

Usura e libertà di mercato: una questione ancora aperta

Sergio Parenti – Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna

Abstract

Si dice che la Chiesa abbia cambiato la sua dottrina morale a proposito del prestito ad interesse del denaro, passando dalla condanna e dalle scomuniche alla tolleranza. Queste riflessioni intendono mostrare che questa opinione non è esatta: la dottrina è rimasta sostanzialmente la stessa, mentre cambiavano le culture ed i linguaggi ad esse relativi. La questione della liceità di un guadagno ottenuto con i giochi del mero passaggio di proprietà dei beni continua ad interpellare le coscienze dei cristiani e di tutti gli uomini di buona volontà.

Premessa

“Libertà” è la parola magica che esprime le aspirazioni più profonde della nostra cultura ed è anche una chiave di lettura della storia: storia come ricerca di libertà contro chi vuole negarcela. Dal bisogno di autonomia nei confronti dei genitori, tipico dell'adolescenza, all'ideale anarchico di assenza di ogni legge, il quadro è così vasto che persino i pubblicitari presentano un prodotto come "trasgressivo" per dare l'illusione a chi lo compra di essere più libero nei confronti di imposizioni del volere altrui.

La morale del *Leviatano* di Hobbes è vincente ancora oggi: il suo assioma sembra incrollabile: ognuno è libero di fare quello che vuole, finché non calpesta i confini dell'uguale diritto dell'altro¹. Questo assioma

1 Non sono queste le parole di Hobbes, ma il senso resta questo. Ne *Il Leviatano*, parte prima (*Dell'uomo*), all'inizio del cap. XIV egli dice che il diritto di natura è la libertà che ciascuno ha di usare il proprio potere come vuole, per preservare la sua vita e ciò che, a suo giudizio, serve ad essa. E ribadisce che ognuno è in guerra con gli altri, per cui ciascuno ha diritto ad ogni cosa, anche alla persona fisica dell'altro. Ma in questo modo non c'è sicurezza per nessuno. Da qui la necessità di cercare la pace, concordando con gli altri la rinuncia a tanta libertà quanta egli stesso concederebbe agli altri nei suoi confronti. Questa sarebbe la seconda legge di natura, che Hobbes esemplifica con il precetto evangelico di fare agli altri ciò che vorremmo che gli altri facessero a noi. Ovviamente a patto che anche gli altri rinuncino, altrimenti ci esporremmo ad essi come preda. Questo rende necessario istituire un potere civile che obblighi a far rispettare i doveri che ciascuno si è assunto. Dopo una lunga trattazione

va unito ad altri due: la necessità di salvaguardare la pace e la necessità di mantenere la parola data: “*pacta sunt servanda*”.

Il problema di salvaguardare la pace deriva dal fatto che ognuno è in lotta con gli altri: *homo homini lupus*; ma divorarsi a vicenda non serve a molto. Ecco allora che chi partecipa al gioco concorda delle regole, nomina un arbitro e gli dà i mezzi per farle rispettare. L'arbitro, però, non deve fare altro che applicare le regole.

Il dovere di osservare i patti stabiliti serve a giustificare l'intervento dell'arbitro per garantire il rispetto delle regole. Ovviamente, se uno si accorge che un altro sta barando e che l'arbitro non interviene, si riprende la sua onnipotente e assoluta libertà, che resta l'assioma principale. “Libertà, uguaglianza, fraternità”: ognuno è libero di fare quello che vuole, ma nel rispetto delle regole di fronte alle quali tutti devono essere uguali (la legge è uguale per tutti), ottenendo una convivenza pacifica, dove tutti sono fratelli in quanto legati da un patto sociale. Si tratta della fratellanza dei membri di una libera associazione, senza rapporto alcuno con la famiglia, con la natura, con fonti di diritto che non siano liberamente stabilite ed accolte dai membri stessi del patto sociale.

Questo “liberalismo” è stato un movimento che ha superato i confini delle nazioni, che ha avuto i suoi martiri. Ernesto Guevara Serna, alla prima Conferenza mondiale sul commercio e lo sviluppo, a Ginevra, nel 1964², fece notare il paradosso: “libere volpi fra libere galline”³. Tuttavia le guerre per capovolgere i regimi ingiusti sono rimaste, nel nome e nel sentimento degli stessi oppressi, “guerre di liberazione”; persino i teologi sudamericani hanno parlato di “teologia della liberazione”.

Se uno entra nelle dispute della filosofia e della teologia medioevali, non può non notare che un aristotelico avrebbe parlato di guerre giuste, di regimi ingiusti... La giustizia è una virtù, non la libertà.

sui contratti, all'inizio del cap. XV si passa alla terza legge di natura, cioè che si devono mantenere i patti. Deve dunque esistere un potere coercitivo che obblighi a mantenere i patti.

2 United Nations Conference on Trade and Development (U.N.C.T.A.D.): la prima conferenza fu a Ginevra, dal 23 marzo al 16 giugno).

3 *Proceedings of United Nations Conference on TRADE AND DEVELOPMENT, Geneva, 23 march – 16 june*, United Nations, New York 1964, vol. II, pag. 168.

Per i medioevali la libertà era anzitutto quella di Dio. Gli oppositori di Aristotele vedevano minacciata la libertà divina dalla sua filosofia, perché Dio non può fare ciò che è contraddittorio. Ora, se la natura delle cose è la premessa da cui conseguono necessariamente le proprietà delle cose, cioè le loro capacità operative dalle quali dipende quello che è bene (cioè l'attuazione dell'operazione) o quello che è male (l'operare invano, la frustrazione della capacità operativa), questa necessità diventa un limite all'onnipotenza divina. Questa era l'interpretazione che di Aristotele davano i suoi avversari, prima nell'Islam e poi nella nascente cultura medioevale latina⁴. Per Guglielmo di Ockham Dio potrebbe anche ordinarci di odiarlo e questo diventerebbe il nostro bene ed il nostro dovere⁵. Si contrapponeva all'intelletto e alla natura delle cose (cioè alla filosofia aristotelica) la Volontà assoluta ed onnipotente di Dio e la totale contingenza del creato.

Per i volontaristi la libertà delle persone era solo la libertà per cui erano responsabili di fronte alla legge, era la condizione del libero arbitrio, del merito o del demerito: era condizione di possibilità tanto del peccato come dell'atto meritorio. La volontà umana veniva identificata con la capacità di scegliere tra obbedire e disobbedire alla volontà divina⁶.

La lotta plurisecolare della Chiesa contro il liberalismo, invece, era motivata dal fatto che il bene ed il male morale venivano a dipendere dalle decisioni prese secondo il criterio del diritto positivo⁷; era motivata dal fatto che si dava uguale dignità alle diverse opinioni, vere o false che

4 Cfr. PARENTI S., *Analogia e causalità. Testi di S. Tommaso a proposito dei nomi di Dio*, in A. STRUMIA (a cura di), *I fondamenti logici e ontologici della scienza - Analogia e causalità*, Cantagalli, Siena 2006, pagg. 110-167.

5 Cfr. I *Sent.* 42, 1, G, cit. da F. COPLESTON, *Storia della filosofia*, 9 voll., trad. it. Paideia, Brescia 1966-1983, vol. III, pag. 124.

6 Cfr. GUILLELMI DE OCKHAM, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis, Prologus et libri I-III*; St. Bonaventure University, St. Bonaventure N.Y., 1985; lib. II, cap. 8, § 1, pag. 319 linea 107 – pag. 320 linea 120.

7 Per san Tommaso d'Aquino il diritto positivo è una determinazione richiesta in qualche modo dalla natura stessa delle cose, ma che viene operata dalla prudenza del legislatore. Un esempio potrebbe essere la necessità di un ordine nella circolazione degli automezzi, richiesta dalla natura delle cose, e lo stabilire se tenere la destra, come in Italia, o la sinistra, come in Inghilterra. Una legge del diritto positivo è valida perché così ha stabilito l'autorità, mentre una legge non può essere contraria al diritto naturale. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 2.

fossero (mentre la Chiesa insegna ad amare il peccatore, ma a detestare il peccato), e da altri motivi che possiamo facilmente trovare nei tanti documenti⁸ che oggi, nell'apparente trionfo del liberalismo, si preferisce ignorare, forse per non venire derisi come nemici della modernità.

La libertà di mercato e prestito del denaro

Il mito della libertà nasce, tra le altre motivazioni, anche da un desiderio di *libertà di mercato*.

Proviamo a rivivere la situazione del Medioevo. L'Europa occidentale, che rinasce dal crollo dell'Impero Romano d'Occidente, sta recuperando un poco di benessere. Le possibilità di commercio stimolano una produzione che non si limita a soddisfare i bisogni interni della popolazione.

Ma c'è un ovvio impedimento. Sia la morale pagana (Aristotele e la tradizione del diritto romano hanno un ruolo fondamentale in quei tempi⁹), sia la morale biblica, non permettono al singolo cittadino di arricchire più di tanto. I prezzi vengono stabiliti dalla autorità civile e non è permesso "prestare" ad interesse il denaro.

Quest'ultimo punto ci introduce al problema dell'usura. Uno può affittare o prestare solo i beni che si possono usare e poi restituire¹⁰. Ma i beni come il cibo (che viene mangiato) o il denaro (che viene speso) si possono solo scambiare per beni di pari valore (come nella vendita) o regalare. Nel caso del denaro, il pari valore significa che va restituito solo quanto era stato dato. Ovviamente può esserci un compenso per un rischio o un mancato

8 Il *Sillabo* di Pio IX espone in modo sintetico gli interventi dei pontefici precedenti. Seguono i numerosi interventi dei papi fino a che, distinguendo tra una teoria e la dignità personale di chi la sostiene (analogamente alla distinzione tra peccato e peccatore), il Vaticano II parlò esplicitamente di libertà religiosa. Cfr. J. HAMER, C. RIVA, *La libertà religiosa nel Vaticano II. Genesi storico-dottrinale, testo latino e traduzione italiana, esposizione e commento*, ElleDiCi, Torino-Leumann 1966.

9 Cfr. M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, Presses Universitaires de France, Paris 2003, pagg. 161-165.

10 Il cittadino X può dare un bene al cittadino Y in quattro modi, a seconda che mantenga o ceda la proprietà del bene e a seconda che chiedi o meno un contraccambio. Se cede la proprietà abbiamo la vendita (col contraccambio) o il regalo (senza contraccambio); se mantiene la proprietà (e quindi esige la restituzione del bene) abbiamo il noleggio o l'affitto (col contraccambio) ed il prestito (senza contraccambio).

guadagno se si fosse investito tale denaro in altri affari¹¹. Ma non nel senso che chi mi dà un chilo di frumento possa esigere da me, come restituzione, il raccolto che ne avrebbe fatto se lo avesse seminato invece di “prestarlo”. Nemmeno ha senso parlare di un “prestito a pagamento”: sarebbe chiamare “prestito” un noleggìo. Questa è più o meno la dottrina comune, anche per i non aristotelici, nel medioevo. Cercherò di evidenziare il presunto “prestito” di denaro o beni analoghi mettendo la parola tra virgolette.

In questo contesto, all'interno della società del Sacro Romano Impero d'Occidente, il mercante è un po' come oggi, in Italia, è il benzinaio o il tabaccaio: non stabilisce lui i prezzi. Ha un margine di guadagno, ma non può arricchire più di tanto. I chierici non possono esercitare il mestiere di mercante, perché, se è lecito limitarsi ad aumentare il prezzo della merce per poter vivere di quel mestiere, la gente suppone che in realtà il mercante cerchi solo un guadagno, ed il desiderio del denaro non ha limite come invece hanno limite i desideri naturali come la fame o la sete¹².

La teoria del libero mercato propone come limite quello che proviene dalla concorrenza tra i mercanti, dimenticando l'ovvio fatto che essi possono mettersi d'accordo e fare “cartello”. Libero scambio dei beni e libera concorrenza: questa era (fino ai nostri giorni) l'esigenza che nacque col benessere nella società occidentale rinata dalle rovine dell'Impero Romano.

Diverso era il caso di chi commerciava con paesi lontani. Uno poteva liberamente portare in Cina o in India prodotti del suo paese non molto costosi (ma laggìù rari e desiderati) e scambiarli con prodotti laggìù comuni, ma in Europa introvabili e ricercati. Basti pensare alla seta o alle spezie. In questo caso il nostro mercante faceva notevoli guadagni.

Se si fosse potuto esercitare la mercatura senza vincoli, ovviamente, si sarebbe potuto guadagnare molto anche senza dover correre i rischi dei viaggi verso paesi lontani. Però, anche ottenendo il libero mercato in patria, che fare di tanti soldi se è proibito “prestare” denaro ad interesse?

L'unica eccezione era quella degli ebrei, che potevano “prestare” denaro ad interesse ai non ebrei. Di questo hanno trattato molti autori.

Quello di cui si parla meno, invece, è il meccanismo con cui i cristiani

11 TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 78, a. 2, ad 1.

12 TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 77, a. 4.

iniziarono a giustificare il “prestito” di denaro ad interesse per poter fare anche loro i banchieri. Il suo successo è certamente dovuto al fatto che a quei tempi (siamo ai tempi di Lutero e delle grandi guerre di religione che spaccarono l'Europa) sia l'imperatore che il papa avevano bisogno di prestiti di capitale. Chi mise a punto il meccanismo nella sua formulazione definitiva fu un teologo tedesco che insegnava ad Ingolstadt, nativo di Eck (in Svezia), di nome Giovanni Meyr, ma noto come Giovanni Eck.

Egli era nemico di Lutero e difensore del cattolicesimo, ma nemmeno il vescovo di Ingolstadt gli permise di sostenere là la sua particolare teoria, per cui egli dovette venire a difenderla a Bologna¹³. Era la giustificazione usata dai grandi banchieri cristiani e cattolici Fugger¹⁴, che finanziavano il Papa e l'Imperatore.

Ecco come funzionava la teoria del "*contractus trinus*" o dei tre contratti¹⁵.

Il “capitalista” faceva un contratto di società con un mercante: lui metteva il capitale (supponiamo mille fiorini), il mercante metteva il lavoro. Avrebbero diviso il guadagno previsto (supponiamo altri 1000 fiorini) in parti uguali.

Poi il capitalista chiedeva al socio di fare un secondo contratto, un contratto di assicurazione. Il bene che intendeva assicurare era il capitale messo nell'impresa, cioè i 1000 fiorini. Supponiamo che il socio-assicuratore gli chiedesse una quota pari ad un quarto della cifra assicurata, cioè 250 fiorini.

A questo punto il capitalista era sicuro di recuperare i suoi 1000 fiorini, ed aveva la speranza di guadagnare altri 250 fiorini. Il socio invece, se tutto andava bene, avrebbe guadagnato 750 fiorini, ma, come assicuratore, avrebbe dovuto sborsare i 1000 che aveva assicurato anche se non ci fosse stato né recupero del capitale investito né guadagno.

Però nel commercio con paesi lontani possono accadere disgrazie. Il ricavato certo dell'impresa, nel peggiore dei casi, sarebbe stato almeno di

13 Il 12 luglio 1515. Cfr. I. BIROCCHI, *Tra elaborazioni nuove e dottrine tradizionali. Il contratto trino e la natura contractus*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n. 19 (1990), Giuffrè, Milano, (pagg. 243 – 322): pagg. 284-285

14 Cfr. I. BIROCCHI, *Op. cit.*, pag. 283.

15 Cfr. I. BIROCCHI, *Op. cit.*, pag. 288.

100 fiorini. Allora il nostro capitalista fa un terzo contratto col mercante, un contratto di vendita: gli vende la parte incerta del futuro ricavo in cambio della metà della parte certa: egli si accontenta così di 50 fiorini, che saranno suoi in ogni caso insieme al capitale versato, lasciando tutto il resto del guadagno (ed il rischio) al socio, che avrebbe potuto incassare, se tutto andava bene, 950 fiorini.

A questo punto il capitalista non è altro che un banchiere che ha prestato 1000 fiorini al 5% di interesse, e però lo ha fatto facendo tre contratti che, presi separatamente, la morale non poteva proibire.

La condanna di Papa Sisto V, il 21 ottobre 1586, con la bolla “Detestabilis”, non pare abbia avuto molta efficacia¹⁶. Il prestito ad interesse era sempre esistito, anche dove era proibito. Ne è testimonianza la parabola delle “mine” (*Luca 19,23*) o dei “talenti” (*Matteo 25,27*).

S. Tommaso, quando nella *Summa Theologiae* tratta del peccato dell'usura, pone il passo di Luca 19,23 come argomento per giustificare l'usura:

Sembra che percepire l'usura per il denaro prestato non sia peccato. Infatti: Nessuno può peccare seguendo l'esempio di Cristo. Ora, il Signore così parla di se stesso: "Io, al mio ritorno, l'avrei ritirato coi frutti", intendendo il denaro prestato. Dunque non è peccato percepire l'usura per il prestito del denaro.

Ma la risposta che dà è che il passo va inteso in senso metaforico:

In quel testo “usura” è presa in senso traslato per l'aumento dei beni spirituali, aumento che Dio esige perché vuole il nostro continuo progresso nei doni da lui ricevuti. E questo a vantaggio non suo, ma nostro.¹⁷

In altre parole, S. Tommaso non se la sente di ammettere che Gesù potesse usare nella parabola un dato di fatto che ai suoi uditori era noto, ma che era peccato. Qualcosa di simile lo fanno molti predicatori di fronte alla

16 Cfr. I. BIROCCHI, *Op. cit.*, pag.315 ss.

17 II-II, q. 78, a. 1, ad 1, traduzione della edizione Salani, Firenze, poi ESD, Bologna, lievemente ritoccata.

parabola dell'amministratore infedele (dove però è detto esplicitamente che si trattava di un agire peccaminoso), quando si preoccupano di dire ai fedeli che Gesù non intende lodare la frode, ma solo invita ad usare la furbizia per scegliere il bene così come fanno i peccatori nello scegliere ciò che a loro conviene.

S. Alfonso affronta la questione nella sua *Theologia moralis*, (lib. III, tractatus V, n. 908¹⁸). Egli cita anche altre due condanne papali: di Benedetto XIV¹⁹ e di Pio V. Tuttavia espone le opinioni che continuarono ad esser sostenute da parte dei teologi moralisti, con distinzioni che di fatto rendevano leciti i tre contratti, anche se a determinate condizioni. S. Alfonso è per la prima sentenza, quella di condanna, ma ammette che la seconda è più comune. Va notato che tutti gli autori sono concordi nel condannare il prestito ad interesse e nel ritenere possibile il rischio di usura: la questione è se tale società fondata sui tre contratti diventi necessariamente un prestito (*transeat in mutuum*) e sul valore della condanna di Sisto V (le altre due condanne sono meno esplicite).

Libero mercato, cioè libero scambio e libera concorrenza, diventarono il caposaldo della democrazia dell'occidente cristiano. Darwin stesso si ispirò al pensiero economico e politico del Malthus (*Saggio sul principio della popolazione e i suoi effetti sullo sviluppo futuro della società*). La feroce selezione naturale, per cui il guardia-boschi lascia morire i caprioli più deboli per mantenere solo individui forti, che riproducendosi generino figli forti, fu suggerita dall'economia di mercato e da quella teoria politica che della libertà di mercato fa il suo assioma. Parlare di liberismo darwinista è ingiusto. La verità è l'opposto.

In questo contesto diventa incompatibile, nel modo più assoluto, qualsiasi teoria che preveda un bene comune come fondamento del diritto e delle sue esigenze, ponendo limiti alla libertà individuale. La libertà di mercato era un pretesto per ottenere la libertà di arricchire senza limiti. Questa libertà dovrebbe valere per tutti, ma il poterla realizzare non può

18 Mi riferisco all'edizione: Ex typographia Petri Aurelj, Anconae 1842; Nell'edizione del tipografo Hanicq, Mechliniae (Malines) 1852, la citazione si trova in libro IV, tractatus V, caput III *De contractibus*, n. 908.

19 Cfr. *De Synodo dioecetano libri tredecim*, lib. X, cap. VII. Diverse edizioni sono reperibili in Internet.

valere per tutti, non essendo illimitati anche i beni da spartire. La ricchezza di chi vince al gioco è sempre a scapito della ricchezza degli altri “liberi” concorrenti.

La questione ai nostri giorni

Se prendo un manuale di teologia morale classico, precedente il Vaticano II, quello del padre Prümmer²⁰, il problema sembra essere finito. Nel tomo II, al § 288, si dice di stare a quello che le leggi e le consuetudini locali stabiliscono come interesse non usurario, altrimenti diventerebbe impossibile il commercio e verrebbe gravemente leso il bene comune.

In realtà non si afferma che la questione sia conclusa, ma si chiede di non tormentare i fedeli su questi argomenti, basta che siano disposti ad obbedire agli ordini della Santa Sede. Nella prassi, è sufficiente stare alla legge civile. Ed il padre Prümmer cita i responsi del S. Ufficio (14 agosto 1831), la SS. Congregazione de Propaganda Fide ed il Codice di Diritto Canonico (n. 1543) allora vigente.

Amartya Sen, economista indiano, nato nel 1933, Nobel per l'economia nel 1998, è riuscito a cambiare il pensiero degli economisti, riaprendo la questione del rapporto tra economia ed etica, tra guadagno privato e bene comune.

Egli critica sia l'utilitarismo, sia l'efficientismo. Il miglioramento del benessere sociale non va valutato solo dal punto di vista economico. Così pure l'uguaglianza nei diritti e nei doveri. Nelle Facoltà universitarie di Economia e Commercio si ricomincia, oggi, a parlare di bene comune.

Sul piano scientifico della biologia e dell'evoluzione delle specie, Lynn Margulis spiegò l'origine degli eucarioti dalla simbiosi di organismi precedenti: non è solo la lotta che può spiegare l'evoluzione.

Sul piano matematico, a proposito di una teoria dei giochi, John Forbes Nash ha ricevuto il Nobel per l'economia dimostrando che il massimo vantaggio si ha non cercando il proprio interesse individuale, ma cercando anche l'interesse degli altri giocatori.

20 DOMINICUS PRÜMMER O.P., *Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, 3 voll., Herder & Co., Friburgi Brisgoviae 1923 (editio altera et tertia aucta et secundum novum Codicem Juris Canonici recognita).

Di fatto, siamo di fronte al crollo di una ideologia che pretendeva di appellarsi alla scienza per sostenere le sue ragioni. Ma perché si recuperi quanto fu buttato via tra il XIII ed il XX secolo, occorre che il discorso si allarghi anche alle Facoltà di Giurisprudenza, al mondo politico, al mondo del mercato e della finanza internazionali..., il che pare ancora molto lontano.

Forse qualcosa sta cambiando, ma è solo un inizio: la crisi economica dell'inizio del XXI secolo sta vedendo i banchieri ricorrere all'autorità dello Stato per farsi finanziare con le tasse dei cittadini, e questo è esattamente il contrario di quando iniziò la vicenda del libero mercato: allora erano le autorità ad aver bisogno del denaro dei banchieri.

Un altro indizio di cambiamento è l'unanimità (al di là di ideologie e schieramenti) nel condannare il fatto che, dalla fine del XX secolo, la finanza si è sostituita all'imprenditoria, e l'economia reale si è staccata dall'economia finanziaria. Le banche non servono che in piccola parte a finanziare le imprese ed il lavoro. Il valore reale di tutto ciò che viene prodotto nel mondo in un anno è almeno la centesima parte del volume di denaro che viene scambiato nei giochi delle borse in quello stesso anno²¹.

Se paragoniamo il mondo ad una famiglia completamente autarchica, i cui membri usino un tipo di denaro per scambiarsi i beni, avremmo l'immagine di una famiglia dove i membri si giocano ai dadi quel denaro, che fanno crescere facendogli rappresentare anche prodotti futuri, oppure firmando dei "pagherò" poco fondati, ma che vengono usati come denaro, con un giro di scambi che rappresenta cento volte i loro beni reali.

La storia ci offre da tempo esempi di crolli finanziari in questa o quella nazione, sempre legati all'avidità di accrescere la propria ricchezza senza dover produrre qualcosa lavorando, e legati alla ingiusta speranza che l'inevitabile²² scoppio delle bolle finanziarie colpisca gli altri e non noi.

21 Cfr. PARI A., *Introduzione alla globalizzazione ed alle emergenze globali*, in Associazione Comunità Papa Giovanni XXIII, *Globalizzazione: alziamo il velo*, Sempre Comunicazione, Rimini 2005, pagg. 13-46.

22 Anche le "catene di S. Antonio", dove ognuno deve mandare una piccola somma a n persone, che faranno lo stesso per altre n e così via, e dove il mittente diventa destinatario dell'invio che verrà fatto dopo un certo numero di passaggi, ricevendo somme che crescono in modo esponenziale, non possono durare molto.

Alla fine di queste storie, di solito, vi è l'invocare regole etiche (e leggi conseguenti) da parte dell'autorità civile. Solo che oggi la crisi coinvolge tutto il nostro mondo, dove le nazioni più forti non vogliono che ci sia un'autorità sopra di loro, preferendo farsi giustizia da sole. Ed anche i potenti delle nazioni più forti sono succubi di finanziatori che possono condizionarne le decisioni. Così tutto resta come prima.

Le condanne a questa situazione sono note, sia da parte per così dire "laica", sia da parte del Magistero della Chiesa. Collegandole al problema dell'usura ed alle condanne antiche e medioevali, forse potremo fare giustizia di molti fraintendimenti in proposito.

Prima, però, mettiamo in chiaro la definizione di "usura", nel senso di peccato, definita dalla Chiesa col Concilio Lateranense V. Il problema nasceva dai Monti di pietà, che soprattutto i francescani avevano da tempo promosso per venire incontro alle necessità di denaro dei poveri, soprattutto contadini, liberandoli dalle grinfie degli usurai. Essi dovevano pagare tasse in denaro, pur vivendo in una economia dove le famiglie provvedevano a quasi tutto il loro fabbisogno producendo e scambiando beni in natura²³. I banchi di pegno offrivano denaro in cambio del pegno, però esigendo un compenso al momento in cui il pegno veniva riscattato. Non fa meraviglia che molti teologi accusassero i banchi di usura, di "prestito" ad interesse.

Ecco dunque la definizione ufficiale di usura che il Concilio Lateranense V (sessio X, 4 maggio 1515) diede, chiudendo definitivamente la questione²⁴:

Ea enim propria est usurarum interpretatio, quando videlicet ex usu res, quae non germinat, nullo labore, nullo sumptu, nullove periculo lucrum foetusque conquiri studetur.

(Si dà infatti usura in senso proprio quando dell'uso di una cosa che non produce niente, ci si sforza di ricavare, senza alcuna fatica e

23 Cfr. J. LE GOFF, *Lo sterco del diavolo*, Laterza, Bari 2012 (originale francese 2010), pagg. 58-59. Questo non toglie che Le Goff sia contrario a chi contrappone un'economia rurale che non ha bisogno di denaro ad una economia urbana: *ibidem* pag. 35.

24 Da *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. bilingue, EDB, Bologna 1996, pag. 626, line 23-25.

pericolo, un guadagno e un frutto).

Il testo latino riportato presenta due errori ovvi (dovrebbe dire: “*ex usu rei*” e “*foenusque*”) ed anche la traduzione italiana salta “*nullo sumptu*”. Tuttavia il senso resta chiaro.

Il problema era la liceità dei Monti di pietà, dove si chiedeva, per riavere il pegno lasciato, qualcosa di più di quanto era stato dato, dovendo il Monte stesso dare uno stipendio agli impiegati e sostenere spese per il proprio mantenimento. Il Concilio dichiara che ciò non è usura a patto che il Monte non cerchi un guadagno per se stesso, pur auspicando che i Monti vengano dotati di rendite che permettano un loro funzionamento totalmente gratuito.

Sarebbe importante, a questo punto, notare come S. Tommaso non avesse mai legato, propriamente, l'usura al “prestito” del denaro ad interesse, bensì l'avesse definita per rapporto allo scambio di beni che, per essere goduti, dovevano essere distrutti: tali beni potevano solo essere o venduti o regalati, ma non prestati o noleggiati. La definizione conciliare evita il discorso di Tommaso d'Aquino. Però concorda nell'osservazione circa la liceità di esigere un compenso per un danno avuto nel “prestare” il denaro²⁵: su questo punto i teologi svilupperanno le “cause estrinseche” che permettono di fatto l'attività dei banchieri cattolici. Tommaso però era piuttosto rigido e non accettava il mancato guadagno che chi dà il “prestito” avrebbe potuto avere da quel denaro²⁶ se lo avesse impiegato altrimenti, oppure per la dilazione di tempo²⁷.

Resta un'altra cosa importante, a mio parere, da far presente. La nostra cultura ha presupposti diversi da quelli di Tommaso e anche di Aristotele. Per noi non è un problema accrescere i prezzi, finché l'acquirente è disposto a pagarli. Eredi di Hobbes e del libero mercato, a noi interessa la liceità dei contratti tra privati dove basta essere d'accordo per far valere il

25 *Summa Theologiae*, II-II, q. 78, a. 2, ad 1.

26 *Ibidem*.

27 *Ibidem*, ad 7. Tommaso ritiene lecito al venditore di diminuire spontaneamente il prezzo della merce in cambio di un pronto pagamento; ma non può alzare il prezzo per rifarsi della dilazione del pagamento, né il compratore può esigere un prezzo minore anticipando il pagamento.

patto. L'autorità è un arbitro che fa rispettare le regole che ci siamo dati, come fossero le regole di un gioco. L'importante è che le regole vengano stabilite dalla maggioranza dei giocatori.

Per Tommaso la questione era il bene comune della società, legato alla natura dell'uomo che è animale sociale, e l'autorità ha il dovere di tutelare il bene comune, entro il quale rientra anche la questione della giustizia. Le regole non sono scelte a nostro piacere, eccetto dove è legittimo un diritto positivo²⁸. Ma dove vige un diritto naturale, è compito della nostra coscienza rendercene conto; in ogni caso, se ci diamo leggi in contrasto, esse non sono più vere leggi, ma atto di prepotenza, abuso di potere²⁹. Per Tommaso l'atto proprio della giustizia è il restituire, il “reddere”³⁰. “Restituire” non è “dare” e basta, ma dare qualcosa che non spetta a noi, che rientra cioè nel diritto di altri.

Dalla questione dell'usura al problema del libero mercato

Keynes (*Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*³¹) scrisse:

Gli speculatori possono essere innocui se sono delle bolle sopra un flusso regolare di intraprese economiche; ma la situazione è seria se le imprese diventano una bolla sospesa sopra un vortice di speculazioni. Quando l'accumulazione di capitale di un paese diventa il sottoprodotto delle attività di un Casinò, è probabile che le cose vadano male.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* non tratta esplicitamente dell'usura, ma al n. 2438 dice che:

A sistemi finanziari abusivi se non usurari, a relazioni commerciali inique tra le nazioni, alla corsa agli armamenti si deve sostituire uno sforzo comune per mobilitare le risorse verso obiettivi di sviluppo

28 Qui per “diritto positivo” non si intende qualsiasi legge positivamente promulgata in una società, ma solo quelle leggi che sono giuste perché così si è stabilito, a differenza di ciò che è giusto per natura sua.

29 *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, a. 2.

30 *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 11.

31 Cap. 12, § VI.

morale, culturale ed economico ridefinendo le priorità e le scale di valori.

Poco prima aveva detto:

2409. Ogni modo di prendere e di tenere ingiustamente i beni del prossimo, anche se non è in contrasto con le disposizioni della legge civile, è contrario al settimo comandamento. Così, tenere deliberatamente cose avute in prestito o oggetti smarriti; commettere frode nel commercio; pagare salari ingiusti; *alzare i prezzi, speculando sull'ignoranza o sul bisogno altrui*.

Sono pure moralmente illeciti: *la speculazione, con la quale si agisce per far artificiosamente variare la stima dei beni, in vista di trarne un vantaggio a danno di altri*; la corruzione, con la quale si svia il giudizio di coloro che devono prendere decisioni in base al diritto; l'appropriazione e l'uso privato dei beni sociali di un'impresa; i lavori eseguiti male, la frode fiscale, la contraffazione di assegni e di fatture, le spese eccessive, lo sperpero. Arrecare volontariamente un danno alle proprietà private o pubbliche è contrario alla legge morale ed esige il risarcimento.

Al vocabolario dell'usura e ad una considerazione limitata all'argomento giuridico dei contratti tra privati, se siano leciti o meno, si sostituisce un discorso più ampio, dove si ritrovano quelle cose che Tommaso d'Aquino diceva a proposito delle frodi e dell'usura. Per esempio il far variare il valore delle merci per trarne un vantaggio a danno di altri, l'alzare i prezzi oltre ciò che è necessario...

Tommaso distingue³² gli scambi di beni necessari alla vita da quelli finalizzati ad un guadagno, proprio dei mercanti che vivono del loro commercio (*negotiatio*). I primi sono competenza dei capi famiglia e delle autorità civili, che si accordano tra loro. Il secondo, dove il denaro diventa più importante, impone al commerciante di alzare il prezzo per poter vivere. Ma il desiderio di guadagno (*cupiditas lucri*) non ha un limite, quindi, anche se di per sé tale desiderio può essere buono (*honestum*: *honestas* è la bontà di un fine³³, o anche di un mezzo se lo rende appetibile

32 *Summa Theologiae*, II-II, quaest. 77, art. 4.

33 *Summa Theologiae*, I, quaest. 5, art. 6.

quasi fosse un fine, come una medicina dolce o comunque di gusto gradevole), può anche essere un desiderio contrario alla virtù se diventa fine solo a se stesso. Per questo motivo la *negotatio* comporta una certa *turpitudō*: non implica necessariamente un agire virtuoso.

Ora, nella nostra cultura, non c'è più (apparentemente) la distinzione tra i due tipi di commercio.

Il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* ricorda la condanna, fin dall'Antico Testamento, dell'usura, insieme agli imbrogli, agli sfruttamenti, alle ingiustizie specialmente nei confronti dei più poveri (n. 323). Poi, al n. 341 dice:

*Se nell'attività economica e finanziaria la ricerca di un equo profitto è accettabile, il ricorso all'usura è moralmente condannato: «Quanti nei commerci usano pratiche usuraie e mercantili che provocano la fame e la morte dei loro fratelli in umanità, commettono indirettamente un omicidio, che è loro imputabile».*³⁴ Tale condanna si estende anche ai rapporti economici internazionali, specialmente per quanto riguarda la situazione dei Paesi meno progrediti, ai quali non possono essere applicati «sistemi finanziari abusivi, se non usurai».³⁵ Il Magistero più recente ha avuto parole forti e chiare per una pratica tuttora drammaticamente estesa: «non praticare l'usura, piaga che anche ai nostri giorni è una infame realtà, capace di strangolare la vita di molte persone».³⁶

L'allusione è all'usura condannata anche dalle leggi civili, nel senso che abbiamo visto nella teologia morale del padre Prümmer, che ritiene lecito “prestare” denaro ad un interesse moderato. Il discorso però cambia non appena si parla dei rapporti tra le nazioni.

448. *Lo spirito della cooperazione internazionale richiede che al di sopra della stretta logica del mercato vi sia consapevolezza di un dovere di solidarietà, di giustizia sociale e di carità universale; infatti, esiste «qualcosa che è dovuto all'uomo perché è uomo, in forza della sua*

34 CCC 2269

35 CCC 2438

36 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Udienza generale* (4 febbraio 2004), 3: *L'Oss. Romano*, 5 febbraio 2004, p. 4.

eminente dignità». La cooperazione è la via che la Comunità internazionale nel suo insieme deve impegnarsi a percorrere «secondo un'adeguata concezione del bene comune in riferimento all'intera famiglia umana». Ne deriveranno effetti molto positivi, come per esempio un aumento di fiducia nelle potenzialità delle persone povere e quindi dei Paesi poveri e un'equa distribuzione dei beni.

Anche l'assioma “*pacta sunt servanda*” viene messo in discussione, perché vale solo se il patto è giusto, come ricorda il Catechismo:

2410. *Le promesse devono essere mantenute, e i contratti rigorosamente osservati nella misura in cui l'impegno preso è moralmente giusto.* Una parte rilevante della vita economica e sociale dipende dal valore dei contratti tra le persone fisiche o morali. È il caso dei contratti commerciali di vendita o di acquisto, dei contratti d'affitto o di lavoro. Ogni contratto deve essere stipulato e applicato in buona fede.

Tommaso d'Aquino, con Aristotele, parlava in modo analogo anche degli scambi di beni necessari alla vita tra famiglie. Ma la società nata dal desiderio di libero scambio e libera concorrenza, fondata sul patto sociale nel senso di Hobbes, non considera più la famiglia come suo soggetto: la famiglia è un fatto privato, e lo Stato ha un rapporto immediato col cittadino.

Ovviamente anche le nazioni vogliono la libertà di mercato negli scambi reciproci, e le dottrine della morale cristiana suonano come l'invito, rivolto ai giocatori di un tavolo di Poker, di dividere equamente tra loro quello che uno riesce a vincere... Potrebbero decidere di regalarlo per sentimenti di compassione, ma non accetteranno mai di ritenerlo un dovere: il dovere è di giocare secondo le regole, e, anche se si partisse tutti con un uguale ricchezza da giocare, si gioca per vincere. La mia opinione è che la morale razionale-pagana³⁷ e cristiana che sto cercando di spiegare suoni, alle orecchie dell'uomo nato ed educato nella modernità occidentale, del tutto assurda.

37 Aristotele era pagano.

Per comprendere la morale

Possiamo distinguere l'uso del denaro, ma anche di uno scambio di beni, a seconda che:

- sia finalizzato al godimento di quei beni, come in una vendita di cibo a chi deve mettere a tavola la famiglia,
- sia finalizzato alla produzione di nuovi beni come quando investiamo i risparmi finanziando una ditta o mettiamo alla cova delle uova, invece di mangiarle, per avere nuove galline,
- oppure sia finalizzato ad accrescere il denaro stesso o i beni a disposizione, non per un uso o per un lavoro finalizzato ad un uso, ma per un possesso fine a se stesso.

L'avaro non vuole né godere né usare i suoi beni: vuole solo accumularli. Invece essi sono destinati all'uso e tale uso non è un diritto privato di alcuni, ma un diritto inalienabile di tutti. L'uso dei beni è comune.

Come ribadiva Tommaso d'Aquino, il diritto di proprietà è *ius procurandi et dispensandi*: il diritto di chi ha la responsabilità di procurare beni per distribuirli all'uso comune, non lo *ius utendi et abutendi* di chi dice "È mio e ne faccio quello che voglio io!"³⁸. Chi accaparra ciò che è destinato all'uso comune pecca contro il settimo comandamento ed è tenuto a restituire ciò che ingiustamente trattiene.

La causa finale, in morale, specifica l'azione anche quando, sul piano meramente fisico, l'azione sarebbe moralmente indifferente o buona. Credo che le dispute antiche dei teologi abbiano fermato troppo l'attenzione all'oggetto immediato, cioè al fine immediato di un'azione, cercando di far vedere che di per sé è indifferente o buono, quasi che questo fosse sufficiente a legittimarla.

Faccio un esempio col baratto. Se devo scambiare una scodella di riso, potremo discutere se il suo valore sia una scodella di grano oppure una scodella e mezzo di orzo. Ma sarebbe stupido dubitare che il suo valore sia appunto una scodella dello stesso tipo di riso. Chi me la dà, dice che vuole in cambio una scodella e mezzo di quel riso. Alza dunque il valore a suo arbitrio. La scusa sarà che io restituirò il riso solo dopo un certo tempo, oppure che lui se ne è privato mentre poteva usarlo altrimenti. In realtà non

³⁸ *Summa Theologiae*, II-II, quaest. 66, aa. 1 e 2.

ne aveva bisogno, altrimenti non me lo darebbe: vuole darmelo per trarne un vantaggio. Ma come fa a sapere che io accetterò lo scambio che per me è svantaggioso? Perché sa che io ne ho bisogno, al punto da esser disposto a dare un prezzo maggiorato, impegnandomi a darlo quando potrò: se potessi comprare la tazza di riso, lo farei subito al prezzo giusto, senza dover pagare di più.

Colui che dà la tazza di riso fa come chi noleggia un bene che va restituito pagando il prezzo dell'uso (il nome di “usura” significa pure il degrado che subisce ciò che viene noleggiato e che giustamente va ricompensato). Ma questo non ha senso per quei beni che si usano solo distruggendoli, come il cibo.

Non è difficile obiettare che il denaro, ufficialmente da alcune decine di anni, non è più legato al valore di una merce di riferimento, come l'oro. Il suo valore fluttua secondo la domanda e l'offerta in un libero mercato, come il mercato delle azioni.

Tutti sappiamo che, invece di investire nel lavoro, dove si corre qualche rischio che l'affare finisca male, si preferisce investire in modo da poter avere un guadagno più sicuro. Oggi ci pensano i programmi dei computer a fare le operazioni finanziarie, magari mentre noi dormiamo. Chi ha il computer più vicino alla sede della borsa, a parità di computer e di programma, si trova avvantaggiato ed arriva prima per una piccolissima frazione di tempo, dato che i comandi viaggiano alla velocità della luce. Abbiamo così il paradosso che, per acquistare un piccolo garage per mettervi l'auto, devo andare davanti al notaio; mentre, per spostare capitali mandando in fallimento aziende o talvolta nazioni intere (ovviamente povere), basta il “clic” del mio computer mentre io sto dormendo.

La libertà individuale di arricchire legalmente diventa evidentemente l'unico scopo, subordinando ogni altro valore quali le persone, il lavoro, il bene comune.

Vi è chi ha sostenuto che l'aumento di ricchezza porta un vantaggio a tutti. Ma i dati di fatto smentiscono questa affermazione: i vincitori di questa specie di gioco sono sempre meno e sempre più ricchi. La teoria di Hobbes resta trionfante.

Keynes però parlava anche di rischio. Chi ama il rischio sembra non rientrare nella definizione di usura del Concilio Lateranense V.

La speculazione è effetto dell'avidità di denaro o anche del gusto del gioco d'azzardo?

Il *Catechismo* dice, a proposito del gioco:

2413. I giochi d'azzardo (gioco delle carte, ecc.) o le scommesse non sono in se stessi contrari alla giustizia. Diventano moralmente inaccettabili allorché privano la persona di ciò che le è necessario per far fronte ai bisogni propri e altrui. La passione del gioco rischia di diventare una grave schiavitù. Truccare le scommesse o barare nei giochi costituisce una mancanza grave, a meno che il danno causato sia tanto lieve da non poter essere ragionevolmente considerato significativo da parte di chi lo subisce.

Il fattore del rischio, che sembra permettere di evadere dalla definizione dell'usura in quanto guadagno che non è frutto di lavoro, resta confinato in quello che è un gioco. Nel momento in cui il gioco pretende di estendere le sue regole alla realtà della vita, ricade sotto la condanna morale: ciò che fa guadagnare torna ad essere frutto di ingiustizia.

Avevo detto sopra che mi sembra che le dispute antiche dei teologi abbiano fermato troppo l'attenzione all'oggetto immediato, al fine immediato di un'azione, trascurando i fini ulteriori.

Tutti sappiamo come, da quando il Lateranense IV pose il precetto di confessarsi almeno una volta all'anno, tutti i sacerdoti hanno dovuto prepararsi al ruolo di confessore, non più riservato ai vescovi ed ai loro penitenzieri di fiducia. I manuali per i confessori crebbero di importanza e, col passare del tempo, finirono per sostituire i trattati di teologia morale, perché l'esame per poter esercitare il ruolo di confessore era una sorta di forca caudina dove ogni candidato doveva passare.

Però il confessore agisce a nome della Chiesa, è anche un giudice, non un semplice consigliere o un padre spirituale. Deve conoscere il Diritto Canonico. Dal XVII secolo al Vaticano II i manuali di morale divennero opera di canonisti, dal taglio giuridico. Fino ai tempi di Tommaso la legge e l'obbedienza erano argomenti tutto sommato secondari rispetto alle virtù, alla Grazia, ai doni dello Spirito Santo, alle Beatitudini; questi argomenti finirono nei trattati di Teologia Spirituale: qualcosa per anime elette, non per il cristiano qualunque.

I manuali con taglio giuridico avevano due problemi: quello della legge e quello della coscienza, che deve valutare se una disobbedienza è colpa grave o meno. Nasce il problema della coscienza scrupolosa, del tutto assente in Tommaso d'Aquino.

Il motivo mi sembra ovvio: un legislatore deve privilegiare l'azione esterna per poter comprendere la rettitudine della volontà. La morale, invece, riguarda il volere nel suo atto interiore. Non posso voler fare un male per ottenere un bene, ma posso fare un bene per un fine sbagliato, che resta nel segreto della coscienza: ogni volta che un bene creato prende il posto di Dio come fine ultimo cercato in concreto³⁹, abbiamo una sorta di idolatria del cuore, o almeno una pretesa di mettere un bene creato di fianco – alla pari – con Dio. Queste cose possiamo insegnarle con le parole del linguaggio umano, ma difficilmente sono traducibili in regole efficaci. “Sii sempre buono”, dice il genitore al figlio; “Ama e fa' ciò che vuoi”, diceva S. Agostino. Ma nessun giurista fonderebbe su queste norme una legislazione.

La disputa teologica sui tre contratti è stata fatta da un punto di vista giuridico. Ma le esigenze della morale vanno oltre, e non hanno tardato a riaffiorare nella coscienza umana e cristiana.

Concludendo

Dall'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* di Papa Francesco .

53 - Così come il comandamento “non uccidere” pone un limite chiaro per assicurare il valore della vita umana, oggi dobbiamo dire “no a un'economia dell'esclusione e della inequità”. Questa economia uccide. Non è possibile che non faccia notizia il fatto che muoia assiderato un anziano ridotto a vivere per strada, mentre lo sia il ribasso di due punti in borsa. Questo è esclusione. Non si può più tollerare il fatto che si getti il cibo, quando c'è gente che soffre la fame. Questo è inequità. Oggi tutto entra nel gioco della competitività e della legge del più forte, dove il potente mangia il più debole. Come conseguenza di questa situazione,

39 In astratto tutti cerchiamo la pienezza di bene che chiamiamo “felicità”, ma in concreto la cerchiamo in cose assai diverse: piaceri, onori, ricchezze, ...

grandi masse di popolazione si vedono escluse ed emarginate: senza lavoro, senza prospettive, senza vie di uscita. Si considera l'essere umano in se stesso come un bene di consumo, che si può usare e poi gettare. Abbiamo dato inizio alla cultura dello "scarto" che, addirittura, viene promossa. Non si tratta più semplicemente del fenomeno dello sfruttamento e dell'oppressione, ma di qualcosa di nuovo: con l'esclusione resta colpita, nella sua stessa radice, l'appartenenza alla società in cui si vive, dal momento che in essa non si sta nei bassifondi, nella periferia, o senza potere, bensì si sta fuori. Gli esclusi non sono "sfruttati" ma rifiuti, "avanzi".

54 - In questo contesto, alcuni ancora difendono le teorie della "ricaduta favorevole", che presuppongono che ogni crescita economica, favorita dal libero mercato, riesce a produrre di per sé una maggiore equità e inclusione sociale nel mondo. Questa opinione, che non è mai stata confermata dai fatti, esprime una fiducia grossolana e ingenua nella bontà di coloro che detengono il potere economico e nei meccanismi sacralizzati del sistema economico imperante. Nel frattempo, gli esclusi continuano ad aspettare. Per poter sostenere uno stile di vita che esclude gli altri, o per potersi entusiasmare con questo ideale egoistico, si è sviluppata una globalizzazione dell'indifferenza. Quasi senza accorgercene, diventiamo incapaci di provare compassione dinanzi al grido di dolore degli altri, non piangiamo più davanti al dramma degli altri né ci interessa curarci di loro, come se tutto fosse una responsabilità a noi estranea che non ci compete. La cultura del benessere ci anestetizza e perdiamo la calma se il mercato offre qualcosa che non abbiamo ancora comprato, mentre tutte queste vite stroncate per mancanza di possibilità ci sembrano un mero spettacolo che non ci turba in alcun modo.

No alla nuova idolatria del denaro

55 - Una delle cause di questa situazione si trova nella relazione che abbiamo stabilito con il denaro, poiché accettiamo pacificamente il suo predominio su di noi e sulle nostre società. La crisi finanziaria che attraversiamo ci fa dimenticare che alla sua origine vi è una profonda crisi antropologica: la negazione del primato dell'essere umano! Abbiamo creato nuovi idoli. L'adorazione dell'antico vitello d'oro (cfr *Es 32,1-35*) ha trovato una nuova e spietata versione nel feticismo del denaro e nella dittatura di una economia senza volto e senza uno scopo veramente umano. La crisi mondiale che investe la finanza e l'economia

manifesta i propri squilibri e, soprattutto, la grave mancanza di un orientamento antropologico che riduce l'essere umano ad uno solo dei suoi bisogni: il consumo.

204. Non possiamo più fidare nelle forze cieche e nella mano invisibile del mercato. La crescita in equità esige qualcosa di più della crescita economica, benché la presupponga, richiede decisioni, programmi, meccanismi e processi specificamente orientati a una migliore distribuzione delle entrate, alla creazione di opportunità di lavoro, a una promozione integrale dei poveri che superi il mero assistenzialismo. Lungi da me il proporre un populismo irresponsabile, ma l'economia non può più ricorrere a rimedi che sono un nuovo veleno, come quando si pretende di aumentare la redditività riducendo il mercato del lavoro e creando in tal modo nuovi esclusi.