

Luigino Bruni

*Economia teologica. L'intreccio tra mercato e dono nei diversi 'spiriti' del capitalismo. Una prima esplorazione*

È sempre la cattiva reciprocità, troppo rapida e troppo visibile, che  
uniforma i comportamenti delle grandi crisi.  
(R. Girard)

## 1. Introduzione: un intreccio antichissimo e ingarbugliato

Che esista un rapporto profondo tra economia e religioni è fatto storico ben noto, e ben prima di Max Weber. In particolare il denaro ha sempre rivestito un significato simbolico che andava ben al di là delle sue tradizionali funzioni di mezzo di scambio, unità di conto e riserva di valore. Nell'antichità le monete erano poste nei sepolcri (l'obolo per Caronte, poi in età cristiana trasformato nell'obolo di San Pietro), nelle monete un elemento essenziale era l'immagine o effigie, spesso sacra, senza la quale la moneta non era tale. Fin dai tempi più arcaici è nota l'esistenza, in tutte le culture, di monete cattive o maledette e di monete buone, ed esisteva tutta una disciplina per l'uso di monete speciali per le offerte nei templi, che non erano impure come le monete ordinarie (si pensi, nei vangeli, alla figura dei cambiavalute del tempio). Per non parlare poi, in epoca cristiana, del denaro come "sterco del demonio", "mammona", che riprende e sviluppa temi presenti già nella tradizione ebraica. I vangeli fanno ricorso a molte metafore economiche, mercantili e monetarie per esprimere realtà spirituali (dai talenti alla dracma perduta), comprese le 30 monete di Giuda, e le 300 dell'olio della Maddalena, e l'origine del divieto d'usura (non di uso della moneta per rischi legittimi). Al tempo stesso, il giudizio di Gesù sulla ricchezza materiale è molto duro, e chiaro: ai suoi discepoli Gesù propone la povertà della sequela sulla strada – una povertà che poi nei secoli, ma già a partire dagli Atti degli apostoli, evolverà in monaci poveri che donano alle comunità che diventano mano a mano ricche.

L'*oikonomia*, prima, l'economia di mercato, poi, e infine il capitalismo, sono tutti nati da un intreccio inestricabile con la sfera religiosa. Nell'antico porto di Tarquinia, dove almeno fino al VI secolo a.C. si incontravano mercanti greci e mercanti etruschi, gli archeologi di Perugia hanno ritrovato un tempio nel quale si svolgevano gli scambi commerciali, sotto lo sguardo di Afrodite, Apollo, Minerva. A Roma la dea della *bona fides* era la custode dei commerci, una *fides* che, come vedremo, fu fondamentale nel medio evo fino all'età moderna (in parte ancora inclusa) per lo sviluppo dell'economia di mercato.

La prima forma di garanzia dei contratti, del loro *enforcement*, è stata la religione, la fede, non distinta dalla paura di castighi divini. In un mondo dominato, ieri

più di oggi, da enormi asimmetrie informative, il fidarsi dello sconosciuto è una questione cruciale e decisiva, che aveva bisogno di una soluzione che si trovasse ad un altro livello, più alto e posto al di fuori, come terzo garante, del gioco commerciale. Ecco, allora, che la fede religiosa, i suoi tipici premi e le sue tipiche punizioni, offrirono questo altro livello, o livello “altro”. Non capiamo le vicende economiche e monetarie (fiducia-*fides*, credito-credito) delle culture umane senza chiamare in campo la dimensione religiosa dei popoli. Si aprono allora alcune domande che si pongono al cuore dell’umanesimo e del capitalismo (o capitalismi?) moderni:

1. Quali passaggi, o quali brani di questo filo intrecciato, di questa corda (*fides*) di religione e economia, sono fondamentali per capire il capitalismo come oggi si presenta, nel mondo, o almeno in Occidente (anche se nell’età della globalizzazione l’economia occidentale sta sempre più diventando l’economia-mondo, con grandi danni in tema di biodiversità)?

2. Ci sono economisti particolarmente significativi, nodi o *hub* di questa rete? Noi ne individueremo alcuni, ma siamo ancora soltanto all’inizio di questa storia.

3. Nel capitalismo, o nei (residui) capitalismi post-moderni e disincantati, le tracce religiose, soprattutto quelle ebraico-cristiane, sono totalmente scomparse, o sono invece ancora visibili e utili, magari essenziali, per comprendere più in profondità la nostra economia, le sue crisi, le prospettive di rinascita?

4. Ci sono stati nella storia del pensiero economico economisti che hanno tentato un dialogo con la teologia, e teologi con la scienza economica? A questa quarta domanda risponderemo già in questa introduzione.

Uno degli economisti, non certamente tra i massimi (ma comunque di una certa dignità, almeno in Italia), fu Emanuele Sella, allievo di Luigi Einaudi, appartenente alla nota famiglia di banchieri ed economisti. Luigi Einaudi gli attribuisce il miglior trattato sulla concorrenza (un libro, oggi introvabile, del 1910), e l’invenzione della teoria del “punto critico”<sup>1</sup>, una delle leggi più importanti della scienza economica (a suo dire). Sella fu anche discreto poeta, e oggi è più ricordato per le sue liriche che per i suoi contributi alla scienza economica.

Sella è significativo per il nostro discorso perché non solo tentò di far dialogare economia e teologia, ma tentò questo dialogo proprio a partire dal cuore del mistero cristiano, la teologia trinitaria. Una teologia che è al cuore anche del contributo, di ben altro livello e rilevanza, che sta dando oggi la ‘economia teologica’ del filosofo Giorgio Agamben, di cui diremo tra breve.

Ecco che cosa scrive Sella in un libro dall’eloquente titolo: *La dottrina dei tre principi*. Il titolo del paragrafo che qui riportiamo recita a sua volta: “Adombramento trinitario nella costruzione dell’economia cattolica”. Vi leggiamo:

Il scoprire il suggello del trinitarismo nella sintesi del pensiero economico ha qualcosa di meraviglioso ... (1) Tre sono i grandi principi e tre le triadi che essi generano, e si unificano in un solo archetipo. (2) Il valore non è suscettivo di altra rappresentazione

1 “Meglio di ogni altro Emanuele Sella ha esposto, sapendo di illustrare un punto fondamentale della scienza, la teoria del punto critico, la quale perciò si dovrebbe intitolare a suo nome” (*Lezioni di politica sociale* (1944), Einaudi, Torino 1949, p. 231).

geometrica che come grandezza trigonometrica; (3) Tre, a intervallo dato, sono i fattori agenti della produzione: natura, capitale, lavoro ... (4) Essendo tre i fattori, tre sono le grandi branche delle loro correlative utilità, guadagni, remunerazioni. (5) L'evoluzione economica passa dallo scambio binario (baratto) a quello ternario (monetario): e questo trionfa ...<sup>2</sup>

E quindi conclude: "Ora l'economia, come sistema scientifico allusivamente e adombrativamente trinitario, non è stata ancora (neppure tra gli economisti cattolici) consapevolmente costruita, anche perché la cultura teologica negli economisti in generale è nulla e la cultura economica dei teologi è minima"<sup>3</sup>.

La parte più interessante di questa pagina di Sella è forse l'ultima, dove si adombra una ipotesi di lettura del non-dialogo tra economia e teologia, una ipotesi che considero validissima a tutt'oggi, quando filosofi stanno cercando di dialogare con l'economia ma con risultati ancora non del tutto soddisfacenti proprio per la mancanza di conoscenza del linguaggio e della teoria dell'economia contemporanea. Il che rende ancora più appassionante tentare di aggiungere qualche tessera ad un mosaico ancora solo iniziato, ma le cui sinopie sono già visibili.

Oltre a Smith e a Genovesi, su cui diremo qualcosa di più in questo articolo, tra gli economisti di un certo rilievo che si sono occupati intenzionalmente di teologia sono da ricordare l'inglese H.P. Wicksteed e l'americano Jacob Viner. Philip Henry Wicksteed, un classico tra gli economisti marginalisti, fu anche pastore, studioso di italianistica, traduttore di Aristotele, e di teologia, in particolare di Tommaso d'Aquino, e traduttore della *Commedia* di Dante in inglese. Nel suo *The common-sense of political economy* (1910), egli introdusse tra l'altro la metodologia del non-tuismo, dove, come ho già accennato in altri miei lavori (senza mai dimostrarlo!), qualcuno potrebbe anche scorgere un riflesso della sua teologia non-trinitaria (era pastore della *Unitarian Church*, una comunità che non crede nella Trinità), poiché è una visione dell'economia intrinsecamente non relazionale. Ma è nel suo libretto *Is christianity practical?* (del 1885) che il pastore inglese, con competenze teologiche, affronta direttamente, sebbene in modo divulgativo e succinto, il rapporto tra religione cristiana ed economia.

In queste pagine mi prefiggo tre obiettivi: (a) mostrare (in via incipiente) che il tema dell'influenza teologica nella scienza economica, soprattutto quella classica, è rilevante e (quasi) tutto da esplorare; (b) suggerire che senza prendere sul serio la linea teologica Agostino-Lutero-Smith è difficile comprendere la *Political Economy* liberale, né l'attuale cultura del capitalismo filantropico (non-profit/for profit); (c) indicare che cosa cambia nella teoria economica, se prendiamo sul serio un approccio "civile" (quello di Genovesi) e non quello smithiano (dell'economia separata dal civile).

2 E. Sella, *La dottrina dei tre principi*, CEDAM, Padova 1930, p. 112.

3 Ivi, p. 113.

## 2. L'*oikonomia* di Agamben

In tempi recenti, sulla scia di quanto operato in politica a partire almeno da Carl Schmitt (*Teologia politica*, 1922), il (complesso, discusso e geniale) filosofo politico tedesco che affermò che tutte le principali categorie della politica derivano dalla teologia, è iniziato un discorso analogo, ancora assolutamente incipiente, anche per la tradizione della scienza economica. Così, mentre Max Weber – ma anche Benjamin – leggeva la modernità come una progressiva secolarizzazione dello spirito cristiano (protestante, calvinista) nello spirito del capitalismo, per Schmitt nella politica moderna continuano ad essere presenti e ad operare categorie teologiche.

Un autore che si muove oggi sulla linea di Schmitt, e non su quella di Weber, è il filosofo italiano Giorgio Agamben con il suo progetto di ricerca (*"Homo sacer"*, e dintorni) che pone al centro della filosofia politica la teologia cristiana, in particolare quella dei primi secoli e dei suoi dogmi trinitari. In un suo saggio del 2009 (*Il regno e la gloria*) prende sul serio la categoria di *oekonomia* greca, la sua influenza nella teologia cristiana e, nell'ultimo capitolo, l'influsso della riflessione teologica sulla trinità economica nella fondazione dell'economia classica, in particolare dei fisiocratici e di Smith (Adam).

Agamben, dunque, sostiene che per capire l'*ethos* dell'Occidente è fondamentale prendere sul serio il dibattito dei padri sulla distinzione tra trinità immanente e trinità economica, cioè la distinzione tra il piano ontologico di Dio e quello etico, soprattutto il dibattito precedente ai primi concili e ai loro dogmi. Citando e discutendo una mole immensa di padri, tra cui Ignazio di Antiochia, Tertulliano, Origene, Ireneo, Policarpo, Gerolamo, Dionigi, Agostino fino a Tommaso, sostiene che il punto di partenza è Paolo, il primo ad usare l'espressione 'economia' in rapporto al ministero (anche se Agamben sostiene che l'uso paolino di *oikonomia* in Corinzi 1 sia più vicina al significato greco originale, cioè "incarico da Dio di gestire/amministrare un compito", mentre l'uso che ritroviamo nelle lettere post-paoline a Timoteo e agli Efesini è quello poi prevalso di un'economia del mistero, cioè dell'economia della salvezza<sup>4</sup>). E così afferma che l'espressione "economica" (o di "economia" del mistero, "economia" della salvezza) che ritroviamo nei padri sia stata usata nel senso comune e ordinario del tempo (quella dei greci in particolare, v. Aristotele), e cioè di *oikos-nomos*, la gestione della casa, amministrazione di un compito. Per Agamben, allora, non è vero che i padri (e Paolo stesso) hanno risemantizzato l'espressione *oikonomia* (una parola greca che in Latino viene tradotta all'inizio come *dispensatio*, con la sua ambivalenza semantica che resterà fino ad oggi – ad esempio nella Chiesa cattolica in materia fiscale – di economia come "essere dispensato" da tributi, regole, che sono invece validi per i non dispensati), per applicarla in contesti e con significati diversi, ma hanno esteso il senso comune alla logica della salvezza. L'uso sarebbe infatti il seguente: Dio è una "unica potenza (*dynamis*) monadica e una triplice *oikonomia*"<sup>5</sup>. Infatti, con Tertulliano avviene

4 G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 35 ss.

5 *Ivi*, p. 51.

un cambiamento e ribaltamento dell'espressione "economia del mistero" in "mistero dell'economia", un passaggio chiave per Agamben<sup>6</sup>: "Il dispositivo strategico fondamentale, attraverso il quale Ippolito imprime a *oikonomia* un nuovo senso, è, però, il rovesciamento del sintagma paolino 'economia del mistero' in 'mistero dell'economia'. ... Mentre, in Paolo, l'economia era l'attività svolta per rivelare o compiere il mistero della volontà o della parola di Dio, ora è questa stessa attività, impersonata dalla figura del figlio-verbo, che diventa il mistero. ... Non vi è un'economia del mistero, cioè una attività volta a adempiere e rivelare il mistero divino, ma misteriosa è la stessa 'pragmateia', la stessa prassi divina"<sup>7</sup>. Citando Ippolito: "per quanto riguarda la potenza Dio è uno; per quanto è secondo l'oikonomia, la manifestazione è triplice" (PG, 10, 815). Una tesi analoga (qui non si parla di potenza ma di "gradi") torna in Tertulliano (sotto l'influsso stoico): "Il Padre e il Figlio sono due, ma questo non per effetto di una separazione di sostanza, ma per una disposizione economica"<sup>8</sup>. E ancora: "l'unità, traendo da se stessa la trinità, non è distrutta da questa, ma amministrata"<sup>9</sup>. E quindi: "Il mistero dell'economia, interpretato da coloro stessi che lo impersonano e ne sono attori, è un mistero non ontologico, ma pratico"<sup>10</sup>. E sempre in tema di equivoci Agamben afferma: "il dibattito è qui falsato dalla presupposizione che ci siano due significati del termine economia distinti e fra loro incompatibili: il primo che si riferisce all'incarnazione e alla rivelazione nel tempo, e il secondo che concerne la processione delle persone all'interno della divinità"<sup>11</sup>. Questo perché, secondo Agamben, questa distinzione delle due economie è molto successiva al secondo secolo quando l'espressione "economia" era ancora quella corrente, e applicata alla logica della salvezza per estensione semantica.

La Trinità, allora, come noi l'abbiamo conosciuta nella teologia *post* grandi concili, non riguarderebbe Dio in sé (la trinità *immanente*), ma soltanto l'*amministrazione* (oikonomia) del mistero ai fini della salvezza: "Che il vivente che è stato creato a immagine di Dio si riveli, alla fine, capace non di una politica, ma soltanto di una economia, che la storia sia, cioè, in ultima istanza un problema non politico, ma "gestionale", e "governamentale", ciò non è, in questa prospettiva, che una logica conseguenza della teologia economica"<sup>12</sup>. L'*oikonomia* greca (Aristotele, pseudo-Aristotele, Senofonte), ma anche latina (Cicerone, Marco Aurelio, Quintiliano

6 "Il dibattito è qui falsato dalla presupposizione che vi siano due significati del termine oikonomia, distinti e fra di loro incompatibili: il primo che si riferisce all'incarnazione e alla rivelazione di Dio nel tempo e il secondo che concerne la processione della persona all'interno della divinità. ... si tratta della proiezione di un'elaborazione teorica successiva sulla semantica di un termine che, nel secondo secolo, significava semplicemente 'attività divina di gestione e governo'. I due pretesi significati non sono che i due aspetti di un'unica attività di gestione 'economica' della vita divina, che si estende dalla casa celeste alla sua manifestazione terrena" (*Ibid.*).

7 *Ivi*, pp. 52-53.

8 *Adv. Prax.*, 3, 1, in G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 99

9 *Ibid.*

10 G. Agamben, *op. cit.*, p. 58.

11 *Ivi*, p. 51.

12 *Ivi*, p. 15.

...), pone l'accento sull'amministrazione, sul governo ordinato di realtà complesse (casa, nave, discorso, fatti storici), e quindi incorpora l'idea di gestione ordinata della vita e delle cose: "è su questa base che, in età cristiana, il termine *oikonomia* viene trasposto in ambito teologico, dove, secondo l'opinione comune, acquisterebbe il significato di 'piano divino della salvezza' (in particolare in riferimento all'incarnazione di Cristo)"<sup>13</sup>.

Questa lettura di Agamben pone quindi un primo problema ermeneutico. Secondo Agamben da questa distinzione Trinità immanente/economica deriva la separazione tra il piano dell'essere e il piano dell'agire, e quindi le aporie dell'etica occidentale. Scrive: "paradigma economico e paradigma ontologico sono, nella loro genesi teologica, perfettamente distinti e solo a poco a poco la dottrina della Provvidenza e la riflessione morale cercheranno, senza mai riuscirci pienamente, di gettare un ponte tra di essi. Che il trinitario e la cristologia, prima di assumere forma dogmatico-speculativa, siano stati concepiti in termini 'economici' è qualcosa che continuerà ostinatamente a segnare il loro svolgimento successivo. L'etica in senso moderno, col suo corteggio di insolubili aporie, nasce, in questo senso, dalla frattura tra essere e prassi che si produce alla fine del mondo antico e ha nella teologia cristiana il suo luogo eminente"<sup>14</sup>.

La provvidenza, le sue dottrine antiche riprese e sviluppate dai cristiani, è il meccanismo che fa da ponte, e crea coerenza, tra il piano ontologico e quello "economico": se non ci fosse l'azione della provvidenza nella storia, non ci sarebbe alcuna garanzia di un mondo ordinato e governato dal Bene, ma potremmo essere semplicemente nel regno del caos e dell'irrazionale<sup>15</sup>. A questo legame provvidenziale tra ontologia ed etica è profondamente legato anche il discorso di Agamben sull'origine della scienza economica, che, per Agamben, è profondamente legata al dibattito teologico moderno. La tesi di Agamben è chiara e originale: "Che l'economia dei moderni non derivi dall'economia aristotelica, né dai trattati medioevali di *Oeconomia* che a quella si rifanno e ancor meno dalla tradizione moraleggiante di opere come *l'Oeconomia christiana* di Menius (1529) o di Battus (1558) che hanno a oggetto la condotta della famiglia cristiana, è noto; ma le connessioni più o meno sotterranee che potrebbero legarla al paradigma dell'*oikonomia* teologica e del governo divino del mondo sono rimaste quasi del tutto ininterrogate"<sup>16</sup>. In realtà, da tempo gli studiosi, anche economisti, hanno svelato le radici teologiche di alcune categorie fondanti l'economia moderna (come la "mano invisibile", indagata anche da Agamben). Nel 2003 la rivista *History of Political Economy* pubblicò, a cura di Neil de Marchi e Margarat Shabas, un importante supplemento dedicato ai diversi usi dell'espressione *oikonomia* nella fondazione della scienza economica del settecento (*Oeconomies in the age of Newton*). Sia Agamben che i diversi autori di quel volume (compreso chi scrive) convenivano, *ante litteram*, con Agamben

13 *Ivi*, p. 34.

14 *Ivi*, p. 70.

15 *Ivi*, p. 156.

16 *Ivi*, p. 304.

che l'uso dell'espressione "economia" compare nel Settecento riferito alla natura in generale, e non solo nel noto trattato di Linneo (*Specimen adademicum de oeconomia naturae*, 1749).

In realtà, però, non è chiaro né "ben noto" che quando i nuovi economisti del Seicento e Settecento iniziarono di nuovo ad usare l'espressione *Oikonomia* non avessero in mente Aristotele (amministrazione, governo, della casa), e usi analoghi dell'espressione. Si trovano usi dell'espressione *Oeconomia* in molti altri autori, e l'uso sembra proprio molto simile a quello aristotelico, e lontano dalla teologia trinitaria<sup>17</sup>.

La lettura dell'economia moderna come *oikonomia*, e in particolare quella *oikonomia* usata dalla teologia del tempo, è dunque quanto meno controversa. Che poi ci sia in Smith, e non solo in lui, un'idea teologica (non necessariamente cristiana) che il mondo è regolato da un ordine immanente (provvidenziale?), che produce un "ordine senza piano", è altrettanto vero. Ma per questa affermazione, ormai ben nota da anni, non è necessario scomodare le dispute teologiche tra ontologia ed etica, tra trinità immanente e trinità economica. Sarebbe sufficiente dire che Smith, e gli altri economisti, quando usano l'espressione *oeconomia* hanno in mente l'uso corrente del termine, evoluzione di quello aristotelico, cioè gestione efficiente, governo degli aspetti "economici" (non tutti: non c'è la politica estera, ad esempio) di una "nazione" (non più e non solo della casa), e che l'economia per funzionare deve riconoscere e lasciare operare leggi immanenti alla storia, provvidenziali. Tutto ciò c'è in Smith, ma prima in Vico e poi in Genovesi, e probabilmente in molti altri autori contemporanei o successivi (come il concetto di "astuzia della ragione" in Hegel), e, come mostra Hirschman (*Le passioni e gli interessi*), idee analoghe si trovano in Pascal, Goethe, oltre che in Mandeville. E c'è certamente, e in grande stile, nella tradizione napoletana che va da Vico a Genovesi, passando per Galiani.

Occorre però prima premettere che l'elemento fondamentale per comprendere che cosa accade all'economia moderna è proprio l'uso degli aggettivi qualificativi accanto alla parola *oeconomia*: *political* (Smith e gli inglesi, ma anche francesi, e italiani: Verri), *civile* (italiani), *sociale* (francesi, ma anche italiani), *pubblica* (Beccaria), *nazionale* (Ortes). Anche se in molti continuano ad iniziare i loro trattati di economia partendo dall'antica etimologia greca (*oikos nomos*)<sup>18</sup>, di fatto ancora

17 Ad esempio: Chausse Jean (1605, sull'amministrazione di un ospedale), Wesenbecchi Mathaei (1615, soggetti vari, dalla gestione delle fattorie all'ordine del codice Giustiniano), S. Battier e J. R. Mieg (1711, sull'economia/funzionamento del corpo umano), W. G. Moser (1757, economia dei boschi), L. Liger (1701, sull'economia della campagna), R. Russel (1756, sul funzionamento e cura delle malattie delle ghiandole). Si ritrova anche un uso "religioso" dell'espressione *oeconomia*, ma non per la teologia trinitaria bensì per esprimere la logica e l'ordine dei vari libri della Bibbia, o delle concordanze tra di loro (G. Bullock, 1585), o per l'economia dei patti-alleanze tra Dio e l'uomo (H. Witsius, 1677).

18 Wicksteed, ad esempio, scrive: "Economy ethimologically means the regulating or managing of an house, that is to say, the administration of the household affairs and resources". Ma subito aggiunge, rivelando qualcosa di importante per noi: "In current language 'economy' means the administration of any kind of resource (time, thought, or money for instance) in such a way as to secure their maximum efficiency for the purpose contemplated" (P.H. Wicksteed,

più importante è che l'economia moderna viene chiamata dagli economisti politica-civile-sociale-pubblica-nazionale anche per distinguerla dall'altra antica oikonomia senza aggettivi, che rimandava all'amministrazione della casa, a faccenda privata – una linea più in continuità, invece, con la tradizione dell'economia aziendale che è sempre più rimasta legata alla gestione e all'amministrazione di 'case'. Su questo punto, particolarmente chiaro ed efficace è l'economista italiano Achille Loria, uno dei leader dell'economia italiana tra Otto e Novecento (e poi dimenticato, perché troppo distante dal *mainstream* del Novecento): “Le parole Economia Politica derivano dalle parole greche *οικος νομος πολιτική*, le quali vorrebbero dire: legge della casa e dello Stato. Tuttavia questo significato etimologico non designa il contenuto della scienza economica, ma piuttosto quello di altre scienze, quali la Scienza delle Finanze, il Diritto amministrativo, il diritto Costituzionale, ecc. Quindi giova concludere che nei riguardi dello sviluppo attuale l'etimologia non può recar lumi sulla portata e sull'importanza dell'Economia politica. V'è chi per questi motivi volle cambiarle nome; ... Noi crediamo però fermamente che sia davvero inutile indugiarsi e scegliere un nome nuovo all'Economia politica, perché non il cartello c'interessa, ma la sostanza”<sup>19</sup>. In realtà, già a partire da Alfred Marshall (nel 1890), la *Political Economy* divenne *Economics*, per dar conto di questa discontinuità semantica (e per assimilare la scienza economica alle altre scienze esatte, come la *physics*).

Ma ora nel prossimo paragrafo guardiamo, per una prima esplorazione, al pensiero di Antonio Genovesi, abate e teologo prima di diventare economista. Lui scelse l'espressione Economia Civile. Nella scelta del titolo non credo pensasse alla trinità economica, ma certamente nel suo pensiero ci sono influenze della teologia, di cui daremo (qualche primo) conto.

### 3. La 'teologia economica' di Antonio Genovesi

Che nella *Political Economy* di Smith ci sia stata un'influenza diretta della teologia calvinista, ormai non è più solo una ipotesi. Smith fu educato nella chiesa calvinista (da sua madre in modo particolare), insegnò teologia (naturale) all'inizio della sua carriera a Glasgow, sempre in ambiente calvinista. Studiate sono anche le tracce della teologia cristiana, protestante in particolare, nella sua filosofia morale, e, per quanto riguarda il tema della “mano invisibile”, anche nella sua teoria economica. Che ci sia un'idea di Provvidenza racchiusa nella metafora della “mano invisibile” è chiaro, e non è improbabile che la mano invisibile (che trasforma la ricerca intenzionale degli interessi privati anche in bene comune) sia quel meccanismo provvidenziale che Agamben vede come il legame tra Dio e il regno che non è affidato al caos ma ad un ordine.

*The Common Sense of Political Economy: Including a Study of the Human Basis of Economic Law*, London: Macmillan, 1910, p. 13-14).

<sup>19</sup> A. Loria, *Corso di economia politica*, Flli Bocca, Torino 1910, pp. 59-60.

Riguardo la sua teoria della “mano invisibile”, essa è legata all’idea smithiana di bene comune: l’interesse di B (o il bene comune) non è lo *scopo* di A che scambia con B, e viceversa; l’uno rappresenta per l’altro un vincolo e un mezzo. Se, però, il sistema sociale ed istituzionale è ben congegnato (diritti di proprietà, leggi, giudici non corrotti ...), in certi contesti può davvero verificarsi l’alchimia degli interessi privati in bene comune, secondo un noto teorema intuito già dall’economia politica classica, espresso metaforicamente dall’immagine, usata da Adam Smith, della “mano invisibile”, che è la versione economica della teoria dell’*eterogenesi dei fini*. Guardiamola più da vicino. Nella sua *Theory of moral sentiments*, Smith parte dalla descrizione del meccanismo sociale di emulazione del ricco e del potente da parte degli altri cittadini che si trovano al di sotto di loro. Questo è il principale meccanismo, *indiretto e inintenzionale*, che porta al bene comune. Così il ragazzo, figlio del contadino povero (il “poor man’s son”) si sottopone a grandi fatiche, “lavora notte e giorno per acquisire talenti superiori ai suoi concorrenti”. È questa, per Smith, la principale passione che muove i popoli verso lo sviluppo economico e la *wealth of nations*, che poggia, però, su di un auto-inganno, una *deception*, della quale gli individui sono vittime inconsce: l’idea che il ricco sia più felice o che egli possieda “maggiori mezzi per la felicità”<sup>20</sup>, e che quindi diventare più ricco e potente significhi diventare più felice. Una idea, per Smith, che è un’illusione, poiché la felicità dei ricchi non è in realtà molto diversa da quella dei poveri (costi e benefici della ricchezza e della povertà in media tendono a compensarsi): “per quanto concerne la vera felicità della vita umana, i poveri non sono affatto inferiori a coloro che sembrano tanto sopra di loro”<sup>21</sup>.

È a questo punto del discorso che appare la “mano invisibile”<sup>22</sup>: la spinta ad essere felici ci porta ad impegnarci per guadagnare e arricchirci, illudendoci che la ricchezza ci farà più felici; grazie a questo auto-inganno le persone cooperano inconsapevolmente al bene comune, perché si crea sviluppo economico nonostante “il naturale egoismo e rapacità” di chi si impegna per arricchirsi.

Ma gli aspetti teologici per me più interessanti presenti nell’economia di Smith non sono la (molto studiata) Provvidenza-*Invisible Hand*, quanto piuttosto l’eredità della visione luterana (agostiniana) di una netta separazione tra la città di Dio e quella dell’uomo, tra il regno dell’economia, degli affari (*business*) e quello del dono, della grazia.

20 *Ivi*, p. 182.

21 *Ivi*, p. 185. L’apparente e visibile iniquità nella distribuzione dei mezzi nasconde, per Smith, una realtà invisibile ai più ma nota al filosofo: la sostanziale uguaglianza in termini di felicità individuale. Il ricco, che consuma e compra prodotti solo per il suo interesse personale, senza volerlo, però, contribuisce anche al bene comune, coopera cioè ad una equa distribuzione di felicità tra tutti.

22 In realtà la prima apparizione della metafora della mano (“la suprema mano”) per esprimere il meccanismo dell’eterogenesi dei fini nel mercato la troviamo nell’economista napoletano F. Galiani (v. *infra*).

Prima però vediamo, seppur brevemente, l'economia teologica di Antonio Genovesi, un autore sempre più considerato una sorta di "Smith latino", per le tante assonanze tra i due autori.

L'economia "civile" ha una sua peculiarità rispetto sia all'economia politica (di Smith e tipica del mondo anglosassone) sia all'economia pubblica o sociale (presente anche in altri scrittori italiani e francesi). Anche se tutte queste espressioni mettono in luce la differenza tra la nuova scienza e l'economia domestica o privata, l'economia civile di Genovesi, e della tradizione napoletana, presenta alcune caratteristiche che ne fanno un sistema con caratteristiche sue proprie. Intanto c'è l'enfasi posta sulla vita civile, o urbana, e l'enfasi genovesiana sui corpi "civili".

Genovesi ha una visione molto realistica dell'essere umano, che vede come un equilibrio tra forze altruistiche ("diffusive") ed egoistiche ("concentrive"), e di certo attribuisce alla Provvidenza un ruolo cruciale per fare buoni usi anche delle passioni egoistiche. Il suo punto di riferimento è senz'altro Vico (assente, misteriosamente, in Agamben), che presenta una teoria della Provvidenza come meccanismo immanente alla storia, che gli procurò non pochi problemi di ortodossia con la teologia cattolica del suo tempo (e successiva). Quella che diventerà più tardi la teoria dell'eterogenesi dei fini, in Vico, e poi in Genovesi, è direttamente legata ad una teoria della provvidenza. Vico, che Genovesi definisce più volte "maestro"<sup>23</sup>, nella *Scienza Nuova* (terza ed. 1744) scrive che la legislazione e le regole della civile società, a differenza della filosofia che considera l'uomo quale "deve essere", considerano l'uomo "qual è, per farne buon usi all'umana società". E aggiunge la famosa frase:

come dalla ferocia, dell'avarizia, dell'ambizione, che sono gli tre vizi che portano a traverso tutto il genere umano, ne fa la milizia, la mercanzia e la corte, e sì la fortezza, l'opulenza e la sapienza delle repubbliche; e di questi tre grandi vizi, i quali certamente distruggerebbero l'umana generazione sopra la terra, ne fa la civile felicità. Questa dignità pruova esservi provvidenza divina e che ella sia una divina mente legislatrice, la quale delle passioni degli uomini, tutti attenuti alle loro private utilità, per le quali vivrebbero da fiere bestie dentro le solitudini, ne ha fatto gli ordini civili per li quali viviamo in umana società.

Questa tesi di Vico è una teoria chiara e coerente della provvidenza che governa le faccende umane, molto simile alla mano invisibile di Smith, che influenzò fortemente la tradizione economica napoletana.

Ferdinando Galiani, l'altro grande economista napoletano, nel 1750, riprendendo la tesi vichiana, usava addirittura la metafora della "mano", e ben prima di Smith:

questo equilibrio e la giusta abbondanza de' commodi della vita ed alla terrena felicità maravigliosamente confà, quantunque non dall'umana prudenza o virtù, ma dal vilissimo stimolo di sordido lucro derivi: avendo la provvidenza, per lo suo infinito amore per gli uomini, talmente congegnato l'ordine del tutto, che le vili passioni nostre spesso, quasi a nostro dispetto, al bene del tutto sono ordinate.

23 A. Genovesi, *Lezioni di economia civile* [1765-67], Vita e Pensiero, Milano 2013, p. 275.

E quindi, pochi paragrafi dopo: “Benedico al contrario la Suprema Mano, ognora che contemplo l’ordine, con cui il tutto è a nostra utilità costituito”<sup>24</sup>.

È questa di Vico e di Galiani una coerente teoria dell’eterogenesi dei fini. C’è però in questi autori un accento particolare, tipico dell’intera tradizione italiana di economia civile: non sempre e non naturalmente gli interessi privati diventano pubbliche virtù, ma solo nella vita civile, solo all’interno di quelle istituzioni e leggi che regolano la vita civile. Gli uomini selvaggi, “i giganti soli” (Vico) non conoscono quest’ordine spontaneo, che solo la vita civile assicura.

In Genovesi, la Provvidenza è ben presente ed operante nella sua visione economica. Ad esempio: “Adunque l’artemadre da far fiorire questi beni, è quell’appunto di saper solleticare le molle motrici, e la legge fondamentale di quest’artemadre è, dice consideratamente il marchese d’Argenson, ‘imitare la condotta della provvidenza di Dio’. Regolate, non forzate, la libertà delle persone. L’interesse generale detti le leggi, che mettono l’armonia tra le parti dello Stato col tutto, e si lasci agl’interessi particolari regolare le province, le terre, le famiglie, le persone: che gli uomini sentano di esser uomini”<sup>25</sup>.

E criticando coloro che vedevano il commercio contrario al bene comune, scrive:

Aggiungono: se negli anni fertili si estrae tutto il soverchio, avremo la carestia negli scarsi. Rispondo, che se questa paura fosse universale sarebbe finito ogni commercio così interno come esterno. Niuna famiglia, nessuna terra, nessuna provincia, nessuna nazione vorrebbe più scaricarsi del soverchio. Quei che fanno una tale obiezione sembra che credan poco alla divina provvidenza, e niente all’umana.

Nella sua analisi dei prezzi, Genovesi ricorre direttamente al ruolo della Provvidenza:

Di qui s’intende perché noi diamo maggior prezzo alle cose, e a’ lavori di lusso, e minore alle cose, e fatiche di necessità, benché ci servano più: e ciò è, perché queste ultime cose sono più comunali, e più grossolane, che non son quelle prime, trovandosi verbigrazia incomparabilmente più di grano, d’olio, di vino, di lana, di telacce, e parimente maggior numero d’agricoltori, di pastori, di tessitori, che non si trovano pietre preziose, perle, oro, architetti, scultori, pittori, ecc. E qui è da considerare alla gran Provvidenza di Dio, il quale ha così fatto il mondo, e così ordinatolo, che gli elementi producano più delle cose di prima necessità, che di comodità, e di lusso. E oltre a ciò ha così fattamente impastata la natura degli uomini, ch’è più facile senza nessun paragone il fare un buono agricoltore, o artista, che un gran matematico, architetto, pittore ecc.

Infine, in Genovesi troviamo una teoria dell’ordine spontaneo del mercato del tutto simile a quella di Smith, e in perfetta continuità con la tradizione provvidenziale vichiana:

24 *Ivi*, p. 92.

25 A. Genovesi, *Lezioni*, cit., p. 39.

Per intendere adunque la vera libertà del commercio è da osservare, che l'anima e l'essenza del commercio non è altro, se non che la circolazione. La libertà perciò è che questa circolazione e moto non sia né impedita senza pubblica utilità, né indebolita. Di qui è che tutte quelle cagioni, le quali arrestano o ritardano l'utile circolazione, sieno fisiche, o morali, feriscono la libertà del commercio: e quelle, che né l'arrestano, né la ritardano, quantunque sembrino gravi e spaventevoli, non la offendono punto. Si può paragonare il commercio ad un generoso cavallo, e la sua libertà, al rapido di lui moto. Ogni peso anche piccolo, che gli si frappone fra i piedi, gli toglie la libertà del camminare; e i pesi anche gravi, che gli si mettono in sul dorso, purché non superino le di lui forze, non sono da considerare come intoppi. Dunque quelle cagioni, le quali conferiscono a mantenere in vigore la circolazione e l'attività del traffico, conferiscono eziandio alla sua libertà: e quelle, che ritardano questo moto, la distruggono.

[§ XII]. Or queste cagioni, almeno le principali, sono, secondoché io credo, le seguenti. I. Che si lasci una libera facoltà di estrarre quelle derrate, che vengono nel paese copiosamente, e le manifatture, che vi si lavorano; accordando loro la libertà di uscire per ogni luogo, in ogni tempo, e in qualunque quantità; salvo solamente se non si stimi di doverla restringere ne' casi straordinari, pel bene del tutto. Perché 1. la libertà di trafficare, che questa legge presenta all'immaginazione di tutti, riempie la nazione d'entusiasmo ad aver del soverchio. 2. perché il guadagno e l'utile, che fa guardar vicino, e che può veramente dare, loro fa nascere grandissima voglia di lavorare e trafficare, e arricchire. E benché la gente in volendo arricchire non pensi, che al suo privato interesse: nondimeno arricchendo fa il vantaggio pubblico, con arricchire la nazione tuttaquanta.

Sebbene le visioni del ruolo della Provvidenza di Smith e di Genovesi fossero molto simili, per comprendere invece le loro teorie economiche è molto importante capire, o almeno iniziare a capire, il ruolo che ha avuto la riforma nella nascita dell'economia moderna.

### 3. Mercati e doni, Riforma e Controriforma

La teologia, in particolare la teoria della Provvidenza, ha avuto senz'altro un ruolo centrale sia nella *Political Economy* di Smith sia nell'Economia civile di Genovesi. Le influenze teologiche nelle due diverse tradizioni economiche, però, sono molto più profonde. Per capirlo, e per vedere (o intuire) le loro ripercussioni nell'economia e nel capitalismo di oggi, occorre partire dalla riforma, e dal contesto religioso che la precedette.

Il rapporto, complesso e ambivalente, tra dono e mercato è, infatti, una potente chiave di lettura per comprendere l'economia moderna, e le sue due grandi varianti: quella anglosassone e quella europea; o, più specificatamente, quella US protestante e quella dell'Europa latina-cattolica, e le due versioni cugine settecentesche di *Political Economy*, il cui padre è Adam Smith, ed *Economia civile* di Antonio Genovesi.

Per questa ragione un po' di analisi storica è essenziale, e il punto di partenza può essere posto nel tardo medioevo. Il cosiddetto Umanesimo civile è la patria intellettuale dell'economia moderna, poiché quel felice periodo frutto del meticcio culturale, religioso ed economico tra cristiani, ebrei, laici, eretici, arabi, mercanti

e santi, libertà individuale e comunità, si colloca al culmine del Medio Evo e della civiltà cittadina europea, prima delle grandi ferite della Riforma protestante e della Controriforma cattolica. L'Europa era stata capace tra il XII e il XV secolo di dar vita ad una prima civiltà dove i mercati erano alleati del bene comune, dove l'individuo stava assieme alla comunità, il mercante al tempio, la libertà alla fraternità; una civiltà dove le città erano i nodi di una rete europee di fiere, scambi religiosi, culturali ed economici.

La fede cristiana era diventata anche la *fides*-fiducia-corda-legame che aveva permesso ai mercati di svilupparsi e di fare splendide Venezia, Siena, Firenze, Lucca, Cordova e Marsiglia. La Chiesa – soprattutto nei suoi carismi monacali e poi mendicanti – era stata al centro di questa prima economia di mercato civile, ma tra Quattro e Cinquecento la cristianità visse una profonda crisi spirituale ed etica, che produsse prima la Riforma e poi la reazione della Controriforma, due eventi che non spiegano solo Machiavelli, Hobbes e la politica moderna, ma anche l'economia di Smith (di cultura calvinista), quella di Genovesi (abate, di cultura cattolica), e le grandi nuove istituzioni del capitalismo (banche centrali, borse, titoli) che offrono la nuova “*fides*” dopo la crisi della prima *fides* su cui si era costruita l'economia europea medioevale.

La riforma nasce (tra le tante ragioni, non solo teologiche) anche dallo scandalo della *gratia* (*charis*), ciò che ha valore infinito, diventata merce di scambio economico, con la vendita delle indulgenze. Ma più in generale come reazione ad una teologia e soprattutto ad una prassi che aveva voluto quantificare e monetizzare l'inquantificabile (la grazia e la salvezza). Da qui una idea base dell'Umanesimo protestante, Luterano ma anche Calvinista, di una separazione tra l'ambito della grazia e l'ambito del calcolabile. Una conseguenza dell'agostinanesimo che tanto ha influenzato Lutero, e poi tutta la cultura capitalista. Le città dell'uomo e quella di Dio sono nettamente distinte, e ognuna retta da leggi diverse e non riconducibili *ad unum*.

Fu allora una reazione a questa promiscuità sbagliata tra mercato e dono: l'Umanesimo protestante, luterano e ancor più calvinista, porrà una netta linea di demarcazione tra la logica della grazia e quella del mondo.

Da Agostino (e da una certa lettura della lettera di Paolo ai romani) Lutero trasse una visione dicotomica, di tipo manicheo, tra fede e ragione, grazia e peccato, uomo spirituale e uomo carnale. L'uomo carnale è in balia del peccato originale, e senza la grazia è incapace di operare alcun bene. Da qui lo sviluppo di un'etica della colpa (che subentra, o quantomeno si affianca, all'etica primordiale della vergogna), anch'essa profondamente legata all'etica della restituzione e al capitalismo filantropico, centrale nel capitalismo calvinista USA. La chiesa, la “città di Dio”, ha le sue leggi e la sua vita, che non è quella della città dell'uomo (anche se nella storia le due città s'intrecciano). Il “regno della carne” attraversa infatti anche la “città di Dio”, poiché i veri cristiani non sono distinguibili dai “figli delle tenebre”, e perché si passa facilmente, a causa della corrotta natura umana, da una città ad un'altra: i cristiani “veri”, infatti, non solo sono pochi, ma “soprattutto non sono classificabili come tali dal giudizio umano, che di tutti può sostenere la malvagità. Perciò il regno della carne è il regno per tutti, l'unico che l'uomo possa davvero

conoscere e capire”<sup>26</sup>. Da qui si spiega l'apparente paradosso di un Lutero che in tema teologico nega ogni mediazione, e sul piano politico è fautore di un fortissimo potere politico, precursore delle teorie politiche di Hobbes, come vedremo tra breve. La mediazione che non serve, anzi che è dannosa, al cristiano interiore e spirituale, è invece *indispensabile* all'uomo esteriore, cristiani inclusi, affinché si realizzi quella pace e tranquillità di vita nella quale la vita interiore può essere coltivata, ma che sarebbe impossibile senza mediatori politici e sociali, data la natura malvagia degli uomini post-adamitici:

Dio ha imposto agli altri [alla città degli uomini] un altro reggimento, e li ha posti sotto la spada, talché, anche se lo farebbero di buon grado, non possano esercitare la loro malvagità ... proprio come con lacci e con catene si lega una bestia selvaggia e feroce. ... E se così non si facesse, dato che il mondo è malvagio e a mala pena trovi un buon cristiano, l'uno divorerebbe l'altro, sì che nessuno potrebbe nutrire mogli e figli e nutrir se stesso e servire Dio, ma il mondo sarebbe fatto simile a un deserto.

Per Lutero l'uomo è lacerato dal contrasto fra lo Spirito e la carne. Sono perciò totalmente separati il *Regno celeste* ed il *Regno della carne*. In quest'ultimo si scontrano i desideri contrapposti degli individui ed è perciò necessario un potere assoluto ed una forza illimitata che assicurino almeno una pace esteriore – o il meccanismo del mercato (Mano invisibile), che trasforma i vizi privati in qualcosa di buono per tutti, come dirà la tradizione liberale inglese.

Non è allora difficile dedurre da questa visione dicotomica, o quantomeno dualistica, la tesi, e soprattutto la prassi, che *business is business* e *gift is gift*: l'ambito, la logica e i tempi del dono (*charis*) sono diversi e ben separati da quelli del mercato e dell'impresa; e guai a mescolarli, pena lo snaturamento sia del dono sia dell'economia. Nasce così il modello del capitalismo filantropico di radice anglosassone e calvinista (nordamericana in particolare), che prende un'anima dell'Umanesimo civile (la libertà individuale) e lo erge a pietra angolare, rimandando la solidarietà alla filantropia post- o para-mercantile. Il capitalismo come oggi lo conosciamo, incluse le sue derive e le sue crisi, è un umanesimo di individui-senza-comunità, il frutto di questa “ferita”, di uno sviluppo parziale di un progetto originario di uno *spirito* più complesso e ricco.

Al tempo stesso, la Controriforma, con la sua reazione contro quei valori di libertà individuale e d'iniziativa privata, ha prodotto un modello economico sociale cattolico-comunitario centrato sulla comunità-senza-individui, dove il mercato non è mai decollato veramente, perché bloccato e invischiato nelle trame dei legami forti – e non scelti – della comunità e della famiglia, di familismi morali e immorali. Come lo spirito calvinista del capitalismo sta oggi alimentando sempre più il regno della solitudine e dell'anomia nella deriva post-moderna del capitalismo finanziario globalizzato, parallelamente lo spirito del modello mediterraneo-latino-cattolico ha vissuto e vive le sue non meno gravi malattie che si sono chiamate nel

26 G. Cotta, *La nascita dell'individualismo moderno. Lutero e la politica della modernità*, Il Mulino, Bologna 2002, p. 127.

XX secolo mafia, fascismo e familismo amorale, Stati ipertrofici e indebitati, che sono le malattie (nevrosi) tipiche del modello comunitario, come l'individualismo solitario e infelice è la principale patologia del modello anglosassone.

Ma approfondiamo come la visione dualistica di Lutero è arrivata fino a Smith, e da lui ad oggi.

#### 4. L'ethos smithiano

Innanzitutto, per Smith il mercato è costruzione "artificiale" (sul piano antropologico e sociale, non tanto politico), nel senso che funziona e porta sviluppo economico e sociale solo selezionando alcune dimensioni della socialità umana, e affidando alla sfera privata le altre. Ad esempio, il mercato funziona emarginando da esso l'amicizia e la benevolenza, dimensioni naturali della socialità umana.

In Smith, sulla scia di Hume, la società commerciale è artificiale perché funziona addomesticando e sterilizzando le dimensioni più "rischiose" della relazione umana, e creando artificialmente istituzioni (dal diritto di proprietà ai tribunali). Ma in un senso più radicale, e avanzando una interpretazione con la quale i fondatori dell'economia politica si troverebbero scomodi, la società commerciale di Smith funziona solo all'interno di una società civile hobbesiana, dove esiste un contratto sociale che artificialmente crea le condizioni istituzionali che consentono l'alchimia di interessi privati in bene comune. La "invisible hand" richiede per il suo funzionamento istituzioni ben visibili, e in buona parte artificiali, che garantiscano l'*enforcement* dei contratti e/o gli incentivi giusti per l'*enforcement* tra le parti del contratto stesso (la reputazione, in particolare).

Esiste, dunque, una continuità tra il progetto di Hobbes e quello di Smith. Hobbes è stato forse l'autore più radicale nel teorizzare la necessità della morte della *communitas* per far nascere la *societas* moderna fondata sul contratto sociale tra individui eguali e liberi. Smith è stato meno esplicito a riguardo, ma non meno radicale.

Le loro antropologie sono diverse: Hobbes, sulla scia di Lutero, ha una visione radicalmente pessimistica circa la capacità umana di costruire naturalmente una socialità positiva con i suoi simili; Smith, invece, soprattutto nella sua *Theory of Moral Sentiments* ci mostra una visione della persona umana fondamentalmente relazionale e aperta al rapporto genuino con l'altro: *sympathy*, *fellow-feeling*, *correspondence of sentiments*, sono tutte categorie assolutamente genuinamente sociali, che fanno di Smith uno degli autori che più ha esplorato la psicologia e la sociologia della relazione interumana. Al tempo stesso, Hobbes e Smith hanno entrambi la stessa visione dualistica: *business is business* (mercato), e *gift is gift* (vita privata).

Al cuore della operazione culturale effettuata da Smith per fondare la *political economy* troviamo quindi un intento simile a quello di Hobbes: lo scambio commerciale auto-interessato prende il posto del *munus*; o meglio, la forma di reciprocità del contratto (che deriva da *cum-trahere*, tenere assieme) viene considerata una forma di reciprocità o di relazionalità opposta a quella del *munus*, un *munus* visto nel Settecento (e a ragione) solo come obbligo, non come dono gratuito. Il *munus-*

obbligo esprime e rafforza la dipendenza dalla “benevolenza” degli altri, obbliga, lega; il contratto libera e rende indipendenti da tutti e da ciascuno.

C'è una frase di Smith che è talmente nota da essere diventata in questi ultimi due secoli un luogo comune nell'immaginario dell'economia politica. È quella del “macellaio”, da cui ripartiremo anche noi per abordare il pensiero di Smith sul mercato e le sue relazioni interpersonali: “Non è dalla benevolenza del macellaio, o da quella del birraio o del fornaio che noi ci attendiamo il nostro pranzo, ma dal loro interesse personale. Ci rivolgiamo non al loro senso di umanità ma al loro interesse [*self-love*], e non parliamo mai loro delle nostre necessità ma dei loro vantaggi”<sup>27</sup>.

La logica di questo passaggio si pone al centro non solo dell'economia liberale classica, ma rappresenta ancora oggi una chiave di lettura importante per comprendere l'umanesimo ottimista che si nasconde dietro la fiducia nell'estensione dei mercati e nella globalizzazione. Smith vuole infatti sottolineare l'indipendenza dalla “benevolenza dei nostri concittadini” come una virtù positiva, associata alla nuova forma di socialità introdotta dall'economia di mercato. Le relazioni di mercato ci permettono di soddisfare i nostri bisogni senza dover dipendere gerarchicamente dagli altri, poiché dipendendo tutti impersonalmente e anonimamente dalla “mano invisibile” del Mercato, non dipendiamo *personalmente* da alcuno (ecco l'antica eredità luterana), non dobbiamo incontrarci in modo personale (e potenzialmente doloroso) con nessuno; dipendendo da tanti, non si dipende da nessuno con un volto: “Ciascun commerciante o artigiano deriva il suo guadagno dall'impiego non di uno ma di centinaia o di migliaia di clienti. Sebbene in una certa misura egli sia legato a tutti loro, in realtà non dipende in modo assoluto da nessuno”<sup>28</sup>.

Qui siamo arrivati ad un altro passaggio centrale del nostro ragionamento.

La “benevolenza” dei cittadini era esattamente quanto la tradizione aristotelico-tomista aveva in mente quando parlava dello specifico dell'essere umano, che nasceva dall'azione *intenzionale* di persone che erano disposte a rinunciare a qualcosa del bene privato (degli interessi propri), per poter costruire il bene comune, il quale nasceva dal sacrificio, da una sottrazione (dagli interessi privati). Per quella tradizione antica non si dava bene comune senza *benevolenza intenzionale*. Smith, dopo Lutero (e Hobbes), afferma invece che il bene comune nasce inintenzionalmente (provvidenzialmente?) dall'azione tesa intenzionalmente al bene privato: la ricerca diretta dell'interesse privato produce indirettamente bene comune, il quale non solo non ha bisogno della benevolenza degli altri, ma viene tanto più e tanto meglio raggiunto quanto meno benevolenza è presente nelle intenzioni e nelle azioni dei soggetti coinvolti nella nuova relazione di mercato. La benevolenza, il dono, non sono necessari al mercato, sono distinti, separati, da esso. Nella sua *Theory of moral sentiments*, Smith ci ricorda infatti che l'essere umano ha una naturale tendenza verso la simpatia, la benevolenza; al tempo stesso, queste carat-

27 A. Smith, *The wealth of nations* [1776], Oxford University Press, Oxford 1976, p. 26.

28 A. Smith, *op. ult. cit.*, pp. 419-20.

teristiche antropologiche e psicologiche non sono necessarie per il funzionamento dei mercati: “la beneficenza è meno essenziale della giustizia per l’esistenza della società. La società può sussistere, sebbene non nel modo migliore, senza beneficenza; ma la prevalenza dell’ingiustizia la distrugge senz’altro”<sup>29</sup>. È poi su questa base che Smith può affermare: “la società civile può esistere tra persone diverse ... sulla base della considerazione della utilità individuale, *senza alcuna forma di amore reciproco o di affetto*”<sup>30</sup>.

Perché il mercato possa funzionare ai suoi partecipanti è richiesto il rispetto dei principi artificiali della giustizia (un senso di giustizia che può nascere sia dalla preoccupazione della propria reputazione, da un senso intrinseco di giustizia, o dalla paura delle sanzioni: questi diversi meccanismi sono presenti nella teoria di Smith, e ad ognuno viene attribuito un suo ruolo importante). Ma i principi impersonali di giustizia sono ben diversi da quelli che governano la socialità più intima nella sfera privata. *Business is business; gift is gift*.

È questa una tesi importante, e non lontano da quanto oggi molti pensano circa l’etica del mercato; in realtà, in essa si nasconde un’insidia, rappresentata dall’idea che la società civile possa funzionare e svilupparsi anche senza gratuità, una parola molto vicina alla *beneficence* di Smith, che il contratto di mercato possa cioè essere un buon sostituto (e più civile) del dono: una tesi, questa, che guadagna sempre più consenso oggi nella società globalizzata. Il dono e l’amicizia sono faccende importanti nella sfera privata, si dice, ma nel mercato e nella vita civile possiamo – o dobbiamo – farne a meno; ed è bene farne a meno proprio per la loro carica di dolore e di vulnerabilità, di rischio.

Così, in Smith non c’è solo la constatazione che nella grande società l’amicizia non è sufficiente per vivere, quando scrive che: “nella società civilizzata l’individuo ha continuamente bisogno della cooperazione e dell’assistenza di molte persone, ma la sua intera vita è appena sufficiente a procurargli l’amicizia di poche persone”<sup>31</sup>. Nel suo pensiero c’è qualcosa di più e di più radicale: qualora avessimo sufficienti amici per procurarci le cose di cui abbiamo bisogno (come può accadere nelle piccole comunità dei villaggi), la società commerciale consente una relazionalità più civile, una nuova forma di *philia*, moralmente più alta perché liberamente scelta, e perché liberata da legami di *status*, illiberali e gerarchici. In sintesi, Smith ricorre alla mediazione del mercato (e in certo senso la inventa, quantomeno teoricamente) perché, a suo dire, mescolare le logiche del mercato (interessi e prezzi) con quella privata (beneficenza, amore) non consente la separazione dalla società feudale. Tornando alla immagine del macellaio e del mendicante, potremmo esprimere la teoria di Smith immaginando che quel mendicante, una volta entrato nel mercato (ad esempio trovando un lavoro remunerato), torni nella macelleria non più per mendicare ma per acquistare della carne: questa nuova relazione, *proprio perché mediata* dal mercato e distinta-separata dal dono, è per Smith più umana

29 Id., *Theory of moral sentiments*, cit., p. 86.

30 *Ivi*, II.3.2, corsivo mio.

31 A. Smith, *The wealth of Nations*, cit., p. 26.

rispetto alla relazione di dipendenza propria del mondo senza mercati, del mondo feudale. Che le relazioni mercantili siano impersonali e mutuamente indifferenti non è per Smith un aspetto negativo, ma positivo e civilizzante: solo in questo modo il mercato può produrre bene comune.

Amicizia e rapporti di mercato appartengono dunque a due ambiti ben distinti e separati; anzi, l'esistenza delle relazioni di mercato nella sfera pubblica (e solo in questa) garantisce che nella sfera privata i rapporti di amicizia siano autentici, scelti liberamente e sganciati dallo *status*: se il mendicante si reca dal macellaio a chiedere l'elemosina, non potrà mai avere con lui un rapporto di amicizia al di fuori del mercato. Se, invece, l'ex-mendicante entra un giorno nella bottega del macellaio o in quella del birraio per acquistare legittimamente le loro merci, la sera quell'ex-mendicante potrà incontrarsi al pub con i suoi fornitori su un piano di maggiore dignità, e magari può essere loro amico. Su questa base Silver può affermare: "Secondo Smith, la sostituzione della *necessitudo* con la *commercial society* porta con sé una forma di amicizia moralmente superiore, perché volontaria e basata sulla *natural sympathy*, non determinata dalla necessità"<sup>32</sup>.

Così si potranno creare le condizioni della nascita della società civile, retta dalla categoria dell'indifferenza o dell'estraneità: l'altro non mi è né nemico né alleato, mi è semplicemente indifferente: "L'estraneo non è un amico dal quale possiamo aspettarci alcun favore speciale o simpatia. Ma, al tempo stesso, non è neanche un nemico"<sup>33</sup>. Il mercato consente di coltivare nella sfera privata legami di autentica amicizia, ma in sé non è luogo di amicizia ma di mutua indifferenza. Esso è strumento di socialità genuina (amicizia), ma non luogo di amicizia.

Smith non nega (né lo fanno gli economisti suoi eredi di oggi) che nella vita privata ci possa essere una relazionalità immediata faccia a faccia, nella famiglia e nelle ristrette cerchia di amici. Ma altrove, e ben immunizzata dal resto della vita civile. Smith, infatti, in più occasioni enfatizza che esiste una radicale distinzione tra "justice" e "beneficence and humanity". È infatti significativo che quando Smith descrive le "social passions" (quali "generosity, humanity, kindness, compassion, mutual friendship and esteem, all the social and benevolent affections"), i suoi esempi più rilevanti sono presi dall'ambito familiare. Per illustrare queste passioni sociali egli delinea un quadro idilliaco, e un po' romantico, di quanto, per lui, è una famiglia ideale, caratterizzata da "cheerfulness, harmony and contentment"<sup>34</sup>. Ma, e questo è anche molto significativo, la distinzione tra "justice" e "humanity" è associata al genere: "humanity" è "the gentle virtue", "the soft virtue"<sup>35</sup>, "the virtue of a woman"<sup>36</sup>; essa "consists merely in [an] exquisite fellow-feeling which, because of its spontaneity, requires no self-command"<sup>37</sup>. Il "self-command", in-

32 A. Silver, *Friendship in Commercial Society. Eighteenth Century Social Theory and Modern Sociology*, in "American Journal of Sociology", 95, 1990, pp. 1474-1504: 1481.

33 *Ivi*, p. 1483.

34 *Ivi*, pp. 38-40.

35 *Ivi*, pp. 153.

36 *Ivi*, p. 190.

37 *Ivi*, p. 190-91.

vece, è identificato con “manhood and firmness”, mentre gli “useless outcries” dei maschi che non riescono a mostrare la loro virtù sono per Smith “womanish lamentations”<sup>38</sup>. Occorre ricordare che quella “humanity” è proprio ciò a cui non dobbiamo ricorrere quando ci rivolgiamo al “macellaio” per il nostro pranzo. L’idea di Smith è che le *social passions* sono praticate nei più “soft” e (sembra che Smith voglia dirci) accidentali domini della famiglia e dell’amicizia intima, e che questi domini non essenziali sono ben separati e distinti dai meno delicati, ma più essenziali ed indispensabili mondi dell’economia, e della politica (intesi insieme come sfera pubblica). Al tempo stesso, Smith, qui da buon illuminista calvinista (e diversamente dall’umanesimo cattolico), non considera la famiglia “modello” per la società. Su questo l’autore di riferimento sarà quasi un secolo dopo J.S. Mill, il quale vedrà nella vita famigliare un residuo del mondo feudale all’interno della modernità, ancora basato sul paradigma servo-padrone.

Poche idee, forse nessuna, come questa appena esposta di Smith si pone ancora oggi al cuore della scienza economica. Oggi la teoria economica di Smith non si insegna più nelle università (tranne qualche accenno alla “mano invisibile”), ma l’idea di scambio economico come reciproca indifferenza e quella di mercato come luogo delle relazioni anonime e impersonali regge ancora l’intero impianto dell’economia contemporanea che, da questo punto di vista, è legittima erede dell’“Adamo” della scienza economica.

La storia dell’occidente e del capitalismo poteva essere diversa se la sfera del mercato fosse stata confinata in un suo ambito ben preciso, e fosse cresciuta la sfera privata nella quale sperimentare la felicità che solo rapporti tra pari, ma anche di intimità e densità affettiva, producono. In realtà la storia di questi ultimi due secoli ha mostrato un’altra tendenza: la sfera del mercato ha invaso sempre più ambiti civili, e anche la sfera privata, e ci siamo ritrovati con una “relazionalità” di mercato che è diventata la nuova relazionalità del XXI secolo. Il fascino che essa ha esercitato sull’uomo post-moderno è stato troppo forte, a causa della sua promessa di una nuova relazionalità senza l’obbligo del *munus*, senza il “veleno” nascosto in ogni dono, senza la “ferita” che ogni “benedizione” interumana porta con sé.

Se, quindi, vogliamo recuperare una relazionalità autentica anche dentro i mercati – e credo che questa sia una sfida decisiva per la qualità della vita dei prossimi anni –, allora per la teoria economica è necessario andare oltre Smith, e immaginare una scienza capace di gratuità e di relazionalità non solo contrattuale e immune. Una scienza più meticciasca, contaminata, “tuistica”, nel linguaggio di Wicksteed.

## 5. Il non-tuismo: il dualismo continua

Wicksteed, che abbiamo già incontrato, è un economista molto significativo per il nostro discorso. In particolare, la sua teoria della socialità ha avuto un grande ruolo nella definizione dell’economia come luogo delle relazioni anonime, un’ope-

razione, come si intuisce subito, di gran momento per capire l'incapacità dell'economia neoclassica di comprendere oggi la felicità, e i suoi paradossi.

Nella storia del pensiero economico Wicksteed è normalmente ricordato per il suo importante contributo alla teoria della distribuzione (1894); meno studiata è invece la sua metodologia, anche se ha molto influenzato, via Robbins, l'*hard-core* della contemporanea scienza economica. Egli fu un economista singolare: pastore della Unitarian Church, studioso di filosofia antica e medioevale, teologo e dantista. Steedman ha mostrato che la sua teoria economica risentì molto della sua visione etica e religiosa. In particolare, è utile tener presente la radice protestante del pensiero di Wicksteed, che consente di capire forse meglio alcune caratteristiche della sua teoria delle relazioni economiche, e quindi della sua antropologia.

Il *Commonsense of political economy* (1910), il trattato di Wicksteed più sistematico, inizia, come molti altri manuali del suo tempo, con l'analisi del comportamento dell'individuo, l'isolato Robinson Crusoe, e poi, in un secondo momento, introduce Venerdi: "finora il nostro esame dell'amministrazione delle risorse è stato condotto puramente dalla prospettiva dell'individuo ... Ora dobbiamo cambiare, operando l'importante transizione dall'economia personale a quella comunitaria (*communal*)"<sup>39</sup>. E quindi Wicksteed introduce l'analisi dello scambio e della moneta, tipiche attività che richiedono due o più individui, un'interazione quindi puramente contrattuale o strumentale.

Già nell'Introduzione troviamo esposta la visione che Wicksteed ha della scienza economica:

the economic relations constitute a machinery by which men devote their energies to the immediate accomplishment of each other's purposes in order to secure the ultimate accomplishment of their own.

Fin qui siamo in piena continuità con Smith, e la sua idea della logica dello scambio. Ma Wicksteed va ancora oltre:

the things and doings with which economic investigation is concerned will therefore be found to include everything which enters into the circle of exchange – that is to say, everything with which men can supply each other, or which men can do for each other, in what we may call an *impersonal capacity*; or, in other words, the things a man can give to or do for another *independently of any personal and individualised sympathy* with him or with his motives or reasons.

Con questa frase, non a caso posta all'inizio del suo trattato, Wicksteed definisce l'ambito di studio dell'economia quelle azioni caratterizzate da una "capacità impersonale", nelle quali le relazioni non sono "individualizzate", e dove la smithiana "sympathy" non è all'opera. Basterebbe questo primo passaggio del *Commonsense* per avere abbastanza elementi per il nostro ragionamento. Ma entriamo di più nella teoria delle relazioni economiche di Wicksteed.

39 P.H. Wicksteed, *The Common Sense*, cit., p. 127.

Il “motivo economico” (cioè: perché gli individui si comportano in un dato modo nel mercato?) è definito da Wicksteed una delle peggiori confusioni che hanno impedito alla scienza economia di progredire, perché a causa sua molti economisti hanno limitato lo studio dell'economia *unicamente* alle azioni caratterizzate da un solo determinato motivo, “il desiderio di possedere ricchezza”. L'approccio del motivo economico come criterio di demarcazione della sfera economica dalle altre, non funziona per Wicksteed, poiché, tra l'altro, esso esclude l'altruismo dal campo dell'economia, e questo era per lui un fardello metodologico troppo ingombrante. L'economia vista come prasseologia (teoria dell'azione) supera così il criterio del movente (egoistico), e inserisce l'altruismo nelle mura della scienza economica: infatti, una tale metodologia fa sì che gli economisti “sono interessati soltanto al ‘cosa’ e al ‘come’, e non al ‘perché’<sup>40</sup>.”

Una volta superato il falso problema del “motivo economico”, Wicksteed inizia ad esaminare il tema delle “relazioni economiche” e della tipica cooperazione dell'economia di mercato. Anche qui riprendendo temi classici smithiani, Wicksteed afferma che la preconditione dello scambio di mercato è l'esistenza della divisione del lavoro (non possiamo quindi auto-produrci tutto ciò di cui necessitiamo), e la diversità di gusti e di bisogni tra gli individui. Da queste due realtà emerge il mercato, che sembra una grande cooperazione. Ma poi si domanda, riguardo ai suoi partners o interlocutori negli scambi:

Why, then, do they cooperate with me at all? Non primarily, or not solely, because they are interested in my purposes, but because they have certain purposes of their own; and just as I find that I can only secure the accomplishment of my purposes by securing their co-operation, so they find that they can only accomplish theirs by securing the co-operation of yet others, and they find that I am in a position, directly or indirectly, to place this co-operation at their disposal. A vast range, therefore, of our relations with others enters into a system of mutual adjustment by which we further each other's purposes simply as an indirect way of furthering our own. All such relations may be fitly called “economic”.

Lo scambio economico è una “relazione” nella quale ciascuno ottiene i propri obiettivi “attraverso” l'altro, grazie alla mediazione del contratto: si assecondano gli interessi dell'altro come un modo indiretto per raggiungere i propri. Quindi Wicksteed specifica i pilastri metodologici su cui la sua economia è costruita, e che si presentano sostanzialmente diversi da quelli presenti “nella trattazione corrente dell'economia politica”.

Il primo di questi pilastri consiste nel fatto “che la relazione economica è così capace di spiegare l'intera gamma dei motivi e degli impulsi umani, e non poggia più in modo esclusivo o specifico su basi egoistiche o auto-interessate”<sup>41</sup>. E a questo punto della sua argomentazione fa ritornare la casalinga già introdotta nelle prime pagine<sup>42</sup>, per poter spiegare come si conciliano la razionalità che la muove

40 *Ivi*, p. 165.

41 *Ivi*, p. 169.

42 *Ivi*, p. 20.

all'interno delle mura domestiche e quella propriamente economica. Wicksteed non accetta la tesi (comune quando scriveva) che la logica seguita dalla mamma e della moglie a casa fosse fondata sull'altruismo, mentre quella economica avesse necessariamente bisogno dell'egoismo, perché ciò significherebbe dire che ella "sia egoista quando compra le patate al mercato, e altruista quando le serve in tavola"<sup>43</sup>.

Wicksteed non accetta questa dicotomia ma ne introduce un'altra. Per rafforzare ancor più la forza retorica del suo discorso ricorre addirittura a San Paolo, che, a suo dire, non poteva essere ispirato da motivi altruistici quando svolgeva il suo ministero in Asia minore e dall'egoismo quando fabbricava tende, e conclude: "la relazione economica, quindi, o il nesso economico (*business nexus*) è necessariamente lo stesso per il contadino e per il principe, agisce allo stesso modo nel santo e nel peccatore"<sup>44</sup>. Paolo, infatti, anche quando vendeva le tende, con ogni probabilità non pensava, egoisticamente, al proprio interesse ma a quelli che avrebbero utilizzato le sue tende (o a coloro che non sarebbero stati più costretti a mantenerlo): egli, essendo altruista, si interessava certamente degli "altri" che avrebbero, in vari modi, usufruito del suo lavoro. Non di *tutti gli altri* però, ci dice Wicksteed: solo di quelli *at large*, cioè di quelli generici, anonimi, senza volto, non di quelli coinvolti direttamente, come controparte, nello scambio economico (i fornitori di tessuto o i clienti). Infatti così scrive: "In questo atteggiamento verso se stesso e gli 'altri' generici [*others* *at large*], una persona può essere sia egoista che non egoista senza che questa circostanza modifichi la natura economica di una data relazione, come ad esempio quella di Paolo con i suoi clienti"<sup>45</sup>.

E quindi aggiunge:

non appena egli [San Paolo] fosse mosso ad agire da un diretto e disinteressato desiderio di incontrare i desideri e soddisfare gli interessi di quei particolari "altri" per i quali sta lavorando in quel momento ... la transazione cesserebbe di essere puramente economica.

Il confine del territorio dell'economia è posto da Wicksteed in corrispondenza del "tu" (ecco il non-tuismo): se scambiando mi interesso di te che ho di fronte, quella azione non è più economica. Quando cioè la controparte diventa un "tu", e assume il volto della persona con la quale sto contrattando, o scambiando al mercato, fosse anche il macellaio, il birraio o il lattaio del mio quartiere. La *simpatia* può agire dovunque tranne che con "te" che ho di fronte in uno scambio economico; per questo può affermare con rara forza retorica: "La relazione economica non esclude dalla mia mente tutti tranne me, essa potenzialmente include tutti tranne te"<sup>46</sup>. E quindi introduce il suo neologismo:

43 Steedman, *op. cit.*, p. 113.

44 *Ivi*, p. 171

45 *Ivi*, pp. 173-74.

46 *Ivi*, p. 174. Wicksteed specifica (p. 175) che nel comportamento effettivo ritroviamo a volte anche comportamenti tuistici nel mercato, ma queste sono interferenze di altre sfere, extra-economiche, che bisogna, con un'operazione di astrazione, trascurare.

Affermare che il rapporto economico ignora gli impulsi egoistici è tanto errato quanto dire che ignora quelli altruistici. La specifica caratteristica di tutti i rapporti economici non è il loro “egoismo” ma il loro “non-tuismo”. La relazione economica è quindi neutrale come lo è una partita di scacchi:

Sarebbe assurdo chiamare un uomo egoista perché protegge il suo re in una partita di scacchi ... Se vuoi vedere se è o non è egoista dovrai considerare l'intera organizzazione della sua vita.

E ripete con toni ancora più chiari la sua tesi:

Ancora una volta, quindi, se *ego* e *tu* sono coinvolti in una qualsiasi transazione, la natura economica di una azione resta, per me, del tutto indisturbata, indipendentemente dal fatto che a spingermi all'azione siano l'egoismo, l'altruismo, o l'indifferenza (come nel caso in cui i miei pensieri in quel momento sono del tutto impersonali). È solo quando il tuismo muove, in qualche misura, la mia condotta, che *essa cessa di essere interamente economica*<sup>47</sup>.

La encomiabile intenzione di liberare la scienza economica dall'egoismo portò Wicksteed ad espellere la relazione non strumentale dal dominio dell'economia: la sfera economica diventa quella caratterizzata dai rapporti puramente anonimi, spersonalizzati e quindi strumentali. L'altro dell'economia è un anonimo altro, non è il “tu” che mi dice il suo nome.

Siamo quindi in perfetta coerenza metodologica con l'economia smithiana: il rapporto economico è anonimo e strumentale, non ci si incontra personalmente ma sempre attraverso la mediazione del mercato, o dello stato (che ridistribuisce il reddito magari in base all'altruismo). Il mercato, il luogo ideal-tipico dello scambio economico, può pertanto essere popolato da una miriade di anonimi “altri”, ma non da “te” con cui sono in una relazione economica personale.

Poche idee come il non-tuismo sono ancora radicate nella scienza economica. Un ruolo importante lo ha avuto la mediazione di Lionel Robbins, il cui *Saggio sulla natura e sul significato della scienza economica* (1932), un testo che come pochi ha influenzato la metodologia economica degli ultimi settant'anni, esplicitamente riprende l'impianto epistemico di Wicksteed, tra cui la sua teoria della “relazione economica”<sup>48</sup>. Non stupisce quindi che anche la nuova economia del benessere, di cui Robbins è stato uno dei fondatori, riposi su una tale struttura teorica.

Oggi i libri di testo di economia insegnano che i mercati sono tanto più efficienti quanto minori sono gli attriti dovuti alle componenti relazionali e sociali. I teoremi fondamentali dell'economia del benessere postulano che l'efficienza (i mercati) e l'equità (i valori) sono due problemi distinti: lo scambio e la concorrenza anonima assicurano l'efficienza, aumentano le dimensioni della torta (primo teorema), i va-

47 *Ibid.*, corsivi miei.

48 Nella sua introduzione a Wicksteed (*The common sense of political economy* [1910], ed. by L. Robbins, Macmillan, London, 1933, pp. ix, xxii), Robbins chiaramente dice che il Capitolo IV sul “business nexus” è la parte più importante e geniale del *Common sense*.

lori e le considerazioni etiche decidono, in un secondo momento, come redistribuire quella torta (secondo teorema).

Certo nessuno ci impedisce di definire l'economia come il luogo dei rapporti non-tuistici e chiamare tutte le dinamiche relazionali dei contratti come "esternalità". Wicksteed certamente sapeva che la felicità ha molto a che fare con i rapporti "tuistici", ma decise che l'economia, l'attività economica, non potesse essere un luogo di socialità personalizzata, ma solo un mezzo, uno strumento.

Espellere la relazione interpersonale faccia a faccia, il rapporto con quel "tu" che ho di fronte anche in una transazione economica, fuori dall'orizzonte della riflessione economica: è questa una delle operazioni più sistematiche e profonde della scienza economica del Novecento.

Da queste operazioni metodologiche deriva anche l'attuale edificio della scienza economica, basato sull'estromissione, teorica e pratica, delle categorie che investono dinamiche relazionali sofisticate e profonde, come il dono o l'amore:

L'economia, come scienza del comportamento umano, è stata fondata su un postulato notevolmente parsimonioso: quello dell'individuo isolato, mosso dal proprio interesse, che sceglie liberamente e razionalmente tra linee di azione alternative dopo averne calcolato costi e benefici attesi.

Poche idee come il non-tuismo sono ancora al centro della teoria economica contemporanea, che non ricorre più all'ipotesi di egoismo o di *self-interest*, ma che è invece fortemente ancorata a quella di non-tuismo, soprattutto quando lascia da parte le considerazioni metodologiche e si mette a costruire modelli teorici o di politica economica.

La metodologia del "non-tuismo" la ritroviamo implicita, ma ben presente, nella struttura base della attuale teoria economica della scelta razionale – che è la base dell'edificio della scienza economica contemporanea. In particolare, l'approccio economico al comportamento umano, un approccio che si estende ben oltre l'ambito dei mercati e delle imprese (che per molti sarebbe il tipico dominio dell'economia), e che sta contaminando anche altre scienze sociali, dalla sociologia alla scienza politica, è radicalmente "non-tuistico"<sup>49</sup>.

Fin qui la tradizione della *Political Economy*, che ha trovato la sua massima espressione nel capitalismo US, basato sulla logica filantropica e dualistica.

49 Mi riferisco a Gary Becker, la cui metodologia (appunto "di Becker"), molto utilizzata oggi in economia, si basa sull'assunzione epistemologica che sia possibile analizzare il comportamento umano estendendo il campo di applicazione della razionalità economica fino a coprire ogni azione intenzionale, in ogni ambito, dalla politica all'arte, dalla religione alla famiglia. Anche Becker, come Wicksteed, non ha problemi nell'inserire l'altruismo nelle sue analisi (che non richiedono affatto l'egoismo, come ci dicono i suoi studi sulla famiglia). Così scrive infatti: "L'analisi economica assume che gli individui massimizzano il benessere nella forma in cui ciascuno lo concepisce" (G. Becker, *Accounting for Tastes*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, p. 139). Egli analizza le relazioni interpersonali all'interno di un *framework* puramente strumentale: in nessuna delle due teorie c'è infatti spazio per ciò che quelli che oggi chiamiamo "beni relazionali".

Nell'ultima sezione vedremo l'altra faccia della medaglia dell'economia moderna, quella non-dicotomica latina e cattolica: l'Economia civile di Antonio Genovesi.

## 6. Genovesi, un diverso ethos del mercato

In questo ultimo paragrafo cerchiamo di immaginare una diversa idea di mercato, e un diverso ethos (rispetto a quello smithiano), a partire dall'economia civile, con la quale abbiamo fatto conoscenza nei capitoli precedenti.

L'economia civile napoletana del Settecento è stata soprattutto lo sviluppo di uno stesso progetto che parte da Aristotele, si sviluppa con il repubblicanesimo romano di Cicerone, Sallustio, Seneca, viene ripreso e cristianizzato da Tommaso e dalla scuola francescana, e arriva ad una prima sintesi nell'Umanesimo civile del Quattrocento. Dopo il Rinascimento, con la modernità si assiste alla prima grande soluzione di continuità di questa tradizione che abbiamo anche noi chiamato classica, quando da Lutero a Hobbes la vita in comune si fonda su nuove basi antropologiche. Abbiamo accennato che la *philia* evolverà (o retrocederà?) verso l'*eros* (nel senso che abbiamo spiegato), e la *communitas* in *immunitas*.

L'economia civile napoletana, grazie al ruolo importante di mediazione svolto da Vico (che ha reso moderna la tradizione classica, senza abbracciare le tesi antropologiche hobbesiane), è stata l'ultimo importante tentativo di innestare quella tradizione classica dentro la modernità: il mercato inteso come reciprocità, come *fides*, come *philia* (con la sua tipica *communitas*, e le sue tipiche esclusioni). Questa tradizione non è stata quella che si è affermata nelle scienze sociali moderne. Ma ciò non toglie che essa oggi sia ancora viva, e stia ancora vivendo un importante tratto di "emersione" (per restare dentro l'analogia del fiume carsico).

In questo paragrafo vedremo una possibile lettura del mercato come fraternità, un brano di teoria che sto portando avanti da un decennio assieme all'economista e filosofo inglese Robert Sugden, che, pur provenendo da Hume, Smith, Hayek e Buchanan, ha trovato anche lui in Genovesi e nell'economia civile una importante fonte di ispirazione per un diverso ethos del mercato.

L'idea di mercato come mutua assistenza rende, innanzitutto, la metafora del mercato come "mano invisibile" meno misteriosa. Chi ha fatto l'esperienza di insegnare teoria economica sa quanto gli studenti restano stupiti già nelle prime lezioni nel constatare che lo scambio di mercato non è un "gioco a somma zero" (un gioco dove la torta è data e la contrattazione assegna le varie fette ai partecipanti al gioco), ma è tendenzialmente un gioco a "somma positiva". Esiste infatti nella mente della gente una sorta di fallacia mercantilista, che è più radicata di quanto normalmente si creda (o almeno di quanto noi economisti pensiamo). Tale fallacia ha diverse espressioni, che fanno da sfondo al senso comune della comprensione delle faccende economiche. La prima, e ben radicata, consiste nel pensare all'economia politica come all'economia domestica: si immagina che l'economia di una grande collettività (stato, città ...) funzioni più o meno come quella di una famiglia (l'*oikos-nomos* dei greci): se in una famiglia, infatti, si vive un momento di crisi, i genitori debbono risolvere la crisi (lavorando di più, risparmiando, ridistribuendo

ricchezza e risorse tra i famigliari, ecc.); così se in uno stato si vive una crisi economica, la politica può e deve risolvere i problemi e può, ad esempio, risolvere la povertà del mondo semplicemente ridistribuendo ricchezza dai più ricchi verso i più poveri: quando si pensa così, si cade nella fallacia mercantilista, perché si ragiona come gli economisti del Seicento che leggevano l'economia nazionale come economia domestica, e assegnavano i compiti più importanti alla politica e al Re. Chi ragiona così commette in economia un errore simile a quello che commette chi continua a pensare, dopo Newton e Einstein, che il sole giri attorno alla terra, o che esista l'etere. Oggi invece sappiamo che il governo svolge solo una piccola parte nel rilancio dell'economia e nell'orientarla, poiché la gran parte viene svolta da milioni di soggetti separati che possiedono briciole di informazioni (come ci ha mostrato soprattutto Hayek nel Novecento).

La seconda "fallacia" è quella relativa direttamente al nostro discorso, cioè il pensare al mercato come gioco a somma zero: era, anche questa, un'idea mercantilista, in base alla quale si pensava che il commercio (quello internazionale in particolare) arricchisse una parte (quella che importava oro o argento), e impoverisse l'altra parte (che nello scambio perdeva oro o argento).

Questa seconda fallacia o, più semplicemente, errore impedisce alla gente non esperta di teoria economica di accettare l'idea che quando esiste il mercato tutti i soggetti coinvolti nello scambio possono migliorare la loro posizione iniziale (sebbene non tutti allo stesso modo, ci possono essere asimmetrie). Infatti, se si pensa al mercato basato sugli interessi individuali, i casi che vengono immediatamente in mente sono quelli nei quali un soggetto guadagna opportunisticamente a spese di un altro: ancora una volta, tendiamo a leggere il mercato come gli studenti di Genovesi, cioè come un Dilemma del prigioniero (non ripetuto) dove anche quando un agente si fida di un altro, questa sua fiducia verrà sfruttata dall'altro. Genovesi, l'abbiamo visto, puntando sulla mutua assistenza e sul vantaggio collettivo, dice ai propri studenti di guardare al mercato (e in generale alla società civile) come un grande spazio nel quale cogliere le opportunità di scambio per un beneficio comune (la più importante delle quali consiste nel creare mercati che prendano il posto della società feudale).

Se concepiamo così il mercato, diventa anche più semplice capire il nesso tra l'interesse individuale e il bene comune, poiché l'intenzione di chi agisce è in questo caso orientata al vantaggio anche delle persone coinvolte con lui nell'interazione di mercato. Si crea quindi una connessione diretta – assente nella teoria della "mano invisibile" di Smith – tra le intenzioni degli agenti e gli effetti dell'azione stessa. Da qui deriva anche l'uso dell'amicizia come paradigma del mercato, o della fraternità: il mercato ha un contenuto morale (e la moralità implica direttamente le intenzioni), e le società che funzionano bene richiedono che questo senso morale sia sostenuto e reso esplicito. Questo saggio può anche essere visto come un tentativo di comprendere meglio la natura "morale" delle relazioni di mercato, dove per morale intendo l'insieme di principi generali i quali, in una data società e cultura, governano il giudizio di approvazione o di disapprovazione, di buono e di cattivo, nel comportamento umano.

Un atteggiamento morale e fraterno del mercato non implica necessariamente (anche se non l'esclude) comportamenti di rinuncia al proprio guadagno materiale

a favore del nostro partner nello scambio, comportamenti che Wicksteed avrebbe chiamato “tuistici”. Genovesi ci dice che è possibile avere un atteggiamento fraterno nei confronti degli altri soggetti coinvolti nello scambio di mercato, senza dover essere necessariamente altruisti. L’idea di fraternità o amicizia che ritroviamo in Genovesi non è un tipo di comportamento (come l’altruismo, ad esempio) o un tipo di preferenze (sociali o “other-regarding”, come vedremo), *ma è un modo di percepire e leggere il mercato come un’azione collettiva di un team.*

Per questa ragione, la visione dell’economia civile è diversa dai modi oggi prevalenti di concepire le relazioni di mercato. Sono due gli aspetti dove questa differenza è marcata e rilevante. Il primo aspetto, che è chiaramente presente nella teoria smithiana del “macellaio del fornaio e del birraio”, è l’idea che i *partners* nello scambio di mercato siano indifferenti l’uno nei confronti dell’altro, e che il mercato, nelle parole del filosofo David Gauthier, quando è competitivo è una “morally free zone, a zone in which the constraints of morality would have no place”. In tale approccio, che abbiamo chiamato smithiano, le benefiche conseguenze dei mercati in termini di sviluppo e ricchezza sono effetti non intenzionali. In questo senso, le relazioni di mercato non sono, da questa prospettiva, *sociali* in un senso sostanziale.

Se esprimiamo questo concetto nei termini che abbiamo usato in lavori precedenti, dobbiamo affermare che se esiste un ambito di rapporti umani genuinamente sociali, questo esiste fuori del mercato, ed è caratterizzato da forme relazionali che non si trovano all’interno dell’interazione di mercato. In realtà gli economisti, di ieri e di oggi, anche quelli più legati alla tradizione ufficiale dell’economia, normalmente pensano che questo ambito di relazioni sociali “genuine” esista nella vita familiare, nell’amicizia, e in varie forme di impegno civile; ma, normalmente, hanno ritenuto che questi ambiti non hanno nulla (o troppo poco per occuparsene) a che fare con la sfera economica della vita. È questo un punto in cui la tradizione dell’economia civile dissente profondamente da Smith.

Riassumiamo. Il modo convenzionale di comprendere le relazioni di mercato è caratterizzato oggi nella teoria economica (e sociale) da due grandi contrapposizioni: mercato/sociale e auto-interesse/altruismo. Queste opposizioni non sono perfettamente sovrapposte. Ci sono, ad esempio, analisi economiche dei mercati dove gli attori agiscono sulla base di preferenze sociali, e ci sono teorie riduzioniste che spiegano anche le relazioni più intime in termini di massimizzazione del *self-interest*. Ciononostante, il *framework* concettuale della teoria economica moderna e contemporanea non offre un modo di concepire il rapporto tra individui che sia *al tempo stesso* uno scambio mutuamente vantaggioso nel quale nessuna delle due parti deve essere altruista e rinunciare ad una fetta di beneficio economico e anche una interazione genuinamente sociale che contiene un valore morale a causa del suo contenuto sociale. Sono convinto che l’assenza di una tale concezione impoverisce la nostra comprensione sia del mercato sia delle relazioni umane in generale. Infatti, da una parte se restiamo all’interno della teoria economica contemporanea non riusciamo a descrivere le relazioni di mercato come una genuina forma di reciprocità per il solo fatto che siano orientate ad un mutuo vantaggio – quante pagine sono state scritte da filosofi ed economisti per sostenere che la

“vera socialità” inizia laddove finisce la relazione puramente di mercato! Spesso con il risultato di rendere sempre meno umano il mercato e il mondo, dominato spesso da quello. Dall'altra parte, come altra faccia della stessa medaglia (teoria), la teoria economica (e in un certo senso l'intera teoria sociale) non riesce a rappresentare le relazioni non di mercato come anche rapporti mutuamente vantaggiosi, come quelle all'interno della famiglia e tra amici, come a dire che se uno scambio è anche mutuamente vantaggioso questo immediatamente si trasforma in qualcosa di molto meno nobile, e la relazione diventa un mero contratto, un rapporto che ha qualcosa di “mercenario”, nell'espressione di Dragonetti (che sappiamo come rispose nella sua teoria).

Questo capitolo, ma in un certo senso buona parte di questo saggio, è un tentativo di superare questa visione dualistica, che non ha giovato finora né al mercato (che a forza di considerarlo non morale lo sta diventando sempre più) né al non mercato (dove il voler associare la famiglia e l'amore alla pura gratuità spesso ha nascosto rapporti di potere, e patologie di ogni genere: basterebbe pensare alla sola questione femminile!).

## 7. Il mercato letto con lo sguardo dell'economia civile: ancora su mutua assistenza vs mutuo vantaggio

Per sviluppare il nostro discorso sull'economia civile intesa come paradigma per leggere *oggi* il mercato, dobbiamo ancora fare i conti con una obiezione che se non presa in considerazione potrebbe rivelarsi fatale. Abbiamo affermato che l'idea base del messaggio che Genovesi rivolgeva ai suoi interlocutori, di ieri e di oggi, è che i soggetti quando agiscono nel mercato debbono essere motivati dall'intenzione di “essere utili gli uni agli altri”. In un'economia di mercato, però, gli individui tendono sempre ad agire in modo tale da essere di fatto utili gli uni agli altri. Dove sarebbe allora la differenza e la novità dell'approccio genovesiano al mercato? È solo una questione di parole? Smith era certamente ben cosciente nella sua opera che il mercato funziona e cresce perché ciascuno si ingegna ad essere utile agli altri, e fa leva su questo e non sulla “benevolenza” dei propri concittadini.

Il meccanismo che sorregge il coordinamento delle azioni dei vari agenti nel mercato che cercano di essere utili agli altri è il *sistema dei prezzi*: da questo meccanismo, e dai segnali che i prezzi incorporano, ciascun agente è indotto ad agire in modo da essere utile agli altri, una “utilità” che è misurata dalla disponibilità a pagare della gente per ottenere quei beni e servizi offerti. Il mercato funziona essenzialmente sulla base di un tale meccanismo. È questa una caratteristica essenziale del sistema dell'economia di mercato, come ci ha spiegato magistralmente Friedrich Hayek, la quale consente la “divisione della conoscenza” che nell'economia di mercato non è meno importante o meno essenziale della divisione del lavoro smithiana: nelle grandi economie è impossibile per ogni individuo raccogliere tutta l'informazione e quindi calcolare direttamente il valore delle proprie attività. Questa informazione può essere trasmessa solo attraverso il sistema dei prezzi (in un mercato che funziona). Nell'economia di mercato, a causa di questo problema

informativo, l'unico modo per essere utile davvero agli altri – direbbe Hayek e con lui la teoria economica neoclassica – è utilizzare in modo efficiente i segnali dei prezzi, cercando di ottimizzare le proprie risorse.

Se ciò è vero (e non ho buone ragioni per dire che non lo sia), che cosa significa “genovesianamente” agire con l'intenzione *per essere utili gli uni gli altri*?

Prendiamo un esempio dalla *Wealth of Nations*. Smith nota che i salari dei minatori sono più alti di quelli di lavoratori ugualmente abili ma che lavoravano in altri settori dell'economia. Smith spiega questo fatto dicendo che in lavori con peggiori condizioni lavorative, i salari più alti sono una forma di compensazione. In un tale caso, in assenza di adeguati incentivi, sarebbe ingenuo aspettarsi che il desiderio dei minatori di “essere utili gli uni agli altri” avrebbe dovuto condurre i lavoratori di Newcastle nel Settecento a scegliere la miniera invece della carpenteria, quantomeno in un numero sufficiente a soddisfare la domanda di carbone dei londinesi. Come, analogamente, sarebbe ingenuo pensare di chiedere ai lavoratori del non-profit di accettare salari più bassi del settore for-profit per essere “utili gli uni agli altri”<sup>50</sup>.

Da questo discorso di Smith deriva naturalmente una conclusione: qualunque discorso morale o sociale sul mercato se vuole essere compatibile con il funzionamento di una società libera e con una economia di mercato deve essere compatibile con il principio che gli individui scelgono le loro attività economiche in risposta ai segnali dei prezzi. La domanda allora diventa: come possiamo riconciliare l'idea del mercato visto come mutua assistenza con questo principio base dell'economia di mercato? Se non rispondiamo a questa domanda, sarebbe come dire che un'economia civile genovesiana è possibile solo per piccole comunità pre-moderne o ai margini dell'economia di mercato, un messaggio che non potremmo accettare.

Il mio suggerimento (e quello di Robert Sugden), che nasce dal discorso fin qui svolto, è che un'interazione di mercato (che potremmo chiamare contratto) può essere compresa e rappresentata come *ciò che rende le parti contraenti un agente collettivo rispetto a quella particolare azione congiunta che è l'oggetto del contratto*. Da questa prospettiva, che è una legittima traduzione della visione del mercato dell'economia civile, il contratto impegna ciascun partner del contratto a svolgere la propria parte per raggiungere l'obiettivo comune. Questo obiettivo è il beneficio congiunto derivante dal contratto, all'interno, ovviamente, dei confini specifici determinati dalla transazione. Ciascuna parte, nel compiere la propria parte del compito, agisce con l'intenzione di partecipare in una combinazione di azioni dirette al beneficio di tutto il “team”. Quindi, quando il possibile acquirente del pane si rivolge al panettiere, il contenuto del suo proposito può essere espresso e scomposto in una proposta del tipo: “Ti propongo un'azione congiunta che beneficia tutte e due: tu mi aiuti a soddisfare il mio bisogno di pane, e io ti aiuto a soddisfare il tuo bisogno di denaro. Facciamo insieme quest'azione congiunta, formiamo questo *team* (temporaneo)”. Se si raggiunge l'accordo tra i due, il cliente *intenzionalmente*

50 L'evidenza che *di fatto* tali lavoratori siano costretti oggi a salari più bassi per altre ragioni, questa è una questione diversa.

vuole che anche il panettiere benefici dallo scambio, e viceversa. Quindi, ciascuno ha l'intenzione cosciente di essere "utile l'uno all'altro". Il *mutuo vantaggio* è il contenuto della transazione, non solo la pre-condizione che rende possibile l'accordo commerciale. Questo è un modo per rendere il concetto di Genovesi di mutua assistenza compatibile con un'economia di mercato.

È però da notare che in una tale prospettiva, l'azione collettiva (o la mutua assistenza) viene all'esistenza *durante* lo svolgimento del contratto; non offre la motivazione *per* il contratto. Nello scegliere quale contratto fare per soddisfare i propri bisogni, ogni individuo è libero di scegliersi il partner in base ai propri interessi e ai segnali di prezzo. Ad esempio, non è nella prospettiva che qui presento l'implicazione che il cliente vada da quel dato panettiere per aiutarlo (magari perché vive un momento di crisi economica).

Solo nel momento in cui il contratto viene stipulato il cliente diventa impegnato nel perseguire un obiettivo comune. Quindi, per un esempio, Genovesi (e noi con lui) non consiglierebbe ad un imprenditore: "scegli il fornitore A perché è in difficoltà economiche, anche se ha prezzi più alti di B". La scelta dell'imprenditore può (e in un certo senso deve) seguire i segnali di prezzo (sempre in un mercato che funzioni bene), e solo una volta scelto liberamente il suo fornitore, comportarsi con lui come parte dello stesso team. In questo modo l'analisi dello scambio come mutua assistenza è compatibile con il riconoscimento del ruolo dei segnali di mercato.

Quali allora le differenze che una tale visione del mercato produce? Quale il suo valore aggiunto, rispetto alla visione standard o smithiana?

Innanzitutto dobbiamo considerare la *percezione* della relazione da parte dei soggetti coinvolti, e l'esperienza umana complessiva che essi fanno nel mercato. Leggere il contatto come un'azione collettiva (e non solo come *immunitas* o mutua indifferenza) cambia il "tono affettivo" della relazione. Se anche la relazione di mercato è associata a sentimenti di amicizia e di benevolenza, può scattare quella corrispondenza dei sentimenti che per Smith è una delle grandi fonti di benessere per le persone. Leggere e vivere, invece, il mercato come mutua indifferenza o, peggio, come opportunismo, intristisce e rende alla lunga la vita economica luogo poco abitabile.

Ma – qualcuno potrebbe obiettare – è possibile che le relazioni di mercato siano fraterne quando le parti coinvolte sono su un piano di oggettiva disuguaglianza economica (di reddito, di potere contrattuale ...)? Per rispondere, torniamo ancora al caso "smithiano" del cliente e il panettiere. Può il rapporto tra di loro essere espresso come "fraterno" se, ad esempio, il panettiere è un piccolo fornaio di periferia, e il cliente è un ricco finanziere? O se, viceversa, il fornaio lavora in una grande e ricca catena, e il cliente è un povero studente? La prima risposta è a sua volta una domanda: perché non dovrebbe essere possibile? Non c'è dubbio, da una parte, che sentimenti di fraternità e di amicizia si creano più facilmente tra eguali (in termini economici, sociali, di età ...), ma mi sembra egualmente vero che se la società civile vuole sviluppare sentimenti di amicizia e di mutua assistenza, essa deve favorire e consentire che i suoi membri siano disposti amichevolmente anche nei confronti di chi è diverso sotto vari punti di vista, compreso quello economico.

Nessuno può impedirci di vivere un determinato incontro economico, qui ed ora, come fraterno, anche se il nostro giudizio su una data società e sistema economico può essere molto critico. Possiamo, simultaneamente, lavorare per costruire un'economia e un mondo più fraterni, e vivere il singolo rapporto economico qui ed ora fraternamente? Si può, ad esempio, lavorare nel commercio equo e solidale e al tempo stesso vivere positivamente il rapporto con la compagnia aerea che ci porta in Brasile?

Una domanda diversa, poi, potrebbe essere la seguente: *fin dove si estende* l'impegno ad agire fraternamente verso l'altra parte del contratto, soprattutto nei casi (molto frequenti) di contratti incompleti, *non enforceable*, o *one-shot* (dove non c'è l'effetto reputazione in gioco)? Immaginiamo, ad esempio, Francesca che si reca dal gommista per acquistare un paio di gomme invernali. Francesca richiede una marca (magari vista in TV) di pneumatici, e Giulio, il gommista, sa (a causa dell'informazione asimmetrica) che esiste un'altra marca di prestazioni identiche ma che costa meno. In un approccio à la Smith Giulio il gommista dovrebbe semplicemente vendere le gomme che Francesca domanda, sulla base della mutua indifferenza (e dell'anti-paternalismo della teoria individualistica). Che cosa direbbe in questo caso invece la prospettiva dell'economia civile? Secondo Genovesi, Giulio avrebbe un obbligo in quanto venditore? E quale? Un'analisi del mercato come mutua assistenza ci offre un *framework* per affrontare tali questioni, che invece non hanno senso all'interno dell'economia come la conosciamo oggi – un dato, questo, che ha già di per sé la sua rilevanza, visto che scelte come quella di Francesca e di Giulio sono quelle che riempiono la maggior parte delle nostre ore nei mercati.

