

LUIGINO BRUNI

Beati i puri? Sì, se l'economia si apre alla fraternità

*Sei ancora quello della pietra e della fionda,
uomo del mio tempo. Eri nella carlinga,
con le ali maligne, le meridiane di morte,
t'ho visto – dentro il carro di fuoco, alle forche,
alle ruote di tortura. T'ho visto: eri tu,
con la tua scienza esatta persuasa allo sterminio,
senza amore, senza Cristo. Hai ucciso ancora,
come sempre, come uccisero i padri, come uccisero
gli animali che ti videro per la prima volta.
E questo sangue odora come nel giorno
quando il fratello disse all'altro fratello:
«Andiamo ai campi». E quell'eco fredda, tenace,
è giunta fino a te, dentro la tua giornata.
Dimenticate, o figli, le nuvole di sangue
salite dalla terra, dimenticate i padri:
le loro tombe affondano nella cenere,
gli uccelli neri, il vento, coprono il loro cuore
(Salvatore Quasimodo).*

1. La purezza è una virtù? O è “soltanto” una beatitudine?

La purezza, e in generale le beatitudini evangeliche, non sono una categoria economica, a meno di non voler considerare la presenza dell'aggettivo “pura” che, fino a qualche decennio fa, si trovava accanto ad “economia” per distinguerla dall'economia ... “applicata”¹. Come avvicinare, allora, dalla prospettiva di un economista il tema della purezza e della beatitudine evangelica?

La prima categoria che viene in mente ad un economista è quella di virtù, che soprattutto nella riflessione più recente (I. Vastaveren, D. McCloskey o H. Gintis²) sta tornando all'interno della riflessione della scienza economica. Partiamo allora dalla categoria di virtù, per vedere se possiamo considerare la purezza una virtù.

Che cos'è la virtù? Il concetto di virtù, per come si è sviluppato nella tradizione filosofica ed etica a partire da Socrate e soprattutto Aristotele, non è accostabile a nessuna delle categorie che la scienza economica moderna e soprattutto contemporanea ha elaborato per descrivere le scelte umane, che sono preferenze, credenze, aspettative. La virtù è invece un tratto del carattere, una disposizione, un habitus da coltivare nel tempo e da rendere stabile, e, una volta acquisito questo tratto, se ne raccolgono i frutti, che sono frutti d'eccellenza. Da ciò, in realtà, potrebbe risultare normale (sebbene gli economisti normalmente non l'abbiamo pensato e non ne parlino) ritenere che

¹ Si pensi, ad esempio, al trattato di Maffeo Pantaleoni, *Principi di economia pura* (Firenze, 1989), o al trattato di Leon Walras, *Elements d'économie pure* (Losanna, 1873), due libri fondativi dell'economia neoclassica, un aggettivo che ritroviamo in altre opere di teoria economica in tutta la prima metà del Novecento (soprattutto di autori italiani di scuola pareiana, tra cui Gustavo del Vecchio o Guido Sensini).

² Per una discussione critica di questa letteratura cfr. Bruni L. and R. Sugden, *The virtues of the market*, mimeo, Milano, 2011.

anche l'economia abbia le sue virtù, cioè quelle disposizioni da coltivare se si vuole raggiungere l'eccellenza nel fare impresa, scambiare o commerciale. Virtù (in greco *aretè*) ha infatti a che fare con l'eccellenza (come l'*artista*, *acrobata*, parole che contengono la stessa radice "ar"). Nella visione aristotelica (soprattutto nella sua *Etica Nicomachea*), la virtù rimanda al concetto di natura, e a quello di *telos* (fine): la virtù consiste nell'azione secondo natura, la vera realtà della cosa, e che quindi porta iscritta in sé la sua finalità, il suo *telos*. Così, a differenza di altre teorie filosofiche, per Aristotele le virtù sono molte, poiché ogni ambito ha le sue virtù, poiché sono legate allo scopo (*telos*) di ogni particolare ambito: così la virtù nella guerra è il coraggio, nella politica la giustizia, nella famiglia la benevolenza, nel mercato la prudenza, ecc. Da questa prospettiva, dunque, non è da escludere che si possano verificare dei conflitti tra virtù, in particolare in quei territori di confine tra vari ambiti³. Quindi, nell'esempio dell'arte o della scienza, lo scienziato è virtuoso (eccellente) non perché compie scoperte eccellenti, ma perché esercita la sua attività cercando la verità, indipendentemente dai risultati che raggiunge. Invece il risultato certo di chi conduce una vita virtuosa è la felicità, che però arriva solo non cercandola come scopo diretto. Esiste dunque un rapporto molto forte tra virtù e comportamento non strumentale o retto da motivazioni intrinseche poiché non sarebbe virtuoso l'artista che dipingesse per la fama o per denaro e non per amore della bellezza in sé.

Oggi, però, nel mondo della tecnica e dell'artificiale i concetti di natura e di *telos* non sono molto utili per comprendere che cosa significhi in pratica essere virtuosi o eccellenti, poiché sono sempre più lontane dalla sensibilità contemporanea sia il concetto di natura che quello di *telos*. Qual è, infatti, il *telos* del gioco del golf? O di quello della chirurgia estetica? Ecco allora che nel suo influente libro *After Virtue* (Notre Dame, 1981), A. McIntyre, un filosofo neo-aristotelico e comunitarista, ci ha mostrato che la virtù oggi rimanda al concetto di *pratica*, e cioè quell'insieme di norme e di comportamenti socialmente determinati all'interno di una data comunità: "By a 'practice' I am going to mean any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended. ... Thus, the range of practices is wide: arts, sciences, games, politics in the Aristotelian sense, the making and sustaining of family life, all fall under the concept" (1981, p. 187).

E' allora ogni data comunità (di scienziati, di artisti, di giocatori di golf, religiosa, politica ...) che definisce quali comportamenti possono essere chiamati virtuosi e quali no. L'arte contemporanea, ad esempio, sarebbe con difficoltà definita virtuosa o eccellenza da un redivivo filosofo medioevale, che pensava che il *telos* dell'arte fosse la bellezza (intesa in termini aristotelici come la giusta misura, come armonia); mentre con il concetto di pratica è all'interno di una determinata comunità di artisti che vengono definiti i criteri di eccellenza di quella particolare attività⁴. I beni interni o intrinseci alla pratica del gioco degli scacchi definiscono l'eccellenza in quel dato gioco, come i beni interni nell'arte sono definiti dalla natura di quella determinata arte. Uno scacchista sarà pertanto virtuoso se raggiunge l'eccellenza in quel gioco per motivazioni intrinseche o interne e non per conseguire altri beni esterni (come denaro o fama). I beni esterni

³ Ma, se si resta all'interno del singolo ambito, quando lo scienziato o l'artista agisce secondo il *telos* specifico del loro ambito, cioè la verità (scienza) o bellezza (arte), allora questi raggiunge l'eccellenza, che non si misura soltanto o principalmente dai frutti eccelsi, ma della persona che è virtuosa-eccellente proprio quando esercita una data attività in conformità alla sua natura o scopo intrinseco.

⁴ La pratica comunque ha sempre a che fare con un determinato ambito, e la virtù di una pratica dipende dal raggiungimento di determinati beni che sono interni alla pratica stessa, non strumentali quindi, poiché hanno a che fare con lo scopo intrinseco (*telos*) di quella pratica in quell'ambito; né sono definiti soggettivamente dall'individuo ma da una comunità che, a differenza della visione più pragmatica o convenzionale di Hume o Smith, non crea con il semplice consenso la virtù di un comportamento, ma la pratica si "riceve" da una storia e da una tradizione, che è eccedente rispetto al consenso dei singoli membri della comunità (sebbene occorre sempre immaginare una certa dinamica in questo processo storico).

arrivano normalmente come effetto indiretto e non intenzionale della virtù, ma non come scopo o intenzione diretta. Ecco perché la virtù è sempre scarsa poiché questa eccellenza è difficile da raggiungere. E per questa stessa ragione le virtù sono apprezzate e stimate dalla società o da quello che Adam Smith chiamava “l’osservatore imparziale”.

Se allora leggiamo la purezza da questa prospettiva (aristotelica o neo-aristotelica), possiamo chiamare la purezza una virtù?

Essere puri, vivere la purezza, è un tratto del carattere che va coltivato e che produce frutti di eccellenza utili all’individuo e alla collettività? E quale sarebbe l’ambito della pratica della purezza? Ciò che è certo è che la purezza è una beatitudine, ha a che fare con la felicità. La persona felice che vive le beatitudini, che sono una sorta di pratiche di eccellenza cristiana, è chiamata dai vangeli (Luca e Matteo) *makarios*, mentre l’uomo felice, perché virtuoso, in Aristotele è l’*eudaimon* (anche se soprattutto negli ultimi libri dell’*Etica Nicomachea* troviamo anche in Aristotele la parola *makarios*)⁵.

Il Vangelo poi ci dice che la purezza dovrebbe produrre, oltre allo stato di beatitudine, anche frutti molto significativi e concreti, “vedere Dio”, un *vedere Dio* che nel contesto biblico dei vangeli rimanda immediatamente all’esperienza di Mose sul Sinai. Ovviamente, il *telos* della pratica della purezza non è né la felicità né la visione di Dio, ma la purezza in sé, che è espressione della nuova legge e vita del Regno⁶.

Sembrirebbe allora possibile e corretto parlare della purezza come di una virtù, di una forma di eccellenza cristiana. Ma quale sarebbe allora il suo ambito? Quali le sue pratiche specifiche? Anche se non si può negare che esistano delle assonanze e analogie tra virtù e beatitudini, personalmente preferisco di parlare della purezza, e delle altre beatitudini, come di una categoria distinta. In particolare, la purezza è una *dimensione* della vita cristiana, o “trascendentale” nel significato medioevale del termine. Il bello, il buono e il vero erano, infatti, definiti trascendentali, cioè dimensioni dell’essere (la bellezza, ad esempio, non è tanto una virtù, ma una dimensione di ogni cosa vera e buona – e viceversa). Ciò ci dice che le beatitudini o si vivono tutte o non se ne vive nessuna, poiché non esiste l’ambito della purezza (con le sue pratiche e il suo *telos*), distinto dall’ambito della povertà o della mitezza, ma una persona pura non può che essere povera, mite, misericordiosa, ecc. Come non avrebbe senso parlare di una povertà non mite, di una purezza non povera, o di una misericordia che non sia anche costruttrice di pace. Tanto che la stessa tradizione cristiana ha distinto tra le virtù (cardinali e teologali) e le beatitudini, riconoscendo rapporti stretti tra di loro, ma distinguendo. Quindi mentre è logicamente possibile che si creino conflitti tra virtù (tra il coraggio e la prudenza, ad esempio), le beatitudini, essendo dimensioni della vita buona, sono complementari e necessarie le une alle altre. Non conviene allora assimilare la purezza alle virtù: sarebbe troppo riduttivo trovarle un ambito, una comunità e una pratica⁷. Il contesto culturale del vangelo e del primo cristianesimo è quello ebraico e medio-orientale, mentre quello da cui è nato il

⁵ L’eudaimonia rimanda a buon (eu) daimon, all’idea, di derivazione socratica, che la vita buona dipende dall’ascolto e dalla coltivazione del proprio daimon, della parte migliore e più spirituale del sé, che se custodita e accudita per tutta la vita sola porta alla felicità. L’eudaimonia, lo abbiamo detto, è il frutto della virtù cercata come fine in sé. Perché i vangeli (e ancora prima la Bibbia greca dei LXX) abbia preferito *makarios* a *eudaimon* (o *olbios*, altro aggettivo per dire felice), non è chiarissimo, ma molti studiosi concordano nel ritenere che *makarios*, rispetto a *eudaimon*, mette più in luce la dimensione spirituale (e non solo materiale) della felicità.

⁶ Al tempo stesso, la struttura delle beatitudini è ternaria, non binaria come nelle virtù classiche. Nelle virtù aristoteliche (ma anche socratiche o stoiche), la struttura è infatti la seguente: “(1) Se sei virtuoso, (2) sarai felice”. Quella delle beatitudini ha un passaggio in più: “(1) Se sei puro, (2) sarai felice, e (3) vedrai Dio”. Sembra che la visione di Dio sia intimamente legata allo stato di felicità, e non semplicemente un effetto non-intenzionale o collaterale. Nella visione greca della eudaimonia il raggiungimento della felicità è il fine ultimo, il bene in se stesso perfetto e auto-sufficiente, al quale nulla manca; nella logica delle beatitudini, invece, la visione di Dio (o l’essere consolati, il possesso della terra, trovare misericordia ...) è parte integrante della condizione di felicità; e come se la felicità senza queste dimensioni concrete e specifiche non fosse sufficiente e completa in se stessa.

⁷ Anche se, va notato, in passato “errori” simili sono stati compiuti, quando si è declinata la purezza come il *telos* delle persone consacrate, all’interno di specifiche comunità (comunità religiose), dimenticando che le beatitudini, come ogni parola del vangelo, è rivolta ad ogni persona.

concetto di virtù è greco e in parte romano: anche per questa ragione non mi sembra lecito considerare le beatitudini alle stregua delle virtù.

In quanto segue cercherò allora di imbastire soltanto un primo discorso sulla purezza (intesa come beatitudine) e la vita economica.

2. La purezza, ossia la fraternità in economia

Nel contesto nel quale furono pronunciate, o scritte, le Beatitudini, il termine purezza o puri (*kataroi*, in greco antico, la lingua dei vangeli) era carico di un importante e chiarissimo significato. Nella cultura ebraica, come in molte altre culture mediorientali e orientali, la purezza, o la distinzione/opposizione tra il puro e l'impuro, era una categoria centrale nella religione e nel culto e prima ancora nella vita sociale (che nel mondo antico era profondamente intrecciata con il religioso e il sacro). Esistevano, infatti, delle professioni impure, degli animali impuri, dei cibi impuri, delle pratiche impure, delle persone impure (si pensi ai lebbrosi), dei momenti di impurità (la donna durante le mestruazioni, ad esempio).

La distinzione puro-impuro definiva e organizzava anche la dinamica e la gerarchia sociale, e la segregazione delle classi o caste (come in India) le une dalle altre. Tutta la teologia e la pratica del Tempio era, a Gerusalemme, costruita attorno a pratiche rituali declinate dall'opposizione puro-impuro, al quale era associata la categoria della *immunità* nei confronti degli impuri. Gesù di Nazareth scardina radicalmente questa visione dualistica, gerarchica e immunitaria, e non capiremmo tutta la sua polemica contro il tempio, i farisei, il sabato, le norme di purezza cultuale, il digiuno, e non capiremmo la sua vita accanto e in compagnia di impuri come pubblicani e prostitute, che Gesù invece avvicinava, dai quali si lasciava toccare, abbracciare, asciugare i piedi con i capelli.

Quando Gesù, allora, nel discorso delle Beatitudini indica beati "i puri di cuore" sta annunciando una rivoluzione anche sociale, perché sta dicendo che la sua nuova purezza e la legge della sua nuova comunità non è più quella che creava gerarchie, dualismi e immunità, ma quella del "cuore" (interiore e spirituale), e quindi quella dell'agape che spezza ogni dualismo e segregazione sociale – una linea, tra l'altro, che era stata sempre presente in Israele soprattutto nella tradizione profetica e sapienziale.

Tutto ciò ha cose importanti da dire per la prassi e per la scienza economica. Mi limito qui ad indicarne una⁸.

In precedenti miei lavori⁹ ho cercato di mostrare, anche da una prospettiva filosofica e storica, che il mercato post-moderno, e l'impresa capitalistica, sono fortemente e decisamente costruiti attorno alla categoria dell'*immunitas*, non certamente su quella della *communitas*, sul dono reciproco (*cum-munus*) della comunità inaugurata dal Cristianesimo. Il sistema dei prezzi nel mercato, e la gerarchia-burocratica nelle imprese capitalistiche svolgono essenzialmente una funzione immunizzatrice delle relazioni sociali, allo scopo di disinnescare la carica tragica contenuta in ogni relazione comunitaria.

Si sta invece vivendo questa dimensione della purezza delle beatitudini tutte le volte che, ad esempio, dando vita ad una impresa non ci si rifugia dietro alla mediazione immunizzatrice della gerarchia e si tenta una governance non solo ugualitaria (che può tranquillamente restare immunitaria) ma fraterna, sapendo che la fraternità è anti-immunitaria. Ma che cosa vuol dire una governance fraterna in una impresa oggi, che opera nel mercato?

La fraternità ha la sua radice nell'Umanesimo, ma dalla modernità (Economia compresa) è stata vista come un male da combattere al fine della costruzione di una società civile composta da persone uguali e liberi. Va, infatti, tenuto presente che l'idea di fraternità presente all'alba della

⁸ Un'altra pista di declinazione della purezza della beatitudine nella vita economica è la riflessione attorno alla gratuità che, lungi dall'essere il gratis o il prezzo zero, è proprio quell'atteggiamento di "purezza di cuore" con cui ci si avvicina agli altri, a se stessi, alla natura, alle cose senza volerle usare ma rispettandole nella loro natura e vocazione intrinseca.

⁹ In particolare ne *La ferita dell'altro* (Trento, 2007).

modernità era legata alla famiglia patriarcale e ineguale, che non era compatibile né con la libertà né tantomeno con l'uguaglianza (i fratelli nella famiglia di *ancient régime* non erano uguali tra di loro, tantomeno le sorelle rispetto ai fratelli). Allora quando i rivoluzionari moderni annunciano il trittico del loro nuovo umanesimo (*liberté, égalité, fraternité*) ci dicono tre cose importanti:

- Tutti e tre i principi da loro annunciati erano da costruire nel mondo nuovo, compresa la fraternità, che non era quella ineguale della famiglia naturale, ma una nuova fraternità politica, che non c'era ancora.
- I tre principi vanno presi assieme, e che quindi non si accetta più una fraternità senza libertà e uguaglianza (che era proprio quella fraternità ineguale e illiberale contro la quale, a partire da Hobbes, i moderni hanno reagito).
- La fraternità aggiunge allora la dimensione di rapporto, di legame, di reciprocità, di una certa idea di comunità alla nuova società di persone libere e uguali: solo il principio di fraternità dice relazione personale, poiché quello di libertà e di uguaglianza dicono status individuale, anche senza il bisogno di un rapporto personale con l'altro.

Se allora dovessimo in sintesi qualificare il principio di fraternità in rapporto ai ben più noti e affermati principi di uguaglianza e libertà dovremmo dire (a tratti distanziandoci anche dalla visione dei rivoluzionari francesi): la fraternità, se presente in una società libera e egualitaria, fa sì che i membri si sentano parte di un destino comune, che sviluppino una cultura della *communitas* e non dell'*immunitas*, che tra di loro si affermino sentimenti di simpatia e di affetto, senza che tutto questo entri in conflitto con la libertà e con l'uguaglianza di tutti e ciascuno. Al tempo stesso la fraternità non è l'amicizia, dove il rapporto "personale" viene inteso in modo esclusivo, elettivo e non transitivo. La fraternità è invece *transitiva* tra i membri di una comunità, aperta non solo al "tu" ma anche al "lui" che non conosco personalmente ma che sento fratello in senso civile.

Quindi la fraternità può essere vissuta anche tra persone che non si conoscono personalmente o per nome (anche se non esclude i rapporti personali di amicizia a vari livelli tra i membri), come il tramviere o il funzionario pubblico, che sebbene io non abbia con loro un rapporto personale li posso (o debbo, se prendo sul serio la fraternità) sentire legati ad uno stesso destino comune, al corpo civile, al patto sociale, se li sento vicini affettivamente perché costruttori insieme della città. La fraternità fa sì quindi che un insieme di individui possano dar vita ad un popolo, ad una comunità, ad un'impresa legata da relazioni di reciprocità, non solo di mutuo interesse (contratti), ma anche, come ci ricordano Genovesi e la tradizione dell'Economia Civile del Settecento, di "mutua assistenza".

3. Conclusione

Oggi si assiste ad un certo ritorno di interesse, anche in economia, nei confronti del tema della fraternità¹⁰, poiché ci si rende sempre più conto che – soprattutto all'interno di organizzazione, e quando si ha a che fare con i beni comuni – le relazioni economiche basate unicamente sull'*immunitas* o sulla mutua indifferenza, non riescono a dar vita a istituzioni solide (nel caso dell'impresa) o ad evitare la "tragedia dei commons" (cioè la distruzione dei beni comuni).

Ma per poter intendere e vivere gli scambi economici in questo modo che ho chiamato "fraterno" c'è bisogno di purezza, di sguardo puro sull'altro, non opportunistico o cinico; c'è bisogno di uscire dall'*immunitas* verso la fraternitas, che però oggi va declinata in maniera universalitistica e aperta, e non esclusiva ed escludente come spesso è accaduto nella storia, anche dell'Occidente cristiano. C'è oggi bisogno, anche in economia e nelle organizzazioni, di una fraternità civile, che si chiama patto, alleanza, per ricostruire un nuovo legame sociale nell'era della globalizzazione che ha perso, o sta perdendo, i legami tradizionali, poiché la società e l'economia non possono funzionare senza legami, senza quella *fides* che in latino significa fiducia e corda.

¹⁰ Cf. ad esempio Bruni L. e R. Sugden, "Fraternity", in *Economics and Philosophy*, 16, 2008.

C'è però un costo, o un prezzo, da pagare per introdurre la fraternità in economia, poiché, se da una parte le organizzazioni fraterne promettono e offrono un surplus di felicità a chi ne appartiene, dall'altra le esperienze di fraternità espongono i suoi membri alla vulnerabilità relazionale. E' l'antica storia umana dove il bivio fraternità-fratricidio si presenta spesso, e a volte si è scelto e si sceglie il senso del fratricida Caino. Oggi siamo di fronte ancora una volta al medesimo bivio, e la direzione da prendere deve essere quella della fraternità, perché questa volta in alcuni temi cruciali come l'ambiente, la pace, l'integrazione dei popoli, la sfida è globale e decisiva.