali principi etici di correttezza, benevolenza, fiducia, trasparenza» e sintonizzare il valore sociale acquisito dalle imprese con il quadro democratico così da riconoscerle «come comunità le cui sorti sono condivise dalla popolazione locale, dai pubblici poteri, dai fornitori e dai consumatori», ma soprattutto da coloro i quali operano nelle aziende<sup>124</sup>.

Sono le stesse forze che potrebbero riscattare definitivamente l'economia dalla cattiva fama di cui ha sempre goduto nell'essere considerata una «scienza triste». Non è solo l'aumento dei beni, una vita più agiata,

---

<sup>124</sup> G. ACOCELLA, *Aspetti sociali dell'etica economica. Il contributo della filosofia morale al dibattito sulla responsabilità sociale d'impresa*, in «Sociologia del lavoro», 96, 2004, p. 79.

La realizzazione di questa "doppia dimensione" richiederebbe però istanze etiche efficaci ed attrattive, che siano considerate valide e desiderabili da tutti i membri delle imprese, compresi i loro manager e proprietari. Da queste considerazioni di Peter Koslowski la filosofa morale Giovanola trae spunto per avvertire che vi sarebbe il rischio di una mistificazione del significato dell'etica o di uno scadimento ideologico all'interesse di parte se l'etica venisse assunta solo in modo strumentale; il riconoscimento del ruolo dell'etica nell'attività d'impresa significa «anche capire che l'etica non è esterna, ma interna al comportamento degli agenti economici, poiché riveste un ruolo fondamentale nella struttura e nella formazione delle loro preferenze e dei loro desideri. Del resto, come emerge dalla riflessione sia di Aristotele, sia dei teorici dell'approccio delle capacità, non solo i valori umani hanno grande importanza nelle scelte economiche, ma esiste una relazione biunivoca e reciproca tra azione (e scelte) e carattere (e preferenze): da un lato il nostro carattere e le nostre preferenze orientano le nostre scelte, ma dall'altro lato, e di converso, il nostro carattere si forma attraverso la prassi: il buon carattere, insomma, non nasce tale, ma è quello che si sviluppa attraverso un agire virtuoso. L'agire virtuoso, a sua volta, è quello capace di dare espressione eccellente a una pluralità di dimensioni di vita umana, sì da condurre alla "fioritura" personale e ad autentiche relazioni interpersonali. Cogliere questi elementi significa capire che una corretta concezione dei valori umani e della persona umana è cruciale anche per comprendere il fine dell'attività d'impresa per orientare il suo concreto operare» in B. GIOVANOLA, *Oltre l'homo economicus. Lineamenti di etica economica*, Orthotes, Napoli, 2012, p. 130.

l'affermazione del sé a farci stare bene, ad accrescere il «nostro ben-essere». A suscitare l'attenzione degli studiosi e degli imprenditori del domani deve essere, soprattutto, la promozione di modelli in cui siano praticabili rapporti interpersonali sani ed arricchenti, cifra reale della felicità di tutti gli individui. La ricerca della felicità umana in senso profondo ed autentico passa per la promozione di *performances* etico-economiche in cui sia sperimentato, con equilibrio, il connubio tra «beni e rapporti interpersonali». I beni «sono importanti se e quando ci fanno viver bene, se e quando ci fanno più felici», quando consentono lo sviluppo armonico di tutti; «se invece ricchezza, reddito, consumo ci portano, alla fine, a viver peggio, quegli stessi beni si trasformano in mali». Riscoprire l'armonia con l'altro, prestare ascolto all'interlocutore quotidiano, adoperarsi per una risposta concreta alle richieste di aiuto che giungono, disperate, dagli ultimi della Terra sono esercizi più o meno disvelatori della preziosità dei rapporti interpersonali, proprio perché il binomio beni materiali-benessere si fa possibile «solo all'interno di relazioni umane cariche di senso e di valori»; così è sventata quella «carestia di felicità, dovuta alla povertà relazionale» che può diventare «più disastrosa e disumanizzante della carestia di cibo»<sup>125</sup>. La sana relazionalità – quella basata sulla comunanza di intenti tra tutti i soggetti di un sistema, «sulla fiducia reciproca» e sulla comunicazione trasparente, sul dialogo piuttosto che sulla manipolazione – vivacizza lo spirito comunitario, sposta l'obiettivo finale dal «singolo "scambio"» alla «soddisfazione di lungo periodo» ed implementa certamente un «approccio votato alla crescita ed allo sviluppo sostenibile»<sup>126</sup>.

---

<sup>125</sup> L. BRUNI, *L'economia la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Città Nuova, Roma, 2009, pp. 7-10.

<sup>126</sup> S. FORNASIER, G. LUCCHINI, F. STRELIOTTO, G. VECCHIATO, *Welfare 4.0. Competere responsabilmente. Aziende con l'anima: responsabilità sociale, welfare e community relation*, Franco Angeli, Milano, 2019, p. 18.

La sostenibilità costituisce il pilastro di una proposta postmoderna per una economia più umana ove eguali libertà, eguali autonomie, eguale rispetto si affianchino ad una prudente complementarità tra giustizia ed efficienza, per cui la sola efficienza non debba più essere considerata giusta e le distribuzioni di risorse possano invece ritenersi giuste. Si è giunti ad un bivio: o si inasprirà la lotta per la distribuzione delle risorse in esaurimento al punto tale che «le conquiste culturali, scientifiche e tecnologiche ottenute dall'inizio dell'industrializzazione andranno perdute e l'umanità che sopravviverà tornerà a una sfera economica legata alla sussistenza» oppure, auspicabilmente, il dispiegamento delle risorse scientifico-tecnologiche, ma anche politico-culturali consentirà una tempestiva transizione verso «un'economia globale sostenibile e umana», che si affermi ai massimi livelli tecnologici e culturali e rifletta strutture della società civile e istituzioni politiche finalmente più giuste. Non ci si può sottrarre dalla «responsabilità che ci esorta ad agire» e decidere come configurare le condizioni di vita degli esseri umani, se conferire una veste «umana o inumana» alla prassi economica. Numerosi sono gli interlocutori chiamati a collaborare per plasmare nella direzione più giusta<sup>127</sup> le prassi economiche umane: «datori di lavoro e dipendenti, associazioni e sindacati, dirigenti, consigli delle aziende e rappresentanze del personale, parlamenti e governi, cittadinanza e società civile». In tutto ciò, come sostiene Nida-Rümelin, la filosofia è chiamata a svolgere «solo un piccolo ruolo»<sup>128</sup>. E, probabilmente, non è escluso che anche la filosofia del diritto possa fare la sua parte.

---

<sup>127</sup> Sul rapporto tra prassi economiche e giustizia economica, intesa anche come giustizia distributiva e fiscale, si veda: M. GRIFFITHS, J. LUCAS, *L'economia del valore. La nuova sfida del capitalismo moderno*, Mondadori, Milano, 2020, pp. 252-268

<sup>128</sup> J. NIDA-RÜMELIN, *Per un'economia umana. La trappola dell'ottimizzazione*, Franco Angeli, Milano, 2017, pp. 244-245. Luigino Bruni tenta di ristrutturare il lessico prevalente nel mondo del business per favorire un'economia più umana, per cui, invita, da un lato, «a prendere coscienza dell'ideologia nascosta sotto alle poche e povere parole della grandi organizzazione

## 2. Etica francescana nell'era contemporanea.

### 2.1. Il Poverello di Assisi, oggi.

#### 2.1.1. Il ritorno dell'*Alter Christus*.

A qualcuno potrebbe apparire anomalo che, a distanza di oltre otto secoli, l'insegnamento di San Francesco d'Assisi sia divenuto così centrale nel ripensare ad una possibile restaurazione dell'umanità. A lungo è prevalsa l'idea che l'esperienza del "Padre Serafico"<sup>129</sup> fosse destinata a rimanere «un bel sogno, ma niente altro che un sogno, dileguatosi con l'affermarsi della scienza e delle meravigliose conquiste». Nell'ultimo decennio però sembrerebbe essersi aperto uno spiraglio concreto sulla possibilità che

---

«di successo» del nostro tempo», dall'altro, «ad affiancare e/o sostituire quelle parole con altre, che sono assenti ed espunte dal mondo delle imprese, le quali ne avrebbero invece un grande bisogno per tornare a essere brani di umanità intera». Cfr. L. BRUNI, *La foresta e l'albero. Dieci parole per un'economia umana*, Vita e Pensiero, Milano, 2016, p. 12.

<sup>129</sup> San Francesco d'Assisi è stato, nel corso del tempo, definito in molteplici modi, tra cui "Padre Serafico". Dal latino medievale "seraphicus" derivato da "Serāphīm", serafino, proprio di un serafino. Nel cristianesimo i serafini sono gli angeli più vicini a Dio, quelli situati nella più alta gerarchia, ovvero nel cielo supremo. Secondo Tommaso d'Aquino il termine "serafino" indicherebbe una specifica proprietà del fuoco, la sovrabbondanza di calore che tende costantemente verso l'alto al pari dei serafini che si agitano senza sosta e con incontenibile ardore verso Dio. L'Aquinate considera altresì lo splendore del fuoco e, dunque, la luce inestinguibile con cui i serafini illuminano gli altri. «San Francesco: ardore per il Signore, fuoco inestinguibile per il prossimo, per gli ultimi, per gli indigenti. Nel commento di San Tommaso d'Aquino come non trovare la figura di San Francesco? Sembra davvero che in quel "muoversi costantemente" verso Dio, si possa ritrovare il movimento costante dell'anima del santo di Assisi. E poi, questo "calore": chiunque abbia incontrato San Francesco, ci parla di una sorta di fuoco che lo divorava. Il fuoco - ricordiamolo - è espressione dello Spirito Santo. La "luce inestinguibile" di cui parla il santo domenicano è la stessa luce che trasfigurava il volto - potremmo dire - di San Francesco. Per questi motivi, non poteva che chiamarsi "serafico". E lo sa bene Padre Dante che nel Canto XI del Paradiso definisce Francesco "tutto serafico in ardore": è l'ardore del cuore, è l'ardore dell'Amore» in A. TARALLO, *Perché San Francesco è chiamato Padre Serafico?*, in «Rivista San Francesco Patrono d'Italia», novembre 2020, disponibile su:

[www.sanfrancescopatronoditalia.it/notizie/francescanesimo/](http://www.sanfrancescopatronoditalia.it/notizie/francescanesimo/)

ispirarsi all'esempio di Francesco, sottraendosi, dunque, «alla lotta per la supremazia» ad ogni costo «in campo economico, politico, sociale», non debba essere considerata più né «un'imperdonabile debolezza» né tantomeno «una grave e pericolosa ingenuità»<sup>130</sup>.

Nel capitolo precedente è stato rappresentato, senza pretese di esaustività, quanto sia divenuto complesso, dal punto di vista sociale ed economico, il momento storico che ci si trova a vivere. Si è voluto «per ciò ricercare», in queste fasi «di così tremenda angoscia e di così fiero travaglio», un rimedio salutare, un'ancora di salvezza, «il segreto della guarigione e della liberazione» da offrire indifferibilmente a questo «mondo dilaniato e tormentato». È accaduto, pertanto, che, gradualmente, più e più mondi, laici e non, portatori di interessi variegati (dall'alta finanza all'università, dagli economisti agli opinion leader, alla società civile) iniziassero a cercare «questo segreto, questa salvazione, questa alba miracolosa di redenzione, nell'esperienza di Assisi»; la ricerca di tutto ciò è stata significativamente affidata – per dirla con le parole dello storico umbro Arnaldo Fortini – «all'ammonimento di Colui che, per la sua santità, per il suo infinito amore, per la prodigiosa conformità della sua vita a quella del Figlio di Dio, meritò di essere salutato e onorato come l'*Alter Christus*»<sup>131</sup>.

Ma è lecito interrogarsi sulle ragioni per cui l'uomo contemporaneo, così dominato dalla competizione per il profitto, così esasperato dalle più ardue difficoltà economiche, abbia potuto guardare, per sciogliere le paure e i dubbi del domani, «al Santo che della Povertà aveva fatto la sua regola e la sua vita». Ciò che intrigherebbe particolarmente è la stridente contrapposizione

---

<sup>130</sup> A. FORTINI, *Attualità del francescanesimo* in G. PAPINI, A. FORTINI, P. BARGELLINI, N. SALVANESCHI, M. U. BELLINI, *Universalità del francescanesimo*, Istituto Serafico, Assisi-Roma, 1950, p. 25.

<sup>131</sup> *Ibidem*.



tra questa civiltà, così assetata di scienza e il Santo di Assisi che trovava solo nella fede la sua via, tra il dilagante orgoglio contemporaneo e Francesco «che non credeva di essersi mai umiliato abbastanza», tra noi sempre affaticati ad arrivare, scrutare ed analizzare e lui stupito come un fanciullo innanzi al Creato, tra noi avvinti dalla morsa dell'odio e lui che predicava illuminato da una fervida pietà, tra «noi così protesi con la nostra ansia verso il nuovo formidabile urto donde dovrà uscire il mostruoso vincitore dominatore del mondo, egli che ogni pensiero, ogni speranza, ogni fiducia, riponeva in quel suo saluto balzato dal campo insanguinato della fazione cittadina: Pax et bonum, Pace e bene»<sup>132</sup>.

Nonostante queste apparenti distanze, il Poverello di Assisi, oggi, pare essersi avvicinato a noi più che mai, la sua traccia è profonda e presente nella nostra quotidianità: *Economy of Francesco*, il *Manifesto di Assisi*, *Percorsi Assisi*, le Encicliche "Laudato si'" e "Fratelli tutti" sono solo alcune tra le più significative testimonianze di questa traccia. Più di qualcosa sembra essersi mosso nella stessa direzione, probabilmente perché l'esempio del frate si è fatto necessario in epoca moderna più di quanto non fosse in passato.

### **2.1.2. La testimonianza di Papa Francesco.**

Il primo passo decisivo è stato senz'altro compiuto nel tardo pomeriggio di quel piovoso 13 marzo 2013, quando Jorge Mario Bergoglio, appena eletto Papa, ha assunto la sua prima decisione e ha comunicato il nome che avrebbe adottato come Vescovo di Roma: Francesco<sup>133</sup>. Ha compiuto una

---

<sup>132</sup> A. FORTINI, *Attualità del francescanesimo*, cit., p. 26.

<sup>133</sup> Il Pontefice, tre giorni dopo la sua proclamazione, il 16 marzo 2013, ha incontrato i rappresentanti dei media presso l'Aula Paolo VI e ha spiegato chiaramente le ragioni per cui

scelta che, posta in continuità con la complessa esperienza del ventennale episcopato condotto in una megalopoli come Buenos Aires<sup>134</sup>, potesse riflettere una particolare e costante attenzione per i poveri, la funzione di una «Chiesa povera per i poveri», una nuova giustizia sociale rispondente ad un impegno autentico, proprio di un'«originaria radice evangelica» e non già frutto di posizioni ideologiche, analisi sociologiche, opzioni politiche o progetti costruiti «a tavolino per cambiare la società»<sup>135</sup>.

---

ha scelto di chiamarsi Francesco. «Alcuni non sapevano perché il Vescovo di Roma ha voluto chiamarsi Francesco. Alcuni pensavano a Francesco Saverio, a Francesco di Sales, anche a Francesco d'Assisi. Io vi racconterò la storia. Nell'elezione, io avevo accanto a me l'arcivescovo emerito di San Paolo e anche prefetto emerito della Congregazione per il Clero, il cardinale Claudio Hummes: un grande amico, un grande amico! Quando la cosa diveniva un po' pericolosa, lui mi confortava. E quando i voti sono saliti a due terzi, viene l'applauso consueto, perché è stato eletto il Papa. E lui mi abbracciò, mi baciò e mi disse: "Non dimenticarti dei poveri!". E quella parola è entrata qui: i poveri, i poveri. Poi, subito, in relazione ai poveri ho pensato a Francesco d'Assisi. Poi, ho pensato alle guerre, mentre lo scrutinio proseguiva, fino a tutti i voti. E Francesco è l'uomo della pace. E così, è venuto il nome, nel mio cuore: Francesco d'Assisi. È per me l'uomo della povertà, l'uomo della pace, l'uomo che ama e custodisce il creato; in questo momento anche noi abbiamo con il creato una relazione non tanto buona, no? È l'uomo che ci dà questo spirito di pace, l'uomo povero ... Ah, come vorrei una Chiesa povera e per i poveri!» È tratto dal Discorso del Santo Padre Francesco, disponibile su: [www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/march/documents/papafrancesco\\_20130316\\_rappresentanti-media.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/march/documents/papafrancesco_20130316_rappresentanti-media.html)

<sup>134</sup> Nell'esperienza di Buenos Aires, l'impegno di Bergoglio nei confronti degli ultimi è stato tangibile. Egli si è calato nella multiforme dimensione delle megalopoli, ove si ritrovano, «concentrati e impastati, problemi legati a immigrazione, droga, prostituzione, ricchezza, disuguaglianza, governo del territorio, convivenza con religioni diverse, diritti delle minoranze, disoccupazione, lavoro nero, scontro generazionale, rapporto tra centro e periferie, diritto allo studio, ruolo del pubblico e del privato, gestione del territorio»; non si è sottratto al disagio delle *villas miserias* argentine, del tutto paragonabile a quello delle *favelas* brasiliane, delle *chabolas* spagnole, dei *cantegriles* uruguayani, delle *chacarita* del Costa Rica e ha posto il problema della integrazione di grandi masse sofferenti tra le sfide della Chiesa per il futuro. Cfr. M. FRANCO, *Il Vaticano secondo Francesco. Da Buenos Aires a Santa Marta: come Bergoglio sta cambiando la Chiesa e conquistano i fedeli di tutto il mondo*, Mondadori, Milano, 2014, pp. 83-90. Celebri, inoltre, gli interventi pubblici tenuti da Bergoglio a Buenos Aires tra il 2007 e il 2012 sul «valore della vita degli ultimi», sull'ingiustizia sociale delle disuguaglianze, sull'indifferenza nei confronti dei più poveri: C. CARBAJAL DE INZAURRAGA, P. PALLANCH (a cura di), *Poveri. Le parole di Francesco*, Editrice Ave, Roma, 2014, pp. 22-44.

<sup>135</sup> A. TORNIELLI, G. GALEAZZI, *Papa Francesco. Questa economia uccide. Con un'intervista esclusiva su capitalismo e giustizia sociale*, Piemme, Milano, 2015, p. 21.

Da quella frase pronunciata dall'anziano cardinale argentino, "*Vocabor Franciscus in memoriam sancti Francisci de Assisi*" è cambiato il corso della storia ed è tornata così attualissima la figura di «un santo ammirato, popolare, straordinario, diciamo pure unico, ma anche estremamente difficile e scomodo», la cui precipua proposta resta, tuttora, la povertà, intesa non solo come rinuncia ai beni materiali, ma anche come radicale rifiuto di ogni forma di potenza, compreso il sapere, «perché solo attraverso questa via si può pervenire alla Perfetta Letizia, premio della *sequela Christi*. È la povertà che consente a Francesco di salire nudo sulla croce, seguendo il Cristo nudo»<sup>136</sup>.

In tal modo si legittima una stagione di «conversione per quanto riguarda i poveri», fatta di cura e solidarietà nei loro confronti, ma anche di ascolto, di rispetto per la loro saggezza, per il loro insegnamento, che è inestimabile al tempo d'oggi, ossia che «una persona non vale per quanto possiede, per quanto ha sul conto in banca», ma per quello che è: «un povero, una persona priva di beni materiali, conserva sempre la sua dignità»<sup>137</sup>. In effetti, le scelte operate dal Pontefice sembrerebbero essere state eloquenti sin dal principio. È stata compiuta una sorta di esportazione di quel modello argentino caritatevole e solidale, fatto di vicinanza agli ultimi, proprio come i *cartoneros*, i poveri che vivono raccogliendo cartoni e riparandovisi durante il sonno. Alcuni gesti come la rinuncia a croci ed anelli aurei, alle scorte, ai mezzi blindati, i conti pagati direttamente negli alberghi, la scelta di alloggiare presso la camera di Santa Marta piuttosto che negli appartamenti pontifici hanno manifestato il desiderio di una Chiesa povera e vicina ai poveri, hanno evocato il carisma di Francesco d'Assisi, esemplare, paradigmatico, seppur inimitabile.

---

<sup>136</sup> F. CARDINI, *Un uomo di nome Francesco. La proposta cristiana del frate di Assisi e la risposta rivoluzionaria del papa che viene dalla fine del mondo*, Mondadori, Milano, 2015, p. 62.

<sup>137</sup> PAPA FRANCESCO, *Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli. Messaggio del Santo Padre Francesco per la XXIX Giornata Mondiale della Gioventù 2014*, disponibile su: [www.vatican.va](http://www.vatican.va)

Il Santo che, in un tempo in cui la Cristianità era presente, rinunciò a tutto: danaro, fama, potere; il Papa e la Chiesa, nell'era in cui la «Cristianità non c'è più», non hanno certamente potuto spogliarsi della loro potenza in quanto «parte integrante della loro sostanza istituzionale», ma hanno accolto in modo tangibile l'insegnamento francescano<sup>138</sup>.

Francesco di Assisi rivive oggi con vigore e freschezza nell'opera di Papa Bergoglio che, in qualche modo, sta alimentando quella che è stata autorevolmente definita «la teologia dell'ultimo», sta contribuendo ad ampliare quegli spazi teorici ove l'affermazione della dignità umana è sempre prioritaria e l'esperienza della persona, anche la più miserabile, anche quella consumatasi sui «bordi della società» merita di essere vissuta in profondità poiché costituisce «un *novum*»<sup>139</sup> a cui aprirsi ed a cui non continuare a restare indifferenti. Nessun Paese, nessun potere può negare il diritto fondamentale di ogni essere umano «a vivere con dignità e a svilupparsi integralmente», per cui né la scarsa efficienza, né le condizioni di limitatezza autorizzerebbero a sminuire la dignità umana, che si fonda sul valore dell'essere, non sulle circostanze. Questi principi basilari, dal sapore tipicamente francescano, segnano la rotta per un futuro in cui possa esservi fraternità e armonia tra gli uomini e catalizzano la rifondazione di nuovi paradigmi socio-politici: quando una società dimostra di essere realmente «umana e fraterna», allora è possibile

---

<sup>138</sup> F. CARDINI, *Un uomo di nome Francesco. La proposta cristiana del frate di Assisi e la risposta rivoluzionaria del papa che viene dalla fine del mondo*, cit., pp. 64-65.

<sup>139</sup> L. DI SANTO, *Per una teologia dell'ultimo: riflessioni sui diritti umani al tempo della crisi globale*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 2012, pp. 2-9. Pertinenti appaiono le considerazioni di Sangalli che, ponendosi il tema della concreta individuazione dei valori più corretti che possano animare i processi giuridico-politici, ritiene che non si possa trovare fondamento all'etica «se non a partire dalla dignità della persona umana, i cui tratti sono però individuabili solo [...] in un'ottica sapienziale, ovvero da chi non si fa obnubilare la mente dalle passioni che irrigidiscono in aprioristiche contrapposizioni ideologiche, capaci solo di chiudere gli occhi di fronte all'evidenza della realtà» in S. SANGALLI, A. PICCININ, *Fedi e Globalizzazione cercando valori condivisi*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2013, p. 210.

industriarsi affinché tutti, con efficienza e stabilità, vengano «accompagnati nel percorso della loro vita, non solo per provvedere ai bisogni primari, ma perché possano dare il meglio di sé, anche se il loro rendimento non sarà il migliore, anche se andranno lentamente, anche se la loro efficienza sarà poco rilevante»<sup>140</sup>.

### 2.1.3. Il senso dell'attualità francescana.

In questi anni, come sosteneva già in tempi non sospetti l'illustre filosofo Dario Antiseri, la «grande tradizione del pensiero francescano» ha costituito la via più efficace per rispondere agli «urgenti problemi attuali», con un ulteriore, non trascurabile, valore: è andata ben oltre la consueta identificazione con la cultura italiana ed europea. È stata un'affermazione innestata nella saggia scelta della Chiesa di non proporre una propria filosofia o canonizzare «una propria filosofia a scapito delle altre», ma lasciare

---

<sup>140</sup> PAPA FRANCESCO, *Fratelli tutti. Lettera enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale*, cit., pp. 83-85. Nelle parole del Pontefice emerge uno stretto nesso tra la scelta dell'essere umano di dialogare con l'altro, aprirsi ai legami, alla solidarietà e l'occasione di fondazione di una società nuova sul piano politico ed economico. Questa circostanza è desumibile anche dalle riflessioni avanzate da Luigi di Santo: «nell'era del mercato globale si afferma dunque un'etica dinamica che si nutre di un tempo lineare, che non pone domande ma spegne le proprie inquietudini sull'altare dell'efficienza. I diritti dell'uomo, radicati nell'io-persona sono espressione di una coscienza simbolica, propria degli atti spirituali, che prepara gli esseri umani a riconoscersi nella gratuità della relazione. La dimensione del darwinismo sociale segno tipico della prevalenza del mercantile rende impraticabile ogni ambiente democratico costituito sulla qualità del bene comune e non sul conteggio dei numeri. Del resto, il conto dell'economia si traduce nel conteggio del gioco elettorale, entrambi misura delle condizioni di povertà della comunicazione del nostro tempo, regredita ad informazione monologante e privata del relazionarsi solidale. Qui la crisi sempre più presente della formazione dell'opinione pubblica, resa incapace di avviare la struttura del dialogo, che mostra come ogni dialogante sia legato all'altro, sia solidale nel domandare e rispondere, mantenendo attivi e differenziati questi due versanti della parola. Quando si attenuano o si spengono le domande e le risposte, cade la condizione prioritaria della solidarietà, scende il buio» in L. DISANTO, *Per una teologia dell'ultimo: riflessioni sui diritti umani al tempo della crisi globale*, cit., p. 69.

che le vie per raggiungere la verità fossero molteplici e potessero essere percorse tutte, purché conducessero alla «meta finale, ossia alla Rivelazione di Gesù Cristo». Resta fermo che, per la Chiesa, «solo la Croce può dare alla ragione la risposta ultima che essa cerca» e nessuna forma storica di filosofia «può legittimamente pretendere di abbracciare la totalità della verità, né porsi come spiegazione dell'essere umano, del mondo e del rapporto dell'uomo con Dio»<sup>141</sup>. Il successo e «l'estrema attualità del pensiero francescano» nella Chiesa sono sempre stati legati proprio alla simmetria tra l'esperienza del Santo e quella di Cristo, alla necessità di un imperativo evangelico autentico in un mondo in cui troppo spesso le tentazioni hanno accarezzato gli istinti umani più bassi come quelli della sopraffazione sull'altro, dell'«orgoglio luciferino» di credersi un dio, pretendere «di sostituirsi a Dio» o «cancellare Dio», di diffondere «idoli assetati di sangue». A questo desolante scenario la Chiesa ha sempre contrapposto l'attualità del «messaggio di Francesco», di colui che «ha abbracciato l'imperativo evangelico dell'amore», che ci invita a baciare il lebbroso, a porgere l'altra guancia, ad amare il proprio nemico<sup>142</sup>.

Negli ultimi tempi, giova constatare come questo messaggio sia riuscito ad affermarsi anche oltre il perimetro della Chiesa e della religione cristiana per varie ragioni, tra cui andrebbe probabilmente annoverato l'attenuarsi della collisione – particolarmente esasperata sin dai tempi di Duns Scoto – tra etica francescana e pretese giusnaturalistiche. I dati terrificanti sulle disuguaglianze ed i conflitti sociali, sulle catastrofi ambientali e climatiche, sull'insostenibilità socioeconomica sembrerebbero aver posto le risultanze della scienza e della

---

<sup>141</sup> D. ANTISERI, *L'attualità del pensiero francescano. Risposte del passato a domande del presente*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, pp. 32-33. L'impostazione adottata dal filosofo umbro in queste pagine trae origine dalla lettera Enciclica di Giovanni Paolo II "Fides et ratio" sui rapporti tra fede e ragione.

<sup>142</sup> D. ANTISERI, *L'attualità del pensiero francescano. Risposte del passato a domande del presente*, cit., pp. 46-47.

ragione in una condizione di maggior convergenza con il pensiero francescano. «La scienza sa, l'etica valuta»<sup>143</sup>, come ripete Antiseri, ma gli approdi odierni parrebbero quasi coincidere a tratti; alcune previsioni e descrizioni scientifiche sembrerebbero oramai combaciare con la direzione tracciata da una buona parte dei valori francescani. Effettivamente, le profonde ingiustizie e l'elevata aggressività con cui l'individuo postmoderno convive nella società, indurrebbero ad interrogarsi sulla possibilità di ricercare dei valori condivisi a cui potersi appellare per tentare di «ristabilire un ordine» e mostrare «alle future generazioni di donne e uomini sul nostro pianeta» dei «principi morali non negoziabili, pena la fine dell'umanità stessa»<sup>144</sup>. Il senso giusto di questa attualità francescana è, secondo taluni, strettamente connesso proprio ai mali dei nostri tempi, all'«occultamento del senso originario dell'uomo», al «frintendimento dei suoi fini primari e costitutivi», alla riduzione della specie umana «alla potenza del suo fare e del suo avere» che ne ha prevaricato quella dignità, quella «*natura mater* da cui trae insieme con ogni altra creatura la risorsa del proprio esistere e del proprio operare»<sup>145</sup>. Per tali ragioni, il senso perennemente attuale della «vita in altissima povertà» di San Francesco si collocherebbe in un «orizzonte ontologico» dalla portata storica esplicita: riscoprire, «al di qua dell'insicurezza esistenziale dell'avere e del fare, l'infinita importanza del nostro essere, l'*unum necessarium*, la nostra salvezza» posto che «siamo l'oggetto di una scelta di Dio, nella creazione e

---

<sup>143</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>144</sup> S. SANGALLI, A. PICCININ, *Fedi e Globalizzazione cercando valori condivisi*, cit., p. 205.

<sup>145</sup> L'esperienza di Francesco diventa indispensabile nel tempo in cui «il valore della produttività e dell'efficienza, da un lato, e dall'altro quello di ciò che si possiede – sia esso l'accumulo di capitale o di beni di fortuna o anche il patrimonio delle idee che si hanno, senza l'esigenza critica di pensarle veramente, o delle qualità dell'anima di cui ci si orna e ci si gloria, senza metterle continuamente a repentaglio nei rischi dell'azione e della vita sociale – hanno preso il posto nella *dignitas* del nostro essere anzitutto e profondamente uomini» in P. PRINI, *Perché il suo messaggio, oggi?* in ID., *Il senso del messaggio francescano*, Edizioni Messaggero Padova, 2000, p. 49.

nella redenzione; perché secondo la novità metafisica del Vangelo, l'oggetto di un Amore infinito ha un valore infinito. Il terribile potere di rifiutarlo e di tradirlo, questo Amore divino, è il peso che fa reale e consistente il nostro essere come libertà, come reciprocità dell'amore che risponde all'Amore nella coralità fraterna di tutte le sue creature»<sup>146</sup>.

Tuttavia, è pensabile che l'odierno successo dell'etica francescana sia fortemente legato anche ad una evidente attitudine, quella di diffondersi come «etica pratica», accettabile, dunque, anche da parte di chi non risponde ad una «ben precisa antropologia o a valori morali ben definiti» poiché offre una riconsiderazione verace dei diritti umani, della centralità dell'inviolabilità del soggetto, della sua dignità, della sua sacralità, la coesistenza pacifica con «etiche differenti» e la agevole collocazione «tra comunità morali differenti», tenendo vivo quello spazio di pratica comune dei diritti umani, percepibile come l'unico in cui possa e debba svilupparsi «il discorso etico-politico del nostro tempo»<sup>147</sup>.

---

<sup>146</sup> *Ivi*, pp. 52-53.

<sup>147</sup> Cfr. F. VIOLA, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2000, pp. 104-106.

Si intende riportare un passo molto accattivante del noto francescano Agostino Gemelli che pur si è interrogato profondamente sul ruolo di Francesco e del francescanesimo in epoca moderna ed ha tentato di offrire delle risposte puntuali. «In una civiltà così fatta il Francescanesimo può sembrare un anacronismo, oppure un sogno d'altri tempi, età d'oro dello spirito. Che cosa c'è di comune tra i fedelissimi del Vangelo e "i moderni ingrati meccanici nemici d'ogni gentile e caro adoperare"? Che cosa può darci il Francescanesimo? Quello che ci manca e che il progresso meccanico esteriore dei nostri giorni è incapace di creare, ossia il mezzo per guarire dal male che il veleno del nostro tempo ci ha posto nelle vene. La fede assoluta nelle nostre forze, la febbre del lavoro, l'appagamento del presente, il disprezzo del dolore e della morte, che sono la conquista delle anime moderne, celano una insoddisfazione profonda che tutto il comfort [...] non vale a distruggere. Questa insoddisfazione non è certo una novità del tempo nostro, ma nel nostro tempo è più impressionante, perché in contrasto con le conquiste che il progresso attuale vanta. A questo più o meno confessato tormento ed anelito all'infinito, che è ciò che ci fa uomini, l'antica civiltà orientale aveva risposto con la beatitudine dell'annullamento nel Tutto; la Grecia con il pensiero e la bellezza; Roma con il diritto; il Cristianesimo con l'unica rivelazione capace di soddisfare i bisogni del cuore umano: la paternità di Dio e la redenzione dell'uomo per opera del Figlio di Dio; il Medioevo ripeté questa risposta, ma non la praticò completamente, onde Rinascimento di nuovo all'antichità classica il sapere e la bellezza per gli uomini stanchi, e li



Inevitabilmente, la tradizione francescana, nel mettersi al servizio del bene comune, senza irrigidirsi nei confronti di altre culture e tradizioni, enucleando valori di fondo, riconoscendo interdipendenze e tratti comuni, riveste, oggi come oggi, un ruolo primario nel contribuire a comporre «una tavola universale delle virtù e dei vizi» a cui possano ispirarsi tutti coloro che intendono regolare il loro agire «in base al rispetto dei diritti universali, inviolabili e inalienabili della persona umana»<sup>148</sup>.

---

ebbe e li godé non fino alla felicità, che è altrove, ma fino all'esaurimento nello spasimo creativo dei capolavori d'arte. La civiltà moderna ottiene dalle macchine la massima velocità e il massimo benessere, ma nulla che consoli veramente il cuore degli uomini; codesta civiltà non ci sa dare nemmeno la bellezza dell'arte, perché la bellezza vuole contemplazione e si esprime in arte mediante un laborioso processo di amore e di dolore, mentre a noi manca la calma per contemplare, il tempo per meditare, il raccoglimento e lo spirito di sacrificio per sentire la poesia dell'amore come il beneficio del dolore. Ora, seppure abbiamo frammenti di gioia, se ci inorgogliamo del processo meccanico, se compiangiamo i nonni che andavano in diligenza e leggevano a lume di lucerna, in realtà la nostra baldanza è una maschera sul dubbio, sull'inquietudine, sulla domanda che rampolla dal profondo nelle brevi soste tra corsa e corsa: perché? La necessità di agire non spiega il motivo della vita. L'aeroplano, la luce elettrica, la radio non ci risparmiano la fatica di studiare per sapere, lo sforzo di dominarci per convivere e di lottare per vincere, la pena di essere umiliati e disarmati. Tutto è pulito, comodo, rapido, ma il nascere e il morire sono come prima, e chi voglia un'oncia di ingegno, un sorso di amore, un lampo di idea, un paio di anni in più di vita, non trova una macchina che li fornisca. Quando ci dichiariamo soddisfatti, mentiamo a noi stessi, e stordiamo l'anima. Quando neghiamo il peccato e la responsabilità, soffochiamo la coscienza, la quale è per ciascuno di noi legislatore e giudice inesorabile ed a ciascuno applica la legge con una personale misura a cui non si può contravvenire, quand'anche tutti i tribunali del mondo ci assolvessero. In realtà basta che ci arrestiamo un poco e rientriamo in noi stessi per accorgerci che siamo più infelici di quando crediamo. Questa diagnosi del male che affligge la nostra società può essere riassunta in una frase: la privazione di Dio, la mancanza di vita soprannaturale, il dominio della natura. Ma non vi ha luogo a disperare, perché il Cristianesimo è una forza divina, che non verrà mai meno nel mondo. S. Francesco può ricondurre anche oggi gli uomini a Cristo perché la sua spiritualità offre una speciale, diretta risposta ad alcuni problemi della coscienza moderna, i quali sono: l'inquietudine interiore, la crisi della libertà, la tendenza all'azione, l'inseguimento della felicità» in A. GEMELLI, *Il Francescanesimo*, Vita e Pensiero, Milano, 1947, pp. 399-401.

<sup>148</sup> S. SANGALLI, A. PICCININ, *Fedi e Globalizzazione cercando valori condivisi*, cit., pp. 214-215.

## 2.2. San Francesco e la “ribellione edificante”.

### 2.2.1. L’esperienza della Povertà.

Per comprendere fino in fondo ciò che «il Francescanesimo, come concezione dell’Universo, come norma di vita», abbia ancora da dire al mondo contemporaneo, ma soprattutto per verificare quanto ve ne sia bisogno per mettere fine agli «errori» del mondo moderno e guarirlo «dai suoi tormenti», è necessario cogliere i caratteri fondamentali della vita di San Francesco e della sua spiritualità<sup>149</sup>.

Gli spunti biografici su Francesco d’Assisi<sup>150</sup> sono sempre stati molteplici poiché, essendo stato ritenuto, diffusamente, «un uomo che ha segnato la storia», la storia, nelle varie fasi, non ha mai rinunciato ad «interessarsi a lui». Un fenomeno di straordinaria singolarità, considerando che Francesco non è mai stato un personaggio di potere, un dotto, né ha mai partecipato, se non in una modalità del tutto particolare, ad imprese militari. È la vita di un semplice, che non di rado, è stato trattato con sufficienza e sdegno da parte dei potenti

---

<sup>149</sup> A. GEMELLI, *Il Francescanesimo*, cit., p. 389.

<sup>150</sup> P. SABATIER, *Vita di S. Francesco d’Assisi*, trad. it. a cura di Carlo Ghidiglia e Costantino Pontani, Ermanno Loescher & C., Roma, 1896, pp. 1-300; I. FELDER, *L’ideale di San Francesco d’Assisi*. Versione dall’originale tedesco del P. Leone da Lavertezza, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1925, pp. 1-249; A. GEMELLI, *Il Francescanesimo*, Vita e Pensiero, Milano, 1947, pp. 3-44; L. SALVATORELLI, *Vita di san Francesco d’Assisi*, Einaudi, Torino, 1973, pp. 23-186; L. BOFF, *Francesco d’Assisi, una alternativa umana e cristiana*, Cittadella, Assisi, 1989, pp. 32-186; E. BALDUCCI, *Francesco d’Assisi*, Edizioni Cultura della Pace, Firenze, 1989, pp. 11-174; G. G. MERLO, *Storia di frate Francesco e dell’Ordine dei Minori in AA. VV., Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Einaudi, Torino, 1997, pp. 4-31; R. GUARDINI, *San Francesco*, Morcelliana, Brescia, 1999, pp. 13-44; T. DA CELANO, *Vita di S. Francesco e Trattato dei Miracoli*, trad. a cura di F. Casolini, Porziuncola, Assisi, 2005, pp. 3-506; SAN BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Vita di San Francesco*, trad. a cura di P. Ettore, Edizioni Porziuncola, Assisi, 2006, pp. 13-206; A. VAUCHEZ, *Francesco d’Assisi*, Einaudi, Torino, 2010, pp. 5-200; C. FRUGONI, *Storia di Chiara e Francesco*, Einaudi, Torino, 2017, pp. 3-191; F. CARDINI, *Francesco d’Assisi*, Mondadori, Milano, 2017, pp. 21-227; E. FORTUNATO, *Francesco il ribelle. Il linguaggio, i gesti e i luoghi di un uomo che ha segnato il corso della storia*, Mondadori, Milano, 2018, pp. 13-89.

o dei colti, ma che ha destato comunque grande attenzione perché, partendo proprio «dai piccoli, dai poveri, dagli scartati», ha saputo interpretare al meglio la «semplicità evangelica»<sup>151</sup>. Una maturità evangelica che, Giovanni detto Francesco, figlio del ricco mercante di Assisi, Pietro di Bernardone, ha rivelato fin da giovanissimo, realizzando atti rivoluzionari e simbolici. Uno fra tutti, il clamoroso gesto della spoliazione che compì all'età di ventiquattro anni, nel gennaio o febbraio del 1206, quando davanti al palazzo del vescovo di Assisi, in piazza Santa Maria Maggiore, decise di spogliarsi di tutti i suoi abiti, «restando completamente nudo, davanti a una folla attonita, sorpresa, incapace di capire anche lontanamente il vero significato di un gesto» così eclatante e coraggioso: abbandonare la casa paterna, le mollezze, gli agi, la mondanità «per dedicarsi agli ultimi, in primis i lebbrosi, abbracciando la povertà più assoluta per seguire una ricchezza ancora più alta e assoluta, la ricchezza della fede evangelica e della speranza cristiana legata intimamente a Gesù di Nazareth». Un accadimento per cui, milioni e milioni di persone, credenti, non credenti, cristiani, fedeli di altre religioni, a distanza di 817 anni, si continuano ad interrogare, stupiti da una scelta profetica, ribelle, in controtendenza ai costumi del tempo e, ancor di più agli appetiti umani, un atto che ha spesso indotto a ritrarre Francesco come «una sorta di rivoluzionario buono»<sup>152</sup>.

La “buona rivoluzione” messa in atto nell’allontanarsi definitivamente dalla seduzione delle armi, della fama, delle ricchezze, dalle feste in cui per generosità e prodigalità veniva «eletto volentieri re invito», dall’anelito familiare e, per certi versi provinciale, di elevarsi gradualmente da piccolo

---

<sup>151</sup> P. PAROLIN, *Un ribelle obbediente. Prefazione* a E. FORTUNATO, *Francesco il ribelle. Il linguaggio, i gesti e i luoghi di un uomo che ha segnato il corso della storia*, cit., pp. 7-8.

<sup>152</sup> O. LA ROCCA, *Un giovane che si spoglia, la folla attonita* in E. FORTUNATO (a cura di), *La maturità evangelica di Francesco. Il carisma francescano tra regola e vita*, Edizioni Messaggero, Padova, 2009, pp. 73-74.

borghese a nobile, costituiva il primo passo «per essere libero, faccia a faccia con Dio». Con la rinuncia al danaro, alle proprietà e persino alle vesti paterne, Francesco rivelava tutta la carica spirituale «che gli parlava in cuore». Egli era pronto ad andare spoglio di tutto verso il Signore e non invocare «più il Padre Pietro, ma: Padre nostro che sei nei cieli», sciogliendo così le controversie e le pretese avanzate dal padre e «sollevandosi con un colpo d'ala nelle sfere più alte dell'idealismo religioso, ove le parole "mio" e "tuo" non hanno senso». A chi gli si sarebbe parato innanzi parlando secondo le norme giuridiche tutelanti la proprietà, egli avrebbe risposto «ignorando ogni diritto, così il proprio come quello del padre, e affermando la rinunzia a ogni possesso, non come sacrificio obbligato, ma come impeto gioioso di liberazione e di unione con Dio»<sup>153</sup>.

La povertà rappresenta, dunque, una questione centrale nell'«esposizione dell'idea fondamentale francescana», ovvero il «ritorno alla totale e perfetta osservanza del Vangelo» posto che per San Francesco solo la povertà sarebbe stata in grado di formare le fondamenta dell'«evangelica perfezione», solo una vita povera avrebbe interpretato al meglio l'esistenza vissuta secondo il Vangelo. E, a dirla tutta, per Francesco di Bernardone l'amore per la povertà era sempre stato «un dono della natura e della grazia». Sin da giovanissimo mostrava «una generosa compassione per i bisognosi» e tendeva a mettersi al servizio dei mendicanti, soprattutto quando le preghiere gli venivano mosse «per amore di Dio». Aveva una predisposizione ad essere solidale e ad abbondare sempre più nell'elemosina, spinto non solamente da una «cavalleresca disposizione», ma persino dalla «gioia spendereccia della sua

---

<sup>153</sup> L. SALVATORELLI, *Vita di san Francesco d'Assisi*, cit., pp. 44-54. Anche Gemelli si è soffermato sulla diade libertà-povertà ribadendo che la libertà non costituirebbe uno scopo preciso della povertà francescana bensì andrebbe intesa come un premio non richiesto, il miglior premio terreno che la povertà potesse fare agli uomini, liberandoli dai desideri più scomodi e dai gretti egoismi. Cfr. A. GEMELLI, *Il Francescanesimo*, cit., pp. 438-439.

gioventù»<sup>154</sup>. Poi è giunto il momento in cui la povertà per Francesco non ha continuato ad essere predicata vivacemente solo con le parole, ma è stata interpretata con l'esempio di vita, iniziando così a fare breccia nel cuore degli Assisani e poi del mondo intero. La decisione di recepire alla lettera il messaggio evangelico – “Se vuoi essere perfetto, va', vendi quanto possiedi e dallo ai poveri”; “Non pretendete nulla per il viaggio”; “Chi vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso” – determinò anche l'aspetto definitivo della veste francescana, al netto poi delle varianti che l'Ordine avrebbe assunto nel tempo. I primissimi francescani scelsero di riconoscersi nel *sagum* (da cui deriva la parola “saio”), un semplice camicione di lana poco pregiata e costosa, scura, non tinta, utilizzato dai contadini, lungo fino a metà polpaccio e stretto in vita da una semplice corda, per rispondere al precetto evangelico di non indossare cinture. La corda era munita di alcuni nodi, probabilmente già all'epoca corrispondenti ai voti formulati dalla *fraternitas*. Venivano così abbandonati, in modo evidente, fogge e contrassegni che potessero evocare condizioni socialmente, economicamente, ma anche moralmente o spiritualmente privilegiate. Francesco si vestiva come un umiliato, come gli uomini dei ceti più poveri, mendicanti o miserabili contadini senza stoffe colorate e brillanti, disadorno di cinture preziose, con una stoffa ruvida e fastidiosa al pari di un cilicio che tormentasse e mortificasse la carne, indicasse il «totale e radicale distacco dal mondo, alla considerazione del quale egli non vuole avere più diritto». Secondo la celebre biografia di Tommaso da Celano, la veste scelta da Francesco avrebbe altresì simboleggiato la croce<sup>155</sup>, «rivestirsi della croce»

---

<sup>154</sup> I. FELDER, *L'ideale di San Francesco d'Assisi*, cit., pp. 113-114.

<sup>155</sup> Tommaso da Celano riferendosi alla veste francescana, così scrive: «una sola tonaca, a volte rappazzata dentro e fuori, dove non appariva alcuna ricercatezza, ma anzi disprezzo e povertà da sembrare in quella veste al mondo dei veri crocifissi. Cinti ai fianchi di una corda, portavano rozzi calzoni; e facevano il pio proponimento di rimanere in quello stato senza possedere nulla più». Cfr. T. DA CELANO, *Vita prima*, Parte Prima, XV Capitolo in ID., *Vita di S. Francesco e Trattato dei Miracoli*, cit., p. 45.

avrebbe costituito il modo più radicale di tradurre in simbolo l'imperativo evangelico di prender la propria croce e seguire il Cristo: in effetti un saio marrone o scuro di forma rettangolare, alla sommità del quale, proprio all'altezza delle spalle, sono attaccate due maniche larghe, a loro volta rettangolari, sembrerebbe cruciforme, esattamente a forma di "Tau", proprio quella prediletta da Francesco. Era, inoltre, escluso che si potesse disporre di un saio di ricambio, la veste strappata o forata non veniva cambiata, ma poteva essere riparata sommariamente con cuciture grossolane e toppe applicabili e comunque visibili. Anche la mancanza di calzari, la nudità dei piedi era un ulteriore segno attraverso il quale Francesco intendeva testimoniare la condizione di assoluta povertà, la «scelta totale di penitenza» ed il «proposito di sequela letterale del Vangelo» che avrebbe riservato a sé e a chiunque, da allora in poi, «si fosse dichiarato disponibile ad accettare la sua proposta cristiana»<sup>156</sup>.

Quella tra Francesco e la santa Povertà sarebbe, quindi, un'unione viscerale a tutti gli effetti, un vincolo fortissimo d'amore, quel matrimonio che è stato ritratto persino da Giotto in uno degli affreschi posti nella chiesa inferiore di Assisi, proprio sopra la tomba del Santo: l'immagine di una donna scarna, vestita di un abito stracciato e cinto da una corda che osserva con riservatezza e pudore Francesco avanzare amorevolmente verso di lei e metterle un anello

---

<sup>156</sup> F. CARDINI, *Francesco d'Assisi*, cit., pp. 89-91. «Una tonaca grigio-marrone, una tonaca lacerata, consumata, sporca, una tonaca rattoppata. Una tonaca come cartina di tornasole dell'esperienza francescana sulla Terra. Simbolo della sua semplicità, della sua dedizione e vocazione alla povertà, del rispetto e della cura del creato. Una tonaca che è emblema di devozione e amore». Sono queste le parole del noto saggista francescano Padre Enzo Fortunato, il quale si sofferma approfonditamente sul valore simbolico del saio francescano in cui intravede la traccia dell'«uomo pacificato, capace di ricucire con gli altri, nei sentimenti e nei rapporti, [...] di generare vita attraverso l'empatia, riuscire a mettersi in sintonia con il prossimo, in ascolto del creato. La tonaca testimonia la capacità di Francesco «di andare oltre l'apparenza, di vedere dentro e arrivare in fondo al cuore delle persone». Cfr. E. FORTUNATO, *La tunica e la tonaca. Due vite straordinarie, due messaggi indelebili*, Mondadori, Milano, 2020, pp. 71-86.

all'anulare; Cristo è presente e tende a Francesco il braccio della Povertà, accanto alla quale sono poste altre due donne, una con una corona di fiori e tre fiamme sulla testa che regge un cuore nella mano destra, la Carità e, l'altra, che sembrerebbe aver dato un anello alla Povertà nella mano sinistra: è la Speranza<sup>157</sup>.

Il legame concreto con la povertà si apprezzerebbe anche attraverso la codificazione vera e propria che Francesco offrì sulla questione della povertà; una codificazione che, secondo il noto filosofo del diritto Giovanni Tarello, consterebbe di tre elementi piuttosto diversi tra loro: in primo luogo, vi sarebbe l'attribuzione dello *status* di norma al discorso narrativo evangelico. Il frate aveva trasformato in norma l'esempio del Cristo vivente così come tratteggiato nel Nuovo Testamento e nelle Regole aveva continuamente posto l'accento sull'esperienza di povertà di Cristo. Sebbene questo primo elemento non costituisse, nell'esperienza francescana, un tratto del tutto peculiare – poiché, durante il Medioevo, veniva attribuito carattere normativo a tutte le narrazioni evangeliche – assunse, nel tempo, una connotazione originale, non solo dal punto di vista della spiritualità francescana, ma anche sotto il profilo

---

<sup>157</sup> H. THODE, *Francesco d'Assisi e le origini dell'arte del Rinascimento in Italia*, Donzelli, Roma, 1993, pp. 406-407. Anche nella biografia di Tommaso Da Celano emerge il profondo amore di Francesco per la Povertà: «Questo beato Padre vivendo nella valle di lagrime sdegnava le povere ricchezze dei figli degli uomini, e per ambizione di più alto fastigio con tutto il cuore aspira alla povertà. Considerando come essa fosse amica del Figlio di Dio, e invece abbandonata da tutto il mondo, vuole sposarla con un vincolo di eterno amore; innamorato della sua bellezza, per esserle strettamente unito come a donna sua e per formare di due un solo spirito, non solo abbandona il padre e la madre, ma tutto allontana da sé, la stringe in casti amplessi, e nemmeno per un'ora sostiene di non esserne lo sposo fedele. Questa diceva ai suoi figli essere la via della perfezione, pegno ed arra delle ricchezze eterne. Nessuno vi fu cupido d'oro quant'egli della povertà, nessuno sollecito di custodire un tesoro più che costui questa perla evangelica. Più di tutto gli ripugnava vedere, in casa o fuori, nei frati cosa alcuna contraria alla povertà. Difatti egli, da quando si fece religioso e fino alla morte, si accontentò della sola tonaca, della corda e delle mutande, e non ebbe altro. La povertà del suo abito indicava dove riponesse il suo tesoro; perciò, lieto e sicuro e senza impacci godeva di aver scambiato le ricchezze destinate a perire, con un bene cento volte maggiore» in T. DA CELANO, *Vita secunda sancti Francisci*, a cura di Stanislao da Campagnola, II, n. 55.

giuridico. Difatti, questa impostazione circa la portata precettiva dell'esempio evangelico, rese i francescani sempre ostili alle costruzioni teoriche atte a distinguere, all'interno del Vangelo, precetti, consigli e semplici narrazioni, nonché riluttanti ad accogliere i tentativi di distinzione tra diritto divino e diritto naturale (si pensi alla sussunzione dell'obbligo della povertà alla *communis omnium possessio*); inoltre, l'identificazione della povertà francescana con la povertà di Cristo presentava dei profili critici, in quanto da una parte sottendeva la presunta superiorità della povertà dei francescani rispetto a quella di altri ordini religiosi, dall'altra rischiava di evocare prese di posizione sulla figura di Cristo ogniqualvolta si aprissero discussioni sul tema della povertà<sup>158</sup>. Il secondo elemento della codificazione di Francesco consisteva

---

<sup>158</sup> G. TARELLO, *Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham* in AA.VV., *Scritti in memoria di Antonio Falchi*, Giuffrè, Milano, 1964, pp. 344-346. A tal riguardo, «vi è chi individua il punto di emersione del concetto di diritto soggettivo nella teorica di Guglielmo di Ockham (1288-1347). Il filosofo si inserisce nella disputa sulla povertà della Chiesa, che ha come obbiettivo quello di rendere indipendente l'autorità imperiale da quella papale» in E. MESSINEO, *Diritto soggettivo* in A. PUNZI (a cura di), *Parole del diritto. Materiali per un lessico della giurisprudenza*, Giappichelli, Torino, 2019, p. 23.

Lo studio di Giovanni Tarello, tuttavia, resta uno dei pochi, nell'ambito della filosofia del diritto, a lambire esplicitamente il campo francescano, sebbene, come egli stesso tenne a precisare, tralasciò «ogni riferimento diretto alla figura del santo», riconoscendo, però, che un'analisi della questione della povertà che «dia preminenza ai profili rilevanti dal punto di vista di una storia della spiritualità francescana difficilmente potrebbe prescindere dalla figura di Francesco». Indagando i profili giuridici della povertà, Tarello fece notare che «nonostante il profondo significato sociale del francescanesimo delle origini, le diverse successive formulazioni che la tematica della povertà assume nel movimento francescano [...] appaiono progressivamente sempre meno collegate alle ragioni storiche del messaggio francescano e sempre più condizionate dalle vicende interne dell'ordine e dei rapporti intercorrenti tra l'ordine (o parte di esso) e la gerarchia ecclesiastica (o parte di essa); e ciò che più importa, quelle successive formulazioni sembrano progressivamente funzionalizzarsi sia rispetto a polemiche teoriche interne all'ordine sia a situazioni politiche e sociali del mondo in cui i francescani si trovavano ad operare di volta in volta; cioè a dire, nello svolgimento storico della questione della povertà la figura di Francesco esce progressivamente dal quadro: mentre ciò che resta sempre presente sullo sfondo di tutte le successive polemiche è la sua codificazione» (*Ivi*, pp. 341-343).

In termini simili si è espresso, sul punto, lo storico della filosofia francese Ivan Gobry, sostenendo che, sebbene Francesco vigilasse attentamente sulla sua regola poiché riteneva non appartenesse a lui bensì a Cristo, essendo composta dalle narrazioni evangeliche, sebbene avesse ricevuto l'approvazione di Innocenzo III, quella regola non era più in grado di



nella prescrizione di alcune particolari disposizioni sulla povertà: ad esempio, l'obbligo, per chi volesse iniziare a seguirlo, di vendere tutti i suoi beni e dare il ricavato ai poveri, dunque l'obbligo di entrare senza alcun bene nell'ordine. Ai frati era assolutamente vietato commerciare con il denaro, avere contatto diretto con esso, conservarlo, raccogliarlo o accettarlo come elemosina neppure per interposta persona, fatta eccezione per l'esigenza, che si sarebbe potuta presentare, di aiutare un frate infermo. Essi si sarebbero dovuti alimentare chiedendo l'elemosina o prestando lavoro in cambio di sostegno in natura e mai in denaro, avrebbero potuto cercare personalmente l'elemosina, di porta in porta senza mai usufruire di interposte persone o frati, (salvo che per soccorrere frati infermi o lebbrosi), senza mai ricorrere a donatori abituali. Il lavoro da prestare, in cambio del sostentamento, doveva essere necessariamente umile e subordinato ad ogni altro lavoratore. Le indicazioni inerenti vestiti, strumenti, abitazioni, libri non sono mai state troppo chiare e spesso equivocabili a causa di espressioni verbali come *habere* ed *appropriare sibi*, utilizzabili sia per indicare diritti che comportamenti, come l'uso di mero fatto. Tra le *Regule* e il *Testamentum* emergevano divieti e restrizioni sulla concessione di vesti e libri ai francescani: è probabile fossero una o due vesti al massimo e forse solo i libri necessari alla preghiera. Il termine *habere* veniva utilizzato in modo indeterminato per indicare l'averne di che nutrirsi e coprirsi, non propriamente un diritto di proprietà, così come l'appropriazione compariva in relazione al divieto di appropriarsi di una casa o di un immobile;

---

governare un ordine in così forte espansione. «Il grande papa l'aveva approvata per una comunità di dodici frati che vivevano spensierati in un praticello, ma non aveva potuto prevedere quanto sarebbe un giorno cresciuta e si sarebbe diffusa quella comunità. Adesso il suo successore, su fondata richiesta di saggi religiosi, che non mancavano di esperienza né di devozione, riteneva che quella regola sommaria dovesse essere rimpiazzata. O piuttosto risistemata; poiché, come stabilito dall'ultimo Concilio Laterano, non si sarebbe trattato di redigere una *nuova* regola, quanto piuttosto di rivedere la primitiva apportandole le precisazioni necessarie» in I. GOBRY, *San Francesco*, Salerno Editrice, Roma, 2004, p. 208.

senz'altro era vietato possedere animali domestici ed andare a cavallo salvo casi di infermità o assoluta necessità. Infine, il terzo elemento della codificazione sulla povertà, contenuto principalmente nel *Testamentum* di Francesco, vietava da una parte, di cercare esenzioni o privilegi, a qualsiasi titolo, per sé o per altri o a vantaggio di chiese o determinati luoghi, direttamente o per interposte persone, da parte della Curia romana, dall'altra disponeva il divieto di interpretare e glossare la regola di Francesco<sup>159</sup>.

Le rinunce, gli obblighi, i sacrifici a cui erano tenuti gli uomini che intendessero seguire la regola francescana, la "nuova vita", richiedevano una vera e propria rottura, un distacco con il mondo, quella che è stata anche definita la fuga o uscita dal mondo, intesa come abbandono e ripudio delle vanità mondane quale necessario presupposto per potersi unire ad una nuova comunità, la *fraternitas*, ovvero quell'*ordo* o *religio* che andava a formarsi intorno a Francesco e gradualmente si sarebbe espansa<sup>160</sup>.

---

<sup>159</sup> G. TARELLO, *Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham*, cit., pp. 347-350. La povertà francescana equivale indubbiamente alla fuga dal mondo delle ricchezze e delle mollezze, alla «rinuncia al potere ed al prestigio sociale», ma non è ricondotta realmente ad «una vita ritirata», bensì è una povertà praticata «a stretto contatto con il mondo» poiché Francesco ed i suoi seguaci ritenevano di accostare «la necessità della povertà radicale alla condivisione della condizione esistenziale dei poveri» in A. CAVALIERE, *L'invenzione della povertà. Dall'economia della salvezza ai diritti sociali*, cit., pp. 26-27. Coloro che scelgono la «povertà volontaria», nell'avvicinarsi alla condizione degli indigenti per il «modo di vestirsi e comportarsi», trasmettono a questi ultimi la santità della propria libera scelta. «L'eroismo della rinuncia, presentato in parte come modello – anche se quasi irraggiungibile –, in parte come mezzo di salvezza, suscita un risveglio della misericordia, di cui usufruiscono anche i mendicanti di professione e i poveri in generale». Cfr. B. GEREMEK, *La pietà e la forza. Storia della miseria e della carità in Europa*, Laterza, Bari, 1986, p. 28. Secondo Michel Villey, celebre filosofo del diritto francese, la «grande querelle francescana sulla povertà» costituirebbe «uno degli eventi capitali nella storia della filosofia del diritto» poiché, benché lontana da interessi usuali della facoltà giuridiche del suo tempo, «la povertà francescana, nel suo spirito originario, non è altro che un tentativo di trascendere il diritto o comunque di farne a meno», ragion per cui il progetto francescano costituirebbe «un test interessante per la filosofia del diritto. È possibile tenersi al di fuori dell'esperienza giuridica?». Cfr. M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, con introduzione a cura di F. D'Agostino, Jaca Book, Milano, 1986, pp. 167-169.

<sup>160</sup> K. ESSER, *Origini e inizi del movimento e dell'ordine francescano*, Jaca Book, Milano, 1990, pp. 25-33. Sull'espansione del movimento francescano: I. BALDELLI, A.M. ROMANINI (a cura di), *Francesco, il Francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, Istituto della Enciclopedia Italiana

L'esperienza di povertà vissuta dalla *fraternitas* testimoniava, per certi versi, una "ribellione edificante", la rinuncia al potere del danaro e delle cose per schiudere una potenza straordinaria: «il potere di sottrarsi al fascino del potere a favore della potenza senza potere». Francesco rinunciò da giovanissimo ai beni paterni, al suo status, alle sue ambizioni ed anche successivamente, continuò a rinunciare, ad esempio, il 29 settembre 1220, in occasione dell'assemblea generale dei frati, quando abdicò al ruolo di superiore dell'ordine a vantaggio del compagno frate Elia, confermando la scelta di rimanere sempre profondamente povero, potente senza potere. La proposta dell'Assisiati di distaccarsi radicalmente dal denaro, di rinunciare alla proprietà dei beni, di farne solo un uso povero, collocava la *forma vitae* francescana al di qua del diritto, in una condizione di «strutturale estraneità rispetto alla sfera del diritto come potere dominatorio», connotando l'Altissima Povertà di uno spirito «non possessivo ma liberatorio, di trascendimento, di non identificazione con le cose, [...], di distacco spirituale da esse» e comportando dunque «l'assenza di quel potere materiale» che facilmente viene rivestito di valenza sociale<sup>161</sup>.

---

Treccani, Roma, 1986, pp. 37-167; L. PELLEGRINI, *I quadri e i tempi dell'espansione dell'Ordine* in AA. VV., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, cit., pp. 165-199; I. GOBRY, *San Francesco*, cit., pp. 161-196.

<sup>161</sup> O. TODISCO, *La solidarietà nella libertà. Motivi francescani per una nuova democrazia*, Cittadella, Assisi, 2015, pp. 75-81. Agamben ricorda che il concetto di *usus* è stato impiegato da Ugo di Digne e Bonaventura da Bagnoregio per connotare la vita francescana. Per il primo la giustificazione di propendere per l'*usus* risiederebbe nella legge naturale che prescrive agli individui di utilizzare i beni necessari alla sopravvivenza, senza alcun obbligo di acquisirne la proprietà: un uso, dunque, che si contrappone al diritto di proprietà nella condizione francescana, che sarebbe così caratterizzata da «un diritto di non avere alcun diritto». Bonaventura procede ad argomentare la sua tesi da un punto di vista prettamente giuridico, ovvero paragona la condizione, nel diritto romano, del *filiusfamilias* che riceve dal padre un *peculium* di cui ha l'uso e non la proprietà a quella dei frati minori *parvuli et filifamilias* del pontefice, a cui spetterebbe la proprietà delle cose che utilizzano, ma al pari di coloro che non acquistano la proprietà di un bene se non rivelano un *animus possidendi* o *acquirendi*, così i frati minori, avendo per definizione una volontà del tutto contraria all'*animus acquirendi*, non acquisterebbero in nessun modo la proprietà o il possesso né potrebbero mai ritenersi possessori o proprietari di alcunché. Vengono, dunque, aperti degli spazi al di fuori del diritto

### 2.2.2. Essere francescani nella fraternità.

Se la sequela di Cristo fu interpretata da Francesco nel solco della povertà, nondimeno ciò è avvenuto mettendo in pratica una vita di e in fraternità. Si è già indicato, con il termine *fraternitas*, l'insieme dei frati che hanno scelto di seguire l'esempio dell'Assisiense, contribuendo ad alimentare una comunità ispirata al precetto evangelico della carità e votata a seguire il comandamento cristiano di amarsi gli uni gli altri. L'elemento rivoluzionario della concezione francescana di *fraternitas* rispetto all'idea di *communitas*, tipica degli ordini monastici, risiedeva (e risiede ancora) nella valorizzazione di una carità indirizzata prioritariamente alla situazione di ciascun fratello, nell'amore spontaneo e reciproco tra i fratelli, piuttosto che nella tutela dell'armonia interna per mantenere ordine nel monastero. Nella comunità francescana, ad aspetti giuridici ed esterni come la coabitazione, la comunanza di un'autorità e delle medesime regole, sono prevalsi aspetti spirituali proprio come la comunione fraterna e la mutua carità, la vita condotta in comune secondo la volontà cristiana di radunarsi tutti in una speciale famiglia ove ciascuno abbia la possibilità di realizzare la propria vocazione.

---

ove «la disattivazione del diritto è operata non dal diritto stesso, ma attraverso una prassi – l'*abdicatione iuris* e l'uso – che il diritto non produce, ma riconosce come esterna a sé». Cfr. G. AGAMBEN, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Neri Pozza, Vicenza, 2021, pp. 151-153. Vi è chi riteneva che non fossero sufficienti repliche di questo tipo (come quelle di Bonaventura da Bagnoregio sull'utilizzo del peculio nel diritto romano) alle accuse mosse al francescanesimo di non poter continuare a rimanere indifferenti nei confronti del diritto, sicché è stato sostenuto che, ad un certo punto, gli scolastici francescani, come Duns Scoto, si siano venuti a trovare al limite tra il campo del diritto e del non-diritto: «e sono proprio le situazioni-limite quelle che hanno da sempre fornito gli stimoli maggiori alla riflessione filosofica. La situazione dell'ordine francescano si fece tale da suscitare gravi accuse. Ecco che i maestri dell'ordine vennero coinvolti in una controversia giuridica; e non una controversia qualsiasi, ma proprio in quella che aveva per oggetto esattamente la nozione che [...] costituirà il punto di transizione dal pensiero giuridico classico ai sistemi giuridici moderni. È la nozione del diritto individuale» in M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, cit., pp. 171-172.

Dagli scritti di Francesco emergono manifestazioni concrete di fraternità, di questo mirabile carisma che si esprime in differenti dimensioni della sua vita e che assume rilevante importanza nella vita pratica in generale. In primo luogo, Francesco celebrava la fraternità come uguaglianza, non a caso fondò un Ordine costituito da frati, dal latino *frater*, a testimonianza del vincolo fraterno e della dimensione orizzontale che sarebbero dovuti vigere fra loro: "Nessuno sia chiamato priore, ma tutti indistintamente si chiamino frati minori". Non era ammesso alcun potere o dominio sull'altro, al più la cura pastorale dei fratelli imperfetti o peccatori per ritrovare la via smarrita che, in ogni caso, avrebbe costituito un'attività non di dominazione o manipolazione dell'altro, bensì un servizio, un ministero votato essenzialmente alla minorità. Anche la reciprocità ha sempre costituito una manifestazione significativa della fraternità francescana, per cui rispetto al rapporto di ognuno con la comunità si privilegiava il rapporto interpersonale tra tutti i membri, la considerazione di ogni dimensione della persona umana del fratello, una valutazione che prescindesse da ciò che facesse, sapesse fare o avesse, ma che ne apprezzasse la sua vera essenza. Lo sforzo di essere autenticamente reciproci consisteva, dunque, nell'uscire da sé stessi ed andare verso gli altri, nel creare in sé degli spazi per gli altri e aprire loro le porte affinché potessero entrare e condividere ai fratelli la propria vita, le paure, i sentimenti, le idee, sapendo sempre accogliere l'altro<sup>162</sup>. Francesco non sottraeva questa sana

---

<sup>162</sup> Uno dei segni più alti dell'esperienza di Francesco di Assisi risiede proprio nella «testimonianza della dignità dell'altro, del prossimo tanto più rispettato e amato quanto più miserabile e ripudiato, al di là di tutte le differenze delle condizioni umane. Il bacio del lebbroso è il gesto più denso di significato del taglio di civiltà inferto dal cristianesimo nell'immagine greca e poi romana dell'uomo». Francesco propone un modello antropologico fondato su una norma morale, e dunque, assoluta: promuovere, attraverso le azioni quotidiane, «insieme con il nostro proprio bene, anche e sempre il bene degli altri. La realizzazione dell'io, ossia il suo compito di attuare le potenzialità totali del proprio essere, implica insieme e impone la realizzazione dell'Altro». Cfr. P. PRINI, *La fraternità degli umili e l'ecologismo escatologico* in ID., *Il senso del messaggio francescano*, cit., pp. 90-92. La

dimensione interpersonale all'onere della sussidiarietà che, sulla base della mutua fiducia, avrebbe dovuto sempre indurre ognuno ad accorgersi delle necessità dell'altro mostrandosi pronto a rimediarsi ed a soccorrerlo, educando anche i più bisognosi alla spontanea manifestazione delle proprie esigenze con grande semplicità. Un altro tratto distintivo della fraternità francescana era rappresentato sicuramente dalla misericordia: Francesco era ben consapevole che la debolezza morale degli individui, inducendo ad interpretazioni non corrette, a presunzioni offensive piuttosto che a calunnie o litigi, avrebbe attentato al senso di comunione fraterna, proprio per questo raccomandava ai frati di vivere sempre in armonia tra loro, di professare l'amore per l'altro, di essere misericordiosi con gli errori spirituali altrui, tentando di rimediare con la correzione fraterna, non con l'esclusione, il pregiudizio, la diffamazione, l'ostilità. Tutto ciò avrebbe comunicato gioia nell'ambiente in cui i fratelli si trovavano a vivere, quella perfetta letizia che avrebbe consentito che ognuno comunicasse e condividesse la gioia interiore ed imparasse a rallegrarsi; non a caso, Francesco non impose mai, a differenza di altri ordini monastici, rigide regole sul silenzio poiché desiderava che vi fosse comunicazione serena e gioviale tra i fratelli, che si generasse buon umore e vita fraterna, vero amore per Dio<sup>163</sup>.

---

predisposizione all'altro, accolto e ritenuto come "più importante", la prossimità a tutti gli altri esseri viventi denota la minorità francescana. Il percorso della minorità consiste proprio nell'approssimarsi all'altro, nell'accoglierlo, nell'accorgersi a pieno della sua esistenza, nel prendere su di sé il peso e la sofferenza altrui, nell'in-contro, come «momento ed espressione dell'*humanum* che in quanto tale è capace di relazione, cioè capace di essere incontro con tutti, anche con le creature inanimate ed in particolare con quelle che vivono condizioni di povertà e sofferenza, l'in-contro capace di onorare concretamente Dio». Cfr. D. PAOLETTI, *Prossimità: il linguaggio di Francesco. Con-tatto della minorità*, pref. a cura di T. Radcliffe, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano, 2021, pp. 99-104.

<sup>163</sup> F. URIBE, *La fraternità nella forma di vita proposta da Francesco d'Assisi* in C. DI NARDO, G. SALONIA (a cura di), *La "Fraternità" di Francesco d'Assisi. Storia novità attualità*, Edizioni Italiana francescana, Giulianova, 2003, pp. 134-155.

La missione ribelle e, al contempo, edificante di fraternizzazione condotta da Francesco, la prossimità all'altro (dai frati che decisero di seguirlo fino ai lebbrosi ed i miserabili) è andata ben oltre il genere umano. Gran parte delle biografie francescane testimoniano la grandissima attrazione e l'infinita tenerezza che il Santo nutriva verso tutte le creature animate ed inanimate. Difatti, si narra che avanzasse con un certo riguardo sulle pietre, raccogliesse le lumache dai sentieri affinché non venissero calpestate dai passanti, nutrisse le api con miele e vino durante l'inverno onde evitare che morissero di fame e di stenti. Una scelta, compiuta, di stare in modo diverso nel mondo, non più al di sopra delle bestie, della natura, delle cose, ma con esse, come se fossero tutti fratelli e sorelle dello stesso nucleo familiare. Così anche le tribolazioni, le sofferenze, la morte divennero amiche, sorelle; ogni cosa era degna di rispetto, sottratta al dominio rapace dell'uomo, l'universo non veniva considerato morto o inanimato, tutto era legato dalla consanguineità, dall'abitare la dimora dello stesso padre. Per tali ragioni nulla doveva essere violato: Francesco invitava al rispetto di ogni creatura, proibiva ai frati di sradicare gli alberi affinché germogliassero nuovamente, disponeva che negli orti fossero destinate delle aree alla crescita spontanea delle erbacce poiché «cantano quanto è bello il Padre di tutto il creato» o che fossero riservati dei posti alla coltura, oltre che di verdure e ortaggi, anche di fiori ed erbe aromatiche «perché richiamino a chi li osserva il ricordo della soavità eterna»<sup>164</sup>.

---

<sup>164</sup> L. BOFF, *Francesco d'Assisi, una alternativa umana e cristiana*, cit., pp. 56-57. Come sottolinea Enzo Fortunato, Francesco di Assisi si distingue dal pauperismo della sua epoca poiché percepisce la bellezza della natura come creazione di Dio. Gli ascetici, anche i più ortodossi, rifiutavano il mondo terreno e non potevano riuscire ad abbracciare ogni aspetto del creato. Con l'Assisiato «la materia solleva il corpo per volgersi a Dio. Così l'uomo solleva se stesso e il mondo con tutte le sue bellezze, malattie, sofferenze che diventano prova, non solo espressione, dell'amore divino. Un filo d'erba conduceva a un prato, questo a degli alberi la cui ombra rendeva l'aria mite, uccelli svolazzavano cantando armoniosamente sui rami per poi spiccare il volo nell'immensità del cielo. Le opere riconducevano come una scala invisibile

La comprensione profonda dell'etica francescana passa inevitabilmente dalla conoscenza dei semplici, ma rivoluzionari gesti che caratterizzarono la vita del Santo, ragion per cui la narrazione della cura delle bestie o della natura, la celebrazione di tutto il Creato nel noto Cantico delle Creature, tratteggerebbero quello stare con le cose come fratelli e sorelle, quel riconoscimento della paternità universale di Dio, che fonda la fraternità universale francescana, la «riconciliazione paradisiaca» dell'individuo con il suo universo. Come sostiene il teologo francescano Boff, si assisterebbe alla riconciliazione dell'«archeologia intima» dell'uomo con l'«ecologia esteriore», alla realizzazione della convivenza del principio-speranza con la dimensione dell'utopico dato che in San Francesco l'utopico diventerebbe topico, facendosi concreto «l'evento della dolcezza della fraternizzazione con tutte le cose» e realizzandosi quel desiderio che alberga nel cuore degli uomini di pienezza di salvezza e di vita, nonché «di universale unione con le realtà più distanti e diverse come Dio e la morte»<sup>165</sup>.

---

alla mano del Creatore, nelle cose belle si poteva dunque scorgere il Bellissimo», da E. FORTUNATO, *Francesco il ribelle. Il linguaggio, i gesti e i luoghi di un uomo che ha segnato il corso della storia*, cit., p. 78. Non bisogna confondere l'atteggiamento di San Francesco di Assisi che vedeva nella natura la traccia della presenza di Dio con quelle religioni ecologiste tendenti alla deificazione della natura: la proposta francescana è quella di una sana ecologia che rifiuta di oggettificare l'uomo e deificare la natura. Da essa perviene l'input di ricostruzione e custodia dell'ambiente naturale, di tutela della natura per l'uomo, non già di tutela della natura a costo di sacrificare tutto, persino l'uomo. «La responsabilità morale per l'ambiente naturale inizia con il rispetto delle leggi della natura, della quale parte integrante è anche l'uomo». Cfr. A. J. KATOLO, *La responsabilità morale per l'ambiente naturale* in K. AQUILINA, P. IAQUINTA (a cura di), *Il sistema ambiente, tra etica, diritto ed economia*, Cedam, Lavis (TN), 2013, pp. 67-68.

<sup>165</sup> L. BOFF, *Francesco d'Assisi, una alternativa umana e cristiana*, cit., p. 64. Nel Cantico di Frate Sole, Francesco giunge persino a rivolgere una lode a Sorella Morte, alludendo alla morte corporale, lodata però, «solo in quanto possibilità della resurrezione, "una morte secunda che no'l farrà male"». Tuttavia, si tratterebbe di una lode non valevole «per la morte di tutti gli uomini ("guai a quelli ke morranno ne le peccata mortali")», ma per gli uomini buoni ("beati quelli ke trovarà ne le tue santissime voluntati")» in E. FORTUNATO, *Francesco il ribelle. Il linguaggio, i gesti e i luoghi di un uomo che ha segnato il corso della storia*, cit., p. 80.



### 2.2.3. Costruire sempre, anche con il diverso.

Durante la sua vita di ribellioni, Francesco fu evidentemente e costantemente un “edificatore”: costruttore di un ordine monastico, costruttore di fraternità e di alleanze, costruttore di pace. Che il suo destino fosse quello della riparazione, della ricucitura, della edificazione di un mirabile progetto, ebbe la prova già nel 1206 quando, secondo le testimonianze biografiche, ricevè alcune indicazioni riguardo questa ben precisa vocazione. Mentre, infatti, percorreva una stradina che, dall’area più a sud della città di Assisi, Porta Nuova, conduceva al borgo di Spello, si trovò a passare innanzi ad una cappella dedicata a San Damiano che non pareva versasse affatto in buono stato. Decise, nonostante fosse tutto in rovina, di entrarvi e di pregare, inginocchiato, innanzi ad un imponente Cristo, in stile bizantino, che, calato dall’alto, dominava sull’altare. Gli autori riferiscono che, in quel preciso momento di raccoglimento, una voce, probabilmente percepita solo nel suo cuore o a lui diretta dal Crocifisso, irruppe nel silenzio: “Francesco, va e ripara la mia casa che, come vedi, è tutta in rovina”. Francesco, da quell’istante in poi, ebbe nitida la sua vocazione: era stato chiamato dal Signore ad essere un riparatore, un costruttore di chiese e non solo<sup>166</sup>.

Difatti, l’esortazione non ebbe solo come immediato effetto il solerte adoperarsi per restaurare la Chiesa di San Damiano (divenuta poi il simbolo, per eccellenza, della “chiamata” di Francesco), poi quella di San Pietro, sempre all’interno della città di Assisi, e poi la piccolissima cappella di Santa Maria degli Angeli, così piccola da essere denominata “Porziuncola” (dove decise di

---

<sup>166</sup> I. GOBRY, *San Francesco*, cit., p. 42.

andare a vivere)<sup>167</sup>, ma da quel momento si sarebbe avviata la sua missione di grande “edificatore” di Chiesa, all’esclusivo servizio di Cristo.

La costruzione di Francesco è stata rivoluzionaria sotto vari profili, non da ultimo per il coraggio e la forza di andare oltre i pregiudizi, le paure, le ritrosie e proporre un esempio, un messaggio che fosse co-creato con l’altro, anche con il più distante, l’ultimo, il lebbroso<sup>168</sup>, il “pericoloso”, il diverso. Emblematico può ritenersi, da questo punto di vista, il noto e leggendario episodio dell’incontro con il terribile lupo d’Agobbio (Gubbio)<sup>169</sup>, che aveva sparso terrore tra gli abitanti di tutto il circondario e li costringeva a circolare sempre armati, pronti a difendersi da eventuali aggressioni. Ebbene Francesco decise di recarsi a far visita alla feroce bestia che aveva ucciso animali domestici e uomini per sfamarsi e, in nome di Dio, si fece mediatore tra i cittadini del posto e la fiera che, al cospetto del Santo, rimase doma e giacque ai suoi piedi, al pari di qualsiasi altro animale docile e mansuefatto. Francesco si rivolse, dunque, al lupo in questi termini: «Frate lupo, tu fai molti danni in queste parti, e hai fatti grandi malefici, guastando e uccidendo le creature di Dio senza sua licenza; e non solamente hai uccise e divorate le bestie, ma hai

---

<sup>167</sup> *Ivi*, pp. 60-65.

<sup>168</sup> «Il Signore dette a me, frate Francesco, di incominciare a fare penitenza così: quando ero nei peccati mi sembrava cosa troppo amara vedere i lebbrosi, e il Signore stesso mi condusse tra loro e usai con essi misericordia. E allontanandomi da loro, ciò che mi sembrava amaro mi fu cambiato in dolcezza di animo e di corpo. E in seguito, stetti un poco e uscii dal secolo» da FRANCESCO D’ASSISI, *Testamento*, disponibile su: <https://ofm.org/testamento.html>. Francesco ebbe sempre una particolare cura per i lebbrosi che raccomandava continuamente ai suoi fratelli e che ebbero un ruolo determinante nella prime fasi della sua conversione. Cfr. P. SABATIER, *Vita di S. Francesco d’Assisi*, cit., pp. 117-121.

<sup>169</sup> L’incontro tra San Francesco e il lupo di Gubbio è stato ritenuto da taluni, recentemente, «il simbolo del male e della morte, del bandito e dell’ossesso, dell’uomo-belva emarginato»; tuttavia, sembrerebbe, nonostante abbia valore e significato incerti, costituire «un prolungamento, sia pure in un nuovo contesto culturale e sociale, del tema dell’amicizia cogli animali, ben noto all’antica agiografia monastica» in G. PENCO, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Jaca Book, Milano, 1991, p. 257. Per approfondire l’episodio si veda: F. CARDINI, *Il lupo di Gubbio. Dimensione storica e dimensione antropologica di una «leggenda»*, in «Studi francescani», 74, 1977, pp. 315-343.

avuto ardire d'uccidere uomini fatti alla immagine di Dio; per la qual cosa tu se' degno delle forche come ladro e omicida pessimo, e ogni gente grida e mormora di te, e tutta questa terra t'è nemica. Ma io voglio, frate lupo, far la pace fra te e costoro, sicché tu non gli offenda più, ed eglino ti perdonino ogni passata offesa, e né li omini né li canti ti perseguitino più». La bestia sembrava accettare queste parole con i movimenti della coda e delle orecchie e Francesco, così continuava: «Frate lupo, poiché ti piace di fare e di tenere questa pace, io ti prometto ch'io ti farò dare le spese continuamente, mentre tu vivrai, dagli uomini di questa terra, sicché tu non patirai più fame; imperò che io so bene che per la fame tu hai fatto ogni male. Ma poich'io t'accatto questa grazia, io voglio, frate lupo, che tu mi imprometta che tu non nocerai a nessuna persona umana né ad animale, promettimi tu questo?». E il lupo, ancora una volta, sembrava venire incontro alla proposta del frate, cosicché si giunse ad una intesa anche innanzi al popolo diffidente e, per gli anni a seguire, la convivenza con il canide fu finalmente pacifica e amorevole<sup>170</sup>.

Dalla narrazione di questa vicenda emergerebbe abbastanza chiaramente la capacità del Serafico di farsi mediatore tra le parti, tramutando i reciproci sentimenti di paura e sospetto in accoglienza e fiducia. In effetti, Francesco, non solo ammaestrò ed addomesticò la fiera di Gubbio, ma anche la cittadinanza, consentendo che si edificasse tra essa e l'escluso, perché ritenuto pericoloso, una nuova dimensione di prossimità, dialogo, reciprocità senza le quali l'incontro fra le parti avverse non sarebbe stato assolutamente possibile. Il «maestro-mediatore» è riuscito ad ammaestrare la gente di Gubbio

---

<sup>170</sup> L'episodio del «santissimo miracolo che fece santo Francesco, quando convertì il ferocissimo lupo di Gubbio», è tratto da: ANONIMO, *I fioretti di San Francesco*, Tiemme Edizioni Digitali, Ferrara, 2018, XXI Capitolo.

ed il lupo, rendendoli «reciprocamente domestici fino a realizzare insieme il miracolo della pace»<sup>171</sup>.

Le azioni, sin qui descritte, costituirebbero validissimi esempi per la realizzazione di una comunità inclusiva della diversità che diviene una concreta possibilità, allorquando venga facilitata l'emersione di quelle qualità umane e politiche rivelate proprio da Francesco: passione, coraggio e generosità, capacità di dare rispetto e dignità all'altro. Quanti anelano una società più inclusiva dovrebbero ispirarsi, per davvero, al Santo che, mosso da passione per gli uomini e compassione per la situazione critica che vivevano le parti avverse, non si è sottratto alle criticità dello scontro in atto a Gubbio, al rischio del fallimento, allo sforzo di misericordia nei confronti di tutti, alla comprensione profonda delle logiche sottese ai conflitti sociali. Francesco ha tramutato la sua ardente passione per l'umanità in coraggio e generosità, ha messo a repentaglio la sua stessa vita nel recarsi, disarmato e vulnerabile, incontro al lupo, al di fuori delle alte mura erette a protezione del centro urbano, mostrando a tutti così, in modo tangibile, che nulla gli sarebbe accaduto nel fronteggiare *vis a vis* la belva ed arginando, una volta per tutte, il terrore suscitato dall'alterità e dall'estraneità. A queste già solide fondamenta di prossimità e dialogo fiducioso e onesto, si è aggiunto poi l'ultimo, concreto atto, il riconoscimento di rispetto e dignità ad un lupo a cui, l'Assisiense, ha deciso, in modo più che rivoluzionario, di rivolgersi chiamandolo "Frate Lupo" (Fratello Lupo) ed affidandosi, più volte, al segno della croce<sup>172</sup>.

---

<sup>171</sup> P. MARANESI, *Francesco e il lupo. Strategie politiche per una società più inclusiva*, Aboca, Sansepolcro, 2020, p. 69.

<sup>172</sup> *Ivi*, pp. 73-93. Quanto accaduto a Gubbio rivelerebbe l'affermarsi della letizia, la cosiddetta perfetta letizia, ovvero l'esito a cui approda la coscienza quando è totalmente pacificata perché libera dalla paura. Francesco supera il rigetto, l'aggressività che normalmente sorge nel «rapporto fondamentale tra coscienza e morte ed afferma una cultura della pace per cui «l'immagine ideale della morte (l'*eidos*, direbbe Husserl) invece di ispirare paura e, con la paura, la concatenazione dinamica che dalla paura proviene (una concatenazione che potremmo chiamare "stato di guerra radicale") ispira accoglienza, senza detrimento per

Francesco sembrerebbe abbracciare il diverso avvalendosi del lessico semplice della fraternità e dell'appartenenza alla medesima famiglia, ha elevato la croce a testimonianza di un agire più alto e più nobile che vada oltre gli interessi personali o di parte (il popolo di Gubbio), ma che si proietti nell'orizzonte esclusivo del bene comune e della pace.

Francesco è stato però consacrato definitivamente "uomo della pace" solo in seguito al celebre incontro avvenuto, presso il delta del Nilo, con il sultano d'Egitto al-Malik al-Kamil nel 1219. Svariate fonti francescane, occidentali e musulmane sono concordi nel testimoniare che l'accadimento si iscriva nella cornice delle spedizioni crociate avviate, per terra e per mare, contro la città nilotica di Damietta o Damietta. Pare che Francesco sia rimasto nell'accampamento crociato ad assistere ai preparativi per l'assedio della città, tentando invano di distogliere i guerrieri dal rinunciare alla battaglia che avrebbe registrato, proprio come accadde il 29 agosto 1219, un esito fortemente negativo; solo successivamente, il 5 novembre, i crociati sarebbero riusciti a conquistare Damietta. Ebbene, sembrerebbe che l'incontro con il sultano sia avvenuto proprio in quest'arco temporale, durante il quale si era aperta la strada a vari scambi diplomatici per tentare di arrivare ad un equilibrio accettabile da ambo le parti. Si narra che Francesco si sia presentato in compagnia di Frate Illuminato e, in nome del Dio cristiano, abbia palesato la sua fede e l'intento di salvare l'anima del sultano infedele. I chierici di corte, innanzi a quelle proposte, non esitarono a suggerire di decapitare i frati, ma al-Kamil, stupito dall'umiltà, dal coraggio, dalla passione di Francesco,

---

l'intenzionalità vitale in E. BALDUCCI, *Francesco d'Assisi*, cit., 1989, p. 78. San Francesco si pone indubbiamente come educatore di pace, educatore «alla comprensione dell'altro e alla riconciliazione fondata sul perdono, da cui deriva la necessità di un rinnovamento interiore della coscienza che precede ogni progetto di possibile struttura internazionale». Cfr. G. G. CURCIO, *Etica del dialogo. Diritti umani, giustizia e pace per una società intraculturale*, il Mulino, Bologna, 2019, p. 109.

esposti a rischi elevatissimi pur di salvare l'anima dei musulmani, lo risparmiò e lo accolse presso la sua corte con tutti gli onori. I frati furono sfamati abbondantemente e varie preziosità, terre, privilegi gli furono offerti, ma tutti vennero rifiutati. Nel sultano d'Egitto una profonda riflessione si apriva nel constatare il distacco di Francesco dai beni terreni ed il suo innegabile amore per gli uomini e per la pace<sup>173</sup>.

Evidentemente, nelle vicende biografiche riportate, emerge quanto Francesco abbia investito, durante la sua esistenza, per la costruzione del dialogo, della pace, della fraternità, della misericordia. Egli ha condotto effettivamente una rivoluzione che si è contraddistinta da tante altre poiché non fu celebrata, anticipata da manifesti, né accompagnata da battaglie dialettiche o inscritta in nuove teorie dogmatiche, non suscitò eresie, non intese riformare la Chiesa di cui, invece, rimase sempre ossequiante. Ciononostante, fu autorevolmente definita una «autentica radicale rivoluzione» poiché si riassumeva, con rivoluzionaria semplicità, nel seguire letteralmente, senza tentennamenti, i precetti del Vangelo; «la meravigliosa novità di Francesco fu quella di voler vivere, a dodici secoli di distanza, come uno dei discepoli di Cristo»<sup>174</sup>.

---

<sup>173</sup> L. RADI, *Francesco e il Sultano*, Cittadella editrice, Assisi, 2006, pp. 44-57. Cfr. E. FORTUNATO, P. DAMOSSO, *Francesco e il sultano. 800 anni da un incredibile incontro*, San Paolo Edizioni, Milano, 2019, pp. 23-158; E. FERRERO, *Francesco e il Sultano*, Einaudi, Torino, 2019, p. 13 e ss.

<sup>174</sup> G. PAPINI, *La rivoluzione di San Francesco* in G. PAPINI, A. FORTINI, P. BARGELLINI, N. SALVANESCHI, M. U. BELLINI, *Universalità del francescanesimo*, cit., p. 17. Si riporta una riflessione sintetica ed esaustiva di Enzo Fortunato sull'impatto rivoluzionario e sull'attualità del messaggio veicolato da Francesco di Assisi attraverso il compimento di alcuni gesti: «La rottura con la mondanità e le feste, l'abbraccio dei lebbrosi, la rottura col padre. Rottura e ribellione. Meno drastici, almeno per la forma esterna, gli incontri con il sultano, il dialogo con il papa, la regola e la sua applicazione. Ma il radicalismo è innegabile, anche nel dialogo con l'istituzione. È questa infatti che deve riconoscere in Francesco, nella sua rivoluzione, il senso autentico che il cristianesimo rischia di smarrire. Sia chiaro, il figlio di Bernardone è un ribelle contro il suo tempo che va volgendo verso la vittoria dell'individualismo e della società dell'avere, non contro la Chiesa e nemmeno contro la gerarchia. Infatti, quella Chiesa che un giorno accolse Francesco con sospetto oggi ha scelto di vivere nel suo nome, di continuare quel sogno attraverso tre orizzonti: vivere la pace, realizzare la solidarietà, rispettare il creato.

## 2.3. L'Economia di Francesco.

### 2.3.1. La Davos francescana: "Economy of Francesco" e il "Manifesto di Assisi".

Sulla contemporaneità dell'esperienza francescana, come è stato evidenziato nei precedenti paragrafi, sono state spese, dalla seconda metà del Novecento in poi, riflessioni molto acute. Tuttavia, davvero in pochi sarebbero riusciti a prevedere che, negli ultimi anni, la terra del Santo Patrono d'Italia potesse divenire così centrale nel dibattito internazionale.

La "nuova Davos", la "Davos francescana", l'"anti-Davos"<sup>175</sup>. Sono state molteplici, in effetti, le candidature avanzate per ribattezzare la città di Assisi, divenuta, in men che non si dica, un punto di riferimento assoluto per ragionare di nuovi paradigmi economici e sociali<sup>176</sup> nella direzione della sostenibilità e dell'ecologia integrale. Molteplici e, sorprendentemente dirompenti, continuano ad essere le manifestazioni che testimoniano la centralità di Assisi nel raccogliere l'improcrastinabile sfida di trasformare il modello economico prevalente, perseguendo la finalità di chiedere al mercato

---

Francesco vuol dire sognare oggi una società migliore, solidale e aperta ai più deboli. E soprattutto sognarla nel segno della pace». Cfr. E. FORTUNATO, *Francesco il ribelle. Il linguaggio, i gesti e i luoghi di un uomo che ha segnato il corso della storia*, cit., pp. 9-10.

<sup>175</sup> E. FORTUNATO, R. PACILIO, *Economia: Assisi la nuova Davos francescana*, 30.07.2019, disponibile su: [www.sanfrancescopatronoditalia.it](http://www.sanfrancescopatronoditalia.it)

<sup>176</sup> Vi è chi ritiene che la ricerca di nuovi punti di riferimento e risposte innovative, ivi inclusi nuovi paradigmi socioeconomici sia stata accelerata dall'avvento della pandemia: S. CINGOLANI, *Il capitalismo buono. Perché il mercato ci salverà*, Luiss University Press, Roma, 2020, pp. 77-86. Come sottolinea il Direttore generale Luiss Giovanni Lo Storto, la crisi pandemica da Covid-19 sembra avere «la singolare qualità di poter generare risposte e soluzioni diverse a questioni che ci poniamo, e che in qualche caso ignoriamo, da molti anni a questa parte» in G. LO STORTO, *Prefazione* a S. MAFFETTONE, *Il quarto shock. Come un virus ha cambiato il mondo*, cit., p. 14. Per alcune proposte interessanti di business e di politica economica e industriale dopo la pandemia: P. BOCCARDELLI, D. IACOVONE (a cura di), *Lo scenario economico dopo il Covid-19. Un piano strategico per ripartire*, il Mulino, Bologna, 2020, pp. 223-266.

non solo di essere capace di produrre ricchezza ed assicurare uno sviluppo sostenibile, ma anche di porsi «al servizio dello sviluppo umano integrale, di uno sviluppo cioè che tenda a tenere in armonia le tre dimensioni: materiale, socio-relazionale e spirituale»<sup>177</sup>.

In questo senso, la scuola interuniversitaria “*Percorsi Assisi*”, nei termini specificati nell’introduzione al presente lavoro, ha contribuito, senz’altro, a connotare la città di Assisi come baluardo della rifondazione socioeconomica; tuttavia, uno slancio determinante è arrivato attraverso altre ragguardevoli iniziative come “*Economy of Francesco*” e il “*Manifesto di Assisi*”.

È giunta già, difatti, alla terza edizione la sfida lanciata da Papa Francesco, nel marzo 2020, di convocare migliaia di giovani imprenditori, ricercatori, economisti, *changemakers* (tutti under 35) ad Assisi per siglare “un patto” proprio per tentare di «cambiare l’attuale economia e dare un’anima all’economia di domani», per proporre un’«economia diversa, quella che fa vivere e non uccide, include e non esclude, umanizza e non disumanizza, si prende cura del creato e non lo depreda»<sup>178</sup>. Quello per “*Economy of Francesco*”

---

<sup>177</sup> S. ZAMAGNI, *Disuguali. Politica, economia e comunità: un nuovo sguardo sull’ingiustizia sociale*, cit., p. 173.

<sup>178</sup> È tratto dalla “*Lettera del Santo Padre Francesco per l’evento Economy of Francesco*”, disponibile su: [www.vatican.va](http://www.vatican.va). Nel concludere questa lettera di convocazione ad Assisi, Papa Francesco così si rivolge ai giovani: «Le vostre università, le vostre imprese, le vostre organizzazioni sono cantieri di speranza per costruire altri modi di intendere l’economia e il progresso, per combattere la cultura dello scarto, per dare voce a chi non ne ha, per proporre nuovi stili di vita. Finché il nostro sistema economico-sociale produrrà ancora una vittima e ci sarà una sola persona scartata, non ci potrà essere la festa della fraternità universale. Per questo desidero incontrarvi ad Assisi: per promuovere insieme, attraverso un “*patto*” comune, un processo di cambiamento globale che veda in comunione di intenti non solo quanti hanno il dono della fede, ma tutti gli uomini di buona volontà, al di là delle differenze di credo e di nazionalità, uniti da un ideale di fraternità attento soprattutto ai poveri e agli esclusi. Invito ciascuno di voi ad essere protagonista di questo patto, facendosi carico di un impegno individuale e collettivo per coltivare insieme il sogno di un nuovo umanesimo rispondente alle attese dell’uomo e al disegno di Dio. Il nome di questo evento – “*Economy of Francesco*” – ha chiaro riferimento al Santo di Assisi e al Vangelo che egli visse in totale coerenza anche sul piano economico e sociale. Egli ci offre un ideale e, in qualche modo, un programma. Per me, che ho preso il suo nome, è continua fonte di ispirazione. Insieme a voi, e per voi, farò appello ad



è stato un appello a cui continuano, con entusiasmo, a rispondere tantissimi giovani, invitati a collaborare, in laboratori, manifestazioni artistiche, seminari e plenarie, con economisti ed esperti dello sviluppo sostenibile. Si è trattato di un successo tale da sensibilizzare le coscienze oltre i confini nazionali e confessionali: non è casuale che, in questi anni, abbiano raggiunto Assisi, ispirati dalla lezione di San Francesco sull'ecologia integrale, decine e decine di ospiti di fama internazionale come Muhammad Yunus, Amartya Sen, Bruno Frey, Vandana Shiva, Tony Meloto, Jeffrey Sachs, Carlo Petrini, Kate Raworth, Stefano Zamagni<sup>179</sup>.

D'altro canto, non può essere assolutamente tralasciato l'impatto che ha avuto parimenti il "*Manifesto di Assisi*" sull'identificazione della città perugina come luogo d'eccellenza intorno al quale aggregare le migliori energie del nostro Paese per affermare un'"economia a misura d'uomo contro la pandemia e la crisi climatica". L'iniziativa, promossa da Ermete Realacci, Presidente della Fondazione Symbola, dal Cardinale Mauro Gambetti, custode emerito del Sacro convento, dal Presidente Luiss Vincenzo Boccia, da Padre Enzo Fortunato ed altri illustri iniziatori, ha aggregato migliaia di firmatari, provenienti dal mondo delle istituzioni, della politica, della cultura, della

---

alcuni dei migliori cultori e cultrici della scienza economica, come anche ad imprenditori e imprenditrici che oggi sono già impegnati a livello mondiale per una economia coerente con questo quadro ideale. Ho fiducia che risponderanno. E ho fiducia soprattutto in voi giovani, capaci di sognare e pronti a costruire, con l'aiuto di Dio, un mondo più giusto e più bello».

<sup>179</sup> F. ANTONIOLI, *Meno è di più. Le Regole monastiche di Francesco e Benedetto per ridare anima all'economia, alla finanza, all'impresa e al lavoro*, Edizioni Terra santa, Milano, 2020, pp. 30-31. Per ulteriori approfondimenti sull'iniziativa di Economy of Francesco, si consulti: <https://francescoeconomy.org/it/l-evento/>. Il nome dell'evento si riferisce chiaramente a San Francesco d'Assisi, «esempio per eccellenza della cura degli ultimi della terra e di un'ecologia integrale, ma rimanda anche a Papa Francesco che, fin dalla *Evangelii Gaudium* e poi nella *Laudato si*, ha denunciato lo stato patologico di tanta parte dell'economia mondiale invitando a mettere in atto un modello economico nuovo». Cfr. O. BAZZICHI, F. REALI, *Oikonomia di Francesco. Un cammino verso l'umanità e la fraternità dell'economia*, pref. a cura di S. Zamagni, L'Altro Editore, Sora, 2020, p.144.

società intorno alla sfida di un'economia rinnovata, circolare e sostenibile. È stata promossa un'ampissima partecipazione con l'intenzione, ispirandosi all'Enciclica papale "*Laudato si'*", di avanzare, in Italia, la proposta di un modello economico virtuoso, capace di attenuare le disuguaglianze sociali e territoriali, di non trascurare la crisi climatica ed ambientale in atto, di rendere l'attività d'impresa realmente *green*, continuando a legare le modalità di produzione «alla qualità, alla bellezza, all'efficienza, alle storie delle città, alle esperienze positive di comunità e territorio», a fare della coesione sociale un «fattore produttivo» ed a coniugare «empatia e tecnologia». Ancora una volta, l'esperienza di Assisi ed il messaggio di Francesco sono stati assunti come faro privilegiato per provare a costruire, a partire dal nostro Paese, «un mondo più sicuro, civile, gentile»<sup>180</sup>.

---

<sup>180</sup> Si suggerisce, per una conoscenza più approfondita dell'iniziativa e del Manifesto a cui si ispira, di consultare il sito: <https://www.symbola.net/manifesto/>. È condivisibile la posizione di quanti ritengono che il "Manifesto di Assisi" costituisca una iniziativa di straordinario impatto, per l'Italia, ai fini di un'evoluzione concreta del concetto di sostenibilità: R. SOBRERO, *Sostenibilità e comunicazione non convenzionale. Con 20 interviste impossibili*, Egea, Milano, 2020, p. 20 e ss. Lo straordinario successo del Manifesto, dovuto alla levatura non solo dei promotori, ma anche degli oltre 4000 firmatari, testimonierebbe, tra l'altro, che la sostenibilità «è da tempo tra i valori e gli interessi di un'ampia platea di aziende che leggono l'evoluzione della cultura d'impresa come fattore essenziale di competitività. Imprese attente all'ambiente e ai temi sociali (dall'inclusione al welfare, dalla salute alla sicurezza, dalla qualità del lavoro all'innovazione come sguardo sui cambiamenti) proprio perché legate ai territori in cui affondano le radici le culture della buona manifattura. E dunque inclini alla sostenibilità come caratteristica di fondo del loro stare sul mercato e crescere. [...] Aggiunge Padre Enzo Fortunato: nel Manifesto ci sono "i valori di una nuova cultura d'impresa, con la responsabilità di ognuno a integrare, a non sprecare, a far partecipare, rilanciando la solidarietà e la pace. Un'indicazione per unire etica, economia, sostenibilità". Sono valori forti. Richiamati, proprio nel cuore della crisi, da una lettera mandata da Ermete Realacci, da padre Enzo Fortunato e dagli altri promotori ai firmatari del *Manifesto*: "Dobbiamo lavorare perché la necessaria ripresa della vita, nel nostro come in altri Paesi, sia orientata a valorizzare un'economia e una società più a misura d'uomo e per questo più capaci di futuro. Uno dei paragrafi più importanti e coraggiosi della *Laudato si'* afferma: "La finanza soffoca l'economia reale. Non si è imparata la lezione della crisi finanziaria mondiale e con molta lentezza si impara quella del deterioramento ambientale". Riflette Realacci: "è un passaggio efficacissimo. E sono sicuro che il Papa l'avesse scritta oggi, il terzo punto sarebbe stata l'epidemia". Ma si legge ancora nella lettera, "esistono le condizioni perché questo non accada, perché si imbocchi una strada nuova, perché "non c'è nulla di sbagliato in Italia che non possa essere corretto con quanto di

### 2.3.2. Il metodo perugino sarà sempre il più fecondo!

La plausibilità e l'importanza di far ritorno all'opera francescana in campo economico e sociale, di far tesoro di quel modo di agire, di impossessarsi di quel metodo e seguire quella specifica via, risiederebbero nel concreto aiuto che ci viene fornito nel momento in cui tentiamo di rispondere razionalmente ai problemi posti dal nostro tempo<sup>181</sup>.

Sembrerebbero riecheggiare oggi, con una certa veemenza, le esortazioni del giurista, economista e statista italiano Luigi Luzzatti che, già alla fine dell'Ottocento, durante le sue lezioni perugine di economia, invocava, come antidoto alla crisi economica e sociale del suo tempo, il ritorno del Santo d'Assisi: «Il metodo perugino, quello adoperato da s. Francesco d'Assisi, fra tanto contrasto di classi, di partiti, di interessi, sarà sempre il più fecondo! Quando, traverso le curve mirabili dei vostri serafici colli, ci predicava le paci fra il contado e le città, inteneriva i potenti a favore degli umili, scioglieva con gl'inesauribili tesori della bontà gli enigmi del dolore così foschi nel medio evo e, ragionando pari a pari col sultano, operava il miracolo per cui cristianesimo e maomettanesimo, usi a distruggersi, si accostavano un istante umanamente, quanta sapienza, giudicata dagli effetti, non si racchiudeva in quel sublime fraticello ignorante!»<sup>182</sup>. Così, proprio dalla prospettiva francescana, il politico di fede ebraica, che di lì a poco sarebbe divenuto Presidente del Consiglio dei ministri del Regno d'Italia, guardava ai problemi dell'economia; tuttavia, successivamente, l'allievo Toniolo avrebbe precisato che la società non si

---

giusto c'è in Italia"». Cfr. A. CALABRÒ, *Oltre la fragilità. Le scelte per costruire la nuova trama delle relazioni economiche e sociali*, Egea, Milano, 2020, pp. 56-58.

<sup>181</sup> A. POPPI, *Per una interpretazione critica della filosofia francescana*. Appendice a ID., *Studi sull'etica della prima scuola francescana*, Padova, Centro Studi Antoniani, 1996, p. 185.

<sup>182</sup> L. LUZZATTI, *Le odierne controversie economiche e le loro attinenze con la protezione e col socialismo*, Loescher, Roma, 1894, ora in G. TONIOLO, *Trattato di economia sociale e scritti economici II*, pref. a cura di F. Vito, Comitato opera omnia di G. Toniolo, Città del Vaticano, 1949, pp. 446-447.

sarebbe salvata solo contemplando un ideale cristiano, come il francescanesimo, per quanto attraente e suggestivo. La contemplazione di Francesco avrebbe potuto essere di sicuro «il principio di una rigenerazione individuale e sociale, non certamente il termine. Il termine finale si rinviene soltanto in quell'organismo sovranaturale e storico insieme, positivo e vitale del cristianesimo, che mette capo al romano pontificato. Appunto da tale altezza, i popoli nell'ora delle tenebre e della desolazione attendono la luce che illumina e la virtù che redime»<sup>183</sup>.

Un dialogo profetico tra Maestro e allievo che ci conduce, senza esitazioni, al Pontefice Francesco I e al suo pensiero, a quella luce che illumina, a quella virtù che redime, oggi, proprio sotto le insegne del Santo di Assisi, divenuto protagonista indiscusso del cambiamento di paradigma auspicato in ambito economico. È proprio Lui, per certi versi, il protagonista delle Encicliche papali "*Laudato si'*" e "*Fratelli Tutti*", entrambe votate a promuovere un rinnovamento del sistema economico, sociale e culturale, l'una più attenta ai problemi climatici e ambientali, l'altra alle ingiustizie sociali, alle disuguaglianze, alla povertà.

È stato avviato, dunque, negli ultimi tempi, un «cantiere di speranza» per edificare una nuova economia che, guardando alle indicazioni che arrivano proprio dalle encicliche ed «alla straordinaria esperienza storica di Francesco di Assisi», ponga, tra le priorità dell'umanità trovata ad affrontare l'era post-Covid, tre sostantivi: «sostenibilità, come rispetto del Creato, un'ecologia integrale in nome dell'ambiente; povertà, intesa come vera

---

<sup>183</sup> *Ivi*, p. 448.

occasione di fraternità e crescita collettiva; insieme, come patto di condivisione, per un cammino comune»<sup>184</sup>.

Bisogna ricordare, infatti, che i francescani, sin dalle origini, hanno sempre promosso un'economia che rispondesse alle esigenze della collettività e della persona umana, senza rinunciare ai benefici, ma avendo cura della destinazione sociale e privilegiando relazioni umane e felicità. Essi concepivano il mercato come luogo relazionale ove ricchezza e danaro circolassero favorendo interazioni umane ed il beneficio personale fosse accettato purché non disancorato dalle pratiche virtuose e dall'utilità pubblica. L'attenzione alla comunità era, quindi, elevatissima poiché in essa si sarebbero dovuti determinare il profitto, il giusto prezzo e l'idoneità degli agenti economici.

I Monti di Pietà hanno rappresentato, tra la fine del Quattrocento e la metà del Cinquecento, una straordinaria iniziativa francescana di economia comunitaria, promossa, soprattutto in Italia, per evitare che molti cittadini potessero cadere nella estrema povertà, per ridurre il numero di indigenti, recuperare energie umane, arginare istinti individualisti e contribuire al senso di comunità. Sia che si trattasse di Monti pecuniari, che mettevano a disposizione crediti monetari, sia che fossero Monti frumentari, destinati a concedere crediti in natura, come il frumento per la semina nelle aree rurali, i Monti di Pietà puntavano a redimere i poveri attraverso la concessione di crediti a condizioni vantaggiose, ad osteggiare l'usura e l'esclusione sociale, promuovevano il dialogo e la cooperazione tra classi sociali differenti, il

---

<sup>184</sup> E. FORTUNATO, *Francescani ed economia. Un cantiere di speranza* in D. PAOLETTI, F. AUTIERI, O. BAZZICHI, P. CAPITANUCCI (a cura di), *Economia fraterna. Paternità di Dio e fraternità universale-cosmica*, Sacro Convento di San Francesco, Assisi, 2020, p. 100.

riscatto sociale e chiamavano ad una responsabilità collettiva, rendendo tutti parte attiva della comunità<sup>185</sup>.

Il Monte di Pietà, la prima forma di microcredito della storia, costituisce evidentemente uno dei prodotti più interessanti della Scuola economica francescana, da cui sarebbe derivata, secondo i più, la moderna economia di mercato, grazie all'opera di pensatori come Guglielmo da Ockam, Pietro di Giovanni Olivi, Duns Scoto, Luca Pacioli. Questo rilevante contributo del francescanesimo all'economia potrebbe, *prima facie*, apparire paradossale se ci fermassimo a considerare solo la scelta di povertà volontaria operata dal Santo e dai suoi seguaci, chiamati a rinunciare ai beni mondani ed a condurre l'attività pastorale tra i miserabili e i lebbrosi. Tuttavia, le perplessità tendono decisamente ad attenuarsi nel momento in cui si giunga a cogliere la profusione dell'impegno francescano, per lo sviluppo di istituzioni precapitalistiche, nella direzione di un'economia votata alla sobrietà e al primato del bene comune, ovvero «lo scopo e il fine della *communitas*, perché costituisce il bene di ciascuno e di tutti». È innegabile, inoltre, che la tradizione etico-economica francescana rivolga lo sguardo, costantemente, alle esigenze concrete della vita quotidiana e della realtà sociale, non si astragga mai dal contatto con la gente, analizzi e ricerchi i problemi emergenti nella società: così, i francescani, intenti a «superare le difficoltà giuridico-morali, sorte a seguito della severa condanna canonica dell'usura», promossero i Monti di Pietà, uno strumento di «forte accelerazione al sistema sociale ed allo sviluppo economico e civile»<sup>186</sup>.

---

<sup>185</sup> M. CARBAJO NÚÑEZ, *Economia francescana. Una proposta per uscire dalla crisi*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2014, pp. 99-108.

<sup>186</sup> O. BAZZICHI, *Economia e scuola francescana. Attualità del pensiero socio-economico e politico francescano*, Libreria universitaria edizioni, Padova, 2013, pp. 21-27. L'obiettivo dei Monti di Pietà era quello di «soddisfare, a costi limitati, la domanda di credito per obiettivi di investimento e solidarietà. Infatti, il capitale iniziale poteva essere utilizzato come presidio e garanzia dei prestiti concessi sul fondo senza doverne intaccare la consistenza, infine furono

### 2.3.3. Guardare all'economia con gli occhi di Francesco.

Sarebbe riduttivo, d'altronde, semplificare l'affascinante complessità del rapporto tra francescani ed economia attraverso la narrazione del contributo fornito alla genesi dell'economia di mercato o alla fondazione delle prime banche, dato che i Monti di Pietà nascevano, tra l'altro, proprio per "sfidare" le banche europee e italiane già esistenti al tempo, scegliendo di schierarsi dalla parte dei poveri.

Il carisma francescano si è rivelato dirompente, anche in campo economico, poiché predicando l'utilizzo dei beni senza divenirne padroni, l'amore per il Creato, la vicinanza agli ultimi, ha inaugurato, inevitabilmente, l'era dei beni comuni<sup>187</sup>, dell'economia attenta alla persona umana, agli esseri viventi, alla casa comune. L'economia di Francesco (di ieri e di oggi) è decisamente un'economia di fratellanza, un laboratorio in cui tutti gli attori siano chiamati ad un uso razionale delle risorse per trarre il massimo vantaggio per il bene comune. Proprio dalla spinta della *fraternitas* sarebbe possibile muovere la proposta di un modello di economia vantaggiosa, progressista, sobria<sup>188</sup>.

---

caratterizzati da un modo di procedere razionale. La formula risultò vincente e così i Monti di Pietà si diffusero curando la territorialità e la risposta alle relative esigenze economiche di sviluppo del territorio. Dopo accesi dibattiti, alla fine furono ammessi tassi oscillanti tra il 5% e il 10% annuo, in quanto considerati una forma di protezione contro le insolvenze, garantendo nel contempo la custodia e la restituzione dei pegni. Parimenti fu consentita la sopravvivenza del Monte ed un auto finanziamento utile per assicurare e ampliare le possibilità di aiuto. Tutte queste iniziative, elargendo i loro prestiti caso per caso in funzione delle effettive necessità, furono i primi finanziatori del credito al consumo, una sorta di banche dei poveri». Cfr. F. AUTIERI, *I Monti di Pietà e i Monti Frumentari. Povertà genera ricchezza. Non indigenza, ma prassi comunionale* in D. PAOLETTI, F. AUTIERI, O. BAZZICHI, P. CAPITANUCCI (a cura di), *Economia fraterna. Paternità di Dio e fraternità universale-cosmica*, cit., p. 75.

<sup>187</sup> L. BRUNI, A. SMERILLI, *Benedetta economia. Benedetto di Norcia e Francesco d'Assisi nella storia economia europea*, Città Nuova, Roma, 2008, pp. 91-93.

<sup>188</sup> M. IUFFRIDA, *#fraternitas. L'etica economia francescana*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2021, pp. 17-18. Sull'economia francescana si veda anche: R. LAMBERTINI, "Economia francescana":

Lo storico contemporaneo, Marco Iuffrida, ricostruisce, in maniera molto persuasiva, questa proposta, votata essenzialmente alla costruzione, “dal basso”, di un’economia della pace, della memoria, della felicità. L’ispirazione all’etica economica francescana suggerirebbe, in effetti, l’ascolto e il linguaggio della pace come condizione sociale della vita terrena, come propensione ad un’armonia con sé stessi, con l’altro, con il diverso, con quelli che verranno, con ciò che si compie al lavoro e nella vita di tutti i giorni: è una fraterna socialità che deve sovrintendere alla nuova economia, recuperando l’individuo dal rischio dello scarto<sup>189</sup>, dal pessimismo, dal morbo egoistico.

---

*momenti del percorso di un concetto storiografico*, in «Divus Thomas», Vol. 119, n.2, maggio-agosto 2016, pp. 171-196.

<sup>189</sup> La cultura contemporanea dello scarto riguarda tanto l’esclusione e l’emarginazione sociale degli esseri umani quanto l’iperconsumismo delle cose, ragion per cui se vi è l’interesse reale a garantire la dignità e la felicità delle persone, è necessario intervenire senza tralasciare gli effetti di questa cultura, del degrado ambientale e degli attuali modelli di sviluppo economico sulla vita umana. Cfr. PAPA FRANCESCO, *Laudato si’. Enciclica sulla cura della casa comune*, cit., p. 58. Più approfonditamente, nell’Enciclica “Fratelli Tutti”, il Pontefice ritorna sulla questione dello scarto degli esseri umani su scala mondiale: «18. Certe parti dell’umanità sembrano sacrificabili a vantaggio di una selezione che favorisce un settore umano degno di vivere senza limiti. In fondo, «le persone non sono più sentite come un valore primario da rispettare e tutelare, specie se povere o disabili, se “non servono ancora” – come i nascituri –, o “non servono più” – come gli anziani. Siamo diventati insensibili ad ogni forma di spreco, a partire da quello alimentare, che è tra i più deprecabili».19. La mancanza di figli, che provoca un invecchiamento della popolazione, insieme all’abbandono delle persone anziane a una dolorosa solitudine, afferma implicitamente che tutto finisce con noi, che contano solo i nostri interessi individuali. Così, «oggetto di scarto non sono solo il cibo o i beni superflui, ma spesso gli stessi esseri umani». Abbiamo visto quello che è successo agli anziani in alcuni luoghi del mondo a causa del coronavirus. Non dovevano morire così. Ma in realtà qualcosa di simile era già accaduto a motivo delle ondate di calore e in altre circostanze: crudelmente scartati. Non ci rendiamo conto che isolare le persone anziane e abbandonarle a carico di altri senza un adeguato e premuroso accompagnamento della famiglia, mutila e impoverisce la famiglia stessa. Inoltre, finisce per privare i giovani del necessario contatto con le loro radici e con una saggezza che la gioventù da sola non può raggiungere. 20. Questo scarto si manifesta in molti modi, come nell’ossessione di ridurre i costi del lavoro, senza rendersi conto delle gravi conseguenze che ciò provoca, perché la disoccupazione che si produce ha come effetto diretto di allargare i confini della povertà. Lo scarto, inoltre, assume forme spregevoli che credevamo superate, come il razzismo, che si nasconde e riappare sempre di nuovo. Le espressioni di razzismo rinnovano in noi la vergogna dimostrando che i presunti progressi della società non sono così reali e non sono assicurati una volta per sempre». PAPA FRANCESCO, *Fratelli tutti. Lettera enciclica sulla fraternità e l’amicizia sociale*, cit., pp. 16-17. Lo scarto delle persone potrebbe spesso degenerare, come denunciato dal Pontefice nell’ultima enciclica, in atti di



Nella prospettiva dell'Assisi e di Bergoglio, più che essere uguali, è importante essere fratelli, per costruire, con coraggio, un'economia sociale di mercato in cui il valore della memoria ci possa guidare nel tenere fede alla custodia della madre Terra, troppe volte usurpata e sconsideratamente sfruttata, alla cura di ogni essere vivente, all'amore per le persone e per le comunità in cui si è scelto di vivere e dove si proietta la vita dei propri figli. Cura, custodia e memoria per rigenerare l'umanesimo, valorizzando i talenti del singolo per contribuire al bene comune e predisponendo ognuno di noi ad offrire alla comunità quello che l'altro non è in condizione di dare.

Si prospetterebbe un processo di cambiamento che parta dal basso, dalla condotta virtuosa di ogni giorno, dalla responsabilità sociale delle imprese e dei corpi intermedi, dallo sforzo per una felicità profonda e duratura che parrebbe davvero possibile solo nell'autentica relazionalità e nella percezione delle esigenze altrui. Anche l'economia della felicità, deducibile dal

---

discriminazione e di razzismo, nonché riflettere una concezione della persona umana che ammetta di trattarla come un oggetto, come uno strumento e mai come un fine, di privarla delle libertà fondamentali e giungere, persino, a ridurla a proprietà di qualcuno: tutto ciò si porrebbe alla radice della tratta umana e della schiavitù contemporanea in tutte le sue forme; per un approfondimento sul punto: T. CASADEI, S. MATTARELLI (a cura di), *Schiavitù*, Franco Angeli, Milano, 2009, pp. 163-212; T. CASADEI, *Tra storia e teorizzazione giuridica: per un inquadramento dei caratteri della schiavitù contemporanea* in M. SIMONAZZI, T. CASADEI (a cura di), *Nuove e antiche forme di schiavitù*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2018, pp. 135-151. Casadei ha, in particolare, evidenziato il nesso che sussisterebbe tra razzismo, schiavitù e capitalismo, specificando che sebbene il modello capitalistico si sia affermato molto più tardi della schiavitù, avrebbe contribuito, in qualche modo, a generalizzarla e perfezionarla «all'interno di un quadro di una economia mondiale del lavoro forzato che gli è stata essenziale quanto il mercato o la rivoluzione industriale»; inoltre, ad avviso del filosofo del diritto, il capitalismo contemporaneo continuerebbe ad «utilizzare in maniera massiccia vecchie forme di schiavitù (di cui la differenza etnica "razzializzata" costituisce il presupposto o il risultato, come possiamo vedere nel caso del lavoro dei bambini del Sud del mondo o dell'importazione di schiavi o semi-schiavi domestici dal Medio Oriente e persino in Europa) oltre a svilupparne di nuove: il turismo sessuale di massa e le stesse migrazioni di lavoratori non-qualificati», da T. CASADEI, *Il rovescio dei diritti umani. Razza, discriminazione, schiavitù*, DeriveApprodi, Roma, 2016, pp. 104-106.

messaggio di Francesco, richiede delle solide fondamenta fraterne<sup>190</sup> capaci di «rendere possibile l'impossibile», abituando gli individui «a vivere con il giusto, senza sprechi, senza cercare di avere di più di quello che serve», prevedendo «un'equa distribuzione delle risorse» ed aiutando «il singolo a

---

<sup>190</sup> Sul ripensamento dell'economia in un'ottica di fraternità, si sofferma Antonio Punzi, sostenendo che «per una vera giustizia nell'economia non bastano i principi solidaristici impressi nelle nostre costituzioni ed incidenti in sede di redistribuzione delle risorse né i criteri assistenzialistici di soccorso a posteriori di una società sofferente», ma occorre una fraternità che non venga imposta «con normative di politica sociale, ma deve nascere dalla ragione di un *homo oeconomicus* che sia finalmente avvertito che deve – perché è giusto e comunque gli conviene – immaginare assetti sociali ed economici ispirati ad un principio di corresponsabilità. Una società giusta può risultare anche più efficiente e produttiva», da A. PUNZI, *La convenienza del bene. Mercato informazione persuasione nella Caritas in veritate* in S. GRAZIADIO (a cura di), *Etica lavoro mercato. La Caritas in veritate*, Quaderni del Dipartimento di Giurisprudenza Luiss, Aracne, Roma, 2011, p. 54. Le considerazioni di Punzi muovono da un'analisi attenta dell'enciclica *Caritas in veritate*, che potrebbe definirsi «un'enciclica francescana» *ante litteram* poiché «riprende i valori che i francescani hanno difeso durante i secoli XIII-XV, per far fronte ai problemi economici», insiste sulla fraternità e sulla gratuità, «offre un quadro di riferimento morale, in base al quale invita a rivedere il senso e la finalità del sistema economico, affinché possa rispondere meglio alla verità antropologica e si apra alla logica del dono», da M. CARBAJO NÚÑEZ, *Economia francescana. Una proposta per uscire dalla crisi*, cit., pp. 152-153. Secondo la *Caritas in veritate*, «se le categorie ontologiche di ispirazione francescana di fraternità e gratuità, trasformatesi socialmente nelle azioni del “donare” e “ricevere”, costituiscono una matrice culturale sulla quale si tentò di innestare lo sviluppo dell'etica mercantile all'interno della “civilizzazione sociale”, non è fuori luogo riproporle nell'era della globalizzazione e della cosiddetta “postmodernità”: una concezione del mercato, dello scambio e dell'impresa in continuità e come emanazione dell'economia sociale e relazionale, più attenta ai valori morali e del bene comune, in un quadro dai contorni ispirati alla solidarietà». Cfr. O. BAZZICHI, *Economia e scuola francescana. Attualità del pensiero socio-economico e politico francescano*, cit., p. 106. Grazie al punto di vista offerto da Mons. Vincenzo Paglia, è più semplice identificare il duplice binario sul quale, secondo la *Caritas in veritate*, dovrebbe procedere uno sviluppo socio-economico sostenibile: il primato della persona umana ed un assetto sociale poliarchico, ove si contrasti «la tendenza del potere politico, o di quello economico, di quello finanziario, o scientifico, o anche religioso, a farsi assoluti» e sia promossa la realizzazione della sussidiarietà verticale ed orizzontale, insomma l'auspicio di un coinvolgimento, a livello locale e universale, di «una pluralità di istituzioni le quali tutte responsabilmente intervengano, all'interno delle regole istituzionali, al fine di costruire il bene comune dell'intera famiglia umana» in S. SANGALLI, F. NICOTRI (a cura di), *Narrare l'etica e l'economia. Tracce di un comune cammino*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2011, pp. 98-99. Si suggerisce un approfondimento dell'ultimo contributo: V. PAGLIA, *La forza della fragilità*, Laterza, Bari-Roma, 2022, pp. 97-150.

fare economia del tempo, a saper spendere la vita con parsimonia in quanto essa è il bene supremo»<sup>191</sup>.

Ebbene, Papa Francesco, si fa interprete di queste proposte economiche, cogliendo la centralità della persona, alla luce dell'umanesimo francescano, del messaggio evangelico e della dottrina sociale della Chiesa<sup>192</sup>. Egli recupera il concetto di comunità e pone in primo piano «il cambiamento del modello sociale in accordo con una economia ecologica integrale, sostenibile e solidale». Nella comunità viene identificata «la nuova palestra del vivere sociale e del bene comune», in cui vi sia una ravvicinata concertazione tra forze produttive ed istituzioni e le energie dei lavoratori e delle imprese convergano

---

<sup>191</sup> Per un approfondimento dell'etica economica francescana nella prospettiva suesposta: M. IUFFRIDA, #*fraternitas*. *L'etica economia francescana*, cit., pp. 101-163.

<sup>192</sup> «La dottrina sociale della Chiesa non è una terza via tra il capitalismo ed il comunismo, ma un'autonoma prospettiva antropologica: essa non invita affatto ad andare oltre il mercato, quanto lo qualifica attraverso la cifra morale del rispetto della dignità trascendente della persona» in F. FELICE, *Economia e persona. L'economia civile nel contesto teorico dell'economia sociale di mercato*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2009, p. 197. Anche Don Luigi Sturzo fonda le sue convinzioni, circa una opportuna sintesi tra etica ed economia, sui principi fondamentali della dottrina sociale della Chiesa: personalità, ovvero dignità dell'uomo che si esprime «nella libertà personale e nella responsabilità»; solidarietà, intesa come reciproca responsabilità tra gli uomini; sussidiarietà, come relazione tra individui e gruppo sociale di riferimento; bene comune, ossia «l'obbligo per lo Stato di assicurare la giustizia distributiva e l'equità nelle relazioni tra gli individui» in L. STURZO, *Origini e sviluppo del Movimento democratico e sociale cristiano in Italia* in *Figure del Movimento Cristiano-sociale in Italia*, Edizioni Radio Italiana, 1952, p. 11. Anche Stefano Zamagni riconosce nell'insegnamento sociale della Chiesa una possibilità concreta per «tendere ad un'economia inclusiva, sorretta dalla giustizia, e dalla cultura del dono come gratuità». In particolare, la Dottrina sociale della Chiesa offrirebbe, a suo parere, un approccio alternativo al fondamentalismo del *laissez-faire* o all'approccio neo-statalista circa l'ordine economico e politico. Sono stati individuati cinque pilastri fondamentali di questo approccio: il mercato globale come luogo bio-diversificato; l'affermazione della sussidiarietà a livello transnazionale; nuove regole per favorire la traduzione dell'idea che l'efficienza non si generi «solo dalla proprietà privata e dal libero commercio, ma anche da politiche quali la concorrenza, la trasparenza, le politiche di trasferimento di tecnologia»; nuovi «indicatori di distribuzione della ricchezza umana» che esercitino una pressione sia nella elaborazione di classifiche internazionali, sia nella realizzazione di «piani di intervento e di assistenza» per garantire «uno sviluppo equo, democratico e sostenibile»; la creazione di «un ricco tessuto di esperienze non-utilitaristiche», ispirate ad una cultura di reciprocità, su cui basare i modelli di consumo e gli stili di vita. Cfr. S. ZAMAGNI, *Laudata economia*, Vita Trentina, Trento, 2020, pp. 180-187.

sul medesimo itinerario: i lavoratori hanno la possibilità e la responsabilità di mettere a frutto il capitale e gli investimenti degli imprenditori. Secondo il Pontefice, il lavoratore svilupperebbe sé stesso attraverso la propria attività e necessiterebbe, dunque, non solo di una adeguata retribuzione, ma anche dell'opportunità di mettere in gioco intelligenza e libertà, ciò che è proprio dell'essere umano ed è in grado di garantire gli standard minimi di dignità del lavoro. La sfida consisterebbe nel creare le condizioni per consentire a tutti di «progettare ed agire», nella persuasione che si affermi «un pensiero di libertà creativa» e «si ampli lo spazio di tutti all'interno della comunità»<sup>193</sup>.

Sarebbe, ad ogni modo, errato ritenere che questo pontificato si sia sottratto all'apprezzamento del progresso scientifico, tecnologico ed economico, a cui ha esplicitamente riconosciuto il merito di aver contribuito al benessere degli uomini in vari ambiti, dalla salute, all'educazione, alla comunicazione. D'altro canto, però, è stata denunciata, con chiarezza, la precarietà delle nostre vite, il diffondersi, anche nei Paesi ricchi, di timore e disperazione tra le persone, l'affievolirsi della gioia di vivere, la crescita della violenza e della mancanza di rispetto, la crescente inequità. Proprio alla luce di tutto ciò, nell'*Evangelii Gaudium*, è stato pronunciato un "No!", piuttosto deciso, all'economia in atto perché è un'«economia che uccide» in modo subdolo, che considera gli esseri umani come beni di consumo da usare e poi gettare, che fa dei soggetti esclusi, non semplicemente degli sfruttati, bensì dei «rifiuti, degli avanzi» veri e propri. Tutto ciò accadrebbe per un ideale egoistico imperversante<sup>194</sup> che ha alimentato una «globalizzazione

---

<sup>193</sup> O. BAZZICHI, *Economia fraterna. Dal Santo di Assisi a Papa Francesco*, Orbis, Nepi, 2020, pp. 77-78.

<sup>194</sup> C'è chi ha parlato di "capitalismo egoista", «ansioso e psicologicamente distruttivo non solo per l'enfasi posta sulla produttività del lavoro e lo stress da competizione, ma anche perché alimenta aspirazioni irrealistiche e malsane. Qui il consumismo occupa un ruolo nefasto e centrale: non solo il consumo di oggetti materiali ma delle immagini, della nostra stessa personalità. [...] La pressione sull'individuo aumenta a causa del diffondersi di un

dell'indifferenza» ove vige l'impassibilità all'altro ed alle sue sofferenze. Veemente risulterebbe essere l'opposizione di Papa Francesco anche alla sfrenata «idolatria del denaro», per cui viene invocata, come possibile antidoto, un'etica non ideologizzata che, contaminando economia e finanza, consenta di «creare un equilibrio ed un ordine sociale più umano» ed esorti a comportamenti solidali disinteressati<sup>195</sup>; tuttavia, sembrerebbe ancora troppo distante il raggiungimento di un livello accettabile di sviluppo sostenibile e pacifico: le ingiustizie persistenti nell'attuale sistema economico e sociale determinano esclusione ed inequità, generando fratture insanabili nel tessuto sociale, violenza, odio, pregiudizio<sup>196</sup>.

È inevitabile, in definitiva, non cogliere l'intreccio tra le «idee, pensieri e fatti di Francesco d'Assisi» con «idee, fatti e pensieri di Francesco Bergoglio»: è stata definita l'«economia dei due Francesco assieme», il dialogo tra due visioni dell'economia, convergenti quasi su ogni aspetto, nonostante siano

---

darwinismo sociale che giustifica le politiche neoliberiste. L'espressione "sopravvivenza del più forte" giustifica immense e crescenti disparità di ricchezza. Chi sta sul gradino più basso ansima e soffre in silenzio, o si sfoga su chi ha vicino». Cfr. F. RAMPINI, *Slow Economy. Rinascere con saggezza*, Mondadori, Milano, 2009, p. 34. La provocazione della economia lenta giunge anche dalla "Laudato si'" ove si pone il seme affinché germogli, grazie ad un rapporto non predatorio con il tempo e la terra, un umanesimo capace di futuro. «Il tempo e la terra non li produciamo; li possiamo solo ricevere, custodire, accudire, gestire, come dono e promessa. E quando non lo facciamo, perché usiamo tempo e terra a scopo di lucro, l'orizzonte futuro tutto si annuvola e si accorcia», da L. BRUNI, *La foresta e l'albero*. Dieci parole per un'economia umana, cit., p. 89.

<sup>195</sup> Vi è un'apertura alla cosiddetta «economia della solidarietà», un modello in cui non viene negata la realizzazione del maggior risultato con il minor sforzo possibile, ma si aggiunge un «*quid pluris* qualificante», la solidarietà, intesa come «ricerca del bene comune», tutela degli «interessi della comunità» in T. CHIMINAZZO, *Etica ed economia. Il Mercato e l'Economia di solidarietà nell'era della globalizzazione*, Franco Angeli, Milano, 2007, p. 78.

<sup>196</sup> PAPA FRANCESCO, *Esortazione apostolica. Evangelii Gaudium*, punti nn. 52-60, disponibile su: [https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html). Si veda anche: A. TORNIELLI, G. GALEAZZI, *Papa Francesco. Questa economia uccide. Con un'intervista esclusiva su capitalismo e giustizia sociale*, cit., pp. 51-71.

separate da ben otto secoli di distanza<sup>197</sup>. La convergenza sembrerebbe tangibile nella proposta antropologica maturata dalle due visioni: un *homo reciprocans*, un individuo che, a dispetto dell'*homo oeconomicus*, non si focalizzi esclusivamente sulla massimizzazione del profitto, non si identifichi con ciò che possiede o con il ruolo professionale e sociale che riveste, ma consideri fondamentale la relazionalità fraterna e gratuita per raggiungere la felicità<sup>198</sup>, dunque, un uomo che sia intimamente attento ai poveri, a non farne “un rifiuto della società”, a valorizzare ogni talento, anche quello dei più fragili, senza generare esclusione. La direzione dei due Francesco è univoca nel promuovere un'economia sostenibile e la co-creazione di valore per il raggiungimento di un'ecologia pienamente integrale<sup>199</sup>: si avverte il bisogno di imprenditori che avviino iniziative, generino occupazione, tentino di soddisfare le esigenze concrete della società, valorizzando gli individui, senza rinunciare, però, all'ausilio delle nuove tecnologie e delle innumerevoli soluzioni innovative atte a migliorare la vita dell'essere umano; si apre il varco alla possibilità che sia superabile la netta dicotomia *profit/no profit*, che occuparsi dei bisogni sociali, coinvolgere le comunità sui territori, creare valori oltre al profitto economico, non implichi necessariamente costi maggiori o condizioni svantaggiose rispetto a chi si rivela totalmente indifferente ai bisogni e alle

---

<sup>197</sup> L. BRUNI, Prefazione a M. ASSELLE, A. PICCALUGA, *Sorella economia. Da Francesco di Assisi a papa Francesco: un'altra economia è possibile?*, Porziuncola, Assisi, 2020, p. 5.

<sup>198</sup> M. ASSELLE, *Economia, finanza ed etica* in P. MARANESI (a cura di), *La persona dentro una società complessa*, Cittadella, Assisi, 2017, pp. 68-74

<sup>199</sup> Come sostiene Giovanni Lo Storto, l'«approccio integralmente ecologico» costituisce uno dei concetti chiave dell'Enciclica “*Laudato si'*” di Papa Francesco e potrebbe essere la risposta più adeguata al senso di spiazzamento che proverà inevitabilmente l'uomo quando assisterà ai profondi cambiamenti del mondo in cui vive. «Occorre ecologia ambientale, per imparare a rispettare e tutelare un Pianeta fin troppo martoriato dalla corsa forsennata a un capitalismo insostenibile; occorre ecologia economica, recuperando appunto l'etica nell'economia; occorre, poi, anche un'ecologia sociale, mantenendo saldo il legame con le persone accanto a noi» in G. LO STORTO, *Etica e consapevolezza. Giovanni Lo Storto, Direttore Generale Luiss: “Ecco i motori del rilancio”*, intervista a cura di M. Cannata, 20 luglio 2020, disponibile su: [www.leurispes.it](http://www.leurispes.it)

collaterali conseguenze; è opportuno che la finanza torni ad occuparsi di economia reale, temperando alcuni tratti particolarmente speculativi e recedendo rispetto ad iniziative virtuose come il microcredito e gli investimenti in attività economiche afferenti a settori considerati etici<sup>200</sup>.

Questo ritorno all'etica francescana, in ambito sociale ed economico, sembrerebbe, tra l'altro, valorizzare quelle proposte di economia civile che si diffusero in Italia ed in Europa tra il XVII e il XVIII secolo. La prospettiva di Francesco sull'economia evocherebbe quei fondamenti su cui, secondo i più autorevoli economisti civili, il mercato, l'impresa<sup>201</sup>, il sistema economico dovrebbero basarsi. L'invito alla reciprocità, all'amicizia sociale<sup>202</sup>, all'uscita da sé stessi per relazionarsi liberamente all'altro, alla fiducia che alimenti sforzi cooperativi, alla ricerca della felicità e del benessere non solo nel profitto economico, costituiscono degli straordinari punti di contatto: la persona umana, la società civile, la sana relazionalità fatta di gratuità e fraternità al centro<sup>203</sup>.

Non resta altro, a questo punto, che confidare negli uomini e nelle donne del nostro tempo, gli unici che, per la forza del loro «intendimento», per la loro «forza calcolatrice», siano in grado di «unire il passato al presente

---

<sup>200</sup> M. ASSELLE, A. PICCALUGA, *Sorella economia. Da Francesco di Assisi a papa Francesco: un'altra economia è possibile?*, cit., pp. 37-109.

<sup>201</sup> Cfr. L. BRUNI, *L'impresa civile. Una via italiana all'economia di mercato*, Egea, Milano, 2009, pp. 119-159; L. FREY, S. MARCOZZI (a cura di), *Economia civile e lavoro*, Franco Angeli, Milano, 2011, pp. 49-105.

<sup>202</sup> Papa Francesco «quando considera l'individuo, non ne trascura il suo retroterra sociale, anzi lo sprona a socializzare, a stare insieme come esseri umani, riconoscendovi un'importanza superiore alla famiglia, nazione, etnia o cultura», da A. FLORA, *Dall'individuo all'amicizia sociale* in L. IANNOTTA (a cura di), *Memoria Verità Perdono*, IPE, Working Paper, Napoli, giugno 2021, p. 35. Si veda anche: L. IANNOTTA (a cura di), *Diritto, economia e filosofia: la fraternità e l'amicizia sociale nell'enciclica "Fratelli Tutti"*, IPE Working Paper, n. 23, Napoli, 30 aprile 2021, pp. 4-36.

<sup>203</sup> Sulle affinità tra la proposta francescana ed il modello di economia civile: O. BAZZICHI, *Economia e scuola francescana. Attualità del pensiero socio-economico e politico francescano*, cit., pp. 95-106; F. ANTONIOLI, *Meno è di più. Le Regole monastiche di Francesco e Benedetto per ridare anima all'economia, alla finanza, all'impresa e al lavoro*, cit., pp. 52-60.

e l'uno e l'altro al futuro»<sup>204</sup> e, per questo, capaci altresì di proiettare lo sguardo saggio e amorevole dei due Francesco all'economia di domani.

---

<sup>204</sup> L'espressione è tratta da una delle memorabili *"Lezioni di commercio o sia di economia civile"* del Maestro napoletano Antonio Genovesi. Cfr. A. GENOVESI, *Lezioni di economia civile*, introduzione a cura di L. Bruni, S. Zamagni, testo e nota critica a cura di F. Dal Degan, Vita e Pensiero, Milano, 2019, p. 403.



### **3. Il ritorno all'etica nel diritto e nell'economia.**

#### **3.1. Filosofia del diritto o filosofia dell'economia? Alcune considerazioni.**

##### **3.1.1. Premessa.**

Sebbene possano apparire avulse dal resto della trattazione – dopo aver tentato di analizzare con auspicabile esaustività l'etica francescana nella prospettiva dell'influenza che la stessa potrebbe esercitare, anche attraverso il diritto, sull'economia e sulla società contemporanea – alcune finali considerazioni si ritengono dovute, in primo luogo, al lettore per chiarezza d'esposizione e poi a chi scrive, per tentare di trasmettere quanto parrebbe aver appreso, dalla lezione di *"Percorsi Assisi"*, anche il giovane studioso di Filosofia del diritto, onde lenire, senza farne mistero, più di qualche assillante dubbio sulla esatta determinazione di ciò che si è provato ad illustrare nelle pagine precedenti. Se, difatti, è stata abbastanza immediata l'intuizione di orientarsi ad una riflessione sulla centralità dell'etica francescana (di prima e seconda generazione) in era contemporanea, occorre uno sforzo di maggior chiarezza sulla direzione che si desidera possa assumere tale riflessione.

"Filosofia francescana del diritto" o "filosofia francescana dell'economia"? Questo è il dilemma che legittimamente verrebbe da porsi e che non reclama, probabilmente, una scelta di campo netta, ma che induce, senz'altro, alcune considerazioni. Individuare un punto di equilibrio stabile tra filosofia, diritto ed economia potrebbe rappresentare una soluzione per avviare il lavoro verso le conclusioni.

Così, proprio in questo senso, si è presentata puntuale l'occasione di orientarsi grazie agli autorevoli studi filosofico-giuridici della prima metà del Novecento, ripercorrendo le intramontabili pagine di Benedetto Croce e del dibattito che inevitabilmente continuano a sollecitare i suoi sforzi. Si allude, in particolare, alla Sua "*Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*", della cui Memoria fu data lettura nel 1907 all'Accademia Pontaniana di Napoli, facendo «cadere quella grossa pietra sul formicaio dei compilatori d'Istituzioni di filosofia del diritto, e di Tesi di laurea e di Tesi di dottorato intorno al concetto di Diritto e ai rapporti di Diritto e Morale», per cui tuttora si assiste ad un «curioso rimescolio e viavai che n'è nato, e che non cessa, anzi si agita sempre più sconvolto e vivace»<sup>205</sup>.

### 3.1.2. Quel "curioso rimescolio".

Per quel che rileva in queste conclusioni, il vivace sconvolgimento, l'inquietudine, il "curioso rimescolio" sorgerebbero, come è accaduto, del resto, nel corso della storia, da quelle considerazioni crociane – che in una primissima fase volevano l'economia come una «scienza indipendente»<sup>206</sup>

---

<sup>205</sup> B. CROCE, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, ed. critica a cura di C. NITSCH, Giuffrè, Milano, 2016, p. 77. C. «Vivace fu la polemica che coinvolse i filosofi del diritto italiani nei riguardi della posizione crociana, in particolar modo della tesi che risultava essere, nei loro confronti, la più aggressiva: la negazione di ogni autonoma consistenza della filosofia del diritto, quindi la sua «riduzione» alla filosofia dell'economia, in conseguenza dell'affermazione del carattere amorale del giuridico e della sua completa dispersione nel dominio, genericamente pratico, dell'economico» in C. NITSCH, «Diritto»: studio per la voce di un lessico crociano, in «Jus-online», 2, 2016, p. 15.

<sup>206</sup> B. CROCE, *Marxismo ed economia pura*, in ID., *Materialismo storico ed economia marxistica* (1899), Laterza, Bari, 1961, pp. 175-176. In alcuni rarissimi momenti di fascinazione alle ricostruzioni paretiane, l'economia giunse persino ad essere ridotta a «scienza naturalistica astratta, o naturalistico – matematica, che volge le spalle all'indagine filosofica dell'atto economico» Si veda: B. CROCE, *Economia filosofica ed economia naturalistica* (1906), in ID., *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 265 e ss. Momenti rarissimi poiché, come noto ai più, memorabili

scissa dai valori e non inscrivibile in una cornice morale o socio-politica – sull’agire economico. Ebbene, per il filosofo liberale, l’attività economica sarebbe un’attività pratica contraddistinta dalla volontà umana di scegliere ciò che è utile, ciò che si vuole e scartare quel che non è utile, perché non si vuole<sup>207</sup>. Aleggja una categoria dell’utile-economico, perseguito da una volontà individuale, alla quale si riconosce una indiscutibile preminenza e la consequenziale eventualità dello scarto, di ciò che non è voluto e, dunque, considerato inutile. Condizioni che, *ictu oculi*, potrebbero sembrare non particolarmente ospitali per un’idea di economia che possa essere valida alleata dell’etica, guardare ben oltre il perseguimento degli appetiti individuali ed aprirsi anche ai valori del francescanesimo.

Del resto, la concezione dell’utile crociano perseguito dall’uomo economico, definirebbe proprio la divaricazione tra un’economia individualista e l’universalismo dell’etica<sup>208</sup>. Una categoria peculiarissima

---

furono le cordiali polemiche intercorrenti tra Vilfredo Pareto e Croce, l’uno intento a perorare la causa dell’economia naturalistica (o come scienza naturale), l’altro ben disposto ad integrarla tra le scienze umane ed a fornirne metodi di trattazione alternativi, non da ultimo quello filosofico, nel tentativo di fondare proprio la categoria filosofica dell’economico. Sul vivace dibattito tra i due studiosi: B. CROCE, *Sul principio economico. Due lettere al prof. Vilfredo Pareto* in ID., *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., pp. 229-252; si suggeriscono altresì le numerose lettere che Pareto inviò a Croce, pubblicate in occasione del 50° anniversario di morte dell’economista: G. DE CAPRARIIS, *Trentadue Lettere di Vilfredo Pareto a Benedetto Croce*, in «Revue européenne des sciences sociales», T.10, N. 27, 1972, pp. 139-161.

<sup>207</sup> Si veda: B. CROCE, *Sul principio economico. Due lettere al prof. Vilfredo Pareto*, cit., pp. 232-234. Un modello economico che sembra aver dominato, anche culturalmente, sino ad oggi, quello che si è concentrato «sui vincenti, sugli “utili”, sull’utile nel senso del guadagno» ed ha scartato «tutto ciò che non è utile, come le persone troppo giovani o troppo vecchie per produrre profitto, o i disabili, gli ammalati, i poveri, tutti quelli che possono sopravvivere solo ed esclusivamente in una relazione di cooperazione e non di competizione», tutti quelli che «diventano un fardello per la società, e l’economia dell’utile, anche nell’ambito privilegiato di quanti sono considerati “utili”, si basa sulla competizione e non sulla cooperazione, men che meno sulla fratellanza». Cfr. C. SCAFFIDI, *Il profitto e la cura. La sostenibilità e le voci che non abbiamo ascoltato*, Slow Food Editore, Bra, 2021, p. 149.

<sup>208</sup> «Noi sappiamo che l’attività economica non è altro che l’attività pratica, presa semplicemente come tale, prescindendo cioè dalla determinazione di essa come morale o immorale. È il fare dell’uomo, il quale come individuo, vuole, e non può non volere, l’individuale; ed è quindi la forma prima, – e comprensiva di ogni altra forma ulteriore e

della pratica, quella dell'utile-economico che viene «variamente riconosciuta come la più problematica, ma proprio per questo più interessante, della filosofia crociana, e nella quale egli configura e risolve l'economia, il diritto e la politica, da un lato riducendoli alla volizione economica e dall'altro tematizzando la loro natura pseudoconcettuale»<sup>209</sup>.

L'attività economica utilitaria, a cui viene ridotta anche l'attività giuridica, scevra di moralità, non persegue il Bene, ma l'Utile e rispecchia la distinzione della filosofia della pratica crociana<sup>210</sup> in economica ed in etica, una filosofia che è stata per questo definita, fin troppo severamente, «della negazione, dell'irrazionalità, dell'irrealtà, del male»<sup>211</sup>. Si prospetta una rappresentazione del diritto che, privato di ogni autonomia, viene separato dalla morale, quale derivazione di un'attività economica o utilitaria concepita, come già evidenziato, separatamente dall'attività morale o etica. Innanzi ad un uomo economico che, calato nella società, si isola e non mostra «altro

---

determinata – in cui si presenta l'attività pratica. Ogni azione può essere quindi considerata o come pura azione, pura volontà; e questo è il punto di vista economico: o come azione che sia rivolta o no al fine supremo dell'uomo; e questo è il punto di vista etico. Nella prima forma domina il criterio dell'individualità; nella seconda, quello dell'universalità» in B. CROCE, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., p. 37.

<sup>209</sup> P. SILVESTRI, *Economia, diritto e politica nella filosofia di Croce. Tra finzioni, istituzioni e libertà*, Giappichelli editore, Torino, 2012, p. 52. L'A. rileva che per Croce: «è la volontà che crea il suo oggetto: il bene, l'utile o il conveniente. Si tratta, evidentemente, di una questione cruciale, giacché l'insistenza di Croce sul fatto che l'azione non sia condizionata era il modo in cui cominciava a tematizzare la libertà del volere, un volere che avrebbe "la luce" in se stesso: autonomo e non eterodiretto» (*Ivi*, p. 101). Ancora sulla categoria dell'utile-economico: «il principio, che qui è svolto, era stato già annunciato nel libro sul *Materialismo storico* e nell'*Estetica*: è il principio dell'utile come momento autonomo della vita dello spirito, è il principio mediante cui può elevarsi a scienza filosofica l'economia. Riconoscere questo principio e assegnargli il posto che gli conviene, significa a parere del Croce, evitare l'intrusione dell'utilitarismo nella morale, e farne perciò la critica definitiva» in M. LOSACCO, *Circa il saggio di Croce "Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia"*, in «Nuova antologia», 1° agosto, 1908, p. 643.

<sup>210</sup> Secondo Croce l'atto economico ha ragion d'essere senza l'atto morale. Cfr. B. CROCE, *Filosofia della pratica*, Bari, Laterza, 1909, p. 245.

<sup>211</sup> A. GOFFREDO, *La filosofia della pratica di Benedetto Croce*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», Vol. 21, n. 2, marzo-aprile 1929, p. 151.

atteggiamento che quello che già prendeva di fronte agli animali e agli enti della natura; *ossia* li considera come vantaggiosi e svantaggiosi alla sua azione, e cioè provvede sempre e unicamente, in quanto uomo economico, ai suoi comodi»<sup>212</sup>, potrebbe venir da pensare ad una deriva egoistica ed utilitaristica dell'attività economica e, dunque, giuridica. Non a caso si assisterà ad alcuni tentativi del Croce di sottrarre il fatto economico a tali derive sostenendo che non si tratterebbe di un fatto egoistico in quanto «non sta in antitesi con il fatto morale», ma sarebbe semplicemente un'azione pratica indipendente «da ogni determinazione morale o immorale»<sup>213</sup>. Un'azione, dunque, a tutti gli effetti amorale proprio come il fatto giuridico che non viene presentato come «un rapporto tra due volontà», tra due forze, ma come «rapporto economico di convenienza»: l'attività giuridica sarebbe anch'essa un'attività pratica, intesa

---

<sup>212</sup> B. CROCE, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., p. 69 (corsivo mio). Sovvengono alcune riflessioni di Uberto Scarpelli, secondo cui «la vera società, la comunione, vive in *interiore homine*, si ha soltanto dove gli individui si sono elevati a persona», mentre la «società diviene soltanto una finzione che riveste una realtà prettamente individuale» quando si fa «strumento di realizzazione di fini egoistici», ma coincidenti perseguiti dagli uomini; tale strumento continua ad essere finzione e si rivela «soltanto un'unione apparente che cela un intimo dissenso» quando gli individui non «si adoperano l'un l'altro», ma «assoggettano altri individui per perseguire meglio i propri fini che non coincidono o divergono profondamente dai fini degli individui assoggettati» in: U. SCARPELLI, *La persona nella filosofia giuridica moderna*, SISDiC, Storie dal fondo, 2, raccolte da P. Femia, con introduzione di S. Mazza, Napoli, 2017, p. 90.

<sup>213</sup> B. CROCE, *Sul principio economico. Due lettere al prof. Vilfredo Pareto*, cit., pp. 239-241. Croce avverserebbe gli utilitaristi «foggiandosi un utilitarismo a modo suo, affermando, cioè, che gli utilitaristi negano il principio morale; mentre, com'è noto, i filosofi utilitaristi non negano ma pongono il principio morale nell'utile proprio, nel bene individuale. La cosa è ben diversa, e corrisponde, in sostanza al concetto dello stesso Croce, il quale insegna che se l'atto economico utilitaristico può stare senza l'atto morale, l'atto morale, al contrario, non può stare senza l'economicità e l'utilità. [...] L'unica differenza tra il Croce e i filosofi dell'utilitarismo è questa che mentre il primo separa il principio morale dal principio utilitaristico, gli utilitaristi li uniscono e li identificano» in A. GOFFREDO, *La filosofia della pratica di Benedetto Croce*, cit., p. 155. È stata rinvenuta una traccia della deriva utilitaristica della filosofia crociana allorquando sostiene che l'azione morale ci appaga come uomini solamente attraverso la soddisfazione individuale. «Ciò ha dato luogo al concetto assurdo delle azioni disinteressate, e cioè, di quelle azioni morali, che come tali, si terrebbero lontane da qualsiasi contatto impuro con l'utilità. Ma azioni disinteressate sarebbero azioni stolte.... Ogni azione è, e dev'essere, interessata» in B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., p. 246.

come uno dei quattro momenti della filosofia dello spirito di Croce, che troverebbe risposte soddisfacenti proprio in quella concezione filosofica dell'economia in cui restano ben distinte le azioni economiche, ovvero quelle «in cui si esplica la volontà dell'individuale», dalle azioni etiche, «quelle dirette ad un fine universale»<sup>214</sup>.

### 3.1.3. Affinché l'uomo non badi solo «ai suoi comodi».

Ci si è chiesti nel tempo se potesse realmente soddisfare una riduzione del fatto giuridico in volontà economica. Certamente è una riduzione che, al tempo, ha agevolato Croce nella risoluzione dell'annoso rapporto tra diritto ed etica<sup>215</sup>, ma che, fin da subito, ha incontrato alcune perplessità.

È innegabile che il riconoscimento di una condizione dell'attività giuridica od economica disgiunta dalla morale conduca ad esiti ben diversi rispetto a quelli raggiungibili quando la morale, concernente l'universale, si traduce «di volta in volta in azione sociale, pertanto economica e giuridica»<sup>216</sup>. Si tratta di un modello in cui l'Utile ed il Bene rappresentano valori posti su due binari paralleli, il cui possibile punto di intersezione potrebbe essere rappresentato solo da un Utile generale, che però non sarebbe più il frutto di

---

<sup>214</sup> M. LOSACCO, *Circa il saggio di Croce "Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia"*, cit., pp. 643-644.

<sup>215</sup> Nell'introdurre la celebre Memoria presso l'Accademia Pontaniana, «Croce denuncia l'incapacità della filosofia del diritto – il cui particolare compito avrebbe dovuto essere quello di determinare il fondamento e il concetto del diritto, di ricercare il carattere distintivo di esso tra le forme dello spirito pratico – di intendere e precisare il rapporto tra l'attività giuridica e quella etica.[...] la storia stessa della filosofia giuridica, una storia per altro "assai recente", sarebbe stata interamente contrassegnata dall'esigenza di tracciare il confine tra diritto e morale» in C. NITSCH, *Il fantasma della «prima forma»*. *Saggio sulla riduzione crociana* in B. CROCE, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., p. 19.

<sup>216</sup> B. CROCE, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., p. 30.

una volizione individuale, bensì di un anelito universale, destinato ad ancorarsi alla morale.

Anche lo stesso Croce era consapevole del fatto che «di un'economia, la cui legislazione fosse indipendente dalla legislazione morale, molti non volevano, e non vogliono ancora, sapere», ma, in epoca odierna, è altamente probabile che non ci sia molta scelta, ovvero che non ci si possa prestare agli equivoci di un'economia pensata come scissa dalla morale; le innegabili crisi contemporanee che si stanno registrando sul piano sociale, economico, ambientale potrebbero instillare negli animi più di qualche dubbio. Forse quei «chiacchieroni» che assumevano l'uomo economico come «ideale di mala sorta» o emblema di egoismo, che provavano a ragionare di economia senza dover prescindere necessariamente dall'etica avrebbero meritato maggiore ascolto? La deriva in atto – su cui ci si è soffermati nei capitoli precedenti – potrebbe essere una evidente testimonianza che anche coloro i quali identificavano l'utile-economico con l'egoismo o «l'*homo oeconomicus* con l'egoista e l'immorale»<sup>217</sup> non avessero poi tutti i torti.

Il profitto è stato, troppo a lungo, l'orizzonte esclusivo dell'uomo economico, che ha esercitato liberamente la propria volontà di perseguire l'utile, di arricchirsi, di badare «ai suoi comodi»<sup>218</sup> ed a nient'altro, a nessun altro ente della Terra, animato o inanimato che fosse. Ma non vi è da stupirsi che l'approdo ultimo sia stato questo, se l'etica – quell'autentica volizione universale che è la sola a poter assumere i tratti del bene comune<sup>219</sup> – è rimasta

---

<sup>217</sup> *Ivi*, pp. 41-42.

<sup>218</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>219</sup> Sovvengono le suggestioni di Antonio Rosmini che metterebbe bene in guardia dal fare confusione tra bene comune e bene pubblico, ovvero tra giustizia e utilità, sulla cui scelta sovrintenderebbe solo la Politica, avendo preso «nelle sue mani prepotenti il Diritto», facendone «quel governo che più le piace». Secondo il celebre filosofo, difatti, il bene comune, «il bene di tutti gli individui che compongono il corpo sociale, e che sono soggetti di diritti», costituirebbe lo scopo della società civile, che è stata istituita affinché «i diritti di tutti gl'individui [...] si conservino, e quelli che li posseggono li possano usare e godere in pace, ed

troppo a lungo separata dall'agire economico. Come può, dunque, negarsi la matrice profondamente egoistica ed utilitaristica di un'attività economica pratica che ha soddisfatto solo l'agente a discapito di tutto il resto? L'utile-economico è una categoria individualistica che, nello scenario attuale, potrebbe sconfinare nell'autodemolizione se non temperata da un auspicabile avvicinamento tra economia ed etica: se, da sempre, si era rivelata una categoria ego-riferita ed inutile per l'altro, oggi rischia di divenire inutile anche per sé stessi poiché il predominio di volontà individuali libere ed amorali ha alimentato un modello economico e sociale non più sostenibile.

Si potrebbe azzardare che, innanzi alle circostanze critiche della contemporaneità, la riduzione del giuridico nell'economico rischierebbe di avvalorarsi seriamente come filosofia del male e della negazione (come è stata

---

accrescere»; invece, il bene pubblico sarebbe «il bene del corpo sociale preso nel suo tutto, ovvero preso, secondo la maniera di vedere d'alcuni, nella sua organizzazione. Il principio del bene pubblico, sostituito al principio del bene comune, prevalse nelle società pagane. Il Cristianesimo incessantemente lo combattè; ma non potea che poco a poco espellere dalle menti un errore così funesto, e estirpar da' governi civili un principio d'attività sì ingiusto: onde non ancora le società cristiane ed incivilite ne vanno affatto libere, quantunque si agitano per liberarsene». In definitiva, la società civile, l'insieme dei «cittadini assoluti», intraprendenti e attivi potrebbe avere come fine anche il bene pubblico, solo se questo «sia subordinato come un mezzo al bene comune, che è il suo unico fine prossimo», da A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, Vol. V, a cura di R. Orecchia, Cedam, Padova, 1969, pp. 1214-1227. Tuttavia, come avrà a dire Mercadante, nonostante un certo proselitismo, Rosmini non ebbe molto seguito come filosofo del diritto. «Alla sua scuola accorsero con fiducia e con profitto in chi più in chi meno generosi B. D'Acquisto, F. Toscano, A. Boistel, e più tardi F.A.A. Hugonin, L.M. Bilia e altri non pochi ancora. Ma non ci fu una vera e propria scuola giuridica rosminiana. Solo verso il quarto decennio del nostro secolo, con gli studi di Brunello, Di Carlo, Gonnella, Nicola, Bulferetti, Gray, Lopez de Onate, e soprattutto con quelli fondamentali, pur se di respiro saggistico, di Solari e Capograssi, si appuntò sulla filosofia giuridico-politica di Rosmini una solida esigenza di cultura, che l'irrequieta e penetrante versatilità speculativa del secondo, di Capograssi, seppe trasformare in una cauta domanda di verità». Cfr. F. MERCADANTE, *Il regolamento della modalità dei diritti. Contenuto e limiti della funzione sociale secondo Rosmini*, Giuffrè, Milano, 1974, p. 311. Per un approfondimento sull'opera di Rosmini, si vedano anche: P. PRINI, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 3-154; U. MURATORE, *Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2002, pp. 43-238; C. HOEVEL, *L'economia del riconoscimento. Persona, mercato e società in Antonio Rosmini*, Mimesis, Milano, 2016, pp. 41-310; F. BELELLI (a cura di), *Antonio Rosmini. Filosofia della politica*, Cantagalli, Siena, 2021, pp. 65-390.



anzi tempo definita), poiché corroborerebbe o lascerebbe procedere indisturbate quelle azioni individuali umane, d'impresa, della finanza che, nel tempo, stanno conducendo all'implosione del sistema pianeta e alla malora dell'umanità. E se dunque il padre del liberalismo novecentesco riteneva che le sue teorie non fossero state sostanzialmente scalfite da coloro i quali «con tanta ambascia» e «tanto sudore» si fossero accinti alla «doverosa opera della confutazione»<sup>220</sup>, potrebbe essere forse il dramma della realtà odierna ad avvalorare qualche perplessità sulla Sua Riduzione?

La ricomprensione del concetto di diritto sotto quello dell'utile-economico non equivarrebbe probabilmente solo ad una mortificazione del diritto sì grave da esigere, qualche tempo fa, l'animarsi di giuste ragioni apologetiche da parte dei filosofi del diritto, ma sarebbe il preludio a quel «disconoscimento della funzione ordinatrice»<sup>221</sup> che il principio giuridico dovrebbe sempre esercitare con attenzione sui processi economici onde evitare che l'individualismo sconfini nell'irreparabile.

«La tesi del Croce, che il diritto si riduca all'Economia, e che qualsiasi azione sia egualmente economica e quindi egualmente giuridica», abolisce «del tutto il valore del diritto come regola di vita» e, dunque, anche come regola che dovrebbe sovrintendere all'attività economica, alimentando, pertanto, una sorta di «anarchismo teorico e pratico insieme»<sup>222</sup>, ove è pensabile che il terreno si faccia fertile perché possano prendere piede la sopraffazione sul prossimo, lo scarto dell'inutile e degli "inutili", la devastazione di tutto e tutti, ove regni un magma economico caotico in cui imprudentemente è stata sciolta l'irrinunciabile funzione ordinatrice del

---

<sup>220</sup> B. CROCE, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., p. 79.

<sup>221</sup> A. GIULIANI, Recensione a *Giorgio Del Vecchio. Diritto ed economia*, Ed. Studium, Roma, 1954, in «Il Politico», Vol. 19, 2, 1954, p. 357.

<sup>222</sup> G. DEL VECCHIO, *Croce e don Ferrante*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 16/6, 1936, p. 567.

Diritto, l'unica che sia capace di distinguere «il giusto e l'ingiusto, il lecito e l'illecito, il *jus* e l'*injuria*»<sup>223</sup>.

A quanto pare l'innegabile universalità del diritto si profilerebbe come dato irrinunciabile e, non di certo, riducibile alla pratica economica, bensì elevabile a timoniere d'elezione per orientare, anche il mercato, verso il giusto ed il lecito. Si rinnoverebbe così l'assoluta consapevolezza, mai smarrita, che non si possa rinunciare neppure a quel settore disciplinare che medita proprio «sui presupposti logici dell'esperienza giuridica», la filosofia del diritto<sup>224</sup> e che, in questa occasione, ci affiderebbe la prospettiva più adeguata a trattare un'etica risalente, come quella francescana, nella chiave innovativa di ristrutturazione dei paradigmi socioeconomici contemporanei.

---

<sup>223</sup> *Ibidem*. In queste pagine emerge l'aspra polemica che coinvolse Croce ed il Maestro di Filosofia del Diritto Del Vecchio: «Alla mia semplice dimostrazione, che è stata da varie parti giudicata convincente ed anzi definitiva, il Croce nella sua *Critica* oppone uno sdegnoso *fin de non recevoir*, adducendo come solo argomento contro la dimostrazione medesima, che essa è opera di un professore di Filosofia del diritto, uso perciò a dar valore speculativo alle distinzioni meramente pratiche, e solo praticamente giustificabili, dei giuristi. Egli afferma che per certe sottili questioni non vale esser filosofo del diritto, ma bisogna essere filosofo senz'altro, filosofo intero. Se il Croce si è ridotto a difendere in questo modo la sua tesi, bisogna proprio riconoscere che la causa è, come dicesi, disperata, e nessuna seria difesa è possibile». È solo l'epilogo del susseguirsi di reciproche e severe confutazioni: G. DEL VECCHIO, *Diritto ed economia*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 15/6, 1935, pp. 593-628; B. CROCE, Recensione a G. DEL VECCHIO, *Diritto ed economia*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», in «La Critica», 34, 1936, pp. 378-379.

<sup>224</sup> G. DEL VECCHIO, *Croce e don Ferrante*, cit., p. 569. Vi è chi ha sostenuto che, dalla seconda metà del Novecento, la critica mossa a Croce dai filosofi del diritto abbia smarrito «il significato culturale che in precedenza aveva avuto, diventando nulla più che una vuota convenzione, un mero totem, intorno al quale in tanti hanno continuato a danzare, come ebbri e storditi, senza più sapere né chiedersi il perché» in C. NITSCH, *Dell'ircocervo, o di una storia fantastica della filosofia del diritto*, in «Rivista di filosofia del diritto», 2, 2021, p. 441.

## 3.2. L'ordine francescano del mercato.

### 3.2.1. La relazione tra forme giuridiche ed economiche.

«Non vi è dubbio che il nostro tempo, se deve ricevere una caratterizzazione da quello che fra i vari aspetti dell'esistenza associata appare di volta in volta dominante, possa essere qualificato, tra le varie epoche storiche, come quella in cui i valori economici sembrano eminentemente prevalere e pesare su tutti gli altri»<sup>225</sup>. E se questa affermazione veniva data per buona negli anni '60, ancor più valevole appare oggi, al tempo dell'economia post-fordista ultra-globalizzata<sup>226</sup>, in cui la soluzione più conveniente, del maggior profitto, della scelta più vantaggiosa per sé e per nessun altro, sembrerebbe l'imperativo prevalente tra gli individui.

Non è questa, di certo, la sede pensata per demonizzare diffusamente l'agire economico, né per osare o tentare di ridurre la filosofia dell'economia a filosofia del diritto, ma recuperare l'orizzonte filosofico giuridico sapientemente tracciato dal Maestro Del Vecchio nel subordinare l'economia al diritto ed all'etica, consentirebbe senz'altro di riconoscere al diritto la vocazione ad essere forma di un contenuto ben preciso: l'economia sociale<sup>227</sup>.

---

<sup>225</sup> N. CIUSA, *Filosofia dell'economia e filosofia del diritto*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 39, 1962, p. 246.

<sup>226</sup> Nell'attuale società globalizzata «l'economia ha raggiunto un primato difficilmente contrastabile, a tutto detrimento del ruolo e della mediazione tradizionale svolti dal diritto e dalla politica» in G. CONTE, *Una premessa: il doppio movimento della responsabilità* in ID. (a cura di), *La responsabilità sociale dell'impresa*, Laterza, Bari-Roma, 2008, p. 13.

<sup>227</sup> A. GIULIANI, Recensione a *Giorgio Del Vecchio. Diritto ed economia*, Ed. Studium, Roma, 1954, cit., p. 361. Sulle medesime conclusioni delvecchiane si soffermò l'autorevole economista francese, prematuramente scomparso, Daniel Villey: «la science économique se définit comme une théorie hypothético déductive de ce que serait l'activité humaine, si elle était mue par le seul mobile hédonistique. Elle est donc una science incomplète, et pour autant subordonnée à l'éthique, dont les deux branches son la morale et le droit» in D. VILLEY, *Vecchio (Giorgio del)*,

La delicata questione della relazione tra forme giuridiche e forme economiche (o meglio contenuti economici) recherebbe con sé il sotteso interesse a considerare la complessità dei comportamenti economici individuali e ad inscrivere in un «ordine economico risultante dalla riduzione dei rapporti a unità sistematica in vista di un *optimum* di benessere collettivo»<sup>228</sup>.

Il mercato, in questo discorso, diviene *locus* d'attenzione per eccellenza essendo indubabilmente un ordine, teatro dei drammi e dei successi dell'economia e, per di più, della relazione, per certi versi, irrisolta con il diritto. La regola aurea a cui tutti i soggetti sarebbero sottoposti, anche quando operano nel mercato, si concreterebbe nel dovere di «ubbidienza» e di «uniformità» alle leggi, ragion per cui non sarebbe possibile fare ciò che si vuole, ma bisognerebbe «uniformarsi», ossia «prendere la medesima forma, sopprimendo o riducendo le diversità quantitative e qualitative» che si delineano sul piano sociale ed economico. La sfida più ardua che impone il mercato, anche oggi, è la capacità di regolamentarlo e consentirne la «prevedibilità dell'agire»: la sfida di ordinare il futuro in uno spazio che «appare dominato da bisogni e desideri dei singoli, dal mutevole rivelarsi e comporsi di interessi individuali», dall'«irripetibile solitudine di ciascun atto», impone di superare l'individualità e creare le condizioni di prevedibile vicendevolezza «sicché sia dato a ciascuna parte di conoscere il futuro e di fidare nell'azione altrui»<sup>229</sup>.

---

*Diritto ed economia. Un vol. in-12 de 66 p., Rome, Editrice-Studium, 1954 in «Revue d'économie politique», Vol. 65, 2, 1955, p. 282.*

<sup>228</sup> L. MENGONI, *Forma giuridica e materia economia* (1963), ora in ID., *“Diritto e valori”*, Bologna, il Mulino, 1985, p. 148.

<sup>229</sup> N. IRTI, *L'ordine giuridico del mercato*, Laterza, Roma-Bari, 1998, pp. 4-5.

### 3.2.2. Come “francescanizzare” il mercato?

L'intento di guardare all'economia del futuro attraverso la capacità di regolazione del diritto non vuole divenire un'azione traumatica di soffocamento della visione del mercato come luogo naturale delle libertà, ma vuole affermare quelle condizioni di percorribilità affinché sia finalmente pensabile, in concreto, un nuovo paradigma economico che, nell'interesse esclusivamente collettivo, si impregni di eticità, in particolar modo di quella ascrivibile al francescanesimo tradizionalmente inteso ed all'opera instancabile dell'attuale Pontefice Francesco I il quale pur guarda, con innegabile interesse, all'esperienza del Santo di Assisi.

Il mercato, difatti, pur presentando normalmente una forte connotazione ideologica di matrice liberale, pur rappresentando una solida roccaforte per alcune libertà economiche e personali suscettibili di tutela di rango costituzionale, presenterebbe un «respiro politico individualista» – l'individuo è posto come garante della coincidenza tra mercato e libertà – che postula «l'inconfrontabilità tra le scelte individuali e dunque l'impossibilità di aggregare le utilità individuali per ottenere funzioni di benessere collettivo, come quelle postulate dalle varie “economie del benessere”»<sup>230</sup>. Nessuno

---

<sup>230</sup> M. R. FERRARESE, *Immagini del mercato*, in «Stato e mercato», n. 35, 2, agosto 1992, il Mulino, pp. 300-301. Per l'A. la libertà individuale, nell'ambito del mercato, raggiungerebbe il culmine ogniqualvolta l'individuo scelga la strada da intraprendere per perseguire il proprio benessere. Un esempio lampante di ideologia fortemente liberale del mercato è rappresentato dall'opera del noto economista statunitense Friedman, il quale confutando le diffuse opinioni che vedono la politica e l'economia come «due campi quasi del tutto separati», la libertà individuale come problema politico ed il benessere materiale come problema economico, che ritengono qualsiasi assetto politico combinabile «a piacimento con ogni genere di ordinamento economico», sosteneva fermamente che «gli ordinamenti economici svolgono un duplice ruolo nella promozione di una società libera. Da una parte, la libertà di scegliere un determinato assetto economico rappresenta per sé una parte del più generale concetto di libertà: di conseguenza la libertà economica è essa stessa un fine. In secondo luogo, la libertà economica rappresenta anche un mezzo indispensabile per il raggiungimento della libertà politica» in M. FRIEDMAN, *Capitalismo e libertà*, IBL, Torino, 2016, p. 3 e ss. Per un

intende negare la funzione brillantemente assolta dalla politica del *laissez faire*<sup>231</sup> nell'aver portato a termine la missione di favorire «le condizioni necessarie per il sorgere e l'espansione della moderna industria, eliminando i vincoli che opprimevano l'iniziativa economica nell'età precedente», ma bisogna prendere atto che la libertà individuale incontrollata non può divenire l'esclusivo criterio ordinatore del sistema economico poiché, ora più che mai, si è tramutata in una «non-libertà per coloro, e sono i più, che partono con poche o punte chances», in una precondizione di immutabile «disuguaglianza delle posizioni individuali» e di addensamento di pochi, privilegiati «centri di potere economico»<sup>232</sup>. L'indiscutibile valore delle libertà economiche individuali merita assolutamente di continuare ad esser tutelato accanto,

---

approfondimento sul pensiero politico liberale: M. CRANSTON, *Freedom*, London, Longmans, 1953; N. MATTEUCCI, *Liberalismo* in *Dizionario di politica*, a cura di N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO, Torino, Utet, 1983, pp. 566-583; G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo* (1925), Roma-Bari, Laterza, 1995; N. IANNELLO, *Liberisti, liberali, liberal, libertari...*, in «Biblioteca della libertà», 133, 1996, pp. 57-78; P.P. PORTINARO, *Profilo del liberalismo*, in B. CONSTANT, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 37-158; G. BEDESCHI, *Storia del pensiero liberale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2015.

<sup>231</sup> «Laissez faire, telle devrait être la devise de toute puissance publique, depuis que le monde est civilisé.[...] Dètestable principe que celui de ne vouloir notre grandeur que par l'abaissement de nos voisins! Il n'y a que la méchanceté et la malignité du cœur de satisfaites dans ce principe, et l'intérêt y est opposé. Laissez faire, morbleu! Laissez faire!». Per la storia dell'espressione fondativa della dottrina economica del lasciar fare: A. ONCKEN, *Die Maxime Laissez faire et laissez passer, ihr Ursprung, ihr Werden: Ein Beitrag zur Geschichte der Freihandelslehre*, University of Michigan Library, 1886, p. 30 e ss.

<sup>232</sup> L. MENGONI, *Forma giuridica e materia economia*, cit., p. 152. Sembrerebbe essere stata parzialmente tradita la fiducia che illustri pensatori come Cattaneo e l'allievo Romagnosi nutrivano «nella intrinseca tendenza morale della libera concorrenza», come luogo di «conciliazione naturale» delle «tre istanze del vivere civile», ossia economia, morale e diritto. Si ricorderà difatti che la differenza tra la posizione di Cattaneo e quella degli esponenti della corrente etica in economia consisteva proprio nella critica mossa da questi ultimi alle teorie economiche classiche per tentare di garantire un'equa ripartizione della ricchezza» [...]. Al contrario, per Cattaneo, «immune da dubbi sulla validità scientifica della teoria, il problema della giustizia distributiva è semmai implicito non dirò tanto in una richiesta che egli ponga all'economia (capitalistica), quanto nella sua fiducia che questa, sviluppando e attuando senza più intralci le proprie potenzialità e la tendenza morale che le è intrinseca, possa finalmente soddisfare anche a questo voto». Si veda l'accurata riflessione sul punto di: L. DERLA, *Economia, morale e diritto nel pensiero di Carlo Cattaneo*, in «Belfagor», Vol. 28, 5, 1973, pp. 527-534.

tuttavia, ad altri valori «come ad esempio quello dell'eguaglianza delle opportunità, la cui attuazione richiede forme di controllo dell'economia» che assicurino una «redistribuzione della ricchezza sociale»<sup>233</sup> per tentare di contenere le disarmanti disuguaglianze, superare una diffusa cultura dello scarto, riaffermare la centralità della persona e non solo del profitto. Non è più sufficiente parlare di una sola libertà, consistente nell'assenza di costrizioni o limiti a che i cittadini possano fare quello che desiderano, è il tempo di considerare più libertà, in mancanza delle quali, anche la prima, perde ogni consistenza: a cosa serve disporre della libertà di mandare i propri figli in questo o quell'istituto di formazione, se poi, nella realtà dei fatti, non si dispone dei mezzi sufficienti per esercitare quel diritto, che resta appannaggio delle famiglie più abbienti<sup>234</sup>? Allo stesso modo, l'«incessante trasformazione tecnologica» che si è registrata negli ultimi decenni ha contribuito ad uno straordinario sviluppo socio-economico, ma, come rovescio della medaglia, ha presentato, non di rado, un conto salato alle fasce più deboli della popolazione le quali hanno dovuto pagare «una parte sproporzionata del costo sociale del progresso», in termini di disoccupazione e precarietà lavorativa più o meno

---

<sup>233</sup> E. DICIOTTI, *Il mercato delle libertà. L'incompatibilità tra proprietà privata e diritti*, il Mulino, Bologna, 2006, pp. 17-18. Il filosofo del diritto sottolinea come il confine tra liberalismo e socialismo sia spesso poco chiaro e labile, attesa l'affermazione di alcune dottrine liberali favorevoli all'intervento pubblico nell'economia e alcune «disposte ad accettare, almeno a certe condizioni, la proprietà pubblica dei mezzi di produzione».

<sup>234</sup> R. ARON, *Il concetto di libertà*, Ideazione, Roma, 1997, p. 90 e ss. L'intellettuale francese confuta alcune posizioni dell'economista austriaco Friedrich von Hayek e riconosce che «la concezione liberale della libertà ha subito il peso della critica socialista, e quest'ultima ha di fatto contribuito a smascherare ciò che l'ideologia tendeva a velare». Sul pensiero liberale di Hayek: F. TEDESCO, *Introduzione a Hayek*, Laterza, Bari, 2004, capp. III, IV, V; N. WAPSHOTT, *Keynes Hayek: The Clash that Defined Modern Economics*, W.W. Norton, New York, 2011, p. 50 e ss.; D. J. BOUDREAUX, *The Essential Hayek*, Fraser Institute, Vancouver, 2014, pp. 18-60. Hayek, a presidio del suo pensiero liberale e liberista, non tralascierà di confutare quella che definirà «la grande utopia» socialista: F. A. VON HAYEK, *The Road to Serfdom*, Routledge, Londra, 2001, p. 24 e ss.

prolungata, anche per la soppressione dei mestieri tradizionali<sup>235</sup> e la diminuzione della richiesta di manodopera.

Nel mercato, a quanto pare, la libertà, che tende instancabilmente verso il progresso ed il profitto, non sempre riesce a coesistere con la tutela dei più deboli, la garanzia dei diritti sociali<sup>236</sup>, la realizzazione di condizioni di eguaglianza sostanziale. Tale situazione non è certamente imputabile ad una conflittualità presumibilmente permanente tra le due dimensioni, in quanto l'una inerisce ad «un qualcosa che l'individuo può avere», ovvero «una specifica libertà di agire», l'altra, l'eguaglianza, è riferibile ad una relazione tra individui che può riempirsi di differenti contenuti e consta di una distribuzione variabile di obblighi e diritti. Va precisato che, seppure si verificasse un'egual distribuzione della libertà di agire fra gli individui, molto meno frequentemente si determinerebbe, in un regime di libero mercato, una condizione di uguaglianza sostanziale, cioè «l'eguaglianza nel possesso o nel godimento dei beni»<sup>237</sup>.

Queste sono solo alcune delle considerazioni (si approfondiranno in prosieguo gli ulteriori elementi di criticità) che attualmente indurrebbero a ripristinare fortemente l'idea di mercato<sup>238</sup> come ordine o meglio come

---

<sup>235</sup> R. ARON, *Le delusioni del progresso. Saggio sulla dialettica della modernità*, Armando, Roma, 1991, p. 49.

<sup>236</sup> Sulla distinzione tra diritti di libertà e diritti sociali: N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, p. 13. Per un'analisi completa delle libertà e dei diritti sociali: P. CARETTI, G. TARLI BARBIERI, *I diritti fondamentali. Libertà e diritti sociali*, Giappichelli, Torino, 2017, pp. 255-587. Vi è stato chi ha rilevato che una «riduzione della tutela dei diritti, in particolare di quelli sociali», fosse già in atto alla metà degli anni Novanta: S. RODOTÀ, *Diritti e libertà nella storia d'Italia. Conquiste e conflitti 1861-2011*, Donzelli editore, Roma, 2011, p. 123.

<sup>237</sup> E. DICHIOTTI, *Il mercato delle libertà. L'incompatibilità tra proprietà privata e diritti*, cit., pp.112-114.

<sup>238</sup> «Propongo di definire il mercato come unità giuridica delle relazioni di scambio, riguardanti un dato bene o date categorie di beni. Né una singola relazione di scambio né un'arbitraria pluralità di esse formano un mercato, il quale sempre esige un criterio unificante: un principio, capace di governare la varietà dei comportamenti e di ridurli a unità» in N. IRTI, *L'ordine giuridico del mercato*, cit., pp. 81-82.



istituzione che possa orientare, per certi versi, l'umanità ad un nuovo assetto, regolandone i comportamenti e le aspettative di comportamento in una direzione auspicabilmente più sostenibile; un interrogativo dunque prenderebbe piede nell'era contemporanea: riordinare il mercato all'insegna dei valori francescani potrebbe incrementarne la capacità di «rendere possibile la coesistenza di cooperazione e conflitto», di raggiungere concretamente il risultato della «cooperazione socialmente utile», anche in presenza di attori economici tendenzialmente orientati al reciproco egoismo ed al conflitto?<sup>239</sup> Oltre a ciò, riconoscendo certamente al mercato-istituzione una spiccata efficacia nell'incidere sulla conversione degli attuali paradigmi di azione sociale nell'economia, bisognerebbe aprioristicamente escludere che gli stessi attori economici possano autonomamente responsabilizzarsi e predisporre a soluzioni operative meno strettamente finalizzate all'esclusivo traguardo dell'interesse personale o dell'incremento dei profitti? Si prefigurerebbe così un'etica francescana non solo capace di caratterizzare gli interventi dei poteri pubblici in ambito economico ed inaugurare quello che si potrebbe definire “un ordine francescano del mercato”, un'etica pubblica al passo con le urgenze sociali ed ambientali del tempo, ma anche un'“etica francescana individuale”, una moralità associativa della responsabilità e del bene comune che possa contribuire al processo di cambiamento attraverso scelte, abitudini quotidiane e possa, diffusamente, spronare il decisore politico a ridisegnare assetti decisamente più virtuosi. Difatti, sebbene l'interesse individuale sia prevalso e prevalga nella società dell'economia predatrice e per quanto si possa supporre che l'uomo sia fortemente egoista, si presentano, nella sua natura, «alcuni principi che lo inducono a interessarsi alla sorte degli altri e che gli

---

<sup>239</sup> M. R. FERRARESE, *Immagini del mercato*, cit., pp. 315-317.

rendono necessaria la loro felicità, sebbene da ciò egli non tragga altro che il piacere di vederla»<sup>240</sup>.

### 3.2.3. L'apparizione del diritto.

Al di là di queste fauste e plausibili eventualità nei confronti delle quali si potrebbe pur nutrire più di qualche timida speranza, la chiave per il cambiamento sarebbe già svelata nel momento in cui si riconsiderasse con serietà «l'apparizione del diritto nell'esperienza economica». Sarebbe importante che il diritto riprendesse la scena con credibilità per imprimere alla vita economica quell'impronta che altrimenti giammai le apparterrebbe e che sarebbe indispensabile per invertire la rotta; è un'esperienza fatta di una singolare necessità, «la necessità di fare quello che non si vuole fare, che non si ha convenienza di fare e che si ha danno a fare. Sembra un paradosso ed è la più ordinaria esperienza. L'apparizione della vita giuridica è l'apparizione della legge [...], della responsabilità, di una serie di posizioni intangibili, di una serie di *status* fissati e inalterabili. Lo sforzo umano è limitato, condizionato, arrestato da qualche singolare necessità»<sup>241</sup>.

---

<sup>240</sup> «Di questo tipo è la pietà o la compassione, l'emozione che proviamo per l'altrui miseria, quando la vediamo oppure quando siamo portati a concepirla in modo molto vivo. Che dal dolore altrui ci derivi spesso dolore, è un dato di fatto talmente ovvio da non richiedere esempi per provarlo, visto che questo sentimento, come tutte le altre passioni originarie della natura umana, non è affatto circoscritto alle persone virtuose e dotate di umanità, sebbene queste possano forse provarlo con la più squisita sensibilità. Il peggior furfante, il più incallito trasgressore delle leggi della società, non ne è del tutto privo» in A. SMITH, *Teoria dei sentimenti morali* (1759) in ID., *Economia dei sentimenti. Scritti sulla morale e sulla ricchezza*, a cura di M. Bee, Donzelli, Roma, 2020, pp. 78-80.

<sup>241</sup> G. CAPOGRASSI, *Pensieri vari su economia e diritto*, Rocco Carabba, Lanciano, 2004, p. 36.

Gli sforzi compiuti dal macellaio, dal birraio o dal fornaio di Adam Smith<sup>242</sup> nel perseguimento dei propri interessi sono stati considerevoli ed innegabilmente hanno contribuito, negli anni, ad un progresso non trascurabile, tuttavia i livelli di disuguaglianza, di insanabile ingiustizia sociale, di inquinamento e deterioramento delle risorse naturali a cui ci ha condotto la molla degli interessi individuali minerebbero fortemente l'assioma di un tempo, secondo cui l'egoismo soddisferebbe «i propri e gli altrui bisogni». Il benessere generale non sarebbe realizzabile compiutamente solo come «conseguenza non intenzionale» dell'agire individuale<sup>243</sup>, piuttosto sarebbe necessaria una mano pubblica visibile che intervenga per fare un po' d'ordine nell'interesse generale senza predicare il verbo controproducente dell'assistenzialismo a tutti i costi o dell'iper-statalismo paternalista, ma semplicemente indirizzando le libertà economiche, ove divergano in maniera eccessiva, sui binari della giustizia sociale, dell'equità, della sostenibilità.

Si porrebbero, dunque, tutti i presupposti affinché si ripristini quell'idea di «mercato come *locus artificialis*» in cui la legge giochi un ruolo cruciale di costruzione ed orientamento verso finalità di interesse generale e sostegno alle fasce sociali più deboli<sup>244</sup>, verso il perseguimento di quei valori

---

<sup>242</sup> Si veda il celebre passo: «non è certo dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro pranzo, ma dal fatto che essi hanno cura del proprio interesse. Noi non ci rivolgiamo alla loro umanità, ma al loro egoismo e con loro non parliamo mai delle nostre necessità ma dei loro vantaggi» in A. SMITH, *La ricchezza delle nazioni*, Newton Compton, Roma, 2008, p. 73.

<sup>243</sup> F. PULITINI (a cura di), *Tra stato e mercato. Libertà, impresa e politica nella storia del pensiero economico, da Adam Smith a Ronald Coase*, IBL, Torino, 2011, pp. 8-10.

<sup>244</sup> A tal proposito si richiama l'interessante relazione che tenne l'economista Giuseppe Ugo Papi, proprio negli anni in cui reggeva il Rettorato dell'Università "La Sapienza", all'inaugurazione del V Congresso Nazionale di Filosofia del diritto (Roma, 31 maggio – 4 giugno 1961) dedicato, tra i vari, al tema "*Diritto ed economia*". «Vastissimo altresì è il campo di attività dello Stato a mezzo di interventi. Intervento può definirsi qualunque agire dello Stato volto a raggiungere fini, che la collettività ritenga di proporsi. [...] sembra opportuno distinguere tra interventi, che lo Stato compie nell'interesse generale – val dire nell'interesse di tutti, o quasi, i componenti una collettività – e interventi a favore di particolari categorie. Questi ultimi tendono a crescere man mano che le rispettive categorie di interessi acquistano

sottesi all'etica oggetto del presente studio. L'«intrinseca politicITÀ del mercato» sta proprio nella capacità di modellarlo secondo principi diversi, non può esservi alcun mercato «fuori dalla decisione politica e dalla scelta legislativa: anche l'abbandono degli affari al puro gioco degli interessi individuali è una decisione ed una scelta»<sup>245</sup>.

Questa potrebbe essere una visione persuasiva del mercato, quella di un mercato che presenti delle priorità e dei principi orientatori o ordinatori qualsivoglia, che, in questo caso, potrebbero, in parte, ricavarsi proprio dalla morale francescana di ieri e di oggi.

---

fisionomia e forza politica» in G. U. PAPI, *Diritto ed economia*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 38, 1961, p. 74.

<sup>245</sup> N. IRTI, *L'ordine giuridico del mercato*, cit., p. 82. Anche ciò che è permesso dal diritto ed apparentemente non sottoposto al suo controllo non va erroneamente ritenuto estraneo al diritto, piuttosto all'interno di un sistema giuridico, «qualsiasi azione e qualsiasi omissione umana deve essere, di necessità, lecita o illecita, e cioè, come tale, giuridicamente rilevante» in G. DEL VECCHIO, *Diritto ed economia*, Istituto nazionale fascista di cultura cremonese, Roma, 1936, p. 22. Recentemente è stato evidenziato come sottoporre alcune pratiche sociali rilevanti alla logica di mercato potrebbe determinare la degradazione delle norme che le definiscono, per cui, posto che i mercati sono strumenti indispensabili per organizzare le attività produttive, «se non vogliamo che sia il mercato a riscrivere le regole che governano le istituzioni della società, abbiamo bisogno di un dibattito politico per stabilire i confini etici del mercato» in M. SANDEL, *Giustizia. Il nostro bene comune*, cit., p. 298. Viene chiaramente offerto un punto di vista «che inevitabilmente tiene insieme l'economico, il politico e il giuridico» e dal quale si auspica possa avviarsi «un nuovo processo costituente» che superi «quella cattiva mescolanza e quella crisi che hanno contraddistinto la modernità». Pertanto, si è ritenuto che il diritto non possa continuare a fare da semplice «custode delle rigidità fordiste» in cui la dialettica tra impresa ed economia finanziaria continui a giocarsi in un quadro dominato, a livello mondiale, dal capitale sulla società; invero, di fronte all'inefficienza della regolazione del mercato mondiale da parte delle amministrazioni, il ritorno del «dispositivo giuridico in seno a quei processi e soggetti sociali che rivendicano, localmente e globalmente, per sé la possibilità di decidere sul proprio tempo di vita, significherebbe sottrarlo a ogni destino nichilista ritenuto ineluttabile. Nell'attuale quadro della globalizzazione neoliberista e del sistema di produzione fordista, il tempo di vita coincide con il lavoro vivo iscritto nel tessuto delle reti della produzione e cooperazione sociali. La biopolitica, che inquadra le questioni del potere nella loro modularità necessariamente relazionale, è oggi il nuovo terreno di conflitto su cui avanzare nella richiesta di nuovi diritti». Cfr. R. MARTINI, *La crisi della normazione del mercato* in C. B. MENGHI (a cura di), *Diritto a rischio?*, Giappichelli, Torino, 2006, pp.150-151.

### 3.3. Dal diritto nasce il binomio etica ed economia.

#### 3.3.1. Risolvere l'«eterno problema».

Tra le intenzioni di queste riflessioni si fa strada la volontà di ipotizzare una soluzione preliminare a quello che Capograssi percepiva come «l'eterno problema», il problema della pacificazione tra l'etica e l'attività economica<sup>246</sup>. Se il bene assoluto assurge a meta esistenziale rispetto al retrocedere del profitto, si spiana la via ad una grammatica universalizzante della volizione umana che deve essere incoraggiata, giustificata, resa possibile. Il binomio etica ed economia non è dato in dotazione agli uomini *naturaliter*, ma rientrerebbe a pieno titolo nel lessico comune se si recuperasse terreno sul piano delle scelte che ciascuno è libero di compiere nella conduzione della propria vita e taluni (le istituzioni, il Legislatore) sono tenuti a compiere, anche per gli altri, nell'amministrazione del consorzio sociale.

---

<sup>246</sup> «[...] anche l'economia per essere sé stessa, ha questo dovere fondamentale, che sta al fondo di tutte le attività originali della vita, le quali non sono infine che posizioni particolari di questo unico dovere, che segna l'unica legge del destino del soggetto. La vecchia frase di Ruskin, che quello che vale è non il profitto ma la vita che si vive per conseguire il profitto, non è che una delle infinite ripetizioni e formulazioni della eterna vita evangelica, che il solo bene e il solo scopo è il Bene Assoluto, e tutti gli altri scopi e beni sono dati in aggiunta a questo (Matteo, VI., 25-34). E significa: che questi altri non sono beni, cioè non valgono, che perché l'uomo ha uno scopo assoluto, lo scopo della vita assoluta, e questi beni non sono che poveri e necessari mezzi per questo unico scopo, non valgono che perché portano in sé il valore infinito di questo scopo. Ed appunto la loro profonda legge non è che essere se stessi, esser fedeli a questa infinita vocazione che hanno, di essere mezzi per questo scopo infinito. Ed essere mezzo significa che nessun bene della vita è bene per sé e che tutti i beni sono condizionati dal bene assoluto. In questo senso il bene economico, come bene umano, è il simbolo di tutti gli altri beni, di tutto quello che è bene nella vita, poiché il bene economico è bene solo in quanto la vita resta aperta a tutti gli altri beni, solo in quanto vi sono gli altri beni i quali sono tali, solo in quanto la vita è bene, e la vita è bene solo in quanto c'è il bene assoluto che solo dà un senso una prospettiva un destino finale alla vita, e quindi fa utile la vita e utile lo stesso utile» in G. CAPOGRASSI, *Pensieri vari su economia e diritto*, cit., p. 71

Riconoscere il primato del patrimonio legislativo – da intendersi in senso deontologico – è il primo passo per guidare la collettività verso «l’universalità dei suoi fini» e la riappropriazione dell’essenza della personalità umana. L’etica può stabilire una tensione positiva e propositiva con l’economia solo se è elevata con il diritto a sovrintendere ad essa. Sarebbe troppo semplice smarrirsi sulla via che conduce al bene assoluto, impossibile «trarre mete e direttive per l’operare umano», se si immaginasse di assecondare quei falsi idoli che l’economia pura dell’utilità, del bisogno, dell’ofelimità alimenta fuori dal regno che l’Etica instaura su ogni azione umana, attraverso i «suoi due ordini di determinazione (e cioè la morale ed il diritto)»<sup>247</sup>. Il dover essere nell’Economia è possibile grazie al dover essere del Diritto. Il perseguimento egoistico dei propri interessi e dell’utile, che spontaneamente si manifesta nel campo dell’esistenza umana, è un dato evidente, ma ciò che deve essere oggi per la salvezza dell’umanità, per il bene di tutti, anche e soprattutto nelle scelte economiche, abbisogna indispensabilmente di quel «principio universale dell’operare umano» che è l’unico deputato ad orientare le attività tutte poiché risponde alla morale e dialoga con il mutare dei tempi e delle istanze sociali nel tempo e con le leggi naturali dell’uomo: questo principio universale pone nelle «limitazioni dell’operare reciproco, nelle pretese e obbligazioni correlative» il gene della «convivenza, vale a dire la vita»<sup>248</sup>, una vita libera e dignitosa per ciascun

---

<sup>247</sup> A. GIULIANI, op. cit., pp. 359-360.

<sup>248</sup> G. DEL VECCHIO, *Diritto ed economia*, cit., p. 35. Del resto, anche Antonio Rosmini riteneva che la scienza economica abbisognasse dell’etica, di principi morali per orientarsi al bene e non favorire solo l’utile individuale: «oltre insegnare agli uomini ad esser ricchi, si voglia anche farli convenire nel principio morale, che è meglio che tutti abbiano il bisognevole, *non che* ciascuno pensi d’abbondare colla miseria degli altri. Con questo principio, ciascuno nel caso modererà i suoi desideri e deporrà le sue smoderate brame d’arricchire egli solo, anche allorquando egli n’abbia il comodo. Ora io dico che questo non è un principio economico, ma morale, che questo non è stato introdotto nel mondo dall’Economia, ma che l’Economia ve l’ha trovato, e per esso ha trovato gli uomini ben disposti» (corsivo mio). Così scriveva negli

essere umano, per ciascun essere vivente. La vocazione del diritto a stare nell'esistenza umana, a farsi occupazione e preoccupazione degli «uomini per l'uomo» è oggi richiesta con impellenza nell'economia, ove solo il «carattere umano del giuridico» può conferire umanità all'economico, in quella logica squisitamente cottiana che assume il dato positivo della norma come ipostatizzazione della «vivente realtà del diritto»<sup>249</sup> naturale. Un duplice profilo di obbligatorietà si presuppone per questa realtà giuridica che guardi all'economia: un obbligo che promani da quell'autorità (pubblica) frequentemente invocata per legiferare in conformità «al tempo ed alle esigenze del tempo degli esseri umani», per fondare, nel caso di specie, nuovi paradigmi socio-economici su un «diritto naturale particolare e storico», dall'altra un'obbligatorietà rivendicata nella coscienza di ciascuno di noi che consenta di percepire l'«universalità immutabile» di una proposta giuridica la cui struttura presenti quelle inconfondibili caratteristiche in presenza delle quali abbia sempre «senso parlare di uomo»<sup>250</sup>.

---

scambi epistolari che teneva con l'amico Alessandro Manzoni, aggiungendo che l'uomo che esercita la scienza economica «si immedesima da sé stesso col corpo dell'umanità, senza che questo scopo sia organizzato e che egli ne sia domatore, ciò non può succedere già per un principio che appartenga alla scienza economica, ma per un principio che appartiene alla scienza morale e che dalla scienza economica è al tutto indipendente: questo è il principio della universale benevolenza, quel principio, insomma, che toglie il suo male alla scienza economica». Cfr. A. ROSMINI, *Carteggio fra Alessandro Manzoni e Antonio Rosmini.*, raccolto e annotato da Giulio Bonola, Cogliati, Milano, 1901, pp. 3-5.

<sup>249</sup> S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1991, p. 256. «La scuola di pensiero in vario modo riconducibile al magistero di Sergio Cotta» propone una «filosofia di proclamata ispirazione antipositivistica che lo stesso Maestro Torinese, già allievo di Gioele Solari e Norberto Bobbio, pensava nei termini di un'ontofenomenologia intesa a cogliere il fondamento del diritto nell'essere dell'uomo come progressivamente chiarificato a partire da una fenomenologia dell'azione e della volontà. In specie, l'intersoggettività comunicativa è, per l'ontofenomenologia, l'orizzonte specificamente umano nel quale va ricercato il fondamento del diritto» in A. PUNZI, *Dialogica del diritto*, Giappichelli, Torino, 2009, p. 214.

<sup>250</sup> D. M. CANANZI, *Dall'obbligatorietà al diritto naturale vigente. Ermeneutica ed estetica attraverso l'itinerario di S. Cotta*, in AA.VV., *Persona imputabilità ermeneutica*, con presentazione di A. Rivera Llano, Giappichelli, Torino, 2014, pp. 98-99. «Si parla, a questo proposito, della universalità della presenza sincronica e permanenza diacronica del diritto, quale "fenomenica

Se dunque si aderisse all'assunzione della persona come «fondamento ontologico dell'intera trama della giuridicità»<sup>251</sup>, non occorrerebbe far altro che alimentare un alito giuridico sui processi economici per recuperare la centralità della persona umana e dei suoi diritti, consentendo che il diritto espliciti la «propria funzione specifica nient'affatto formale quella di attuare la legalità universale secondo giustizia»<sup>252</sup> anche nel campo economico. Etica ed economia rappresentano una sinergica opportunità, ma vi è bisogno della capacità del diritto di instradare l'uomo verso il «raggiungimento di sempre più elevate finalità» senza farsi «dominare dai suoi successi»<sup>253</sup>, bensì asservendoli all'irrinunciabile progetto di una vita buona.

### 3.3.2. In presenza dell'altro.

Gli individui predispongono i mezzi più idonei al perseguimento dei propri fini, ma la storia contemporanea ci rivela che le tendenze egoistiche

---

forma di vita originaria". Il diritto si esplicita quale esigenza esistenziale e relazionale, cioè coesistenziale, dell'uomo nel *riconoscimento dell'altro, oltre il fatto che esclude* [...]. La struttura ontologica sintetico-relazionale dell'uomo è, e rappresenta, una comprensione integrale del senso e del fondamento dell'esserci della giuridicità» in A. ARGIROFFI, *Il diritto nell'esistenza di Sergio Cotta e la tardamodernità secondo Günther Anders*, in «Persona y Derecho», 57, 2007, pp. 249-250.

<sup>251</sup> S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, cit., p. 95.

<sup>252</sup> *Ivi*, p. 185.

<sup>253</sup> B. BETTELHEIM, *Il cuore vigile. Autonomia individuale e società di massa*, trad. it. di Pietro Bertolucci, Milano, 1988, p. 349. Serena Armellini ritiene che il «bisogno di diritto andrebbe inteso come una «nuova alleanza tra la sfera del diritto positivo, la legge, e la sfera dei diritti, perché di fronte a questi interrogativi la via antiqua e la via moderna hanno esperito percorsi profondamente diversi, la prima puntando all'uomo qual è e rapportando a questo, che è il vero e unico fondamento del diritto, l'azione di influenza e di correzione delle leggi, mentre la seconda, optando per l'uomo quale deve essere, ha conferito alla giuridicità degli obiettivi che hanno profondamento inciso su di essa, trasformandola completamente» in S. ARMELLINI, *Il bisogno di diritto* in F. LANCHESTER, T. SERRA (a cura di), «*Et si omnes...*» *Scritti in onore di Francesco Mercadante*, Giuffrè, Milano, 2008, p. 18.



condizionano fortemente l'andamento dell'uomo nelle scelte dei mezzi e più gravemente dei fini, condannandolo all'iscrizione alla *species oeconomica* ed all'esilio dalla morale, qualora non si accolga l'unico rimedio utile ad allargare l'orizzonte dei fini stessi: il «principio ordinante del diritto, il quale ultimo assolve così la insostituibile e primaria funzione di incardinare l'economia nell'etica, tramite l'attività squisitamente intellettuale del comparare e dello scegliere in presenza dell'alter»<sup>254</sup>.

Proprio in presenza dell'altro il diritto si compie, si deduce, si realizza; nell'alveo dell'intersoggettività l'individuo adempie al dovere di affermare la propria libertà cogliendo la libertà altrui. È la relazione di reciproco riconoscimento il luogo in cui si ammettono le possibilità di scelta<sup>255</sup> di ogni essere umano, in cui non esistono né servi né padroni, né vi sono soggetti che posseggano originariamente la propria libertà o possano disporre a proprio «arbitrio della libertà dell'altro il quale si trovi in una condizione di assoluta dipendenza. Ciascuno, se vuole affermarsi nella sua umanità e nella sua libertà, deve riconoscere l'altro soggetto fuori di sé»<sup>256</sup>.

Fuori dalla relazione la libertà è negata per sé e per gli altri, il diritto svanisce, domina l'egoismo, l'individualismo, prevale l'*homo oeconomicus* poiché non è raggiunto l'autentico «scopo dell'esistenza» che, non equivale all'affermazione dell'«assolutezza del proprio io» od al raggiungimento della «felicità individuale», ma è teso ad «istituire l'accordo tra sé e gli altri», ad

---

<sup>254</sup> B. SCUCES MUCCIO, *Rapporto giuridico e rapporto economico*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 39, 1962, p. 296.

<sup>255</sup> «È proprio nel concetto della possibilità che risiede il senso della libertà dell'uomo, inteso come superamento della contrapposizione tra incondizionatezza e dipendenza [...]. Si è liberi in quanto si ha la possibilità di scegliere» in A. PUNZI, *L'intersoggettività originaria. La fondazione filosofica del diritto nel primo Fichte*, Giappichelli, Torino, 2000, p. 108.

<sup>256</sup> *Ivi*, pp. 111-112.

assumere pienamente la propria libertà ed a riscattare il mondo da ogni schiavitù, ponendo ciascuno sempre «come fine e mai come mezzo»<sup>257</sup>.

L'impianto dell'intersoggettività pare, per certi versi, mettere in crisi la pretesa di Croce di identificare l'economia con il diritto poiché egli stesso riconosce il carattere differenziale del diritto, «che non è possibile se non dell'uomo consociato, richiedendo un rapporto perlomeno tra due individui», ove invece è possibile l'economia «dell'uomo isolato»<sup>258</sup>. Tale distinzione, però, viene nel tempo superata dal filosofo partenopeo, allorquando giunge ad ammettere che anche l'uomo economico non sia realmente isolato, ma in ogni caso consociato, poiché come è stato previamente evidenziato, convive con i suoi simili, nei confronti dei quali alimenta quella condotta di

---

<sup>257</sup> *Ivi*, pp. 124-125. Per un approfondimento del primo pensiero fichtiano: J. G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, a cura di R. Lauth, H. Jacob et alii, Stoccarda, I, 3, pp. 350-380. «Si può intendere il carattere fondamentale dell'ontologia fichtiana, se la esaminiamo non sulla base della differenza fra ontologia e metafisica, ma se muoviamo dall'assunto che questa ontologia è una epistemologia, e che epistemologia va qui intesa non come una riflessione sul concetto e i metodi dei saperi scientifici, ma come una comprensione della realtà nel suo manifestarsi effettivo alla coscienza o sapere. Formulando la cosa in estrema sintesi: la dottrina dell'essere (ontologia) è in Fichte una dottrina del sapere, e – insieme – la dottrina del sapere è in via intrinseca una dottrina (del sapere) dell'essere. Ontologia e epistemologia (nel significato chiarito) procedono insieme» in M. IVALDO, *Fichte: una ontologia trascendentale della relazione* in A. CARRANO, M. IVALDO (a cura di), *Ontologia relazionale. Ricerche sulla filosofia classica tedesca*, fedOA Press, Napoli, 2019, p. 48. «Nella GNR, Fichte introduce la *Anerkennung* o riconoscimento come principio dei rapporti intersoggettivi. L'intersoggettività dipende da una relazione verso un regno di oggetti, ma senza essere riducibile ad esso; ed è la condizione della coscienza individuale di sé. Rendendo esplicitamente tematica l'intersoggettività, Fichte allarga la concezione kantiana della ragione pratica. [...] il contenuto dell'intersoggettività non è solo il diritto reciproco di appropriazione o esclusione, ma anche l'identità formale di persone aventi diritti, la loro uguaglianza come agenti autonomi e la loro reciproca indipendenza. Tramite l'esperienza del collegamento delle libertà, il dominio del diritto stesso provvede un insegnamento nell'universalità e sollecita una trascendenza d'interesse meramente particolare. Se da una parte promuove l'universalità pienamente consapevole dell'etica ritiene dall'altra il suo fondamento distintivo nel diritto» in D. MOGGACH, *Reciprocità, invito, riconoscimento: tematiche dell'intersoggettività nel primo Fichte*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», Serie IV, 1, 1, 1996, pp. 417-418.

<sup>258</sup> B. CROCE, *Obiezioni intorno alla mia teoria del diritto* in ID., *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., pp. 68-69.

sopraffazione e dominio già assunta nei confronti del resto degli altri esseri viventi. Non vi è però reciprocità, scambio, ma solo interesse ad avvantaggiarsi dell'altro e piegarlo ai propri comodi. In altri termini resta in piedi la tipica condotta dell'uomo economico e del suo relazionarsi predatorio.

Nella relazione giuridica, che si fonda sulla relazione intersoggettiva, gli uomini invece «si riconoscono reciprocamente, cioè si trattano realmente come soggetti liberi e razionali», così da guadagnare «attraverso gli altri la piena autocoscienza intesa come coscienza della propria libertà»<sup>259</sup>. Non vi è sopraffazione, né riduzione allo sfruttamento od ai propri comodi, in una relazione giuridica ideale e in «questo rapporto, in cui negli altri si riconoscono non meri individui ma persone, il sé stesso – che non è poi il suo, d'individuo, ma il sé stesso universale – » il lettore critico potrebbe intravedere la traccia di un cortocircuito crociano poiché agevolmente si identificherebbe il rapporto giuridico con quello etico e allora si direbbe «che diritto e morale coincidono, e che dunque, non esiste un problema circa la loro distinzione»<sup>260</sup>.

Nell'esperienza giuridica non solo si apprezza la libertà degli individui, ma è determinabile un ordine votato a garantire alcune finalità che l'azione

---

<sup>259</sup> A. PUNZI, *L'intersoggettività originaria. La fondazione filosofica del diritto nel primo Fichte*, cit., pp. 116-117.

<sup>260</sup> B. CROCE, *Obiezioni intorno alla mia teoria del diritto*, cit., p. 70. In realtà la questione della distinzione tra diritto e morale si è sempre manifestata con considerevole problematicità; difatti, anche quando la trattazione, come in questo caso, inerisce ai rapporti tra diritto ed economia «restano inevitabili i ritorni – se non vogliamo dire gli “andirivieni” – sui poli di attrazione già ripetutamente individuati, al tempo stesso ineludibili ed elusivi: ad esempio, la risoluzione della questione del rapporto tra diritto e morale [...] definita da Jhering il capo Horn, o capo delle tempeste, della scienza giuridica a rischio di naufragio, quando Giambattista Vico aveva già, invece, assicurato il diritto è la certezza della morale; persino Kant, tuttavia, vede l'imperativo categorico morale indebolirsi fra le braccia della legge[...]. Hegel storicizza ulteriormente l'evoluzione sul versante del diritto penale, con una sorprendente metafora economicista: si è sviluppato un mercato dei delitti come merce, le pene del codice sono come un listino prezzi. Ma anche chi, come il Croce, in linea con queste citazioni, fa rifluire le leggi (in questo caso sinonimo del diritto) nell'economia, ammonisce: *qui incipit numerare incipit errare*» in E. ZANELLI, *Diritto, economia e forse giustizia. Da Pindaro a Amartya Sen. Lettura facoltativa in quattro lezioni*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2010, pp. 59-60.

economica altrimenti non contemplerebbe, un ordine che «rapporta l'azione dei singoli a tutta la comunità secondo un progetto comune, [...] la costruzione della "casa adatta all'uomo". Attraverso l'esperienza giuridica l'attività economica si rivela per qualche cosa che è orientato a servire a tutte le persone»<sup>261</sup>.

Emerge nitidamente una dimensione «"orizzontale-relazionale"» del diritto che accompagna sempre quella «"verticale-sanzionatoria"», rivelandosi di straordinaria importanza perché depositaria della capacità di riavvicinare gli individui «alla responsabilità, alla solidarietà, al riconoscimento»; ciò non è escluso avvenga anche quando il diritto regola la relazione economica e «ci chiede di fidarci l'uno dell'altro, e lo fa nel momento in cui stabilisce quali sono i diritti e i doveri reciproci». Il diritto può consentire che la fiducia recuperi terreno anche nelle interazioni di carattere economico ma, accordandoci fiducia, al contempo «ci affida» una responsabilità<sup>262</sup>, che va assunta nei confronti degli altri, dei poteri pubblici e della casa comune. Più che una concessione di fiducia, è un risveglio di quanto già esiste come spinta naturale nell'animo umano. La fiducia va semplicemente incoraggiata, destata dal torpore della diffidenza e dell'egoismo che, per certi versi, hanno ammalato anche l'economia degli ultimi decenni.

Non viene difficile, dunque, dimostrare come l'etica possa realizzarsi nell'esperienza economica proprio grazie al diritto, il cui compito è quello di coordinare il principio economico, ovvero la ricerca dell'utile e del profitto, con un «sistema di valori *morali* autonomi rispetto all'economia». Molti di essi sono identificabili in quei «valori universali della persona umana» costituzionalmente garantiti che, operando come vincolo metalegislativo,

---

<sup>261</sup> I. MUSU, *Riflessioni intorno a "Pensieri vari di economia e diritto" di Giuseppe Capograssi* in G. CAPOGRASSI, *Pensieri vari su economia e diritto*, cit., pp. 91-92.

<sup>262</sup> T. GRECO, *La legge della fiducia. Alle radici del diritto*, Laterza, Bari, 2021, p. 3 e ss.

possono orientare la volontà sociale «verso un ordine giuridico che realizzi progressivamente, in termini sempre perfezionabili, il principio della preminenza dell'uomo sulla materia economica»<sup>263</sup>. La volontà di piegare l'atto economico – connotato dal particolare scopo di perseguire un risultato utile in relazione ad un interesse attuale, esclusivo, individuale ed occasionale – all'atto etico, che persegue un utile funzionale ad interessi futuri o altrui<sup>264</sup>, è a tutti gli effetti una volontà giusta condizionata dal diritto. Ma l'esperienza giuridica potrebbe accompagnare l'esperienza economica sul sentiero della giustizia se volgesse attenzione all'esperienza morale che induce a far coincidere ciò che vogliamo con ciò che dobbiamo volere. A questo punto si riproporrebbe un interrogativo che pare pertenga anche all'intento di ricerca in corso: presupposto che, affinché le leggi, le scelte di politica pubblica, incidendo nel sistema sociale ed economico, non vengano avvertite dai cittadini come particolarmente opprimenti o inadatte, è necessaria un'etica condivisa, è più importante seguire i «valori emergenti» in una società in un dato momento storico o rifarsi a dei valori aventi «natura oggettiva»? In particolare, Capograssi propendeva per la teoria dei valori oggettivi, ovvero quei valori di centralità della persona umana, «attinenti alla verità relativa ai fini ultimi della persona stessa non dissociabili dalla dimensione sociale o comunitaria del processo di realizzazione della persona»<sup>265</sup>.

---

<sup>263</sup> L. MENGONI, *Forma giuridica e materia economia*, cit., pp. 156-157. Sul ruolo delle questioni etiche e dei valori in economia: R. SCHIATTARELLA, *I valori in economia. Dall'esclusione alla riscoperta*, Carocci, Roma, 2022, pp. 48-95.

<sup>264</sup> G. AURITI, *Analisi della connessione tra diritto ed economia alla luce di una concezione razionale dell'utilità*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 39, 1962, p. 225.

<sup>265</sup> I. MUSU, *Riflessioni intorno a "Pensieri vari di economia e diritto" di Giuseppe Capograssi*, cit., p. 95. Anche qui emerge, come evidenzia Antonio Punzi, lo sguardo capogrossiano sempre vigile e sereno su dignità e fragilità dell'individuo contemporaneo attraverso il quale riesce ad avere una lettura realistica, psicologicamente acuta e mai cinica, dell'esperienza in movimento e delle sue contraddizioni. Cfr. A. PUNZI, *Dialettica persuasione verità, La pratica della ragione giuridica negli scritti postumi di Giuseppe Capograssi* in F. MERCADANTE (a cura di), *Giuseppe Capograssi. La vita etica*, Bompiani, Milano, 2008, p. 831.

Nel caso di specie, o meglio per i tempi che corrono, sarebbe più corretto intraprendere una via mediana che forse è proprio quella auspicata dagli ispiratori della formazione “francescanamente orientata”, ovvero sia immaginare che i valori dell’umanesimo francescano si diffondano sempre di più nella società a mo’ di valori viventi nell’era contemporanea, ma al contempo concepire tali valori come oggettivamente necessitati e dunque auspicare che possano divenire timonieri di un’impresa politica e normativa atta a correggere le storture dei tempi moderni al di là del grado di adesione agli stessi da parte della società. In quest’ultimo caso vi sarebbe l’ambizione a che una classe dirigente o politica illuminata possa farsi interprete di tali valori ben prima che si diffondano massicciamente.

### **3.3.3. L’impegno civile del giurista: non tradire più la promessa.**

Tutto indurrebbe a pensare che il giurista e, con lui, il politico debbano tornare a rivendicare il dominio della politica legislativa e della legislazione economica per assettare l’economia a finalità e scelte eticamente orientate, nella consapevolezza – non dimentichi, ancora una volta, della Lezione di Giorgio Del Vecchio – che la filosofia del diritto abbia ogni titolo ad occuparsi di politica legislativa, in ispecie di legislazione economica, poiché «appartiene senza dubbio alla scienza del diritto, e come ramo di questa ha gli stessi principi che tutti gli altri suoi rami»<sup>266</sup>.

---

<sup>266</sup> A. GIULIANI, op. cit., pp. 361-362. Sull’intervento pubblico nell’economia interviene ancora Capograssi prospettando una funzione regolatrice del diritto, a cui già aveva riconosciuto il merito di piegare l’esperienza economica ad esigenze etiche: G. CAPOGRASSI, *Persona e pianificazione* in G. ASTUTI, V. BACHELET, G. CAPOGRASSI, F. CARNELUTTI, C. ESPOSITO, G. MIELE, F. SANTORO PASSARELLI ET ALII, *La pianificazione economica e i diritti della persona umana*, Studium, Roma, 1955, pp. 14-54.

La traiettoria gius-filosofica ricade sulle possibilità creative del diritto nel mercato e sulle immani responsabilità del giurista che si fa suggeritore dei decisori politici circa le più adeguate modalità di intervento nell'economia, nel momento in cui si convenga con serietà sul «ruolo cruciale del diritto nel determinare le attività condotte dalle imprese e nei mercati»<sup>267</sup>. Spesso e volentieri il riconoscimento di tale ruolo ha vacillato, ci si è confusi in un *unicum* economico-giuridico dai confini indefiniti ed un processo di «sottovalutazione dell'economia» ha segnato il sopravvento della «razionalità strategica» del soggetto economico sì prepotente da rivelare, non di rado, la tendenza a sacrificare perfino le norme giuridiche sull'altare, tra i tanti, della globalizzazione. Vi è stato, nel tempo, uno spiacevole «passaggio di consegne di sempre maggiori poteri dagli Stati ai mercati» anche a causa dell'irruzione della globalizzazione nel rapporto tra politica ed economia, ove il capitalismo, proprio nella versione globalizzata, ha assistito ad una smodata «centralità degli interessi nell'agire sociale» ed all'affermazione della dimensione finanziaria del mercato con la conseguente astrazione di misure monetarie capaci di attraversare i confini del potere politico degli Stati, fino a sottrarvisi<sup>268</sup>.

---

<sup>267</sup> R. H. COASE, *Impresa, mercato e diritto*, il Mulino, Bologna, 1995, p. 45. Per approfondire il pensiero dell'economista statunitense: S. G. MEDEMA, *Ronald H. Coase*, The Macmillan Press Ltd, London, 1994, pp. 128-177; F. PULITINI (a cura di), *Tra stato e mercato. Libertà, impresa e politica nella storia del pensiero economico, da Adam Smith a Ronald Coase*, cit., pp. 351-446; L. W.C. LAI, *The ideas of Ronald H. Coase. Market failure and planning by contract for sustainable development*, Routledge, New York, 2011, p. 170 e ss.; C. VELJANOVSKI, *The economics of Ronald Coase* in P. BOOTH, S. DAVIES, M. MUNGER, M. PENNINGTON, M. RICKETTS, A. ROBSON, N. TYNAN, C. VELJANOSKI, *Forever contemporary: the economics of Ronald Coase*, The Institute of Economic Affairs, London, 2015, pp. 14-45.

<sup>268</sup> M. R. FERRARESE, *Le istituzioni della globalizzazione. Diritto e diritti nella società transnazionale*, il Mulino, Bologna, 2000, pp. 15-78. La globalizzazione è stata considerata dal sociologo e politologo britannico Giddens un fenomeno di «intensificazione di relazioni sociali mondiali che collegano tra loro località distanti facendo sì che gli eventi locali vengano modellati dagli eventi che si verificano a migliaia di chilometri di distanza e viceversa» in A. GIDDENS, *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna, 1994, p. 71.

Condivisibile è la denuncia mossa alla globalizzazione del sistema finanziario per aver generato «un mondo pieno di ingiustizie, sperequazioni, profonde disequaglianze tra ricchi e poveri» ed aver diffuso modelli di vita inaccettabili proiettati «solo a massimizzare i consumi ed umiliare quanti non reggono ritmi di vita così frenetici e costosi» ed altrettanto persuasivo appare l'auspicio schlesingeriano di tentare di rimediare a questi drammi attraverso l'ingegno dei «ceti culturalmente più preparati» per suggerire nuovi «sistemi di convivenza meglio accettabili e conformi ad esigenza di vita più semplici e conciliabili con i bisogni delle masse, disperate per le loro precarietà»<sup>269</sup>.

La disperazione sgorga direttamente dalla frattura tra etica ed economia, a cui il diritto può porre chiaramente rimedio. Non è però il diritto genericamente inteso necessariamente adeguato a facilitare l'agognato connubio tra etica ed economia, piuttosto quel diritto, quelle leggi, quelle politiche pubbliche che promanano da una classe dirigente autorevole, dall'impegno politico e civile di un ceto responsabilizzato a trovare una soluzione credibile alla situazione odierna ed a quella che toccherà alle future generazioni.

Sullo sfondo non può che aleggiare la ragionevole proposta di un modello di Stato<sup>270</sup> che, senza ricadere in un retaggio ormai superato di iper-

---

<sup>269</sup> P. SCHLESINGER, *La globalizzazione nel sistema finanziario*, in «Persona e mercato», 4, 2011, p. 250.

<sup>270</sup> A proposito di ciò vi è chi traccia, ragionevolmente, una strada da percorrere tra le innumerevoli soluzioni sfumate presenti nell'ampia oscillazione tra l'estrema tensione del sistema statale verso un mercato di stampo socialista – «ove l'obiettivo dell'istituzione, della quale il legislatore rappresenta l'architetto del sistema di funzionamento della struttura, è quello di garantire il massimo benessere per il maggior numero di persone. [...] In tal modo, la produzione di beni verrebbe a concentrarsi in capo all'istituzione, che assumerebbe anche il compito della loro distribuzione [...] secondo quanto essa stessa ritenga "equo" per il benessere di tutti i consociati» – e la tensione verso un modello di «mercato capitalistico puro» ove le istituzioni consentono «a ciascuno di raggiungere il massimo benessere possibile, senza necessità alcuna di confrontarsi con il benessere della comunità, intesa come maggioranza delle persone assoggettate al sistema e dunque in assenza di una logica (re)distributiva». Una soluzione ben più ragionevole e decisamente meno estrema potrebbe essere invece «quella di



paternalismo invasivo ed inefficiente, possa davvero promuovere le condizioni per una razionalità economica non più disancorata dall'etica ed una società più giusta ed equa. Il superamento degli schemi passati diventa inevitabile quando una società informata ed interconnessa come la nostra, in cui ciascuno di noi è sempre esposto e ormai, per la gran parte, predisposto ad interazioni con l'esterno, apre al ripensamento delle libertà e responsabilità individuali. Occorre, a questo punto che lo Stato, nel farsi carico della irrinunciabile missione di favorire il benessere economico e sociale, riveda i propri rapporti con il cittadino e i rapporti tra i cittadini stessi.

Ma se il diritto, attraversando lo Stato legislatore, esecutore, amministratore, giunge al capolinea del cittadino, questi, a seconda delle condizioni, dei tempi o dei casi, sarà tenuto a recepire, agire, osservare, eseguire, limitarsi, scegliere, in definitiva reagire agli stimoli del potere pubblico. Evidentemente il ripensamento che urge più di ogni altro è proprio quello riferibile alle «modalità di interazione tra pubblici poteri e scelte individuali» poiché se nessuno può negare allo Stato il potere-dovere ordinatorio delle azioni sociali attraverso norme imperative o sanzioni «al fine di tutelare valori e beni ritenuti di primaria importanza», si fa più complessa la questione nel momento in cui si ammetta un modello di Stato che riesca ad occuparsi della vita dei cittadini, si assuma la responsabilità di indirizzarne le scelte e ponga in essere «forme di condizionamento [...] compatibili con la libertà delle scelte individuali», senza avanzare anacronistiche e paternalistiche pretese «di dover provvedere» alla felicità ed al benessere delle

---

indurre l'individuo a effettuare le proprie scelte in maniera non istintiva, ma anche fornirgli un consistente margine di tempo dalla decisione all'azione, in maniera proporzionale all'incidenza dell'atto sul proprio patrimonio. In altri termini: obbligandolo a riflettere prima di agire, affinché faccia proprie quelle informazioni che lo stesso sistema impone di immettere nel mercato», come prospettato in: F. FERRO LUZZI, *Il ruolo del diritto nell'accrescimento del benessere dei singoli e della comunità* in G. LEMME (a cura di), *Diritto ed economia del mercato*, Wolters Kluwer, Milano, 2021, pp. 43-44.

persone. Ecco che la scommessa sul «“paternalismo libertario”» si accrediterebbe sempre più tra i vari modelli e si attaglierebbe enormemente alle esigenze prospettate di contemperamento tra il lasciar fare, lasciar scegliere dei cittadini – nella speranza che un’etica della responsabilità si diffonda spontaneamente nella società – e l’intervento ordinatore dello Stato: la scommessa è tentare di «conciliare l’orientamento pubblico dell’azione individuale con l’autonomia morale del cittadino»<sup>271</sup>. Una scommessa su cui poter puntare se il legislatore, nella predisposizione della regolamentazione del mercato, avvalendosi anche delle «evidenze relative agli errori cognitivi» più diffusi tra i cittadini, sappia spingerli alle decisioni ritenute migliori per gli stessi senza privarli, però, delle libertà di scelta e fornendo loro una soluzione giusta ed adeguata a tutta la comunità<sup>272</sup>: la soluzione del benessere individuale e collettivo.

---

<sup>271</sup> Si tratta delle condivisibili considerazioni del filosofo del diritto Antonio Punzi, il quale, avanzando la proposta del paternalismo libertario, richiama la «felice sintesi» racchiusa nel libro “Nudge” pubblicato nel 2008 da Richard H. Thaler e Cass Sunstein. Il concetto di Nudge, letteralmente “spinta gentile”, esprime la modalità attraverso cui lo Stato dovrebbe influenzare le scelte dei cittadini senza mortificarne la libertà. L’idea è che lo Stato, anziché proibire l’assunzione di una condotta che ritenga dannosa per l’individuo (e indirettamente per la società), possa introdurre un lieve svantaggio finalizzato ad influenzarne il comportamento. In tal modo lo Stato interviene in modo efficace, ma non troppo invasivo al fine di scoraggiare condotte che non solo danneggiano la salute o il benessere dell’individuo, ma finiscono per imporre indirettamente un aggravio di costi all’intera società (quali quelli gravanti sul sistema sanitario pubblico e necessari per curare le patologie di un individuo che abbia seguito un regime alimentare insano)»; si veda: A. PUNZI, *Diritto certezza sicurezza*, Giappichelli, Torino, 2017, pp. 125-126. Al termine di un’esaustiva ed a tratti critica disamina del paternalismo libertario, Silvia Vida prova a coglierne il senso intimo sostenendo che «non c’è nessuna aperta opposizione tra potere e libertà, ma un complesso gioco dialettico che si affida alle tattiche con cui gli individui governano (“liberamente”) se stessi entro un’architettura, e nella direzione, pensata da una fonte eteronoma che impedisce una reale autonomia di scelta. Le istituzioni spingono i soggetti verso i provvedimenti più efficaci, inducendoli a incatenare (in maniera invisibile) la realizzazione dei propri interessi agli interessi di tutti e di ciascuno» in M. GALLETTI, S. VIDA, *Libertà vigilata. Una critica del paternalismo libertario*, IF Press, Roma, 2018, p. 410.

<sup>272</sup> F. FERRO LUZZI, *Il ruolo del diritto nell’accrescimento del benessere dei singoli e della comunità*, cit., pp. 50-52. L’autore avversa il modello della “spinta gentile” poiché ritiene che le decisioni finali siano sottratte comunque al cittadino e vi siano dei soggetti terzi a stabilire cosa sia giusto per ciascun individuo; in particolare evidenzia due criticità essenziali: «la necessaria

Così una traccia profonda di eticità nel sistema economico potrebbe essere impressa allorché l'intercapedine tra il piano delle istituzioni pubbliche, votate ad un esercizio del potere equilibrato ed incentivante, ed il piano della società, assorbita dal moto spontaneo e quotidiano delle scelte e delle azioni<sup>273</sup>, divenga il teatro della ferma adesione ad un catalogo di valori

---

capacità del legislatore di individuare il benessere dei destinatari della "scelta gentile" e dunque di operare la scelta migliore per questi[...]; il rischio di una scelta opportunistica da parte del legislatore, "mascherata" da tutela dei destinatari della opzione (solo espressamente scartabile).

Merita certamente attenzione l'opera di Katharina Pistor che, in modo molto originale, ci invita a riflettere, proprio nell'epoca in cui si taccia il diritto di sottrarsi alla sua capacità di esercitare con efficacia un controllo sociale, sul ruolo determinante delle regole giuridiche nell'alimentare il capitalismo (incluse le onnivore degenerazioni), creando «"nuovi asset" e cioè i beni a cui viene riconosciuto valore di mercato e con i quali dunque, si genera ricchezza». Tuttavia, l'autrice non trascura di evidenziare come siano prevalse nel tempo delle dinamiche privatistiche che hanno consegnato il potere di «dettare e applicare le regole del gioco a chi ha più interesse a farlo perché maggiore ricchezza, e dunque forza, riesce a ricavare dal gioco stesso.» La docente della Columbia University ha riconosciuto come l'autonomia dei privati e l'irruzione delle nuove tecnologie abbia sopraffatto il diritto statale, «sicché chi dispone degli "avvocati migliori" e di maggiori risorse da investire può dal nulla creare nuovi beni o appropriarsi di nuova ricchezza, aumentando così ulteriormente le proprie disponibilità e, di conseguenza, le disuguaglianze sociali, e ciò potenzialmente all'infinito»; si veda: F. DI CIOMMO, S. DI NOLA, M. VATIERO, *Il codice del capitale: una breve postfazione* in K. PISTOR, *Il codice del capitale. Come il diritto crea ricchezza e disuguaglianza*, Luiss University Press, Roma, 2021, pp. 241-242. Va chiaramente ribadito in questa sede che «il diritto non può nulla, ancora, lì dove la politica non vuole, per cui va risolta in termini nuovi la relazione fra l'«incombere "oggettivo" del problema umanità e una dimensione "soggettiva" del tutto deprivata di poteri adeguati» alla soluzione del predetto problema: U. POMARICI, *Generazioni future, identità personale, umanità* in R. BIFULCO, A. D'ALOIA (a cura di), *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, cit., p. 160.

<sup>273</sup> Ripensare le politiche pubbliche più efficaci nell'adempimento alle finalità auspiccate in premessa risveglierebbe, quasi naturalmente, le suggestioni di Bobbio sul rapporto tra politica e cultura. Una concezione di politica che, accantonate le idee machiavelliche, sul potere politico, ed hegeliane, sulla politica intesa come eticità, è rivelata, alla aristotelica maniera, «puramente e semplicemente» come «arte del vivere insieme, della convivenza in una società ordinata». Ed in effetti, nel senso più utile in questo punto della trattazione, sembrerebbe avvalorarsi quella funzione ben precisa della politica, di farsi «veicolo» e strumento dell'uomo in un dato momento storico, delle «civiltà» a perseguire determinati «fini»: la politica diviene «strumentale» e «necessaria» anche per raggiungere il fine del cambiamento del quadro socioeconomico globale. Proprio qui si percepisce il ruolo della cultura nel dialogare con la politica: «scegliere i fini, e dopo averli scelti, indirizzare la vita politica del proprio tempo verso quei fini. [...] la scelta dei fini ultimi dipende, ne siamo o non ne siamo consapevoli, dalle concezioni del mondo, direi addirittura, dalle filosofie della storia, che ciascuno, più o

comuni. Il diritto potrebbe realmente aprire le porte al dialogo costruttivo tra etica ed economia<sup>274</sup>, nondimeno a quello tra etica francescana ed economia, consentendo, piuttosto persuasivamente, di considerare la questione dell'etica, come motore di un nuovo paradigma economico e sociale, nella triplice veste d'etica individuale, etica pubblica ed etica economica.

A questo punto, è chiaro che il ritorno all'etica in campo economico-giuridico non possa più prefigurarsi come suggestiva, fascinosa, nostalgica invocazione da anestetizzare in queste e tante altre (più autorevoli) pagine; è, piuttosto, un invito a destarsi, ad esigere impellentemente la possibile via d'uscita alla disperazione del genere umano, alle degenerazioni dell'ecosistema, al tradimento della promessa che l'economia ha rivolto, da sempre, ai popoli di tutti i tempi e che, oggi, rischia di disonorare gravemente: garantire la felicità pubblica.

Questo potrebbe essere un approccio ragionevole alla "questione economica", una sfida scientifica e civile, di tutto riguardo, per economisti e

---

meno coscientemente, accetta, segue e contribuisce a diffondere attorno a sé» in N. BOBBIO, *Il dubbio e la scelta. Intellettuali e potere nella società contemporanea*, Carocci, Roma, 2006, pp. 58-60.

<sup>274</sup> Si tenta di fornire una possibile soluzione, posto che, come sostiene Zamagni, si è ancora ben lontani dall'impostazione del concreto svolgimento del dialogo tra etica ed economia. Per il momento ci sarebbe solo consenso su ciò che non si vuole: «la mera giustapposizione di categorie e linguaggi e tanto meno la subordinazione di marca imperialistica dell'una all'altra disciplina. Non si conosce però ancora come muovere i primi passi verso la costruzione di quella architettura teorica comune. Occorre cominciare a cercare davvero», da S. ZAMAGNI, *L'economia del bene comune*, Città Nuova, Roma, 2011, p. 120.

giuristi<sup>275</sup> contemporanei, l'impegno a trasformare, finalmente, gli «ambiti economici» in luoghi «moralì, umani e umanizzanti»<sup>276</sup>.

---

<sup>275</sup> Interessante la ricostruzione del pensiero di uno dei padri della sociologia del diritto, il giurista francese Leon Duguit, recentemente operata da Tommaso Greco in merito al principio di solidarietà sociale che sembrerebbe pertenerne al discorso in atto, con riguardo, soprattutto, all'influenza che il pensiero giuridico può esercitare sugli assetti sociali, istituzionali, economici. Da questa ricostruzione sorgerebbe la suggestione secondo cui, per creare un ambiente economico solidale, occorrerà che esso sia preparato «innanzitutto dai giuristi, cultori di una scienza che ricorrenemente e diffusamente rifiuta di calarsi nell'arena ma che invece deve essere con fermezza richiamata alle proprie responsabilità, in una fase in cui, di nuovo la battaglia nel e sul diritto appare aperta e incerta». Cfr. T. GRECO, *La solidarietà nel diritto. Sui fondamenti teorici dell'istituzionalismo* in «Quaderni fiorentini», 51, 2022, p. 56.

<sup>276</sup> L. BRUNI, *L'economia la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Città Nuova, Roma, 2009, pp. 7-10. Sul punto, si veda anche: L. BECCHETTI, L. BRUNI, S. ZAMAGNI, *Microeconomia. Scelte, relazioni, economia civile*, cit., pp. 365-400. Una denuncia importante alla «tossicodipendenza del consumo» di beni, alla «folle corsa all'“avere di più”» è mossa dai sostenitori della «frugalità felice», i quali auspicano «“il meno e il meglio”, meno velocità, meno spreco». Propongono uno «stile di vita alleggerito dall'ossessione del consumo», caratterizzato da una sobrietà felice in cui al possesso delle cose, venga anteposto il valore dei legami sociali e umani. Vi è l'auspicio di pervenire ad un cambiamento radicale sul piano sociale e valoriale per arginare le «catastrofi ecologiche» ed «i vicoli ciechi dello sviluppo infinito»; piuttosto che farsi tentare pericolosamente solo dalle cose bisognerebbe ricercare la felicità che è generata dall'equilibrio e dallo scambio sociale, da G. LIPOVETSKY, *Piacere e colpire. La società della seduzione*, trad. it a cura di R. Mazzeo, Raffaello Cortina, Milano, 2019, p. 380 e ss. Per una disamina puntuale ed organica della relazione tra sviluppo economico e felicità si veda: L. BRUNI, P. L. PORTA (a cura di), *Felicità ed economia. Quando il benessere è il ben vivere*, Guerini e associati, Milano, 2004, pp. 31-277; L. BRUNI, S. ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, il Mulino, Bologna, 2004, pp. 243-276; E. FELICE, *Storia economica della felicità*, il Mulino, Bologna, 2017, pp. 291-339.

## **Conclude:**

### ***Percorsi Assisi, una comunità in cammino.***

Alle volte, in specie nelle conclusioni, anche i giovani studiosi dovrebbero assumersi il rischio della perentorietà: *Percorsi Assisi* è stata un'intuizione vincente.

Certamente, a testimonianza del successo di questo progetto, sembrerebbero deporre l'adesione, sempre più ampia, da parte di alcuni tra i più prestigiosi Atenei universitari del Paese, la crescente diffusione dell'iniziativa tra studenti e studiosi delle discipline più disparate, il protagonismo della scuola nel dibattito internazionale, il coinvolgimento di accademici, opinion leader, *change-makers* provenienti da ogni parte del mondo. Un'altra chiave fondamentale della buona riuscita della scuola risiederebbe, senza dubbio, nell'efficacia del metodo formativo adottato, capace di favorire «la maturazione integrale (accademica e relazionale)» degli studenti, grazie ad una vivace alternanza tra lezioni, seminari, team work, *company visit*, attività ricreative e culturali, momenti a stretto contatto con la comunità francescana e visite nei luoghi più significativi della vita del Santo<sup>277</sup>.

Tuttavia, nel corso del tempo, *Percorsi Assisi* si è rivelata molto più che una scuola di formazione circoscritta alla prima decade di ogni settembre: lo stimolo a pensare, in meglio, il sistema socio-economico globale, l'intento di orientare gli studenti alla capacità di vivere nella società contemporanea con maggiore umanità<sup>278</sup>, la sensibilizzazione ad un catalogo di valori, quelli

---

<sup>277</sup> [www.percorsiaassisi.it](http://www.percorsiaassisi.it).

<sup>278</sup> Cfr. C. FARALLI, *Prefazione* a V. MARZOCCO, S. ZULLO, T. CASADEI, *La didattica del diritto. Metodi, strumenti e prospettive*, Pacini Giuridica, Pisa, 2019, p. XI. Sull'educazione all'alleanza tra uomo ed ambiente: PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*. *Enciclica sulla cura della casa comune*, cit., pp. 183-188.

dell'umanesimo francescano, ha indotto una nutrita comunità di giovani professionisti e studiosi a compiere scelte ed azioni che potessero avere un considerevole impatto sociale.

La convergenza di così tante energie ad Assisi è stata in grado di generare la speranza che ciascuno di noi possa essere educato e responsabilizzato a dare il proprio contributo, nella vita privata e professionale, per tentare di costruire una società migliore<sup>279</sup>.

«Le cose cambiano perché ci sono persone che si impegnano con costanza perché ciò avvenga. Lo fanno nelle loro comunità, sul luogo di lavoro o altrove. Così facendo gettano le basi affinché nascano movimenti che con il loro attivismo generano il cambiamento. Tutte le trasformazioni della storia hanno preso avvio in questo modo»<sup>280</sup>. Di questo insegnamento, sembrerebbe aver fatto concretamente tesoro la nostra comunità, la comunità di *Percorsi Assisi*; difatti, il 5 aprile 2022, è stata costituita ufficialmente l'associazione "Alumni Percorsi Assisi" con l'intento, ben preciso, di promuovere alcuni valori condivisi quali la contaminazione fraterna, la collaborazione reciproca, l'universalità e la gratitudine, onde continuare a sensibilizzare la società alla cura della casa comune, alla rilevanza dei beni relazionali, alla cultura del dono.

Proprio tale sfida, entusiasmante ed ambiziosa, basata su una profonda comunanza di valori e sulla sincera amicizia tra compagni di viaggio, sembrerebbe costituire il lascito più prezioso che la Lezione di *Percorsi Assisi* potesse donarci. Questa comunità sentiva il dovere morale di testimoniare tutto ciò, ha scelto di farlo e ha intrapreso, con coraggio, il suo cammino.

---

<sup>279</sup> Cfr. S. ZAMAGNI, *Responsabili. Come civilizzare il mercato*, il Mulino, Bologna, 2019, pp. 205-233.

<sup>280</sup> N. CHOMSKY, *Lotta o declino. Perché dobbiamo ribellarci contro i padroni dell'umanità*, Ponte alle Grazie, Firenze, 2021, pp. 165-166.

## **Bibliografia.**

ABIGNENTE A., SCAMARDELLA F. (a cura di), *Dignità della persona. Riconoscimento dei diritti nelle società multiculturali*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2013.

ACOCELLA G., *Aspetti sociali dell'etica economica. Il contributo della filosofia morale al dibattito sulla responsabilità sociale d'impresa*, in «Sociologia del lavoro», 96, 2004.

ADENEY THOMAS J., WILLIAMS M., ZALASIEWICZ J., *The Anthropocene. A multidisciplinary approach*, Polity Press, Cambridge, 2020.

AGAMBEN G., *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Neri Pozza, Vicenza, 2021.

ALACEVICH M., SOCI A., *Breve storia della disuguaglianza*, Laterza, Bari, 2022.

AMENDOLA A., C. CANTILLO, *Etica ed economia. Una tormentata relazione*, Mimesis, Milano, 2017.

AMORTH A., *La Costituzione italiana. Commento sistematico*, Giuffrè, Milano, 1948.

ANDREOLI V., *Homo incertus. Il bisogno di sicurezza nella società della paura*, Mondadori, Milano, 2020.

ANONIMO, *I fioretti di San Francesco*, Tiemme Edizioni Digitali, Ferrara, 2018, XXI Capitolo.

ANTISERI D., *L'attualità del pensiero francescano. Risposte del passato a domande del presente*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008.

ANTISERI D., PANIZZA G., *Il dono e lo scambio*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2012, pp. 49-80.

ANTONIOLI F., *Meno è di più. Le Regole monastiche di Francesco e Benedetto per ridare anima all'economia, alla finanza, all'impresa e al lavoro*, Edizioni Terra santa, Milano, 2020.



ARGIROFFI A., *Il diritto nell'esistenza di Sergio Cotta e la tardamodernità secondo Günther Anders*, in «Persona y Derecho», 57, 2007.

ARISTOTELE, *Politica*, a cura di C. A. VIANO, Rizzoli, Milano, 2002.

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 6, 1106 b 17-34, Bompiani, Milano, 2009.

ARISTOTELE, *Politica. Libro I*, a cura di G. BESSO e M. CURNIS, L'Erma di Bretschneider, Roma, 2011.

ARMELLINI S., *Il bisogno di diritto* in F. LANCHESTER, T. SERRA (a cura di), "Et si omnes..." *Scritti in onore di Francesco Mercadante*, Giuffrè, Milano, 2008.

ARON R., *Le delusioni del progresso. Saggio sulla dialettica della modernità*, Armando, Roma, 1991.

ARON R., *Il concetto di libertà*, Ideazione, Roma, 1997.

ASSELLE M., *Economia, finanza ed etica* in P. MARANESI (a cura di), *La persona dentro una società complessa*, Cittadella, Assisi, 2017.

AURITI G., *Analisi della connessione tra diritto ed economia alla luce di una concezione razionale dell'utilità*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 39, 1962.

AUTIERI F., *I Monti di Pietà e i Monti Frumentari. Povertà genera ricchezza. Non indigenza, ma prassi comunionale* in D. PAOLETTI, F. AUTIERI, O. BAZZICHI, P. CAPITANUCCI (a cura di), *Economia fraterna. Paternità di Dio e fraternità universale-cosmica*, Sacro Convento di San Francesco, Assisi, 2020.

BAGGIO A. M., *Meditazioni per la vita pubblica. Il carisma dell'unità e la politica*, Città Nuova, Roma, 2005.

BAGGIO A. M., *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma, 2007.

BALDELLI I., ROMANINI A. M. (a cura di), *Francesco, il Francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 1986.

BALDUCCI E., *Francesco d'Assisi*, Edizioni Cultura della Pace, Firenze, 1989.

BANERJEE A., DUFLO E., *Foreword to* L. CHANCEL, T. PIKETTY, E. SAEZ, G. ZUCMAN ET AL., *World Inequality Report 2022*, World Inequality Lab wir2022.wid.word.

BARBARO S., *Fraternità e Common Law: il caso della responsabilità per "omissione di soccorso"* in A. COSSEDDU (a cura di), *I sentieri del giurista sulle tracce della fraternità. Ordinamenti a confronto*, Giappichelli, Torino, 2016.

BARBERIS M., *Eguaglianza e differenza. Variazioni su temi di Ferrajoli*, in G. P. DOLSO (a cura di), *Dignità, eguaglianza e Costituzione*, EUT Università degli Studi di Trieste, Trieste, 2019.

BARTOLOMMEI S., *L'etica ambientale come nuova frontiera del pensiero morale contemporaneo* in P. DONATELLI (a cura di), *Manuale di etica ambientale*, Le Lettere, Firenze, 2012.

BATTAGLIA L., *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale, animale*, Carocci, Roma, 2012.

BAUMAN Z., *Vivere in un mondo liquido-moderno*, in ID., *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

BAUMAN Z., *Consumo, dunque sono*, Laterza, Roma-Bari, 2015.

BAUMAN Z., *Le nuove povertà*, Castelvecchi, Roma, 2018.

BAUMAN Z., *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Il Margine, Trento, 2021.

BAUMANN P., *Menschenwürde und das Bedürfnis nach Respekt*, in R. STOECKER (a cura di), *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*, öbv & hpt, Vienna, 2003.

BAZZICHI O., *Economia e scuola francescana. Attualità del pensiero socio-economico e politico francescano*, Libreria universitaria edizioni, Padova, 2013.

BAZZICHI O., *Economia fraterna. Dal Santo di Assisi a Papa Francesco*, Orbis, Nepi, 2020.

BAZZICHI O., REALI F., *Oikonomia di Francesco. Un cammino verso l'umanità e la fraternità dell'economia*, pref. a cura di S. Zamagni, L'Altro Editore, Sora, 2020.

BECCHETTI L., *Cosa c'è di sbagliato nella profezia di Keynes? Come la fine dell'economia ha dato vita all'economia della responsabilità sociale?* in L. PECCHI, G. PIGA (a cura di), *Il ventunesimo secolo di Keynes. Economia e società per le nuove generazioni*, Luiss University Press, Roma, 2011.

BECCHETTI L., BRUNI L., ZAMAGNI S., *Microeconomia. Scelte, relazioni, economia civile*, il Mulino, Bologna, 2010.

BEDESCHI G., *Storia del pensiero liberale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2015.

BELELLI F. (a cura di), *Antonio Rosmini. Filosofia della politica*, Cantagalli, Siena, 2021.

BELVISI F., *Dignità umana e diritti fondamentali: una questione di riconoscimento* in T. CASADEI (a cura di), *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, Giappichelli, Torino, 2012.

BETTELHEIM B., *Il cuore vigile. Autonomia individuale e società di massa*, trad. it. di Pietro Bertolucci, Milano, 1988.

BOBBIO N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990.

BOBBIO N., *Il dubbio e la scelta. Intellettuali e potere nella società contemporanea*, Carocci, Roma, 2006.

BOBBIO N., *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino, 2009.

BOCCARDELLI P., IACOVONE D. (a cura di), *Lo scenario economico dopo il Covid-19. Un piano strategico per ripartire*, il Mulino, Bologna, 2020.

BOCCIA V., *Prefazione a R. HENDERSON, Nel mondo che brucia. Ripensare il capitalismo per la sopravvivenza del pianeta*, Luiss University Press, Roma, 2020.

BOFF L., *Francesco d'Assisi, una alternativa umana e cristiana*, Cittadella, Assisi, 1989.

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Vita di San Francesco*, trad. a cura di P. Ettore, Edizioni Porziuncola, Assisi, 2006.

BORDONI C., *La società insicura. Convivere con la paura nel mondo liquido*, Aliberti, Padova, 2012.

- BOUDREAUX D. J., *The Essential Hayek*, Fraser Institute, Vancouver, 2014.
- BRANDOLINI M. C., *Non alleati, ma fratelli. Maritain, Mauriac, Claudel e Bernanos*, Lea 8, Firenze University Press, Firenze, 2019.
- BRESSOLETTE M., QUANTIN H., *Correspondance Maritain, Mauriac, Claudel, Bernanos. Un catholique n'a pas d'alliés*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2018.
- BRUNI L., *L'economia la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Città Nuova, Roma, 2009.
- BRUNI L., *L'economia la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Città Nuova, Roma, 2009.
- BRUNI L., *L'impresa civile. Una via italiana all'economia di mercato*, Egea, Milano, 2009.
- BRUNI L., *La foresta e l'albero. Dieci parole per un'economia umana*, Vita e Pensiero, Milano, 2016.
- BRUNI L., Prefazione a M. ASSELLE, A. PICCALUGA, *Sorella economia. Da Francesco di Assisi a papa Francesco: un'altra economia è possibile?*, Porziuncola, Assisi, 2020.
- BRUNI L., PORTA P. L. (a cura di), *Felicità ed economia. Quando il benessere è il ben vivere*, Guerini e associati, Milano, 2004.
- BRUNI L., SMERILLI A., *Benedetta economia. Benedetto di Norcia e Francesco d'Assisi nella storia economia europea*, Città Nuova, Roma, 2008.
- BRUNI L., ZAMAGNI S., *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, il Mulino, Bologna, 2004.
- BRUNI L., ZAMAGNI S., *L'economia civile*, il Mulino, Bologna, 2015.
- CALABRÒ A., *Oltre la fragilità. Le scelte per costruire la nuova trama delle relazioni economiche e sociali*, Egea, Milano, 2020.
- CALTAGIRONE C., *Amartya K. Sen. Tra economia ed etica*, Edizioni Studium, Roma, 2017.

CAMPANINI G., *L'uomo e lo Stato. Fondamenti culturali e motivazioni etiche della democrazia in Jacques Maritain* in AA.VV., *Democrazia, ragione e verità*, Massimo, Milano, 1994.

CAMPESE S., *Forme di vita e forme economiche in Aristotele*, in «La società degli individui. Quadrimestrale di Filosofia e teoria sociale», 24, 5-16, 2005.

CANANZI D. M., *Dall'obbligatorietà al diritto naturale vigente. Ermeneutica ed estetica attraverso l'itinerario di S. Cotta*, in AA.VV., *Persona imputabilità ermeneutica*, con presentazione di A. Rivera Llano, Giappichelli, Torino, 2014.

CAPOGRASSI G., *Persona e pianificazione* in G. ASTUTI, V. BACHELET, G. CAPOGRASSI, F. CARNELUTTI, C. ESPOSITO, G. MIELE, F. SANTORO PASSARELLI ET ALII, *La pianificazione economica e i diritti della persona umana*, Studium, Roma, 1955.

CAPOGRASSI G., *Pensieri vari su economia e diritto*, Rocco Carabba, Lanciano, 2004.

CAPRIGLIA S., *Il narcisismo: tra normalità e patologia. Relazioni patologiche e manipolazione affettiva*, Edizioni Accademiche Italiane, Saarbrücken, 2016.

CARBAJAL DE INZAURRAGA C., PALLANCH P. (a cura di), *Poveri. Le parole di Francesco*, Editrice Ave, Roma, 2014.

CARBAJO NÚÑEZ M., *Economia francescana. Una proposta per uscire dalla crisi*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2014.

CARDINI F., *Il lupo di Gubbio. Dimensione storica e dimensione antropologica di una «leggenda»*, in «Studi francescani», 74, 1977.

CARDINI F., *Un uomo di nome Francesco. La proposta cristiana del frate di Assisi e la risposta rivoluzionaria del papa che viene dalla fine del mondo*, Mondadori, Milano, 2015.

CARDINI F., *Francesco d'Assisi*, Mondadori, Milano, 2017.

CARETTI P., TARLI BARBIERI G., *I diritti fondamentali. Libertà e diritti sociali*, Giappichelli, Torino, 2017.

CASADEI T., *Soggetti in contesto: vulnerabilità e diritti umani* in ID. (a cura di), *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, Giappichelli, Torino, 2012.

CASADEI T., *Il rovescio dei diritti umani. Razza, discriminazione, schiavitù*, DeriveApprodi, Roma, 2016.

CASADEI T., *Tra storia e teorizzazione giuridica: per un inquadramento dei caratteri della schiavitù contemporanea* in M. SIMONAZZI, T. CASADEI (a cura di), *Nuove e antiche forme di schiavitù*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2018.

CASADEI T., MATTARELLI S. (a cura di), *Schiavitù*, Franco Angeli, Milano, 2009.

CATERINI E., *Sostenibilità e ordinamento civile. Per una riproposizione della questione sociale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2018.

CAVALIERE A., *L'invenzione della povertà. Dall'economia della salvezza ai diritti sociali*, Diotima. Questioni di filosofia e politica, La scuola di Pitagora Editrice, Napoli, 2019.

(DA) CELANO T., *Vita di S. Francesco e Trattato dei Miracoli*, trad. a cura di F. Casolini, Porziuncola, Assisi, 2005.

CESAREO V., VACCARINI I., *L'era del narcisismo*, Franco Angeli, Milano, 2012.

CHANCEL L., PIKETTY T., SAEZ E., ZUCMAN G. ET AL., *World Inequality Report 2022*, World Inequality Lab [wir2022.wid.world](https://www.wid.world).

CHENAUX P., *L'Umanesimo integrale di Jacques Maritain*, Jaca, Milano, 2006.

CHIMINAZZO T., *Etica ed economia. Il Mercato e l'Economia di solidarietà nell'era della globalizzazione*, Franco Angeli, Milano, 2007.

CHOMSKY N., *Lotta o declino. Perché dobbiamo ribellarci contro i padroni dell'umanità*, Ponte alle Grazie, Firenze, 2021.

CHOMSKY N., POLLIN R., *Minuti contati. Crisi climatica e green new deal globale*, Adriano Salani, Milano, 2020.

CHOMSKY N., WATERSTONE M., *Le conseguenze del capitalismo. Disuguaglianze, guerre, disastri ecologici: resistere e reagire*, Adriano Salani, Milano, 2022.

CIANI SCARNICCI M., *Etica ed economia: le origini dal 300 a.C. al 1800 d.C.*, Edizioni del Faro, Trento, 2012.

CIARAMELLI F., MENGA F. G. (a cura di), *Responsabilità verso le generazioni future. Una sfida al diritto all'etica e alla politica*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017.

CINGOLANI S., *Il capitalismo buono. Perché il mercato ci salverà*, Luiss University Press, Roma, 2020.

CIOCCA P., *Ricchi Poveri. Storia della diseguaglianza*, Einaudi, Torino, 2021.

CIUSA N., *Filosofia dell'economia e filosofia del diritto*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 39, 1962.

COASE R. H., *Impresa, mercato e diritto*, il Mulino, Bologna, 1995.

COCCONI M., *La regolazione dell'economia circolare. Sostenibilità e nuovi paradigmi di sviluppo*, Franco Angeli, Milano, 2020.

CONTE G., *Una premessa: il doppio movimento della responsabilità* in ID. (a cura di), *La responsabilità sociale dell'impresa*, Laterza, Bari-Roma, 2008.

COTTA S., *La sfida tecnologica*, il Mulino, Bologna, 1968.

COTTA S., *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1991.

CRANSTON M., *Freedom*, London, Longmans, 1953.

CROCE B., *Filosofia della pratica*, Bari, Laterza, 1909.

CROCE B., Recensione a G. DEL VECCHIO, *Diritto ed economia*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», in «La Critica», 34, 1936.

CROCE B., *Materialismo storico ed economia marxistica* (1899), Laterza, Bari, 1961.

CROCE B., *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, ed. critica a cura di C. NITSCH, Giuffrè, Milano, 2016.

CRUTZEN P., *Benevenuti nell'Antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*, Mondadori, Milano, 2005.

CRUTZEN P., STOERMER E., *The Anthropocene*, in «Global Change Newsletter», 41, 2000.

CURCIO G. G., *Etica del dialogo. Diritti umani, giustizia e pace per una società intraculturale*, il Mulino, Bologna, 2019.

D'ALOIA A., *Economia circolare e diritto. Alla ricerca dei confini della sostenibilità*, prefazione a M. COCCONI, *La regolazione dell'economia circolare. Sostenibilità e nuovi paradigmi di sviluppo*, Franco Angeli, Milano, 2020.

D'AQUINO TOMMASO, *Commento all'Etica nicomachea di Aristotele. Volume 2*, introduzione, traduzione e glossario a cura di L. PEROTTO, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1996.

DAHRENDORF R., *Diritto e stratificazione sociale*, in E. RESTA (a cura di), *Diritto e trasformazione sociale*, Laterza, Bari, 1978.

DANESI G., *Diritto e differenza*, in «Ragion pratica», 1, 2004.

DE CAPRARIIS G., *Trentadue Lettere di Vilfredo Pareto a Benedetto Croce*, in «Revue européenne des sciences sociales», T.10, N. 27, 1972.

DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo (1925)*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

DEL VECCHIO G., *Diritto ed economia*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 15/6, 1935.

DEL VECCHIO G., *Croce e don Ferrante*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 16/6, 1936.

DEL VECCHIO G., *Diritto ed economia*, Istituto nazionale fascista di cultura cremonese, Roma, 1936.

DELL'AGLI N., *Tra finitudine e intelligenza relazionale. Percorsi di vita nell'età adulta* in R. G. ROMANO (a cura di), *Ciclo di vita e dinamiche educative nella società postmoderna*, Franco Angeli, Milano, 2004.



DERLA L., *Economia, morale e diritto nel pensiero di Carlo Cattaneo*, in «Belfagor», Vol. 28, 5, 1973.

DI CIOMMO F., DI NOLA S., VATIERO M., *Il codice del capitale: una breve postfazione* in K. PISTOR, *Il codice del capitale. Come il diritto crea ricchezza e disuguaglianza*, Luiss University Press, Roma, 2021.

DI SABATO D., *Diritto e new economy*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2020.

DI SANTO L., *Per una teologia dell'ultimo: riflessioni sui diritti umani al tempo della crisi globale*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 2012.

DI SANTO L., *A new challenge: the fundamental social rights*, in «Democrazia e diritti sociali», 1, 2018.

DI SANTO L., *Per un'ermeneutica dei diritti sociali. I quattro Pilastri Famiglia Lavoro Partecipazione Salute*, il Mulino, Bologna, 2020.

DICIOTTI E., *Il mercato delle libertà. L'incompatibilità tra proprietà privata e diritti*, il Mulino, Bologna, 2006.

DWORKIN R., *I diritti presi sul serio*, il Mulino, Bologna, 2010.

ESSER K., *Origini e inizi del movimento e dell'ordine francescano*, Jaca Book, Milano, 1990.

FARANO A., MELE R., *Oltre l'individualismo proprietario? Note giusfilosofiche per uno studio sui beni comuni* in C. ARCIDIACONO (a cura di), *Benessere e felicità: uscire dalla crisi globale*, Diogene, Pomigliano d'Arco, 2013.

FARALLI C., *Prefazione a V. MARZOCCO, S. ZULLO, T. CASADEI, La didattica del diritto. Metodi, strumenti e prospettive*, Pacini Giuridica, Pisa, 2019.

FATTIBENE R., *Povertà e Costituzione*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2020.

FELDER I., *L'ideale di San Francesco d'Assisi*. Versione dall'originale tedesco del P. Leone da Lavertezza, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1925.

FELICE E., *Storia economica della felicità*, il Mulino, Bologna, 2017.

FELICE F., *Economia e persona. L'economia civile nel contesto teorico dell'economia sociale di mercato*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2009.

FERMANI A., *La χρηματιστική nella Politica di Aristotele: articolazioni concettuali e ricadute etico-antropologiche*, in «ΠΗΓΗ/FONS», 1, 2016.

FERRAGAMO P., *Le formule dell'eguaglianza. Da Kelsen a Nagel*, prefazione a cura di G. Carcaterra, Giappichelli, Torino, 2004.

FERRAJOLI L., *Manifesto per l'uguaglianza*, Laterza, Bari, 2019.

FERRAJOLI L., *Per una Costituzione della Terra. L'umanità al bivio*, Feltrinelli, Milano, 2022.

FERRARESE M. R., *Immagini del mercato*, in «Stato e mercato», il Mulino, n. 35, 2, agosto 1992.

FERRARESE M. R., *Le istituzioni della globalizzazione. Diritto e diritti nella società transnazionale*, il Mulino, Bologna, 2000.

FERRERO E., *Francesco e il Sultano*, Einaudi, Torino, 2019.

FERRI E., *L'antigiuridismo di Max Stirner*, Giuffrè, Milano 1992.

FERRI E. (a cura di), *Max Stirner e l'individualismo moderno*, Cuen, Napoli, 1996.

FERRI E., *La città degli unici. Individualismo, nichilismo, anomia*, Giappichelli, Torino, 2001.

FERRO LUZZI F., *Il ruolo del diritto nell'accrescimento del benessere dei singoli e della comunità* in G. LEMME (a cura di), *Diritto ed economia del mercato*, Wolters Kluwer, Milano, 2021.

FICHTE J. G., *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, a cura di R. Lauth, H. Jacob et alii, Stoccarda, I, 3.

FILIPPINI R., *Avventure e sventure del narcisismo. Volti, maschere e specchi del dramma umano*, Giuseppe Laterza, Bari, 2006.

FLICK G. M., FLICK M., *Persona ambiente profitto. Quale futuro?*, Baldini Castoldi, Milano, 2021.

FLORA A., *Dall'individuo all'amicizia sociale* in L. IANNOTTA (a cura di), *Memoria Verità Perdono*, IPE, Working Paper, Napoli, giugno 2021.

FORNASIER S., LUCCHINI G., STRELIOTTO F., VECCHIATO G., *Welfare 4.0. Competere responsabilmente. Aziende con l'anima: responsabilità sociale, welfare e community relation*, Franco Angeli, Milano, 2019.

FORTINI A., *Attualità del francescanesimo* in G. PAPINI, A. FORTINI, P. BARGELLINI, N. SALVANESCHI, M. U. BELLINI, *Universalità del francescanesimo*, Istituto Serafico, Assisi-Roma, 1950.

FORTUNATO E., *Discernere con Francesco d'Assisi. Le scelte spirituali e vocazionali*, Edizioni Messaggero, Padova, 1997.

FORTUNATO E., *Francesco il ribelle. Il linguaggio, i gesti e i luoghi di un uomo che ha segnato il corso della storia*, Mondadori, Milano, 2018.

FORTUNATO E., *Una nuova economia*, La Nazione, 21 luglio 2019.

FORTUNATO E., *Francescani ed economia. Un cantiere di speranza* in D. PAOLETTI, F. AUTIERI, O. BAZZICHI, P. CAPITANUCCI (a cura di), *Economia fraterna. Paternità di Dio e fraternità universale-cosmica*, Sacro Convento di San Francesco, Assisi, 2020.

FORTUNATO E., *La tunica e la tonaca. Due vite straordinarie, due messaggi indelebili*, Mondadori, Milano, 2020.

FORTUNATO E., *Un nuovo modello di sviluppo per i giovani*, 19 novembre 2020, su: [www.ilsole24ore.com](http://www.ilsole24ore.com)

FORTUNATO E., DAMOSSO P., *Francesco e il sultano. 800 anni da un incredibile incontro*, San Paolo, Milano, 2019.

FORTUNATO E., PACILIO R., *Economia: Assisi la nuova Davos francescana*, 30.07.2019, su: [www.sanfrancescopatronoditalia.it](http://www.sanfrancescopatronoditalia.it)

FRANCESCHINI A., *Consumi o scegli? Il potere della sostenibilità per cambiare l'economia*, pref. a cura di don Luigi Ciotti, Altra Economia, Milano, 2021.

FRANCESCO D'ASSISI, *Testamento*, su: <https://ofm.org/testamento.html>.

FRANCHI M., *Raccontare il consumo. Strumenti per l'analisi*, Franco Angeli, Milano, 2008.

FRANCO M., *Il Vaticano secondo Francesco. Da Buenos Aires a Santa Marta: come Bergoglio sta cambiando la Chiesa e conquistano i fedeli di tutto il mondo*, Mondadori, Milano, 2014.

FREY L., MARCOZZI S. (a cura di), *Economia civile e lavoro*, Franco Angeli, Milano, 2011.

FRIEDMAN M., *Choice, Chance and the Personal Distribution of Income*, in «Journal of Political Economy», LXI, 4, 1953.

FRIEDMAN M., *Capitalismo e libertà*, IBL, Torino, 2016.

FRUGONI C., *Storia di Chiara e Francesco*, Einaudi, Torino, 2017.

FUSARO D., *Aristotele critico della crematistica*, in «Divus Thomas», Vol.119, 2, EDS, 2016.

GALLETTI M., VIDA S., *Libertà vigilata. Una critica del paternalismo libertario*, IF Press, Roma, 2018.

GAMBETTI M., *“Percorsi Assisi, il progetto di formazione interuniversitaria”*, 21.06.2019, su: <https://www.luiss.it/news/2019/06/21/percorsi-assisi-il-progetto-di-formazione-interuniversitaria?category=&date=>.

GAMBETTI M., *San Francesco insegna a gestire il bene comune*, Sole 24 ore, domenica 18 agosto 2019.

GEMELLI A., *Il Francescanesimo*, Vita e Pensiero, Milano, 1947.

GEMENNE F., RANKOVIC A., *Atlante dell'Antropocene*, Mimesis, Milano-Udine, 2021.

GENOVESI A., *Lezioni di economia civile*, introduzione a cura di L. Bruni, S. Zamagni, testo e nota critica a cura di F. Dal Degan, Vita e Pensiero, Milano, 2019.

- GENTILI L., *Economia liquida. Lo sviluppo nell'instabilità*, Armando Editore, Roma, 2018.
- GEREMEK B., *La pietà e la forza. Storia della miseria e della carità in Europa*, Laterza, Bari, 1986.
- GIDDENS A., *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna, 1994.
- GIOVANOLA B., *Oltre l'homo oeconomicus. Lineamenti di etica economica*, Orthotes, Napoli, 2012.
- GIULIANI A., Recensione a Giorgio Del Vecchio. *Diritto ed economia*, Ed. Studium, Roma, 1954, in «Il Politico», Vol. 19, 2, 1954.
- GLIATTA M. A., *Ambiente e Costituzione: diritti distributivi e riconfigurazione della responsabilità intergenerazionale*, in «Costituzionalismo.it», 3, 2021.
- GOBRY I., *San Francesco*, Salerno Editrice, Roma, 2004.
- GODBOUT J. T., *Il linguaggio del dono*, con un intervento di A. Caillé, trad. it., Bollati Borlinghieri, Torino, 1998.
- GOFFREDO A., *La filosofia della pratica di Benedetto Croce*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», Vol. 21, n. 2, marzo-aprile 1929.
- GORI C., *Combattere la povertà. L'Italia dalla social card al Covid-19*, Laterza, Bari, 2020.
- GRASSI S., *Ambiti della responsabilità e della solidarietà intergenerazionale: tutela dell'ambiente e sviluppo sostenibile* in R. BIFULCO, A. D'ALOIA (a cura di), *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Jovene, Napoli, 2008.
- GRASSO G., *Solidarietà ambientale e sviluppo sostenibile tra Costituzioni nazionali, Carta dei diritti e progetto di Costituzione europea*, in «Politica del diritto», 2003.
- GRECCHI L., *Il filosofo e la politica. I consigli di Platone, e dei classici Greci, per la vita politica*, Alpina, Torino, 2007.
- GRECO T., *La legge della fiducia. Alle radici del diritto*, Laterza, Bari, 2021.

GRECO T., *La solidarietà nel diritto. Sui fondamenti teorici dell'istituzionalismo* in «Quaderni fiorentini», 51, 2022.

GRIFFITHS M., LUCAS J., *L'economia del valore. La nuova sfida del capitalismo moderno*, Mondadori, Milano, 2020.

GUARDINI R., *San Francesco*, Morcelliana, Brescia, 1999.

(VON) HAYEK F. A., *The Road to Serfdom*, Routledge, Londra, 2001.

HENDERSON R., *Nel mondo che brucia. Ripensare il capitalismo per la sopravvivenza del pianeta*, pref. a cura di V. BOCCIA, Luiss University Press, Roma, 2020.

HENRY C., TUBIANA L., *La terra a rischio. Il capitale naturale e la ricerca della sostenibilità*, il Mulino, Bologna, 2019.

HOCHSCHILD A. R., *The Economy of Gratitude*, in D.D. FRANKS, D.E. MACCARTY, *The Sociology of Emotions*, Greenwich, Conn., 1989.

HOEVEL C., *L'economia del riconoscimento. Persona, mercato e società in Antonio Rosmini*, Mimesis, Milano, 2016.

HOFMANN H., *Die versprochene Menschenwürde*, in «Archiv für öffentliches Recht», 118, 1993.

IANNELLO N., *Liberisti, liberali, liberal, libertari...*, in «Biblioteca della libertà», 133, 1996.

IANNOTTA L. (a cura di), *Diritto, economia e filosofia: la fraternità e l'amicizia sociale nell'enciclica "Fratelli Tutti"*, IPE Working Paper, n. 23, Napoli, 30 aprile 2021.

IRTI N., *L'ordine giuridico del mercato*, Laterza, Roma-Bari, 1998.

IRTI N., *La sovranità dei consumatori e il loro potere*, 31 ottobre 2022, su: [www.ilsole24ore.com](http://www.ilsole24ore.com).

IUFFRIDA M., *#fraternitas. L'etica economia francescana*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2021.

IVALDO M., *Fichte: una ontologia trascendentale della relazione* in A. CARRANO, M. IVALDO (a cura di), *Ontologia relazionale. Ricerche sulla filosofia classica tedesca*, fedOA Press, Napoli, 2019.

JONAS H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la società tecnologica*, Einaudi, Torino, 2002.

KATOLO A. J., *La responsabilità morale per l'ambiente naturale* in K. AQUILINA, P. IAQUINTA (a cura di), *Il sistema ambiente, tra etica, diritto ed economia*, Cedam, Lavis (TN), 2013.

LA ROCCA O., *Un giovane che si spoglia, la folla attonita* in E. FORTUNATO (a cura di), *La maturità evangelica di Francesco. Il carisma francescano tra regola e vita*, Edizioni Messaggero, Padova, 2009.

LAI L. W. C., *The ideas of Ronald H. Coase. Market failure and planning by contract for sustainable development*, Routledge, New York, 2011.

LAMBERTINI R., *"Economia francescana": momenti del percorso di un concetto storiografico*, in «Divus Thomas», Vol. 119, n.2, maggio-agosto 2016.

LANDI G. C., *Sostenibilità e rischio d'impresa. Evidenze e criticità dei Rating Esg*, Wolters Kluwer, Milano, 2020.

LANZA A., *Lo sviluppo sostenibile. Risorse naturali e popolazione, consumi e crescita economica: soddisfare i nostri bisogni senza compromettere la vita delle generazioni future*, il Mulino, 2006.

LASCH C., *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Neri Pozza, Vicenza, 2020.

LATOUCHE S., *Breve trattato sulla decrescita serena*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

LATOUCHE S., *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano, 2009.

LATOUCHE S., HARPAGÈS D., *Il tempo della decrescita. Introduzione alla frugalità felice*, Elèuthera, Milano, 2017.

LAVELLE L., *L'errore di Narciso*, con prefazione di J. L. Vieillard-Baron, trad.it. a cura di T. Bosso, IPOC, Milano, 2012.

LIPOVETSKY G., *Piacere e colpire. La società della seduzione*, trad. it a cura di R. Mazzeo, Raffaello Cortina, Milano, 2019.

LO STORTO G., *Etica e consapevolezza. Giovanni Lo Storto, Direttore Generale Luiss: "Ecco i motori del rilancio"*, intervista a cura di M. Cannata, 20 luglio 2020, su: [www.leurispes.it](http://www.leurispes.it).

LO STORTO G., *Prefazione a S. MAFFETTONE, Il quarto shock. Come un virus ha cambiato il mondo*, Luiss University Press, Roma, 2020.

LOMBARDO E., *Potere e natura. Le cause sociali della crisi ambientale*, Armando, Roma, 2012.

LOSACCO M., *Circa il saggio di Croce "Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia"*, in «Nuova antologia», 1° agosto, 1908.

LOWEN A., *Il narcisismo. L'identità rinnegata*, Feltrinelli, Milano, 2012.

LUMER C., *Priorità per chi sta peggio. Valori e norme morali nel prioritarismo etico*, in ID. (a cura di), *Etica normativa. Principi dell'agire morale*, Carocci, Roma, 2008.

LUZZATTI L., *Le odierne controversie economiche e le loro attinenze con la protezione e col socialismo*, Loescher, Roma, 1894, ora in G. TONIOLO, *Trattato di economia sociale e scritti economici II*, pref. a cura di F. Vito, Comitato opera omnia di G. Toniolo, Città del Vaticano, 1949.

MAFFETTONE S., *Etica pubblica*, il Saggiatore, Milano, 2006.

MAFFETTONE S., *Il quarto shock. Come un virus ha cambiato il mondo*, Luiss University Press, Roma, 2020.

MAGNI S. F., *Etica della capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, il Mulino, Bologna, 2006.

MAGNI S. F., *Responsabilità e giustizia verso le generazioni future*, in «Cosmopolis», 1, 2007.

MANCINI R., *Vera e falsa transizione ecologica* in M. ACANFORA, G. RUGGIERI (a cura di), *Che cos'è la transizione ecologica. Clima, ambiente, disuguaglianze sociali. Per un cambiamento autentico e radicale*, Altreconomia, Milano, 2021.



MANIERI M. R., *Fraternità. Rilettura civile di un'idea che può cambiare il mondo*, Marsilio, Venezia, 2013.

MARANESI P., *Francesco e il lupo. Strategie politiche per una società più inclusiva*, Aboca, Sansepolcro, 2020

MARCOCCI G., *Persona e Diritto nel pensiero di Jacques Maritain. Per una epistemologia delle discipline giuridiche e i diritti umani come regole dell'arte giuridica*, Edizioni Accademiche Italiane, Saarbrücken, 2015.

MARZOCCO V., ZULLO S., CASADEI T., *La didattica del diritto. Metodi, strumenti e prospettive*, Pacini Giuridica, Pisa, 2019.

MARITAIN J., *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia, 1973.

MARITAIN J., *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano, 1991.

MARITAIN J., *Cristianesimo e democrazia*, Passigli, Firenze, 2007.

MARTÌN FIORINO V., *Quanta etica per quale mercato? Nuove sfide per le imprese e le professioni* in A. AMENDOLA, C. CANTILLO, *Etica ed economia. Una tormentata relazione*, Mimesis, Milano, 2017.

MARTINI R., *La crisi della normazione del mercato* in C. B. MENGHI (a cura di), *Diritto a rischio?*, Giappichelli, Torino, 2006.

MARTINY F., *Aristotele, lezione di economia. La Bce scopre Aristotele come padre dell'economia, ma per il filosofo le ricchezze non possono essere accumulate senza fine e l'obiettivo è la "vita buona"* in «Economia e finanza», [www.sbilanciamoci.info](http://www.sbilanciamoci.info).

MARZOCCO V. (a cura di), *La dignità in questione. Un percorso nel dibattito giusfilosofico contemporaneo*, Giappichelli, Torino, 2018.

MATTEUCCI N., *Liberalismo* in *Dizionario di politica*, a cura di N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO, Torino, Utet, 1983.

MATTIONI A., *Solidarietà giuridicizzazione della fraternità*, in A. MARZANATI, A. MATTIONI (a cura di), *La fraternità come principio del diritto pubblico*, Città Nuova, Roma, 2007.

MAZZUCATO M., *Lo Stato innovatore*, Laterza, Bari, 2020.

MAZZUCATO M., JACOBS M., *Ripensare il capitalismo: un'introduzione* in ID. (a cura di), *Ripensare il capitalismo*, Laterza, Bari, 2022.

MEDEMA S. G., *Ronald H. Coase*, The Macmillan Press Ltd, London, 1994.

MENGA F. G., *L'emergenza del futuro. I destini del pianeta e la responsabilità del presente*, Donzelli, Roma, 2021.

MENGONI L., *Forma giuridica e materia economia* (1963), ora in ID., *"Diritto e valori"*, Bologna, il Mulino, 1985.

MERCADANTE F., *Il regolamento della modalità dei diritti. Contenuto e limiti della funzione sociale secondo Rosmini*, Giuffrè, Milano, 1974.

MERCADANTE F. (a cura di), *Giuseppe Capograssi. La vita etica*, Bompiani, Milano, 2008.

MERLO G. G., *Storia di frate Francesco e dell'Ordine dei Minori* in AA. VV., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Einaudi, Torino, 1997.

MESSINEO E., *Diritto soggettivo* in A. PUNZI (a cura di), *Parole del diritto. Materiali per un lessico della giurisprudenza*, Giappichelli, Torino, 2019.

MIGLIAVACCA A., *La gestione dell'aspetto socio-ambientale delle aziende. Un approccio di amministrazione razionale alla luce della crisi ambientale e sanitaria del XXI secolo*, Giappichelli, Torino, 2020.

MINGARDI A., *La verità, vi prego, sul neoliberismo. Il poco che c'è, il tanto che manca*, Marsilio, Venezia, 2019.

MOGGACH D., *Reciprocità, invito, riconoscimento: tematiche dell'intersoggettività nel primo Fichte*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», Serie IV, 1, 1, 1996.

MONTI L., *Ladri di futuro. La rivolta dei giovani contro l'economia ingiusta*, pref. a cura di G. Di Taranto, Luiss University Press, Roma, 2016.

MORONCINI B., *Debito e colpa. Perché l'economia e l'etica sono la stessa cosa* in A. AMENDOLA, C. CANTILLO, *Etica ed economia. Una tormentata relazione*, Mimesis, Milano, 2017.

MORTON T., *Ecologia oscura. Logica della coesistenza futura*, pref. a cura di G. PELLEGRINO, Luiss University press, Roma, 2021.

MURATORE U., *Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2002.

MUSELLA M., *Teoria economica dello sviluppo umano. Una introduzione*, Maggioli, Rimini, 2015.

MUSU I., *Economia ed etica* in C. VIGNA (a cura di), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano, 2001.

MUSU I., *Riflessioni intorno a "Pensieri vari di economia e diritto" di Giuseppe Capograssi* in G. CAPOGRASSI, *Pensieri vari su economia e diritto*, Rocco Carabba, Lanciano, 2004.

MUSU I., *Crescita economica: una sfida alla sostenibilità* in P. CIOCCA, I. MUSU (a cura di), *Natura e Capitalismo. Un conflitto da evitare*, Luiss University Press, Roma, 2013.

NIDA-RÜMELIN J., *Per un'economia umana. La trappola dell'ottimizzazione*, Franco Angeli, Milano, 2017.

NITSCH C., *Il fantasma della «prima forma». Saggio sulla riduzione crociana* in B. CROCE, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, ed. critica a cura di C. NITSCH, Giuffrè, Milano, 2016.

NITSCH C., *«Diritto»: studio per la voce di un lessico crociano*, in «Jus-online», 2, 2016.

NITSCH C., *Dell'ircocervo, o di una storia fantastica della filosofia del diritto*, in «Rivista di filosofia del diritto», 2, 2021.

NOBBS C., *Economics, Sustainability and Democracy. Economics in the era of climate change*, Routledge, Londra, 2013.

NUSSBAUM M. C., *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, il Mulino, Bologna, 2011.

ONCKEN A., *Die Maxime Laissez faire et laissez passer, ihr Ursprung, ihr Werden: Ein Beitrag zur Geschichte der Freihandelslehre*, University of Michigan Library, 1886.

PAGLIA V., *La forza della fragilità*, Laterza, Bari-Roma, 2022.

PALLANTE M., *Sostenibilità equità solidarietà. Un manifesto politico e culturale*, Lindau, Torino, 2018.

PALLANTE M., PERTOSA A., *Solo una decrescita felice (selettiva e governata) può salvarci*, Lindau, Torino, 2017.

PAOLETTI D., *Prossimità: il linguaggio di Francesco. Con-tatto della minorità*, pref. a cura di T. Radcliffe, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano, 2021.

PAPA FRANCESCO, *“Messaggio del Santo Padre Francesco”* in occasione della *“V Giornata Mondiale dei Poveri”*, 14 novembre 2021, su: <https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/poveri/documents/202110613-messaggio-v-giornatamondiale-poveri-2021.html>

PAPA FRANCESCO, *Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli. Messaggio del Santo Padre Francesco per la XXIX Giornata Mondiale della Gioventù 2014*, su: [www.vatican.va](http://www.vatican.va)

PAPA FRANCESCO, *Esortazione apostolica. Evangelii Gaudium*, su: [https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html).

PAPA FRANCESCO, *Laudato si’*. *Enciclica sulla cura della casa comune*, San Paolo, Milano, 2015.

PAPA FRANCESCO, *Fratelli tutti. Lettera enciclica sulla fraternità e l’amicizia sociale*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2020.

PAPI G. U., *Diritto ed economia*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 38, 1961.

PAPINI G., *La rivoluzione di San Francesco* in G. PAPINI, A. FORTINI, P. BARGELLINI, N. SALVANESCHI, M. U. BELLINI, *Universalità del francescanesimo*, Istituto Serafico, Assisi-Roma, 1950.

PARFIT D., *Equality and Priority*, in «Ratio», 3, 1997.

PAROLIN P., *Un ribelle obbediente. Prefazione a E. FORTUNATO, Francesco il ribelle. Il linguaggio, i gesti e i luoghi di un uomo che ha segnato il corso della storia*, Mondadori, Milano, 2018.

PASSMORE J. A., *La nostra responsabilità per la natura*, trad. it. a cura di M. D'Alessandro, Feltrinelli, Milano, 1986.

PASSMORE J. A., *Eliminare le sciocchezze. Riflessioni sulla frenesia ecologica* in S. DELLAVALLE (a cura di), *L'urgenza ecologica. Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientale*, Baldini Castoldi, Milano, 1998.

PELLEGRINI L., *I quadri e i tempi dell'espansione dell'Ordine* in AA. VV., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Einaudi, Torino, 1997.

PELLEGRINO G., DI PAOLA M., *Nell'Antropocene. Etica e politica alla fine di un mondo*, DeriveApprodi, Roma, 2018.

PENCO G., *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Jaca Book, Milano, 1991.

PIANA G., *In novità di vita, III. Morale socioeconomica e politica*, Cittadella, Assisi, 2013.

PICCIONI L., *Finanza etica* in A. ZANINI, U. FADINI (a cura di), *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione*, Feltrinelli, Milano, 2001.

PIKETTY T., *Una breve storia dell'uguaglianza*, La nave di Teseo, Milano, 2021.

PINTO I. M., *Costituzione e fraternità. Una teoria della fraternità conflittuale: "come se fossero fratelli"*, Jovene, Napoli, 2011.

PINTORE A., *Disuguaglianze e apocalisse. Sul Manifesto di Luigi Ferrajoli* in «Diritto e questioni pubbliche», XIX, 2019.

PISTOR K., *Il codice del capitale. Come il diritto crea ricchezza e disuguaglianza*, Luiss University Press, Roma, 2021.

PIZZOLATO F., *Appunti sul principio di fraternità nell'ordinamento giuridico italiano*, in «Rivista internazionale dei diritti dell'uomo», Vol. 13, 3, 2001.

POLANYI K., *Aristotele scopre l'economia* in ID. (a cura di), *Traffici e mercati negli antichi imperi*, Einaudi, Torino, 1978.

POMARICI U., *Generazioni future, identità personale, umanità* in R. BIFULCO, A. D'ALOIA (a cura di), *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Jovene, Napoli, 2008.

POPPI A., *Per una interpretazione critica della filosofia francescana*. Appendice a ID., *Studi sull'etica della prima scuola francescana*, Padova, Centro Studi Antoniani, 1996.

PORCIELLO A., *Filosofia dell'ambiente. Ontologia, etica, diritto*, Carocci, Roma, 2022.

PORTINARO P. P., *Profilo del liberalismo*, in B. CONSTANT, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Torino, Einaudi, 2001.

PRINI P., *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

PRINI P., *Il senso del messaggio francescano*, Edizioni Messaggero Padova, 2000.

PULITINI F. (a cura di), *Tra stato e mercato. Libertà, impresa e politica nella storia del pensiero economico, da Adam Smith a Ronald Coase*, IBL, Torino, 2011.

PUNZI A., *L'intersoggettività originaria. La fondazione filosofica del diritto nel primo Fichte*, Giappichelli, Torino, 2000.

PUNZI A., *Dialettica persuasione verità, La pratica della ragione giuridica negli scritti postumi di Giuseppe Capograssi* in F. MERCADANTE (a cura di), *Giuseppe Capograssi. La vita etica*, Bompiani, Milano, 2008.

PUNZI A., *Dialogica del diritto*, Giappichelli, Torino, 2009.

PUNZI A., *La convenienza del bene. Mercato informazione persuasione nella Caritas in veritate* in S. GRAZIADIO (a cura di), *Etica lavoro mercato. La Caritas in veritate*, Quaderni del Dipartimento di Giurisprudenza Luiss, Aracne, Roma, 2011.

PUNZI A., *Etica ed economia. Antiche parentele e incaute assimilazioni*, in «Nóema», 3, 2012.

PUNZI A., *Convieni all'impresa che persegue il profitto, agire in modo responsabile?* in F. CIARAMELLI, F. G. MENGA (a cura di), *Responsabilità verso le generazioni future. Una sfida al diritto all'etica e alla politica*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017.

PUNZI A., *Diritto Certezza Sicurezza*, Giappichelli, Torino, 2017.

PUNZI A. (a cura di), *Parole del diritto. Materiali per un lessico della giurisprudenza*, Giappichelli, Torino, 2019.

RADI L., *Francesco e il Sultano*, Cittadella, Assisi, 2006.

RAFFENSØE S., *Philosophy of the Anthropocene. The Human Turn*, Palgrave MacMillan, Londra, 2016.

RAMPINI F., *Slow Economy. Rinascere con saggezza*, Mondadori, Milano, 2009.

RAWLS J., *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, a cura di S. Maffettone, Milano, Feltrinelli, 2021.

RESTA E., *Il diritto fraterno*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

RITZER G., *La religione dei consumi*, il Mulino, Bologna, 2012.

RODOTÀ S., *Diritti e libertà nella storia d'Italia. Conquiste e conflitti 1861-2011*, Donzelli, Roma, 2011.

ROMANO B., *Relazione e diritto tra moderno e postmoderno*, prefazione a cura di D. M. Cananzi, Giappichelli, Torino, 2013.

ROSMINI A., *Carteggio fra Alessandro Manzoni e Antonio Rosmini.*, raccolto e annotato da Giulio Bonola, Cogliati, Milano, 1901.

ROSMINI A., *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, voll.6, Edizione nazionale delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini-Serbati, Cedam, Padova, 1967-1969.

ROSMINI A., *Politica prima*, a cura di M. D'Addio, Istituto di Studi Filosofici Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova, Roma, 2003.

ROSMINI A., *Saggio sul comunismo e sul socialismo*, intr. a cura di L. Compagna, Taletè, Roma, 2008.

ROSS A., *On Law and Justice*, Steven & Sons Ltd, London, 1958, trad. it. di G. Gavazzi, *Diritto e giustizia*, Einaudi, Torino, 1990.

ROSSI R., *Aristotele: l'arte di vivere. Fondamenti e pratica dell'etica aristotelica come via alla felicità*, Franco Angeli, Milano, 2018.

SABATIER P., *Vita di S. Francesco d'Assisi*, trad. it. a cura di Carlo Ghidiglia e Costantino Pontani, Ermanno Loescher & C., Roma, 1896.

SABELLA G., *Ripartenza verde. Industria e globalizzazione ai tempi del covid*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2020.

SACHS J., *Dalla ricchezza all'Eudaimonia: il nuovo volto dell'economia*, in «Valori. Notizie di finanza etica ed economia sostenibile», 19 dicembre 2019, su: [www.valori.it](http://www.valori.it)

SALVATORELLI L., *Vita di san Francesco d'Assisi*, Einaudi, Torino, 1973,

SANDEL M., *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano, 2017.

SANGALLI S., NICOTRI F. (a cura di), *Narrare l'etica e l'economia. Tracce di un comune cammino*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2011.

SANGALLI S., PICCININ A., *Fedi e Globalizzazione cercando valori condivisi*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2013.

SARACENO C., MORLICCHIO E., BENASSI D., *La povertà in Italia. Soggetti, meccanismi, politiche*, il Mulino, Bologna, 2022.

SARACENO F., *La scienza inutile. Tutto quello che non abbiamo voluto imparare dall'economia*, Luiss University Press, Roma, 2018.

SATTA V., *La fraternità interterritoriale nella Costituzione italiana*, in A. MARZANATI, A. MATTIONI (a cura di), *La fraternità come principio del diritto pubblico*, Città Nuova, Roma, 2007.



SAUNDERS G., *L'egoismo è inutile. Elogio della gentilezza*, a cura di C. RAIMO, traduzione di C. Mennella, Minimum Fax, Roma, 2018.

SCAFFIDI C., *Il profitto e la cura. La sostenibilità e le voci che non abbiamo ascoltato*, Slow Food Editore, Bra, 2021.

SCAMARDELLA F., *Dignità, riconoscimento, relazionalità* in A. ABIGNENTE, F. SCAMARDELLA (a cura di), *Dignità della persona. Riconoscimento dei diritti nelle società multiculturali*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2013.

SCARPELLI U., *La persona nella filosofia giuridica moderna*, SISDiC, Storie dal fondo, 2, raccolte da P. Femia, con introduzione di S. Mazza, Napoli, 2017.

SCHIATTARELLA R., *I valori in economia. Dall'esclusione alla riscoperta*, Carocci, Roma, 2022.

SCHLESINGER P., *La globalizzazione nel sistema finanziario*, in «Persona e mercato», 4, 2011.

SCUCCES MUCCIO B., *Rapporto giuridico e rapporto economico*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 39, 1962.

SEN A., *Etica ed economia*, Laterza, Bari, 1988.

SEN A., *Identità, povertà e diritti umani*, in A. SEN, P. FASSINO, S. MAFFETTONE, *Giustizia globale*, il Saggiatore, Milano, 2006.

SEN A., *Sviluppo sostenibile e responsabilità*, in «il Mulino», 4, 2010.

SEN A., *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano, 2014.

SHIVA V., *Terra viva. La mia vita in difesa della biodiversità*, Aboca, Sansepolcro, 2022.

SILVESTRI P., *Economia, diritto e politica nella filosofia di Croce. Tra finzioni, istituzioni e libertà*, Giappichelli editore, Torino, 2012.

SMITH A., *La ricchezza delle nazioni*, Newton Compton, Roma, 2008.

SMITH A., *Teoria dei sentimenti morali (1759)* in ID., *Economia dei sentimenti. Scritti sulla morale e sulla ricchezza*, a cura di M. Bee, Donzelli, Roma, 2020.

SOBRERO R., *Sostenibilità e comunicazione non convenzionale. Con 20 interviste impossibili*, Egea, Milano, 2020.

STEFFEN W., *The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration* in «The Anthropocene Review», 2(1), 2015.

STEFFEN W., GRINEVALD J., CRUTZEN P., MCNEILL J., *The Anthropocene: conceptual and historical perspectives*, in «Philosophical Transactions of the Royal Society A», 369, 2011.

STIGLITZ J. E., SEN A., FITOUSSI J. P., *La misura sbagliata delle nostre vite. Perché il PIL non basta più per valutare benessere e progresso sociale*, Rizzoli, Milano, 2015.

STIRNER M., *L'Unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano, 1979.

STURZO L., *Origini e sviluppo del Movimento democratico e sociale cristiano in Italia* in *Figure del Movimento Cristiano-sociale in Italia*, Edizioni Radio Italiana, 1952.

TARALLO A., *Perché San Francesco è chiamato Padre Serafico?*, in «Rivista San Francesco Patrono d'Italia», novembre 2020, su: [www.sanfrancescopatronoditalia.it/notizie/francescanesimo/](http://www.sanfrancescopatronoditalia.it/notizie/francescanesimo/)

TARELLO G., *Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham* in AA.VV., *Scritti in memoria di Antonio Falchi*, Giuffrè, Milano, 1964.

TEDESCO F., *Introduzione a Hayek*, Laterza, Bari, 2004, capp. III, IV, V.

THODE H., *Francesco d'Assisi e le origini dell'arte del Rinascimento in Italia*, Donzelli, Roma, 1993.

(DE) TOCQUEVILLE A., *Saggio sulla povertà*, IBL, Torino, 2013.

TODISCO O., *La solidarietà nella libertà. Motivi francescani per una nuova democrazia*, Cittadella, Assisi, 2015.

TOMASSONE L., *Crisi ambientale ed etica. Un nuovo clima di giustizia*, Claudiana, Torino, 2015.

TORNIELLI A., GALEAZZI G., *Papa Francesco. Questa economia uccide. Con un'intervista esclusiva su capitalismo e giustizia sociale*, Piemme, Milano, 2015.

TOSO P., *Economia delle Scritture. Per un'economia etica-estetica*, Youcanprint, 2015.

TOTARO F., *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e Pensiero, Milano, 1998.

URBINATI N., *Disuguaglianza*, in «Iride», 1, 2016, il Mulino.

URIBE F., *La fraternità nella forma di vita proposta da Francesco d'Assisi* in C. DI NARDO, G. SALONIA (a cura di), *La "Fraternità" di Francesco d'Assisi. Storia novità attualità*, Edizioni Italiana francescana, Giulianova, 2003.

VALLI A. M., *Nudi e crudi. Corso di sopravvivenza per famiglie nell'era del consumismo*, Piero Manni, Lecce, 2004.

VAUCHEZ A., *Francesco d'Assisi*, Einaudi, Torino, 2010.

VEBLEN T., *La teoria della classe agiata. Studio economico sulle istituzioni*, Einaudi, Torino, 1971.

VEBLEN T., *Il consumo vistoso*, a cura di V. Codeluppi, Archetipo Libri, Bologna, 2011.

VECA I., *Polanyi e Finley leggono Aristotele: reciprocità e "householding" tra economia e morale in Il futuro di una tradizione: formazione d'eccellenza nell'Europa contemporanea*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», Serie 5, Vol. 3, 1, 2011.

VECA S., *Sulla disuguaglianza*, in «Iride», 1, 2016, il Mulino.

VELJANOVSKI C., *The economics of Ronald Coase* in P. BOOTH, S. DAVIES, M. MUNGER, M. PENNINGTON, M. RICKETTS, A. ROBSON, N. TYNAN, C. VELJANOSKI, *Forever contemporary: the economics of Ronald Coase*, The Institute of Economic Affairs, London, 2015.

VENTURI FERRIOLO M., *Aristotele e la crematistica. La storia di un problema e le sue fonti*, La Nuova Italia, Firenze, 1983.

VILLEY D., *Vecchio (Giorgio del), Diritto ed economia. Un vol. in-12 de 66 p.*, Rome, Editrice-Studium, 1954 in «Revue d'économique politique», Vol. 65, 2, 1955.

VILLEY M., *La formazione del pensiero giuridico moderno*, con introduzione a cura di F. D'Agostino, Jaca Book, Milano, 1986.

VIOLA F., *Etica e metaetica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2000.

VOLPI F., *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

WAPSHOTT N., *Keynes Hayek: The Clash hat Defined Modern Economics*, W.W. Norton, New York, 2011.

WEBER M., *Economia e società, vol. I*, Edizioni di Comunità, Milano, 1999.

YUNUS M., *Un mondo senza povertà*, Feltrinelli, Milano, 2008.

YUNUS M., *Il banchiere dei poveri*, trad. it a cura di E. Dornetti, Feltrinelli, Milano, 2010.

YUNUS M., *Un mondo a tre zeri. Come eliminare definitivamente povertà, disoccupazione e inquinamento*, Feltrinelli, Milano, 2018.

YUNUS M., *Percorsi Assisi, Muhammad Yunus ai cittadini: «Siete una parte del mondo»*, 4 settembre 2019, su: [www.assisioggi.it](http://www.assisioggi.it).

ZAGREBELSKY G., *Senza adulti*, Einaudi, Torino, 2016.

ZAGREBELSKY G., *Diritto allo specchio*, Einaudi, Torino, 2018.

ZALASIEWICZ J., *When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal*, in «Quaternary International», 183, 2015.

ZAMAGNI S., *Economia ed etica. La crisi e la sfida dell'economia civile*, La Scuola, Brescia, 2009.

ZAMAGNI S., *L'economia del bene comune*, Città Nuova, Roma, 2011.

ZAMAGNI S., *Responsabili. Come civilizzare il mercato*, il Mulino, Bologna, 2019.

ZAMAGNI S., *Disuguali. Politica, economia e comunità: un nuovo sguardo sull'ingiustizia sociale*, Aboca, Sansepolcro, 2020.

ZAMAGNI S., *Laudata economia*, Vita Trentina, Trento, 2020.

ZANELLI E., *Diritto, economia e forse giustizia. Da Pindaro a Amartya Sen. Lettura facoltativa in quattro lezioni*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2010.

ZANINI A., *On Ethics and Economics. Etica ed economia by A. Sen*, in «Quaderni di storia dell'economia politica», Vol. 6, 2, 1998.

ZUPPI M. M., *Odierai il prossimo tuo. Perché abbiamo dimenticato la fraternità. Riflessioni sulle paure del tempo presente*, Piemme, Milano, 2019.

Rapporto WWF “Cambiamenti climatici”, su: [wwf.it](http://wwf.it).

*Con Zamagni a scuola di economia francescana*, Corriere della Sera, Sussurri e Grida, 20 luglio 2019

*Lettera del Santo Padre Francesco per l'evento Economy of Francesco*, su: [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

*“Percorsi Assisi”: domani Cottarelli, Yunus, Zamagni e Lo Storto insieme “per una nuova economia”*, 2 settembre 2019, su: [www.agensir.it](http://www.agensir.it)

*Manifesto di Assisi*, su: [www.symbola.net](http://www.symbola.net)

<https://francescoeconomy.org/it/l-evento/>

[www.percorsiassisi.it](http://www.percorsiassisi.it)

<https://francescoeconomy.org/it/>

