

[Approfondimento] Questo matrimonio s’ha da (ri)fare. Etica ed economia come discipline di soglia

Franco Manti*

Sommario: 1. Introduzione – 2. Quando etica ed economia andavano d’amore e d’accordo – 3. Le ragioni della “separazione” – 4. Dopo l’abbandono: la seduzione dell’*homo oeconomicus* e la generazione del welfarismo – 5. Un nuovo paradigma affinché etica ed economia tornino a convivere – 6. L’azienda come luogo della nuova relazione fra etica ed economia – 7. Conclusioni – 8. Bibliografia

Abstract

The idea that economics as a discipline dealing with a certain type of behaviour and relations was closely linked to ethics characterized the ancient and medieval paradigms. Modernity has separated them for epistemological reasons: the descriptive and a-valutative character of economics, the prescriptive character of ethics, the fact/value dichotomy, the anthropology of *homo oeconomicus* and an idea of quantitative growth. The crisis we are experiencing brings out the need for a new paradigm in which ethics and economics return to coexist for the affirmation of a new growth model centred on the quality of life and on an ecologically sustainable relationship with other living beings and the planet. Companies by developing the purpose economy can be a privileged place for a new fruitful coexistence between ethics and economics.

Key words: paradigm, qualitative growth, social imaginary, well-being.

***Franco Manti**, già Professore Associato di Filosofia Morale, Università di Genova. E-mail: franco.manti@unige.it.

1.Introduzione

Cogliere le ragioni della crisi che stiamo vivendo e che sembra interminabile comporta il prendere atto della sua radicalità. Si tratta, infatti, di una crisi di paradigma che, come tale, si riflette sull'immaginario sociale che abbiamo ereditato dalla modernità. In questo consiste la sua drammaticità, la quale richiede di interpretare la crisi come occasione di profonda riconsiderazione del modello di sviluppo e dell'idea di benessere egemoni fino a oggi. Etica ed economia, separate da idee come l'a-valutatività delle scienze, la dicotomia fatto/valore, la visione riduzionista e meccanicista della scienza e dell'interpretabilità stessa del mondo nelle sue varie manifestazioni, devono tornare ad unirsi. La soglia che le ha separate deve riaprirsi e, insieme, devono superarne una nuova, quella che consente di accedere e, al contempo, di costruire un nuovo paradigma. Il percorso concettuale che propongo mostra come etica ed economia non fossero destinate, per loro natura, a essere separate. Non lo erano nel paradigma antico e medievale, non dovranno esserlo, naturalmente in forma diversa, in quello che dovremmo costruire. Un nuovo modo d'intendere l'economia, ancorandola a valori morali condivisi, non solo è possibile, ma è necessario. Dobbiamo, però, avere la consapevolezza che questo può avvenire pienamente solo con un mutamento di paradigma.

2.Quando etica ed economia andavano d'amore e d'accordo.

La relazione fra etica ed economia è tanto antica quanto travagliata. Il connubio fra le due era molto forte secondo Platone, Senofonte, Aristotele.

Il primo pone in relazione la ricchezza e il suo accumulo con la giustizia. In particolare, va distinto il fine che ha una τέχνη (*techne*) da quanto si guadagna economicamente con il suo esercizio. Chi esercita una τέχνη non è un χρηματιστής (*chrematistés*)¹ né si può sostenere la liceità di una tecnica specifica per arricchirsi attraverso un salario, la μιστωτική (*misthotiké*)², perché le τέχναι (*technai*) devono essere esercitate secondo giustizia e finalizzate al bene dei destinatari che si avvalgono degli esperti. Il compenso è da ritenersi un fattore del tutto secondario e non è riconducibile al fine in sé proprio di ogni τέχνη (Platone, 1982, 341c, p. 46). Coloro che agiscono secondo giustizia non lo fanno in vista del proprio utile e per affermare il loro potere, ma per rispondere alle esigenze di quanti dipendono dalle loro attività (Platone, 1982, 347b, p. 53). Anche la moneta non ha un valore intrinseco poiché è un simbolo funzionale allo scambio; essa è, propriamente, νόμισμα σύμβολον (*nomisma symbolon*) (Platone, 1982, 371b, p. 79), ossia un segno di riconoscimento di un valore convenzionale e legale. Platone stigmatizza quanti, «uomini ambiziosi di successo e di onori finiscono per diventare appassionati di affari, (φιλοχρηματισταί *philochrematistai*), e di ricchezze (φιλοχρήματοι *philochrematoi*), ed elogiano il ricco, lo ammirano e lo portano al potere, mentre disprezzano il povero» (Platone, 1982,

¹ Affarista.

² Tecnica salariale.

551a, p. 268). Ciò non significa che il commercio e la moneta non possano svolgere una funzione positiva, ma questo avviene se si conferiscono ai beni omogeneità e proporzione il che è reso possibile dalla δύναμις νόμισματος³ (*dynamis nomismatos*). Grazie al suo corretto utilizzo tutti i mestieri possiedono la facoltà «[...] di venire incontro alle esigenze di tutti e di conferire omogeneità alla merce» (Platone, 1983, 918b-c, pp. 357-358). Proporzionalità e giusta distribuzione della ricchezza rendono il commercio e la moneta fattori di stabilità sociale, mentre l'eccessiva accumulazione di ricchezza è, insieme, immorale e politicamente pericolosa. Riferendosi alle città portuali, sedi traffici e commerci esercitati da uomini dediti all'arricchimento personale, Platone afferma: «[...] il fatto che il mare sia vicino a una regione è cosa piacevole ogni giorno, ma in realtà si tratta di una salata e amara vicinanza: infatti riempiendo lo stato di traffici e di affari dovuti al commercio, fa nascere modi di vita incostanti e infingardi, e rende lo stesso stato infido e nemico di sé stesso, e allo stesso modo nei confronti degli altri uomini» (Platone, 1983, 705a, p. 120).

Il rischio dell'imporsi di una visione tesa all'accrescimento del patrimonio fine a sé stesso, il χρηματισμός (*chrematismos*), è ben presente a Senofonte. Nel dialogo ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΟΣ (*Economico*), egli sottolinea come il desiderio di arricchimento personale e di accumulare ricchezze non sia naturale e comporti una distorsione: dilatare il bisogno, ossia, ritenere di dover possedere molto di più di quanto necessario per condurre una vita dignitosa⁴. Infatti, per possedimenti devono intendersi esclusivamente le cose utili (Senofonte, 2020, I,7, p. 65). Ciò vale, anche, per il denaro (Senofonte, 2020, I, 12-13, p. 69) la cui corretta gestione richiede una qualche preparazione (Pischedda, 2019, p. 178; Danzig, 2003, p. 60). Il desiderio di accumulazione a scopo puramente personale si configura, secondo Senofonte, come una pulsione egoistica, che l'uomo deve, però, imparare a controllare e dominare poiché l'obiettivo che ci si deve porre è il perfezionamento morale, il quale richiede, oltre al rispetto delle leggi, la conduzione di una vita buona. Il buon cittadino, perciò, ha il dovere di prendersi cura, secondo razionalità ed eccellenza, del proprio patrimonio (Senofonte, 2020, II, 18, pp. 83-85) perché gli affari privati devono essere finalizzati all'impegno politico: contribuire allo splendore della città, aiutare gli amici in difficoltà, onorare gli dei e compiere le liturgie (Senofonte, 2020, XI, 9-10, p.169). Per poter assolvere ai suoi doveri egli deve fare in modo di ricavare un utile: per fare ciò, consiglia Senofonte, è necessaria una buona educazione ed essere amanti dell'ordine. Diversamente, bisogna assumere (a pagamento) un buon amministratore il quale deve possedere delle qualità ben precise: lealtà (Senofonte, 2020, XII, 5, p. 177-179) coraggio, non avere vizi (Senofonte, 2020, XII,11-13, p. 181). Gli ideali dell'armonia, dell'ordine, della misura e dell'autocontrollo sono, pertanto, centrali

³ Potere della moneta.

⁴ Si tratta di una presa di distanza etica dall'arte di produrre ricchezza fine a sé stessa, la crematistica (χρηματιστική τέχνη), tramite il denaro. Platone aveva, però, preso in considerazione anche una diversa forma di crematistica, naturale e limitata, quella che consente di uscire dalla povertà (Platone, 1984, pp. 180-182; Venturi Ferriolo, 1983, pp. 60-61). Va, anche, sottolineato come χρηματισμός riguardi l'azione dell'occuparsi dei propri affari, personali, giudiziari, politici economici, mentre οίκονομία ha un'accezione maggiormente pubblica per indicare l'insieme di tutte le attività amministrative in ambito finanziario ed economico (Pischedda, 2019, p.177; Faraguna, 1994, p.555).

non solo a livello personale, ma nella loro proiezione politica: sono posti al centro del corretto approccio all'economia perché nessuna abilità puramente tecnica può considerarsi esaustiva a prescindere dalla virtù (Senofonte, 2020, XI 3-7, pp. 167 - 169). In conclusione, con riferimento a Senofonte, si può affermare che: «La formazione militare e l'educazione socratica gli avevano insegnato la necessità di mantenere la posizione affidata, il rispetto delle leggi, l'imprescindibilità del buon ordine nella gestione dei rapporti umani, degli affari e della cura della città (Xen. Mem. 3, 5)» (Pischedda, 2019, p. 180).

Aristotele, a sua volta, analizza la funzione del mercato e della moneta in *Etica Nicomachea* (Aristotele, 2018, V, 5, 1133a-b, pp. 648-652; IX, 1, 1164a, pp. 839-841) e in *Politica* (Aristotele, 1986a, 1256b-1258b, pp. 17-22) più di quanto non lo faccia nel *Trattato sull'economia*⁵. La spiegazione sta nella constatazione di come lo scambio sia una modalità attraverso la quale si attua una forma di giustizia, che egli definisce commutativa, la quale restaura l'uguaglianza e salva l'amicizia fra persone differenti⁶ (Aristotele, 2018, IX, 1, 1163b, p. 841; VIII, 14, 1163b, pp. 834-837). Inoltre, cogliendo la dimensione politica delle relazioni economiche, Aristotele le considera rilevanti per un'altra forma di giustizia, quella distributiva, e per la stabilità della *polis* (Aristotele, 1986a, III, 6, 1278b -1279a, pp. 82-84, 8, 1279b, pp. 85-86). La sua visione si fonda sulla distinzione fra la vita secondo virtù e quella secondo i piaceri che consente di distinguere fra due forme di crematistica: la prima è naturale e limitata dal suo fine intrinseco, l'amministrazione della casa e quella della polis; la seconda non ha limite nell'acquisizione di ricchezza e di proprietà. Essa non ha fondamento naturale e deriva da abilità e tecnica (Aristotele, 1986a, 1256b-1257a, pp. 17-18). Per quanto affini, nell'utilizzo dei mezzi e, in particolare, del denaro, la differenza fondamentale sta nel fatto che la prima tende a un fine ben preciso altro dai mezzi, la seconda ad alimentare sé stessa, ossia, all'accrescimento e accumulazione senza limiti del denaro. Ne consegue che la seconda forma di crematistica genera l'attitudine per cui ci si preoccupa di vivere, ma non di vivere bene (Aristotele, 1986a, 1257b-1258a, p. 20). Perciò, la crematistica «[...] basata sullo scambio [è] giustamente riprovata (infatti non è secondo natura, ma praticata dagli uni a spese degli altri)» (Aristotele, 1986a, 1258b, p. 22). L'usura costituisce l'esempio più eclatante: i guadagni provengono dal denaro stesso e non da ciò per cui il denaro è stato inventato. Esso fu introdotto come mezzo utile a facilitare lo scambio, mentre l'interesse lo fa crescere incessantemente. «[...] questa – asserisce Aristotele – è tra le forme di guadagno la più contraria alla natura» (Aristotele, 1986a, I, 1258b, p. 22). Alla luce di quanto detto e in considerazione della concezione naturalistica (Aristotele, 1986b, 1343a-1343b, pp.

⁵ Nel *Trattato sull'economia* Aristotele definisce la differenza fra le modalità nelle quali si esprimono l'amministrazione domestica e quella statale, quella delle forme dell'economia, del ruolo della buona moglie nell'amministrazione domestica. Un aspetto interessante, che si nota all'inizio del Libro II quando si prendono in considerazione le caratteristiche del buon amministratore, è la diversa accezione semantica, rispetto al Libro I, dei termini οἰκονομία e οἰκονομεῖν che non significano più amministrazione della casa, ma amministrazione finanziaria (Aristotele, 1986b, II, 1, 1345b, e nota 1, p. 291).

⁶ [...] τὸ ἀνάλογον ἰσάζει καὶ σώζει.

284-285) e perfezionistica di Aristotele⁷, le attività economiche assumono valore all'interno di una visione omnicomprensiva della vita buona che può realizzarsi solo nella comunità politica. La politica, infatti, si configura come una scienza architettonica il cui fine ultimo è il governo in funzione del bene per l'uomo. Essa governa l'agire umano in tutte le sue manifestazioni e, pertanto, è intrinsecamente etica. Ne consegue che le relazioni concernenti il mercato e la produzione devono essere condotte e governate dalla virtù etico-politica per eccellenza: la giustizia, senza la quale è impossibile perseguire il perfezionamento umano finalizzato al ben vivere e all'ευδαιμονία (*eudaimonia*)⁸.

Concludendo questo breve e non esaustivo paragrafo dedicato al come veniva interpretata la convivenza fra etica ed economia nel pensiero greco classico, ritengo importante prendere in considerazione, per la sua originalità, l'interpretazione dell'*Economico* di Senofonte proposta da Roscalla in quanto evidenzia la divergenza fra la posizione di Senofonte e quella di Aristotele basata sulla sostanziale sinonimicità che nell'*Economico* hanno i vocaboli e, soprattutto, le funzioni assolute dal *chrematistes* e dall'*oikonomos*: «[...] il buon *oikonomos* è in ultima analisi anche un buon *chrematistes*» (Roscalla, 2020, p. 47). Ne consegue che la crematistica non ha una caratterizzazione negativa e che «Ingrandire, accumulare, conservare e avanzare: sono questi secondo Senofonte i compiti dell'*oikonomos* e sono proprio quelli condannati da Aristotele.» (Roscalla, 2020, p. 47). Non è questa la sede per addentrarsi in complicate e specialistiche questioni esegetiche e interpretative. All'interno del discorso che stiamo affrontando, assumendo come valida l'interpretazione proposta da Roscalla e l'analisi comparata dell'*Economico* con *Politica* di Aristotele, emergono, comunque, due aspetti: nella visione di Senofonte l'accumulazione non è scindibile dalla conduzione di una vita buona, per cui etica ed economia non sono separate e reciprocamente autonome; in ogni caso, è prevalsa, nell'immaginario sociale della Grecia antica e, più in generale, nel paradigma che ne costituisce lo sfondo, la posizione espressa da Aristotele. Essa è giunta fino alle soglie della modernità e il suo superamento ha richiesto un mutamento radicale di paradigma. Infatti, in età ellenistica, al di là delle differenti visioni filosofiche (Natali, 1995), cinici come Diogene, epicurei come Metrodoro e Filodemo (Filodemo, 2007; Tepedino Guerra, 2007, pp. 680-682; Gigante, 1992, p. 39; Laurenti, 1973, p.115), stoici come Crisippo, Dionisio di Eraclea, Sfero, Ario Didimo (Natali, 2003, pp. 76-80), trattano quanto attiene al dominio dell'"economico" come strettamente correlato con la loro concezione morale.

La relazione fra etica ed economia permane, anche, durante il Medioevo: Tommaso, ad es., elabora un'interpretazione innovativa della distinzione aristotelica fra crematistica naturale e innaturale per cui il guadagno, pur non costituendo un bene in sé, può essere strumento di un bene. La sua liceità è, comunque, stabilita in base alle categorie morali di onestà e moralità. In particolare, egli fa riferimento a un guadagno modesto (tale attributo è fondamentale), ricavato dal commercio, utilizzato per il sostentamento della propria famiglia, per soccorrere gl'indigenti, per l'utilità

⁷ Secondo Aristotele l'uomo è, per natura, animale politico e la *polis* è una realtà naturale la cui costituzione è espressione di tale naturalità.

⁸ *Eudaimonia* significa felicità, benessere, realizzazione di sé.

pubblica. Soprattutto, non si deve avere di mira il guadagno come fine, ma come compenso per il proprio lavoro (Tommaso d'Aquino, 1984, pp. 114-116, p. 344, pp. 356-357).

3. Le ragioni della “separazione”

Il paradigma aristotelico resse finché non si affermò, fra il secolo XVI e il secolo XVIII, un nuovo modello, che non riguardò soltanto la cosmologia, la fisica, le scienze naturali, ma anche la filosofia e, nel suo dominio, l'etica. Tale modello implicò, anche, l'emergere di un nuovo immaginario sociale. Si trattò di un mutamento radicale, poiché l'immaginario sociale non è limitato agli schemi intellettuali che possono essere assunti riflettendo sulla realtà sociale. Esso concerne i modi con i quali immaginiamo la nostra esistenza sociale, le relazioni con gli altri, la strutturazione dei rapporti, le aspettative e le nozioni e immagini normative su cui si basano tali aspettative (Taylor, 2005, p. 37). La sua incidenza sulle credenze, sulle teorie e sulla vita materiale è assai ampia. Ciò consente di meglio comprendere e spiegare due emancipazioni: quella della fisica e della cosmologia moderne dal modello aristotelico-tolemaico e quella della scienza sociale moderna dalla morale tradizionale (Hirschman, 1987, p. 104) e dall'etica degli antichi, in particolare da quella aristotelica. Fu Machiavelli a far comprendere che la riflessione su come dovrebbero comportarsi i governanti è di ostacolo alla comprensione della realtà effettuale cui si giunge con l'analisi sui modi in cui viene esercitato il governo (Machiavelli, 1969, p. 69). Più tardi, Montesquieu affermò recisamente l'inutilità di attaccare la politica mostrando che essa ripugna alla morale, alla ragione, alla giustizia, poiché questo è un tipo di discorso che persuade tutti e non tocca nessuno (Montesquieu, 1949, p. 112). L'economia seguì un percorso analogo. Prima ancora di Mandeville, che teorizzò come i vizi privati incrementando il commercio dei beni di lusso, producano pubblici benefici (Mandeville, 2011), fu Guicciardini, con il suo porre l'accento sul *particolare*, a precorrere quanti sostituiranno ai precetti della morale tradizionale il perseguimento dell'interesse (Guicciardini, 1994, 28, p. 16; 66, p. 35).

Oltre alla rilevanza assunta nei secoli XVII e XVIII dall'analisi dell'interesse, ne è un esempio la scuola fisiocratica, si affermò, con Petty, anche l'idea che l'economia dovesse adottare il metodo galileiano, fondarsi sull'esperienza e utilizzare il linguaggio della matematica facendo riferimento a numero, peso e misura. L'economia, dunque, avrebbe dovuto occuparsi di fatti quali l'andamento demografico, la moneta, la tassazione, il commercio, mettendo fra parentesi le questioni concernenti la giustizia e il perfezionamento umano (Petty, 1986).

Del resto, anche i resoconti giusnaturalisti i quali, a differenza di Aristotele, ritenevano la società politica un artificio e non una struttura naturale espressione di una caratteristica intrinseca degli esseri umani, non mancavano di evidenziare come il patto fondativo della società fosse dettato dal mutuo interesse dei contraenti a garantirsi una vita nella quale potessero prosperare in condizioni di sicurezza e certezza della pena per i trasgressori. Limitandoci, per brevità, alla teoria di Locke, che ritengo il punto di approdo più significativo del giusnaturalismo moderno per la

rilevanza che ebbe, sul piano teorico e politico, i richiami alla sfera dell'economia sono particolarmente significativi. L'idea di contratto rimanda, certamente, a una forma di relazione economica e di mercato, ma altrettanto significativa è la teoria della delega fiduciaria, molto probabilmente mutuata dal funzionamento e dalla governance, per usare un termine contemporaneo, delle compagnie commerciali inglesi e olandesi (Manti, 2020 pp. 257-259). Inoltre, la ragione stessa per cui è *conveniente* fondare la società politica è la salvaguardia del diritto di proprietà che comprende, nella sua versione estesa, la libertà e la vita (Locke, 2023, p.4). Ancora, se siamo uguali di fronte alla legge di natura e a quelle positive, non lo siamo fra noi. È il lavoro la fonte della proprietà intesa in senso ristretto. Attraverso esso si esprimono impegno e abilità che vanno economicamente e socialmente riconosciuti (Locke, 2023, pp. 41-42): siamo all'origine del principio di prestazione come legittimazione delle disuguaglianze economiche e sociali. Infine, in questo resoconto, la legge di natura, che è la ragione stessa, è il fondamento dell'obbligazione morale. Essa richiede il rispetto della vita, della libertà, della proprietà. Le regole della morale sono dedotte razionalmente da tale obbligazione, universale, prepolitica e non contrattabile. Eppure, costruire una vera e propria scienza della morale appare arduo così come ci mostra l'esperienza stessa. Locke ricorre a una spiegazione: gli uomini sono creature imperfette, la loro stessa razionalità è limitata ed essi tendono a privilegiare il desiderio di stima, di ricchezze e di potere, cosicché abbracciano opinioni di moda e cercano argomenti per sostenerle (Locke, 1988, p. 603). Se, di fatto, è problematica la costruzione di una scienza della morale ciò vale anche per quanto attiene alla vita nella società e per il governo civile? Un appunto risalente al 1681 chiarisce la posizione di Locke: egli distingue fra due tipi di conoscenza: il primo si basa su «idee vere», il secondo è quello relativo ai «fatti e alla storia». La matematica e l'etica appartengono alla conoscenza del primo tipo; la fisica, la politica, la pratica del mondo (*prudence*) nella quale può essere compresa l'economia, riguardano il secondo: «La buona amministrazione degli affari pubblici o privati dipende dai diversi e sconosciuti stati d'animo, interessi e capacità degli uomini con cui abbiamo a che fare nel mondo e non da qualche idea certa delle cose» (Locke, 1681, p. 166). In altri termini, l'etica e le scienze sociali, economia compresa, si caratterizzano per un diverso statuto epistemologico per cui sono, sotto questo profilo, eterogenee. Al contempo, è proprio quanto attiene alla conoscenza del secondo tipo a rendere ardua la formulazione di una scienza della morale, tanto ardua che Locke non pubblicò e forse non ultimò, il suo scritto *Sull'etica in generale* (Locke, 1998).

Come risulta evidente, da questo breve e non esaustivo resoconto, la relazione etica-economia si presentava, nel secolo XVII, problematica se non sull'orlo della rottura. Secondo un'interpretazione, che personalmente condivido, ma che è controversa, l'ultimo a mantenerle unite fu, nel secolo XVIII, A. Smith (Zanini, 1995, p. 177). Non è questa la sede per una trattazione approfondita del suo pensiero (Manti, 2010, pp. 10-20), ma poiché egli è stato considerato, nella vulgata prevalente, come il padre dell'idealtipo dell' *homo oeconomicus* e, conseguentemente, della separazione fra etica ed economia, ritengo opportuno evidenziare i seguenti aspetti caratterizzanti

il suo pensiero⁹: 1. Le relazioni di scambio a livello economico sono di tipo contrattuale (Smith, 1995, pp. 72-73) per cui efficienza del mercato ed equità poggiano sulla reciprocità quale espressione del sentimento morale della simpatia; 2. La relazione di scambio, per sua natura, non può basarsi sulla benevolenza o sulla beneficenza, ma può essere giudicata equa o iniqua dallo spettatore imparziale¹⁰ il cui giudizio si fonda sulla simpatia; 3. Il criterio in base al quale l'osservatore imparziale formula il giudizio morale è l'appropriatezza. Pertanto, il sentimento morale che orienta i nostri comportamenti è relativo allo specifico contesto nel quale si trova un agente e si determina una relazione. In sintesi, se un negoziante o un imprenditore agissero, nella loro attività professionale, secondo benevolenza o beneficenza e non ottenessero alcun profitto fallirebbero il che non sarebbe, certamente, un esito eticamente sostenibile; 4. Le passioni egoistiche fanno parte della natura umana, ma non devono essere assolutizzate, poiché esse occupano un posto intermedio fra le passioni sociali e quelle asociali; 5. Le pulsioni egoistiche, in particolare l'ambizione, trovano il loro limite etico nella giustizia (Smith, 1991, p. 233) «virtù le cui regole generali determinano con la massima esattezza ogni azione esteriore che quella virtù esige» (Smith, 1991, p. 235); 6. In una società caratterizzata dalle relazioni di mercato e dalla divisione del lavoro, interesse personale e altruismo interagiscono: il *prudent man*, pertanto, non separa la sfera dell'etica da quella dell'economia.

Nonostante A. Smith, nella costruzione dell'immaginario sociale moderno prevalsero le ragioni della separazione fra etica ed economia tanto che ne risentì la stessa interpretazione del suo pensiero: *Teoria dei sentimenti morali* e *La ricchezza delle nazioni* andavano letti separatamente perché attinenti, rispettivamente, ai domini dell'etica e dell'economia. Si sviluppò, invece, con diverse sfumature, la visione individualistica, fondata sull'interesse personale, che aveva trovato espressione nelle teorie di Mandeville e Hobbes, insieme all'accentuazione dell'eterogeneità, anche a livello epistemologico, fra etica ed economia: la frattura venne a compimento e diventò insanabile.

⁹ Non mi soffermo sulla *vexata questio* della mano invisibile se non per sottolineare quanto afferma Basu, il quale evidenzia il carattere mitologico del teorema della mano invisibile assunto come si trattasse di un dogma religioso: «Come succede con i testi religiosi, masse di individui si sono aggrappate alla nuova ortodossia senza operare alcun distinguo né manifestare alcun desiderio di metterla in discussione, addirittura senza essere disposti a effettuare una lettura più approfondita di Smith, per timore che i suoi "se", i suoi "ma" e i suoi "a condizione che" (e ce n'erano molti nelle opere di Smith) potessero annacquare la loro fede. La grande intuizione di Smith si è progressivamente fossilizzata in una dottrina rigida e inflessibile, che definisco "il mito smithiano". La parola mito non si riferisce alle cose che ha scritto Smith, ma al modo in cui i suoi scritti sono stati interpretati nella percezione comune: malauguratamente, tutti i distinguo e gli ammonimenti pronunciati dal filosofo scozzese sono caduti nel vuoto» (Basu, 2013, p. 17).

¹⁰ «Ma sebbene l'uomo sia stato [...] reso giudice immediato degli altri uomini, è stato reso tale solo in prima istanza. E per gli uomini è legittimo un appello dalla sentenza dell'uomo a un tribunale molto più alto, il tribunale delle proprie coscienze, il tribunale dell'ipotetico spettatore imparziale e ben informato, il tribunale dell'uomo interno, gran giudice e arbitro della loro condotta.[...]La giurisdizione dell'uomo interno è basata del tutto sul desiderio di essere degni di lode, e sull'avversione per l'esser degni di biasimo; sul desiderio di possedere quelle qualità e di compiere quelle azioni che amiamo e ammiriamo negli altri e sul timore di possedere quelle qualità e di compiere quelle azioni che in loro odiamo e disprezziamo.» (Smith 1991, p. 173).

4. Dopo l'abbandono: la seduzione dell'*homo oeconomicus* e la generazione del welfarismo

L'abbandono dell'etica e l'incontro fra l'economia e l'antropologia filosofica fondata sull'idea di uomo come agente unicamente orientato al perseguimento del proprio interesse, inteso come benessere materiale, soddisfazione di desideri, ecc., denominato *homo oeconomicus*¹¹, ha generato una particolare visione dell'economia del benessere: il welfarismo. Storicamente, l'economia del benessere si è posta l'obiettivo di elaborare un Ordinamento del Benessere Sociale (OBS) esprimibile attraverso una Funzione di Benessere Sociale (FBS). Il criterio di Pareto ha costituito lo sfondo dell'OBS di maggior successo e la base per la formulazione dell'ottimo paretiano. Si pongono, però, questi due quesiti: poiché il nuovo incontro riguarda la relazione fra scienza economica e una particolare antropologia filosofica, possiamo, davvero, ritenere l'economia, come del resto le altre scienze sociali, avalutativa, ossia amorale? Inoltre, la dicotomia fatto/valore, quale giustificazione epistemologica dell'avalutatività, ha ragion d'essere a fronte della caratterizzazione antropologico-filosofica dell'economia del benessere? La risposta è negativa per entrambi: il criterio paretiano non è, per nulla, eticamente neutrale. Ciò è, fra l'altro, dimostrato dal fatto che esso ha comportato l'assunzione dell'impossibilità di operare confronti interpersonali di utilità. La dicotomia fatto/valore, a sua volta, non sussiste: nel nostro pensiero morale ci riferiamo a fatti impregnati di valori e a valori specificabili solo facendo riferimento a fatti. In sintesi, per quanto distinti fatti e valori s'intrecciano (Putnam, 2004, pp.33-52). Non sono, pertanto, neutrali, sul piano etico, i due Teoremi fondamentali dell'Economia del benessere in quanto derivati dal criterio paretiano. Essi implicano la sussistenza di un equilibrio competitivo, ossia dell'equilibrio economico generale teorizzato da Walras (Walras, 2013). Si tratta di un sistema economico in cui i prezzi assicurano l'uguaglianza fra domanda e offerta in tutti i mercati cosicché né i consumatori, né i produttori hanno interesse a modificare la propria posizione sui diversi mercati. Le condizioni poste da Walras, coerentemente con l'idealtipo dell'*homo oeconomicus*, sono che: 1. Ogni soggetto operi al fine di massimizzare la propria utilità; 2. Ogni impresa cerchi di massimizzare il proprio profitto; 3. In ogni mercato, la domanda e l'offerta di un bene siano uguali; 4. Dati la disponibilità di risorse e i gusti dei consumatori, il mercato debba agire in un regime di concorrenza perfetta cosicché la domanda e l'offerta siano funzioni dei prezzi. Posti tali vincoli, il modello di Walras approda a una sola soluzione: il benessere come equilibrio economico generale capace di assicurare, a ogni operatore, il raggiungimento dell'ottimo senza danneggiare le funzioni di utilità degli altri. Il modello regge, però, solo se viene rispettato il vincolo che gli scambi avvengano esclusivamente ai prezzi di equilibrio. Sennonché, l'equilibrio di mercato e la concorrenza perfetta, che producono condizioni di ottimo, esistono solo nella fantasia di economisti meccanicisti e iperscientisti (Hayek 1997, p. 7) per i quali "compito" del mercato è costruire condizioni per cui le attività economiche sfocino in un punto di

¹¹L'idealtipo dell'*homo oeconomicus*, non tale denominazione, fu trattato per la prima volta, nella teoria economica, da John Stuart Mill (Mill, 1976, p.115; Bee and Desmarais-Tremblay, 2023).

equilibrio (Manti, 2010, p. 25). Non è qui possibile affrontare il dibattito e le diverse soluzioni proposte per aggirare le difficoltà cui va incontro il modello di Walras. Riguardo agli sviluppi del welfarismo ritengo ampiamente condivisibile quanto affermato da Sen: «La base informativa dell'economia del benessere restava confinata nell'angusta sfera dell'utilità, ma gli usi consentiti delle informazioni relative a quest'ultima venivano ulteriormente limitati con la messa al bando dei confronti interpersonali. Senza comparazioni interpersonali, però, il welfarismo offre una base informativa molto scarsa per l'elaborazione dei giudizi sulla società: possiamo discutere – esso ci dice – se la stessa persona sia più felice in una condizione piuttosto che in un'altra, ma non possiamo confrontare la felicità di una persona con un'altra.» (Sen, 2010, p. 287).

Il *Teorema d'Impossibilità* di Arrow rafforza, ulteriormente, questa posizione poiché dimostra come non sia possibile ottenere alcuna FBS se si prescinde da ogni confronto interpersonale. Ne consegue che i teoremi dell'economia del benessere si fondano su presupposti e concetti eccessivamente astratti, non in grado di affrontare la relazione benessere sociale-benessere dei singoli e di individuare principi orientati a una distribuzione che risponda a criteri di giustizia ed equità, comunque li si interpreti¹². La concezione standard del mercato basata sui teoremi dell'economia del benessere non riesce, pertanto, ad affrontare, in maniera soddisfacente, il problema della giustizia distributiva. Oltre a questo limite, ne emerge un altro: l'equilibrio competitivo potrebbe comportare una configurazione del sistema economico pareto sub-ottimale. Vi sono situazioni in cui il primo teorema non ha validità generando quella condizione che, tecnicamente, viene definita come fallimento del mercato. Mi limito, qui, a prendere in considerazione la presenza di beni pubblici ed esternalità, dato che essi hanno molto a che fare con il ben-essere nostro e delle generazioni future. I beni pubblici, per loro natura, non consentono ai consumatori di esprimere preferenze sul mercato, poiché se ne può disporre gratuitamente (si pensi all'aria che respiriamo tanto vitale quanto priva di valore di mercato) o a prezzi molto contenuti, inferiori a quelli che si dovrebbero pagare a un privato. Ne consegue che il processo di scambio che conduce a un'allocatione ottima delle risorse e alla soddisfazione dei bisogni del consumatore non si verifica riguardo ad essi. La gran parte delle risorse ambientali sono beni pubblici e ciò spiega perché tale questione sia sottovaluta, se non addirittura assente, nelle elaborazioni teoriche standard dell'economia del benessere, nonostante la loro gestione sia decisiva per la qualità della vita nostra e delle generazioni future. La relazione fra beni pubblici ed esternalità è ampia quando si affrontano le questioni ambientali. I beni ambientali pubblici gestiti secondo il modello dell'*homo oeconomicus*, ossia dell'egoista razionale, generano un degrado ambientale socialmente non sostenibile, peggiorando la qualità della vita in generale compresa quella di chi compie scelte egoistiche. Un'ulteriore dimostrazione del perché Sen abbia buone ragioni per definire l'idealtipo dell'*homo oeconomicus* razionale, ma sciocco (Sen, 2005, pp. 10-11).

¹² Faccio riferimento al resoconto neocontrattualista di Rawls, a quello neoutilitarista di Harsanyi o, ancora, all'etica sociale delle capacità di Sen.

5. Un nuovo paradigma affinché etica ed economia tornino a convivere

L'economia del benessere, nella versione egemone a partire dalla metà del secolo scorso, è da considerarsi come espressione di un paradigma che, sul modello della fisica classica meccanicista, si proponeva la riduzione del complesso al semplice e che considerava la misurabilità come prerequisito stesso per l'attribuzione di valore. La crisi che stiamo vivendo e sembra essere senza fine è, nelle diverse forme che assume, una rappresentazione del venir meno del vecchio paradigma. Come all'origine della modernità fu per quello aristotelico, il venire meno del paradigma fino a ora egemone non sarà indolore. Le guerre attualmente combattute, gli egoismi nazionalisti e populistici, la guerra dei dazi, sono esempi odierni della resistenza dei sostenitori del vecchio paradigma all'innovazione. Al contempo, l'emergenza climatico – ecosistemica mostra l'impotenza della vecchia economia welfaristica ad affrontarla. L'affermarsi di un nuovo paradigma, nell'accezione di Kuhn (Kuhn, 1978, pp. 29-42; pp.65-74; pp. 213-230), richiede di essere protagonisti di una svolta radicale che, in termini generali, consiste nel passaggio da una visione lineare e riduzionista della realtà a una visione sistemica per la quale crescita economica e sviluppo delle capacità dei singoli emergano da un contesto relazionale e producano ben-essere a livello globale. Nel nuovo paradigma i flussi relazionali di materia, comunicazione, conoscenza determinano, anzitutto, una nuova visione dell'ambiente quale esito della rete di relazioni fra tutti i viventi, con le loro comunità biotiche, vegetali compresi, e fra questi e la struttura fisico-chimica della biosfera (Manti, 2025, p. 143). Il welfarismo ha identificato, in maniera riduzionista, utilità, felicità e benessere economico ritenendo che il loro accrescimento quantitativo e individuale (data la teorizzazione del non ricorso ai confronti interpersonali di utilità) potesse essere prodotto da una crescita economica fondata, essenzialmente, sull'incremento dei PIL, ossia, di uno strumento di rilevazione espressione di una logica lineare e strutturato per calcolare il benessere solo sulla base di incrementi quantitativi degli indicatori considerati. Inoltre, il PIL è relativo alle economie nazionali avulse dalle dinamiche non solo economiche, ma anche sociali e politiche globali. Si tratta, perciò, se lo si assume in termini assoluti, di una misura sbagliata delle nostre vite (Stiglitz, Sen, Fitoussi 2010).

Il nuovo paradigma dovrà “riconciliare” etica ed economia sviluppando una prospettiva politica le cui decisioni riflettano una visione per cui la crescita economica non sia considerata una variabile indipendente da riferimenti valoriali e modalità attraverso le quali si determinano processi decisionali. Già circa dieci anni fa Stiglitz evidenziava come fattore fondamentale alla base delle difficoltà delle economie dei Paesi ricchi fosse l'incremento della disuguaglianza: «Non dobbiamo preoccuparci di come sta andando l'economia in media (come ci induce a fare il PIL), ma di come sta andando l'economia per il cittadino medio, andando a guardare, per esempio, il reddito disponibile mediano. Le cose che stanno a cuore alla gente sono, la salute, l'equità, la sicurezza, ma le statistiche del PIL non riflettono il declino che sta investendo questi settori. Se si prendono in considerazione questi e altri aspetti del benessere sociale, il quadro della performance economica recente dei Paesi ricchi diventa molto più fosco.» (Stiglitz, 2017, pp. 62-63).

La situazione, anche a causa della pandemia dovuta al Covid 19, delle guerre, degli effetti indotti dal mutamento climatico, si è ulteriormente aggravata ed è destinata a peggiorare se prevarranno egoismi nazionali come quello che ci sta conducendo a una guerra dei dazi. Perciò, l'accentuarsi della disuguaglianza, la percezione di iniquità nella distribuzione del reddito, l'impoverimento della classe media nei Paesi ricchi sono, certamente, fattori di mal-essere. L'analisi e le proposte di Stiglitz, però, appaiono ancora legate a una visione che riguarda i singoli Paesi, in particolare quelli ricchi. Dovremmo considerare le disuguaglianze in prospettiva planetaria e affrontarle consapevoli che il modello di crescita economica egemone finora pone in gioco la stessa sopravvivenza di *homo sapiens*, quanto meno, sul pianeta terra.

Dal punto di vista etico, appare necessario porre al centro del nuovo paradigma, alcuni valori morali fondamentali: libertà da, di, per (Caselli, 2022, p. 5) responsabilità, solidarietà e giustizia che, a loro volta, presuppongono una visione relazionale e non egoistica dei rapporti interumani, ma anche di quelli con altre forme di vita e con le componenti fisico-chimiche del Pianeta. Sotto questo profilo, assume una rilevanza fondamentale l'affermazione di un modello di sviluppo capace di generare innovazione a sostegno del miglioramento della qualità della vita che «[...] si traduce in benessere nel senso esistenziale e non solo materiale. Essa implica la qualità delle relazioni con gli altri e la poesia di una partecipazione affettiva e affettuosa» (Morin, 2020, p. 93). Il nuovo paradigma non elimina, non sarebbe né realistico né possibile, la crescita quantitativa, ma la considera un fattore fra gli altri funzionale a quella qualitativa. Come affermano Caselli e Beccalli, un'altra economia è possibile (Caselli 2017, pp. 13-22; Beccalli 2024) e richiede l'adozione di nuovi criteri di giudizio. In particolare, «Occorre una scala globale, costruire un ordinamento e una strategia di azione secondo cui i beni della terra (ambiente, clima, acqua, conoscenza) non appartengono a coloro che per primi se ne impossessano o li sfruttano, ma son destinati a tutti gli uomini. Sono appunto "beni pubblici globali"» (Caselli, 2022, p. 6) insieme a criteri e modalità di giudizio caratterizzati dalla relazionalità: comunicazione, dialogo, apprendimento, cooperazione, valorizzazione di tutte le risorse in quanto modalità attraverso cui trovano attuazione i valori morali di cui sopra. Perciò, ritengo che un'alternativa al modello neoliberista caratterizzante il vecchio paradigma sia possibile e pienamente attuabile all'interno di un nuovo paradigma e con l'affermarsi di un immaginario sociale nel quale siano valorizzati i processi relazionali e in, particolare, l'anello ricorsivo della cura: cura di sé, degli altri compresi gli animali non umani, del sistema Pianeta a cominciare, per ognuno, da quanto ci circonda. Ciò comporta la consapevolezza che i processi relazionali, anche quelli più attinenti alla quotidianità, sono da intendersi come aspetti specifici di una dimensione planetaria del nostro presente e, soprattutto, del nostro futuro in quanto siamo parte di una comunità di destino terrestre (Ceruti, Bellusci, 2023).

6. L'azienda come luogo della nuova relazione fra etica ed economia.

Le aziende costituiscono un "luogo" nel quale etica ed economia possono tornare a incontrarsi poiché «[...] oggi giocano la loro legittimità nella compenetrazione di

aspetti economici, sociali e ambientali, nell'interazione con gli altri attori del contesto e con il contesto stesso. Esse producono in maniera inscindibile sia beni e servizi per il mercato sia relazioni di convivenza tanto al loro interno quanto al loro esterno. Qui sta il fondamento della loro responsabilità che è contemporaneamente economica, sociale, ambientale e che la governance aziendale è chiamata a porre in essere. Tale responsabilità è elemento costitutivo delle imprese in quanto fonte di sostenibilità nel medio-lungo termine e di legittimazione sociale» (Caselli et al., 2024, p. 2).

Il nuovo paradigma richiede un approccio non ideologico e pragmatico al tema della sostenibilità e comporta una visione dell'economia come teoria e pratica relativa a processi relazionali i cui protagonisti agiscono consapevolmente assumendosi la responsabilità morale delle scelte che operano. Pertanto, appare strategico lo sviluppo della *purpose economy* le cui ragioni sono sia macro che microeconomiche e costituiscono lo sfondo per il passaggio al modello economico basato sulla centralità della crescita qualitativa, ossia, di uno sviluppo, insieme, ecologicamente ed economicamente sostenibile, socialmente equo. A livello macroeconomico sono necessarie, ad es., risposte relative ai cambiamenti climatici, all'accentuarsi delle disuguaglianze fra i Paesi ricchi e quelli poveri e di quelle interne a ogni singolo Paese, alle distorsioni di un'economia sempre più finanziaria e sempre meno "reale". A livello microeconomico i fattori di crisi di cui si è detto richiedono di riconsiderare la centralità del profitto. Beninteso, un'azienda profit deve fare profitto, altrimenti fallisce il che non è eticamente sostenibile ed è fonte di problemi e conflittualità sociali, ma il profitto va considerato come funzionale alla produzione di beni e servizi tesi a migliorare la qualità della vita e non come fine in sé. Per quanto riguarda più specificamente le imprese, la sostenibilità viene progettata, posta in atto e misurata secondo criteri ESG che tengono conto dei 17 principi di sviluppo sostenibile individuati dall'ONU noti come SDGs i quali costituiscono, anzitutto, un punto di riferimento culturale per le politiche di sostenibilità degli Stati. Anche il mondo della finanza ha iniziato a tenere conto dei principi ESG, considerandoli un fattore fondamentale, ad es., per la concessione di crediti o per la valorizzazione delle imprese nel mercato azionario¹³. La sostenibilità e i criteri ESG, per non insterilirsi in pratiche burocratiche e formali, vanno inseriti all'interno di strategie aziendali di *purpose economy*. La traduzione letterale del termine *purpose* è scopo, ma tale traduzione è riduttiva. Come si evince dal Manifesto "L'impresa che vogliamo", le aziende *purpose oriented* si propongono «[...] come la frontiera di un percorso evolutivo in una prospettiva più generale di cambiamento. Secondo tale prospettiva il purpose è assunto come finalità sovraordinata rispetto agli interessi di shareholder e stakeholder: l'impresa non è uno strumento attraverso il quale shareholder e stakeholder perseguono i propri interessi, ma un soggetto autonomo del sistema economico e sociale la cui finalità consiste nel fornire risposte produttive economicamente e socialmente vantaggiose ai bisogni "della gente e del pianeta", evitando di provocare diseconomie di varia natura (economiche, sociali, ambientali)» (Caselli et al., 2024, p.3).

¹³ Ciò comporta un rischio che ritengo vada evitato: la subordinazione dell'economia reale a criteri dettati dalle esigenze di quella finanziaria

Il *purpose*, all'interno del nuovo paradigma, va, inoltre, inteso come ragione per cui esiste una data azienda, ossia l'insieme di storia, idee, valori morali e progettualità che la contraddistinguono. Di più, *il purpose*, o almeno una sua possibile interpretazione coerente con quanto detto, costituisce la modalità con la quale un'impresa rappresenta il proprio ecosistema, attribuisce senso al suo lavoro, si riconosce e viene riconosciuta nella sua specificità. Infine, la *purpose economy* incentiva una visione non burocratica e, insieme, dinamica della sostenibilità, costruisce una condivisione fra gli stakeholder interni ed esterni all'azienda che consente di affrontare nuovi bisogni ed esigenze facendo riferimento a valori morali condivisi che orientano i comportamenti dei singoli all'interno di una visione generativa dell'etica¹⁴. È questo lo sfondo che consente di costruire capitale etico¹⁵ e di concepire l'impresa come sistema aperto alla società e la sua governance in termini democratici e partecipativi. L'azienda, così, si propone, davvero, come un luogo bello nel quale "celebrare" il nuovo "matrimonio" fra etica ed economia.

7. Conclusioni

Ci è capitato in sorte di vivere una fase della storia dell'umanità contrassegnata da tensioni e contraddizioni che fanno emergere l'esigenza di un cambiamento profondo e radicale del modo con il quale abbiamo concepito il nostro modo di essere nel mondo, le relazioni fra noi, con gli altri viventi, con il Pianeta nel suo complesso. Dobbiamo essere consapevoli che nulla è scontato e che la fine di un paradigma, come ci mostra l'esperienza storica, non è indolore. Non lo è stato per quello antico e medievale non lo è per quello della modernità. Oggi abbiamo maggiori strumenti di conoscenza e questo ci rende maggiormente responsabili per il futuro delle nuove generazioni e per quello della nostra specie. Ricelebrare, su nuove basi, "il matrimonio" fra etica ed economia appare, perciò, imprescindibile, perché per l'affermazione di un nuovo modo d'intendere l'economia del ben-essere centrandola sulla crescita qualitativa (Capra, Henderson, 2013) le due discipline vanno concepite come discipline di soglia. Soglia intesa quale punto di congiunzione, condizione fondamentale per il dialogo e la relazione basata sul rispetto che si richiede quando, appunto, si varca un ingresso che non ci appartiene, ma oltre il quale, insieme, si generano e si rafforzano le ragioni del vivere e le specificità si arricchiscono a vicenda fino a ibridarsi. Etica ed economia non solo possono varcare le reciproche soglie, ma sono chiamate, insieme, ad attraversare quella di una casa comune nella quale contribuire all'affermazione di un nuovo paradigma e di un nuovo immaginario sociale.

¹⁴ L'etica generativa è basata sulla promozione proattiva di iniziative morali positive (Damon, 2002, p. 64).

¹⁵ Il capitale etico è prodotto dai comportamenti etici ed è determinato dal patrimonio relazionale dell'azienda.

Bibliografia

- Aristotele (2018). *Le tre etiche*, Bompiani, Milano.
- Aristotele (1986a). *Politica*, in Id., *Opere*, Laterza, Roma-Bari.
- Aristotele (1986b). Trattato sull'economia. In Id. *Opere*, Laterza, Roma-Bari.
- Basu, K. (2013). *Oltre la mano invisibile*, Laterza, Roma – Bari.
- Beccalli E., *Per una nuova economia*, Il Sole 24 ore, Milano 2024.
- Bee, M., & Desmarais-Tremblay, M. (2023). The Birth of *Homo Oeconomicus*: the Methodological Debate on the Economic Agent from J.S. Mill to V. Pareto. *Journal of the History of Economic Thought*, 45(1).
- Campese, S. (1998). L'oikos e la decadenza delle città. In M. Vegetti (a cura di), *Traduzione e commento alla Repubblica di Platone*, I, Napoli, Bibliopolis.
- Capra, F., & Henderson, H. (2013). *Crescita qualitativa*, Aboca, Sansepolcro (AR).
- Caselli, L. (2017). Ripensare l'economia. In L. Caselli e A. Bruzzone (a cura di), *Economia ed etica*, Mimesis, Milano –Udine, pp. 13- 22.
- Caselli, L. (2022). Un'altra economia è possibile. *Impresa Progetto. Electronic Journal of Management*, 1.
- Caselli, L., Coda,V., Donna, G., & Ferrando, P.M. (2024). L'impresa che vogliamo (Una nuova impresa in una nuova economia). *Impresa Progetto. Electronic Journal of Management*, 1.
- Ceruti M., & Bellusci F. (2023). *Umanizzare la modernità. Un modo nuovo di pensare il futuro*, Cortina, Milano.
- Damon W. (2002). *The Moral Advantage. How to Succeed in Business by Doing the Right Thing*, Berrett-Koehler Publishers, Oakland.
- Danzig, G. (2003). Why Socrates was not a farmer: Xenophon's Oeconomicus as a philosophical dialogue, *G&R*, 50, pp. 57-76.
- Faraguna, M. (1994). All'origine dell'oikonomia: dall'Anonimo di Giamblico ad Aristotele. *Rendiconti Accademia dei Lincei*, s. IX, 5, 1994, pp. 551-589.
- Filodemo (2007). Economico (P. Herc. 142), coll. XIV 24-46 - XV 1-1). In B. Palme (Ed.), *Akten des 23. Internationalen Papyrologenkongresses*, Wien, 22.–28, Juli 2001, OAW, Wien, pp. 679 – 685.
- Gigante, M. (1992). *Cinismo e Epicureismo*, Bibliopolis, Napoli.
- Guicciardini, F. (1994). *Ricordi*, Mursia, Milano.
- Hayek, F. (1997). *L'abuso della ragione*, SEAM, Roma.
- Hirschman, A. O. (1987). *L'economia politica come scienza morale e sociale*, Liguori, Napoli.
- Kuhn, T. (1978). *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino.
- Laurenti, R. (1973). *Filodemo e il pensiero economico degli epicurei*, Istituto editoriale cisalpino-La goliardica, Milano.
- Locke, J. (1681). *Journal*, MS. f. 9.
- Locke, J. (1988). *Saggio sull'intelligenza umana*, Laterza, Roma-Bari.
- Locke, J. (2023). *Secondo trattato sul governo*, Società Aperta, Milano.
- Locke, J. (1998). Sull'etica in generale. *Micromega*, Almanacco di filosofia, pp. 123-137.
- Machiavelli, N. (1969). Il principe. In Id., *Le opere*, Editori Riuniti, Roma, pp. 5-118.
- Mandeville B. (2011). *La favola delle api. Vizi privati e pubbliche virtù*, Rizzoli, Milano.

- Manti, F. (2010). Scelte di mercato. *Etica ed economia il binomio possibile*, Sentieri meridiani, Foggia, pp. 9-62.
- Manti, F. (2025). Un nuovo paradigma per l'economia del ben-essere. In P. Rizzitelli (a cura di) *F.R.A.M.S. Le 5 dimensioni del benessere nella wellness economy, nel turismo, nella vita*, Movability Books, Milano.
- Manti, F. (2020). Alle origini della modernità occidentale. La secolarizzazione e il "paradosso" olandese. *Il Pensiero Storico*, 8, pp. 245-259.
- Mill, J. S. (1976). *Saggi su alcuni problemi insoluti dell'economia*, Isedi, Milano.
- Montesquieu, C. (1949). *Oeuvres complètes*, Pléiade, Paris.
- Morin, E. (2020). *Cambiamo strada*, Cortina, Milano.
- Natali, C. (1995). Oikonomia nel pensiero politico ellenistico. In A. Laks - M. Schofield, *Giustizia e generosità*, Cambridge, pp. 95-128.
- Natali, C. (2003). L'oikonomikos nella tradizione stoica. In: C. Lévy et al. (ed.), *Art et ratio. Sciences, arts et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine*, Latomus, ("Collection Latomus", n. 273), Bruxelles, pp. 75-88.
- Petty, W. (1986). *Aritmetica politica*, Liguori, Napoli.
- Pischedda, E. (2019). L'oikonomia tra V e IV secolo. La pratica economica privata nell'Economico di Senofonte. In ὄρυος - Ricerche di Storia Antica, n.s. 11, pp. 174-194.
- Platone (1982). Repubblica. In Id., *Opere complete*, Laterza, Roma -Bari.
- Platone (1983). Leggi. In Id., *Opere complete*, Laterza, Roma -Bari.
- Platone (1984). Gorgia. In Id., *Opere complete*, Laterza, Roma -Bari.
- Putnam, H. (2004). *Fatto/valore. Fine di una dicotomia*, Fazi, Roma.
- Roscilla, F. (2020). Introduzione. In Senofonte, *Economico*, Rizzoli, Milano, pp. 17-52.
- Sen, A. (2005). *Razionalità e libertà*, Il Mulino, Bologna.
- Sen, A. (2010). *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano.
- Senofonte (2020). *Economico*, Rizzoli, Milano.
- Smith, A. (1991). *Teoria dei sentimenti morali*, Istituto dell'Enciclopedia Treccani, Roma.
- Smith, A. (1995). *La ricchezza delle nazioni*, Newton, Roma.
- Stiglitz, J.E., Sen A., & Fitoussi, J.P. (2010). *La misura sbagliata delle nostre vite. Perché il PIL non basta più per valutare benessere e progresso sociale*, Etas, Milano.
- Stiglitz, J.E. (2017). *Invertire la rotta*, Laterza, Bari-Roma.
- Taylor, C. (2005). *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma.
- Tependino Guerra, A. (2007). Metrodoro agathos oikonomos. Rileggendo Philod., Oec. Coll. XIV 23-XV 21 (Pherc. 1424). *Cronache ercolanesi*, 37, p. 67-76.
- Tommaso d'Aquino (1984). *Somma teologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna.
- Venturi Ferriolo, M. (1983). *Aristotele e la crematistica. La storia di un problema e le sue fonti*, La Nuova Italia, Firenze.
- Walras, M.E.L. (2013). *Elementi di economia politica pura*, UTET, Torino.
- Zanini, A. (1995). *La genesi imperfetta. Il governo delle passioni in Adam Smith*, Giappichelli, Torino.