

Short Paper 9/2015

L'ECONOMIA CIVILE COME BERILLO INTELLETTUALE

Stefano Zamagni,
Università di Bologna

AICCON - Associazione Italiana per la Promozione della Cultura della Cooperazione e del Non Profit è il Centro Studi promosso dall'Università di Bologna, dall'Alleanza delle Cooperative Italiane e da numerose realtà, pubbliche e private, operanti nell'ambito dell'Economia Sociale, con sede presso la Scuola di Economia, Management e Statistica di Forlì. L'Associazione ha l'obiettivo di incoraggiare, supportare e organizzare iniziative per promuovere la cultura della solidarietà, con particolare attenzione alle idealità, prospettive e attività delle Cooperative e delle Organizzazioni Non Profit.

www.aiccon.it

Short Paper 9/2015

**L'ECONOMIA CIVILE
COME BERILLO INTELLETTUALE**

Stefano Zamagni
Università di Bologna

Ottobre 2015

1. Introduzione

Pur con le diversità delle posizioni in campo, è un fatto che la riconsiderazione dei fondamenti del modello di economia di mercato oggi dominante costituisce uno dei temi di maggior interesse e di più aspro confronto del dibattito culturale e filosofico odierno. I mercati – che sono il precipitato di sistemi di valori e di progetti politici – non sono tutti uguali. C'è un mercato che riduce la disuguaglianza sociale e uno che invece la fa lievitare. Il primo si dice civile, perché dilata gli spazi della *civitas* mirando ad includere tendenzialmente tutti; il secondo è il mercato incivile, perché tende a escludere e a mantenere in esistenza le “periferie esistenziali”. Nell'attuale modello di capitalismo finanziario svolge la funzione egemonica il secondo tipo di mercato, e le conseguenze sono sotto gli occhi di tutti: le disuguaglianze sociali aumentano in una misura ignota alle epoche precedenti; la democrazia è posta al servizio del mercato; il degrado ambientale avanza a ritmi non più sostenibili; e altro ancora.

È quando ci si confronta con una realtà del genere, e si desidera uscire dalla “notte del pensiero” nella quale l'attuale passaggio d'epoca ci forza a rimanere, che sorge spontanea la domanda se non è per caso nelle pieghe del paradigma dell'economia politica che si celano le cause profonde di quanto si osserva. Ebbene, la tesi che questo scritto difende è che le cose stanno proprio in questi termini e dunque che la ripresa del paradigma dell'economia civile costituisce, nelle odierne condizioni storiche, una credibile via d'uscita dal nostro “disagio di civiltà”. La crisi attuale – anche questa è eterogenesi dei fini – ha creato le pre-condizioni culturali idonee per

comprendere la rilevanza di una visione dell'economia e della finanza diversa da quella del *mainstream* del paradigma dell'economia politica. Come dirò, l'economia civile è una tradizione di pensiero che, per salvare il mercato come istituzione sociale, lo richiama alla sua vocazione antica e originaria di essere alleato del bene comune, di rappresentare un luogo di libertà e di socialità.

Un chiarimento è qui opportuno. Parlo di paradigma nell'accezione attribuita a questo termine da Thomas Kuhn, cioè come di una solida struttura di assunti antropologici, teorici e strumentali che guidano la ricerca in un determinato ambito. Un paradigma è perciò una sorta di berillo intellettuale nel senso attribuito a questo termine dal celebre umanista Niccolò Cusano; è cioè un modo di scrutare la realtà a partire da certi assunti. L'economia civile è dunque una prospettiva di studio che legge l'intera economia in un modo diverso da come la legge la tradizione dell'economia politica. Un paradigma può ospitare al proprio interno una pluralità di scuole di pensiero e pure di modelli diversi, ognuno dei quali rappresenta una particolare concretizzazione dello stesso. *Oikonomiké*, il termine usato da Aristotele, è un aggettivo, non un sostantivo. Nella filosofia aristotelica, i nomi esprimono entità, cioè “sostanze” nella terminologia del grande filosofo. Gli aggettivi, invece, esprimono accidenti, qualcosa che esiste in altro. Che tipo di accidente è allora l'economico e qual è la sostanza alla quale esso inserisce? Qual è la natura ontologica dell'economico? È a questo tipo di interrogativi che il discorso sull'economia civile volge l'attenzione.

2. Cos'è l'economia civile

Quella dell'economia civile è una tradizione di pensiero che affonda le sue radici nell'Umanesimo civile del Quattrocento e che è continuata, con alterni successi, fino al suo periodo d'oro, quello dell'Illuminismo italiano, milanese e soprattutto napoletano. (L. Bruni, S. Zamagni, *L'economia civile*, Bologna, Il Mulino, 2015). Mentre con Smith e Hume si delineavano in Scozia i principi della *Political Economy*, a Napoli, negli stessi anni, prendeva corpo con Genovesi, Filangieri, Dragonetti e a Milano con Verri, Beccaria, Gioja il programma di ricerca della Economia civile. (Giova rammentare che la prima cattedra universitaria di economia al mondo venne istituita dall'Università di Napoli nel 1753 e si chiamava "Cattedra di Economia Civile", per primo ricoperta da Antonio Genovesi). Tra la scuola scozzese e quella napoletana–milanese sono molte le analogie: la polemica anti-feudale (il mercato è soprattutto un mezzo per uscire dalla società feudale) ; la lode per il lusso come fattore di cambiamento sociale , senza eccessive preoccupazioni per i "vizi" di chi consuma quei beni; una grande capacità di cogliere il mutamento culturale che lo sviluppo dei commerci stava operando in Europa ; la presa d'atto del ruolo essenziale della fiducia per il funzionamento di una economia di mercato; la "modernità" delle loro visioni della società e del mondo. Al tempo stesso però esiste tra Scozia (*Political Economy*) e Italia (Economia Civile) una differenza profonda. Smith pur riconoscendo che l'essere umano possiede una naturale tensione alla socievolezza (alla *sympathy* e alla *correspondence of sentiments* con gli altri) non considera che la socievolezza, cioè la relazionalità non strumentale, sia faccenda rilevante per il

funzionamento dei mercati ("La società civile può esistere tra persone diverse ... sulla base della considerazione della utilità individuale, *senza alcuna forma di amore reciproco o di affetto.* (*Theory of Moral Sentiments*, (1759) II.3.2., corsivo aggiunto).

Anzi, in alcuni passaggi sia della *Theory of Moral Sentiments*, sia della *Wealth of Nations* (1776), Smith – cui si deve la più rigorosa e compiuta elaborazione del paradigma dell'economia politica - scrive esplicitamente che sentimenti e comportamenti di benevolenza complicano il meccanismo di funzionamento del mercato, il quale funzionerebbe tanto meglio quanto più strumentali fossero i rapporti interpersonali al suo interno. Quel che allora occorrerebbe fare è di progettare un sistema di mercato così perfetto da non richiedere la benevolenza, cioè la capacità di fare il bene, di alcuno. Il mercato, per Smith e per la tradizione che dopo di lui diverrà la posizione ufficiale in economia, è mezzo per costruire relazioni autenticamente sociali (non c'è società civile senza mercati), perché libera da legami verticali e di status che non sono scelti, ma non è in se stesso luogo di relazionalità. Che i rapporti mercantili siano impersonali e mutuamente indifferenti non è per Smith un aspetto negativo, ma civilizzante: solo in questo modo il mercato può assicurare benessere e sviluppo. 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 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 diventare loro amico. Per Smith e per la tradizione ufficiale della scienza economica il mercato è civiltà ma non è amicizia, né è reciprocità non strumentale, né è fraternità (L. Bruni e R. Sugden, "Fraternity: why the market need not be a morally free zone", *Economics and Philosophy*, 24, 2008).

Su questi aspetti, centrali nella prassi e nella teoria economica contemporanea, la tradizione dell'economia civile dissente in modo radicale. Per Genovesi, Filangieri, Dragonetti, a Napoli, e per Verri, Beccaria, Romagnosi a Milano, e poi nel Novecento Luigi Sturzo e, in un certo senso, Luigi Einaudi, ma anche economisti più applicati come Rabbeno o Luzzatti, o il fondatore dell'economia aziendale Gino Zappa (anche la tradizione dell'economia aziendale italiana è un'espressione alta della linea di pensiero dell'economia civile), il mercato, l'impresa, l'economico sono in sé luoghi anche di amicizia, reciprocità, gratuità. L'economia civile non accetta l'idea, o meglio l'ideologia, oggi diffusa ovunque e data per scontata, che il mercato sia qualcosa di radicalmente diverso dal civile retto da principi diversi: l'economia è civile, il mercato è vita in comune, e condividono la stessa legge fondamentale: la mutua assistenza. La mutua assistenza di Genovesi non è solo il mutuo vantaggio di Smith: per il mutuo vantaggio basta il contratto, per la mutua assistenza occorre la *philia*, e forse *l'agape*. (A. Pabst, "Political economy of virtue: Genovesi's civil economy alternative to

modern economic thought", *International Review of Economics*, 14, 2015).

L'economia civile si pone oggi in alternativa nei confronti dell'economia di tradizione smithiana che vede il mercato come l'unica istituzione davvero necessaria per la democrazia e per la libertà: l'economia civile ricorda che una buona società è frutto certamente del mercato e della libertà, ma ci sono esigenze, riconducibili al principio di fraternità, che non possono essere eluse, né rimandate alla sola sfera privata e alla filantropia in particolare. Al tempo stesso, l'economia civile non sta con chi combatte i mercati e vede l'economico in endemico e naturale conflitto con la vita buona, invocando una decrescita e un ritiro dell'economico dalla vita in comune. L'economia civile, piuttosto, propone un umanesimo a più dimensioni, nel quale il mercato non è combattuto o "controllato", ma è visto come un luogo civile al pari degli altri, come un momento della sfera pubblica, che se concepito e vissuto come luogo aperto anche ai principi di reciprocità e di gratuità, contribuisce alla costruzione della *civitas*. (Per un ampliamento del discorso rinvio a S. Zamagni e A. Scialdone, "La geografia dell'economia civile dell'Italia repubblicana", Roma, Enciclopedia Treccani, 2015).

L'economia come se la persona contasse: questa potrebbe essere la perifrasi per esprimere il nucleo del programma di ricerca dell'economia civile. Che l'uomo sia un animale sociale è affermazione che nessuno ha mai posto in dubbio. Ma la socievolezza della natura umana, intesa come orientamento positivo verso altri esseri umani, è altra cosa. Adam Smith è stato tra i primi ad avvertire che l'interazione sociale non necessariamente postula, né genera, la socialità, e dunque che se tutto ciò che interessa all'economista

è lo studio dei meccanismi di mercato non v'è alcun bisogno di assumere che gli agenti abbiano motivazioni socialmente orientate. Perché si possa spiegare *come* funziona il mercato è sufficiente presupporre un'unica disposizione negli agenti economici, quella "a trafficare, barattare e scambiare una cosa per l'altra" - come ha scritto Adam Smith. E così è stato nella ricerca economica - salvo sporadiche eccezioni - nel corso degli ultimi due secoli. Teorie quali quella dei contratti, dell'organizzazione d'impresa, dei prezzi, delle forme di mercato e altre ancora non hanno alcun bisogno di scomodare la categoria di persona: basta l'individuo ben informato e razionale.

Oggi, però, si è arrivati al punto in cui anche il più "distaccato" degli economisti deve ammettere che se si vogliono aggredire problemi affatto nuovi delle nostre società (l'aumento endemico delle disuguaglianze; lo scandalo della fame; la ricorrenza di crisi finanziarie di vaste proporzioni; l'irrompere dei conflitti identitari che si aggiungono ai ben noti conflitti di interesse; i paradossi della felicità; la sostenibilità dello sviluppo; ecc.), non è più possibile che la ricerca si autoconfini in una sorta di limbo antropologico. Occorre prendere posizione scegliendo il punto di osservazione dal quale scrutare la realtà. Diversamente, la disciplina continuerà anche a dilatarsi e ad accrescere il proprio apparato tecnico-analitico, ma se non esce dalla sua autoreferenzialità sarà sempre meno capace di far presa sulla realtà e quindi sempre meno capace di suggerire linee efficaci di azione. Nessuno può negare che questo è il vero rischio cui va incontro, oggi, la scienza economica.

Per timore di esporsi nei confronti di una precisa opzione antropologica, non pochi economisti preferiscono rintanarsi nella sola analisi,

dedicando crescenti risorse intellettuali all'impiego di sempre più raffinati strumenti logico-matematici. Ma mai potrà esserci un trade-off tra rigore formale del discorso economico - che tuttavia è indispensabile - e la sua capacità di spiegare, cioè di interpretare i fatti economici. Anche perché mai si dimentichi la realtà del c.d. "circolo ermeneutico" e cioè che la produzione di sapere economico, mentre va a plasmare o modificare le mappe cognitive degli attori economici, interviene anche sul loro apparato disposizionale e sul loro sistema motivazionale - ovvero sul loro carattere, come Alfred Marshall, alla fine dell'Ottocento, si esprimeva. Quanto a dire che le teorie economiche sul comportamento umano influenzano, tanto o poco, presto o tardi, il comportamento stesso e pertanto non lasciano immutato il loro campo di studio. Ecco dunque ciò a cui mira, ultimamente, l'economia civile: contribuire a far sì che la scienza economica riesca a superare il forte riduzionismo di cui va soffrendo. Ciò che rappresenta sia il principale ostacolo all'ingresso di nuove idee nella disciplina, sia una forma pericolosa di protezionismo nei confronti non solo della critica che sale dai fatti, ma anche di tutto ciò che di innovativo proviene dalle altre scienze sociali.

Non è infatti concepibile che in società che si dicono aperte, nel senso di Karl Popper, una sola impostazione teorica - quella del *mainstream* - debba ricevere la quasi totalità degli spazi di ricerca e delle attenzioni culturali. E ciò pur di fronte al generale riconoscimento che l'applicazione della logica dell'*homo oeconomicus* al comportamento umano tende a suscitare una profonda sensazione di incongruità. In primo luogo, con la realtà stessa che quella logica vorrebbe spiegare. I processi economici sono basicamente processi di interazione tra gli uomini. Non è dunque vero che le merci si

producono solamente a mezzo di merci - per riprendere il titolo della celebre opera di Piero Sraffa - ma anche a mezzo di relazioni intersoggettive che coinvolgono persone dotate ciascuna di specifica identità e non solo di interessi da tutelare. Ora, il contratto, mentre costituisce un valido strumento per la soluzione dei conflitti di interesse, esso si dimostra del tutto inadeguato per affrontare le questioni - oggi sempre più numerose - connesse ai conflitti di identità.

Ma c'è un secondo livello di incongruità, ancora più profondo, che mette conto evidenziare. A prescindere dal fatto che i contratti sono spesso incompleti (per via dell'informazione imperfetta e delle asimmetrie informative), il paradigma dell'*homo oeconomicus* si limita a prendere in considerazione solamente ciò che è oggettivamente osservabile. Con il che le emozioni, le credenze, i valori, le rappresentazioni simboliche - hanno rilevanza solamente indiretta, per la parte che incide sui comportamenti. Unicamente i risultati che discendono da quelle azioni sono d'interesse per il *mainstream*. Una tale scelta di campo viene spesso giustificata con la considerazione che poiché, in una economia di mercato, l'agente economico è sovrano e quindi libero di esprimere qualsiasi tipo di preferenza, non vi sarebbe alcun bisogno di preoccuparsi delle motivazioni o delle disposizioni sottostanti le sue scelte. (È in ciò la giustificazione, in economia, del consequenzialismo come dottrina etica). Le cose però non stanno affatto in questi termini. Infatti, al fondo della teoria economica dominante sta una costruzione che attiene non alla dimensione pratica - cioè alla filosofia seconda, come si esprimeva Aristotele - ma alla dimensione ontologica - cioè alla filosofia prima. Si tratta di una costruzione che rinvia ad una precisa visione del

mondo, quella dell'individualismo assiologico. È questa la vera infrastruttura filosofica su cui poggia l'assunto di *homo oeconomicus*.

Ecco perché la riduzione dell'esperienza umana alla dimensione 'contabile' della razionalità strumentale (cioè al modello della *rational choice*) non è soltanto un atto di arroganza intellettuale: è in primo luogo una grave fallacia metodologica. Non si può far credere che la scelta dell'*homo oeconomicus* sia dettata da considerazioni di natura empirica o di comodità analitica. Perché ciò non è vero come documenta sia l'economia sperimentale sia l'evidenza empirica. Ma soprattutto perché l'assunto di individualismo ha la natura di un asserto ontologico che, in quanto tale, va giustificato proprio su tale piano. La vera questione è dunque quella dell'allargamento di una qualunque accezione sostenibile della razionalità all'intelligenza del senso sociale del comportamento, che non può prescindere da una sua precisa contestualizzazione spaziale, temporale e culturale. La ragione profonda di questo insoddisfacente stato di cose è a nostro parere dovuta al fatto che la teoria economica ufficiale si è focalizzata su una descrizione del comportamento umano pressoché interamente centrata sulle finalità di tipo *acquisitivo*. Da un punto di vista economico, il comportamento umano è rilevante nella misura in cui serve a far ottenere agli individui "cose" (beni o servizi) che ancora non hanno e che possono aumentare significativamente il loro grado di benessere. Pertanto, è razionale l'uomo che sa come "procurarsi ciò che gli serve". Che la nozione di razionalità possa comprendere una accezione *esistenziale* e che questa possa entrare in conflitto più o meno radicalmente con la dimensione acquisitiva del comportamento è questione che il

mainstream non riesce a tradurre sensatamente in un orizzonte di senso economico.

C'è dunque bisogno di passare dall'*homo oeconomicus* all'*animal civile* e dunque di far posto al principio del dono come gratuità dentro (non a *latere*) la teoria economica. La forza del dono non sta nella cosa donata o nel *quantum* donato – così è invece nella filantropia o nell'altruismo – ma nella speciale qualità umana che il dono rappresenta per il fatto di essere relazione. È pertanto lo specifico interesse a dar vita alla relazione tra donatore e donatario a costituire l'essenza dell'azione donativa, la quale può bensì coltivare un interesse, ma questo ha da essere un interesse *per* l'altro, mai un interesse *all'*altro. È in ciò il *valore di legame*, terza categoria di valore che si aggiunge alle altre due: il valore d'uso e il valore di scambio. Dilatare l'orizzonte culturale della ricerca economica fino ad includervi il valore di legame è oggi la sfida intellettuale che è urgente raccogliere.

3. Dei principi fondativi del paradigma dell'economia civile

Dove tracciare il *fundamentum divisionis* tra i due paradigmi, dell'economia civile e dell'economia politica? Tre sono i punti di più marcata differenziazione. Il primo concerne il rifiuto da parte dell'economia civile e l'accoglimento – quanto meno tacito – da parte dell'economia politica del principio del NOMA (*Non overlapping magisteria*; magisteri che non si sovrappongono). È l'ottobre 1829 quando l'influente cattedratico di economia politica Richard Whately enuncia per la prima volta in economia durante la prolusione del

nuovo anno accademico ad Oxford, il principio in questione. L'economia se vuole ambire allo status di scienza – questa la tesi di Whately – deve separarsi sia dall'Etica sia dalla Politica. Con questa divisione di compiti: all'etica, che è il regno dei valori, spetta il compito di dettare le norme che guidano il comportamento umano; alla politica, in quanto regno dei fini, il compito di definire per via democratica le mete che la società vuole raggiungere; all'economia, che è il regno dei mezzi, il compito di ricercare i modi più efficienti per conseguire quei fini nel rispetto di quei valori. Che bisogno c'è, allora, che l'economia intrattenga rapporti di buon vicinato con gli altri due regni? All'economista, in quanto tecnico dei mezzi, basta il criterio di efficienza quale guida d'azione. A dire il vero, Whately aveva cercato di mitigare il principio del NOMA, parlando di distinzione tra le tre sfere e non di separazione, ma con scarso successo. Salvo non poche, ma ininfluenti, voci dissonanti, tutto il pensiero economico successivo ha accolto, più o meno supinamente, il principio in questione. (Ancor'oggi la più parte dei libri di testo di economia ripete, con varianti solo lessicali, la celebre definizione di Lionel Robbins formulata negli anni Trenta del secolo scorso).

La novità dell'oggi è che a partire dall'avvento della globalizzazione, intorno alla fine degli anni Settanta del secolo scorso, si è andata realizzando una imprevista, ma non imprevedibile, inversione di compiti: l'economia è diventata il regno dei fini e la politica il regno dei mezzi. Come tanti osservatori non superficiali non mancano di annotare, la democrazia odierna si è posta al servizio del mercato (incivile). Mi limito a segnalare il recente libro di Alan Greenspan, per quasi un ventennio presidente della FED, (*The map and the*

territory, 2013) per una esplicita conferma di ciò da parte di un'autorevole testimone. Da oltre un trentennio ormai, andiamo concependo la società come contenuta nell'economia e la democrazia in funzione del mercato, invece del contrario. L'economia civile non accetta un tale principio di separazione, per l'ovvia ragione che al centro del discorso economico c'è pur sempre l'uomo nella sua integralità. L'autonomia, che è senza dubbio alcuno necessaria, non può spingersi fino alla separazione. Il mercato – mai lo si dimentichi – non è solamente un meccanismo per l'efficiente regolazione degli scambi. È anche un meccanismo per l'attribuzione del potere e in quanto tale genera effetti di rilievo sul carattere degli uomini.

Un secondo punto di profonda differenziazione tra i due paradigmi riguarda il tipo di relazione che si ritiene di dover considerare tra i tre principi che sorreggono l'ordine di mercato – ogni ordine di mercato. Si tratta del principio dello scambio di equivalenti (di valore) che vale ad assicurare una allocazione efficiente delle risorse; del principio di redistribuzione la cui attuazione mira a realizzare l'equità o giustizia sociale; del principio di reciprocità volto a porre in pratica l'idea di fraternità. Efficienza allocativa significa che le risorse – sia di lavoro sia di capitale - non vengono sprecate né sottoutilizzate. Equità significa dare a tutti i membri della *civitas* la possibilità di partecipare al "gioco" di mercato. Un'economia di mercato, infatti, non è sostenibile se è capace solamente di produrre ricchezza; deve anche sapere come distribuirla tra coloro che hanno preso parte al processo della sua creazione. La fraternità – la più qualificante delle relazioni tra umani, posto che gli animali non la conoscono – è il principio che ci consente di cogliere la differenza con la solidarietà:

mentre quest'ultima è il principio che tende a rendere uguali i diseguali, la fraternità consente agli uguali di essere diversi. (Se la diseguaglianza è un disvalore, la diversità è un valore).

Ebbene, il programma di ricerca dell'economia politica si limita a tenere in considerazione i primi due principi soltanto. Donde il modello dicotomico Stato-mercato. Al mercato si chiede di garantire la massima efficienza producendo quanta più ricchezza possibile e a tal fine deve sottostare ai canoni della giustizia commutativa – la giustizia negli scambi. Allo Stato, invece, si chiede di intervenire per correggere "fallimenti del mercato" e per assicurare, in qualche modo e misura, la giustizia distributiva. Se l'accento viene posto sul momento della produzione della ricchezza ci si avvicinerà ad una versione o l'altra del liberalismo; se l'accento è invece posto sulla distribuzione si propenderà per una qualche versione del riformismo di sinistra. Un punto è però certo: ciò che accumuna le tante scuole di pensiero inscritte nel paradigma dell'economia politica – da quella classica a quella neoclassica; da quella keynesiana a quella monetarista; da quella austriaca a quella neo-istituzionalista – è la trascuranza del principio di reciprocità. A scanso di equivoci, voglio precisare che anche agli studiosi dell'economia politica non sfugge la rilevanza della reciprocità – e come potrebbero? Quel che intendo dire è che per costoro la pratica della reciprocità nulla a che vedere con l'attività economica, al cui buon funzionamento basterebbero i contratti e le norme giuridiche. Lo spazio per la pratica della reciprocità sarebbe quello della famiglia; dell'associazionismo, dei corpi intermedi della società, enti questi ai quali non si chiede di produrre valore economico.

Per l'economista civile invece i tre principi che sorreggono l'ordine di mercato stanno tra loro in relazione moltiplicativa, non additiva. Quanto a dire che tutti e tre devono essere congiuntamente all'opera: non sono ammissibili *trade-off* tra gli stessi. Ad esempio, l'economia civile non accetta che, per allargare lo spazio per lo scambio di equivalenti, si rinunci a tradurre in pratica, nell'area del mercato o dello Stato, la reciprocità. Chi accoglie l'idea fondamentale di Genovesi del mercato come luogo di mutuo aiuto o di mutua assistenza difficilmente potrà accettare il riduzionismo del paradigma dell'economia politica. Ciò consegue al diverso sguardo antropologico che giace al fondo dei due paradigmi: l'*homo homini lupus* di Hobbes e l'*homo homini natura amicus* di Genovesi. Conviene precisare, sia pure brevemente.

Nel corso della storia, le teorie economiche si sono suddivise in due grandi famiglie. Quelle che partono dall'ipotesi che l'essere umano non è naturalmente capace di cooperare, e quelle che invece rivendicano la natura cooperativa della persona. Il principale rappresentante della seconda tradizione è Aristotele: l'uomo è animale politico, cioè capace di dialogo con gli altri, di amicizia (*philia*) e di cooperazione per il bene della *polis*. L'esponente più radicale della prima tradizione dell'animale insocievole è Thomas Hobbes: "È vero che alcune creature viventi, come le api e le formiche, vivono insieme socialmente. Pertanto qualcuno vorrebbe sapere perché gli uomini non fanno lo stesso" (*Il Leviatano*, 1651). All'interno di questa tradizione anti-sociale si muove molta parte della filosofia politica e sociale moderna, mentre gli antichi e i medioevali (incluso Tommaso d'Aquino) erano generalmente dalla parte di Aristotele. Potremmo anche dire che la principale domanda delle teorie

economiche moderne è stata tentar di spiegare come possano emergere esiti cooperativi a partire da esseri umani che non sono capaci di cooperazione intenzionale, perché troppo dominati da interessi egoistici o egocentrici.

Molte teorie del '*contratto sociale*' (non tutte) sono state la risposta della filosofia politica della modernità: individui egoisti, ma razionali, capiscono che è nel loro interesse dar vita ad una società civile con un contratto sociale artificiale. L'uomo naturale è incivile, e quindi la società civile è artificiale. La risposta della scienza economica moderna a quella stessa domanda è rappresentata dalle varie teorie della '*mano invisibile*', dove il bene totale ('*la ricchezza delle nazioni*') non nasce dall'azione cooperativa intenzionale e naturale di animali sociali, ma dal gioco degli interessi privati di individui egoisti separati tra di loro. Alla base di queste due tradizioni ritroviamo la stessa ipotesi antropologica: l'essere umano è un 'legno storto' che, senza bisogno di raddrizzarlo, produce buone 'città' se è capace di dar vita a istituzioni artificiali (contratto sociale, mercato) che trasformano le passioni auto-interessate in vantaggio o benessere collettivo. L'economia civile vede l'economia in maniera diversa, perché non disgiunge la reciprocità dallo scambio di equivalenti e entrambi questi principi dalla redistribuzione.

Passo, infine, al terzo punto che contraddistingue i due paradigmi di cui mi sto occupando. Esso chiama in causa il fine, il *telos*, al quale essi tendono. Per l'economia politica, questo è il bene *totale*, vale a dire la sommatoria dei beni individuali; per l'economia civile, il fine ultimo da perseguire è il bene *comune*, un bene che possiamo metaforicamente pensare come la produttoria dei beni individuali. È chiaro il senso della metafora

aritmetica. In una sommatoria, anche se alcuni addendi vengono annullati, la somma totale resta positiva. Anzi, può accadere che se l'annullamento o la diminuzione di qualche addendo è condizione sufficiente per aumentare in misura più che proporzionale il valore degli altri addendi, è bene che così si faccia se l'obiettivo è quello di massimizzare il bene totale. Ma in una produttoria, l'annullamento anche di un solo fattore azzerava l'intero prodotto. Nella logica del bene comune, non posso sacrificare il bene di qualcuno per accrescere quello di qualcun altro: non sono ammessi *trade-off* fra persone. Ad esempio, l'economista civile non accetta quello che J. Schumpeter ha definito il motore del capitalismo, cioè la "distruzione creatrice": il mercato capitalistico deve "distuggere", cioè espellere imprese e persone poco o non produttive al fine di poter creare lo spazio per l'affermazione del nuovo e dei soggetti più dotati e così espandersi indefinitamente. È questa una versione edulcorata del darwinismo sociale che riduce le relazioni economiche tra persone a relazioni tra cose e queste ultime a merci.

Il punto sollevato è importante e merita una sottolineatura. La cultura classica ci ha insegnato che tre sono le forme di ragione: la ragion teoretica, la ragion pratica, la ragion tecnica. L'economia appartiene – come è ovvio che debba – alla ragion pratica, ma lungo il corso dei secoli ha sempre mantenuto un rapporto privilegiato con la ragion teoretica. (E infatti i grandi economisti, quale che fosse la loro scuola di appartenenza, erano anche filosofi). La novità di questi ultimi decenni è che l'economia ha finito con il preferire l'alleanza con la ragion tecnica, recidendo il suo antico legame con la ragion teoretica. Ne vediamo le conseguenze. Il discorso economico ha certamente accresciuto

enormemente il suo apparato tecnico-analitico, ma non pare in grado di far presa sulla realtà e pertanto appare sempre meno capace di suggerire efficaci linee di azione. Pensiamo a problemi cruciali quali l'aumento endemico e accelerato delle disuguaglianze sociali; lo scandalo della fame; l'irrompere dei conflitti identitari e il loro impatto sulla causa della pace; la sostenibilità dello sviluppo; i paradossi della felicità. Vano sarebbe pensare di riuscire a risolverli muovendosi sul piano della tecnica, che tuttavia è necessaria. È agevole afferrarne la ragione. Nei passaggi d'epoca – come è quello attuale – la tecnica non ha molto da offrire al discorso economico. Questa è bensì capace di suggerire risposte, ma non di porre le domande giuste; ed è di queste ultime che l'economia ha oggi soprattutto bisogno. Prima fra tutte, della domanda sull'uomo.

La via del riduzionismo imboccata dalla scienza economica nell'ultimo trentennio ha finito col disarmare il pensiero critico, con gli effetti che ora sono sotto gli occhi di tutti. (Basti pensare alla crisi scoppiata nel 2007). Aver creduto che il rigore scientifico postuli l'asetticità; che una ricerca per essere scientifica debba liberarsi da ogni riferimento di valore ha finito col far accettare l'individualismo libertario come una sorta di assunto preanalitico che, in quanto tale, non abbisognerebbe di giustificazione alcuna, trattandosi di qualcosa di naturale. Mentre sappiamo che è esso stesso un giudizio di valore e per di più molto forte. Infatti, per l'individualismo è l'individuo l'unico giudice che attribuisce valore alle cose e alle relazioni in cui si trova inserito. Ed è sempre l'individuo a decidere quel che è lecito o illecito, quel che è giusto o ingiusto. Il bene, dunque, è quel che l'individuo giudica tale.

Ma l'individualismo, da solo, non basterebbe a dar conto dell'attuale "disagio di civiltà" (Freud) se non si fosse accasato con il libertarismo, con la posizione di chi pensa che per fondare la libertà e la responsabilità individuali sia necessario ricorrere all'idea di auto-causazione. È pienamente libero solamente l'agente auto-causato o, con le parole di G. Strawson (*Free agents*, 2012), chi è *causa sui*. Così, è dall'individualismo libertario – vera cifra della attuale seconda rivoluzione individualista; la prima rivoluzione fu quella dell'Illuminismo – che è potuta derivare l'idea secondo cui la libertà postula lo scioglimento dei legami e che ogni individuo ha diritto di espandersi fin dove la sua potenza glielo consente. Equiparando erroneamente la nozione di legame con quella di vincolo, si confondono così i condizionamenti delle libertà (i vincoli) con le condizioni della libertà (i legami).

Chi, con rara perspicacia, aveva colto questa seria contraddizione della seconda modernità è Michel Foucault quando, affrontando il problema dell'accesso alla verità, si chiede se è vero che oggi viviamo in un tempo in cui è il mercato a essere diventato "luogo di verità", un luogo dove la vita intera dei soggetti è sussunta all'efficienza economica e dove è ancora il mercato a far sì che il governo "per essere un buon governo" debba funzionare secondo questo luogo di veridizione – "il mercato deve dire il vero e deve farlo in relazione alla pratica di governo. È il suo ruolo di veridizione che d'ora in poi, e in modo chiaramente indiretto, lo porterà a comandare, dettare, prescrivere i meccanismi giurisdizionali [e politici] sulla cui presenza o assenza il mercato dovrà articolarsi". (*Nascita della biopolitica*, 2003, p.40).

4. Verso il mercato civile

La grande sfida dell'oggi – che è culturale e politica insieme - è quella di andare oltre la tradizionale visione di economia di mercato, senza tuttavia rinunciare ai vantaggi che essa ha finora assicurato. Non è infatti vero, come taluno tende a pensare, che se si vuole conservare ed estendere l'ordine sociale fondato sul mercato, si debba necessariamente accettare (o subire) la forma capitalistica dello stesso ormai nota come capitalismo finanziario. In verità è oggi diffuso, in ampi strati dell'opinione pubblica, il convincimento secondo cui il modello del cosiddetto turbo capitalismo finanziario ereditato dal recente passato abbia ormai esaurito la sua spinta propulsiva. È dunque preziosa l'occasione per ripensare il modo di concettualizzare il senso del mercato, in questo tempo.

È un fatto che già oggi e sempre più nel prossimo futuro, al mercato si chiederà non solo di produrre ricchezza e di assicurare una crescita sostenibile del reddito, ma anche di mirare allo sviluppo umano integrale, ad uno sviluppo, cioè, in cui dimensione materiale, dimensione socio-relazionale e dimensione spirituale possano avanzare in armonia in modo bilanciato. Il mercato incivile, mentre ha assicurato un impressionante avanzamento della prima dimensione – quella della crescita – ha sensibilmente peggiorato la situazione rispetto alle altre due dimensioni. A ciò si deve l'aumento, davvero preoccupante, dei cosiddetti costi sociali della crescita. Sull'altare dell'efficienza – eretta a nuovo mito della modernità – si sono sacrificati valori non negoziabili come democrazia, giustizia distributiva, libertà positiva. Il mito

dell'efficienza ha trovato, ai giorni nostri, la sua piena espressione nella teoria dei mercati finanziari: la cosiddetta "*market efficiency hypothesis*", l'ipotesi dei mercati efficienti. Si badi a non confondere: il mercato capitalistico è bensì compatibile con la giustizia commutativa e con la libertà negativa, (la libertà di agire- anzi le esige come presupposti - ma non con la giustizia distributiva né con la libertà positiva (la libertà di conseguire). D'altro canto, è noto che il mercato capitalistico può "andare a braccetto", ed in effetti è andato, con dittature sia di destra sia di sinistra: il caso della Cina e quello, meno recente, del Cile ne son un chiaro esempio.

Perché – contrariamente a quanto predicato dal principio del NOMA – mercato e democrazia non possono stare separati troppo a lungo? Si sa che uno dei principali dell'istituzione mercato è quello di fornire una soluzione efficiente al problema di come mobilitare e gestire la conoscenza che è dispersa tra una moltitudine di individui. Già Frederick von Hayek aveva chiarito, in un famoso saggio del 1937, che al fine di incanalare in modo efficiente la conoscenza di cui sono portatori i membri di una società, è necessario un meccanismo decentralizzato di coordinamento qual è, appunto, il sistema dei prezzi. Ma quest'ultimo per funzionare alla maniera richiesta presuppone – come ha osservato Carlo Tognato – che i partecipanti al gioco di mercato comprendano e condividano la "lingua" del mercato. Valga un'analogia. Pedoni e automobilisti si fermano di fronte al semaforo che segna il rosso perché condividono il medesimo significato della luce rossa. Se quest'ultima evocasse, per alcuni, l'adesione ad una particolare posizione politica e, per altri, un segnale di pericolo è evidente che nessun coordinamento sarebbe possibile, con le

conseguenze che è facile immaginare. L'esempio suggerisce che non uno, ma due, sono i tipi di conoscenza di cui il mercato ha bisogno per assolvere al suo compito principale. Il primo tipo è la conoscenza individuale che è depositata in ciascun individuo ed è quella che – come F. von Hayek aveva bene compreso – può essere veicolata dai normali meccanismi del mercato. Il secondo tipo di conoscenza, invece, è quella istituzionale ed ha a che vedere con la lingua comune che consente ad una pluralità di individui di condividere i significati delle categorie di discorso che vengono utilizzate e di intendersi reciprocamente quando vengono in contatto.

È un fatto che in qualsiasi società coesistono molti linguaggi diversi, e il linguaggio del mercato è solamente uno di questi. Se questo fosse l'unico, non ci sarebbero problemi: per mobilitare in modo efficiente la conoscenza locale di tipo individuale basterebbero gli usuali strumenti di mercato. Ma così non è, per la semplice ragione che le società contemporanee sono contesti multi-culturali nei quali la conoscenza di tipo individuale deve viaggiare attraverso confini linguistici ed è questo che pone difficoltà formidabili. Il *mainstream* economico, che si riconosce nel paradigma dell'economia politica, ha potuto prescindere da tale difficoltà assumendo, implicitamente, che il problema della conoscenza di tipo istituzionale di fatto non esistesse, perché tutti i membri della società condividono il medesimo sistema di valori e accettano gli stessi principi di organizzazione sociale. Ma quando così non è, come la realtà ci obbliga a prendere atto, si ha che per governare una società "multi-linguistica" è necessaria un'altra istituzione, diversa dal mercato, che faccia emergere quella lingua di contatto capace di far dialogare i

membri appartenenti a diverse comunità linguistiche. Ebbene, questa istituzione è la democrazia. Il che aiuta a comprendere perché il problema della gestione della conoscenza nelle nostre società di oggi, e quindi in definitiva il problema dello sviluppo, postula che due istituzioni – la democrazia e il mercato – siano poste nella condizione di operare congiuntamente, fianco a fianco, con contaminazioni reciproche. Invece, la separazione tra mercato e democrazia che si è andata consumando nel corso degli ultimi centocinquanta anni sull'onda dell'esaltazione di un certo efficientismo economico e di un esasperato individualismo possessivo ha fatto credere – anche a studiosi avvertiti – che fosse possibile espandere l'area del mercato senza preoccuparsi di fare i conti con l'irrobustimento della democrazia.

Due le principali conseguenze che ne sono derivate. Primo, l'idea perniciosa secondo cui il mercato sarebbe una zona moralmente neutra che non avrebbe bisogno di sottoporsi ad alcun giudizio etico perché già conterrebbe nel proprio nucleo duro quei principi morali che sono sufficienti alla sua legittimazione sociale. Al contrario, non essendo in grado di autofondarsi, il mercato per venire in esistenza presuppone che già sia stata elaborata la "lingua di contatto". E tale considerazione basterebbe a sconfiggere da sola ogni pretesa di autoreferenzialità. Secondo, se la democrazia viene lasciata andare a lento degrado, può accadere che il mercato sia impedito di incanalare e gestire in modo efficiente la conoscenza, e quindi può succedere che la società cessi di progredire, senza che ciò avvenga per colpa dei "fallimenti" del mercato, bensì per un deficit di democrazia. La crisi economico-finanziaria scoppiata negli USA nel 2007 e tuttora in corso – una crisi di natura appunto

entropica e non già dialettica come fu quella del 1929 – è la migliore e più cocente conferma empirica di tale proposizione.

Ecco perché occorre ricongiungere mercato e democrazia per scongiurare il duplice pericolo dell'individualismo possessivo e dello statalismo centralistico. Si ha individualismo quando ogni membro della società vuol essere il tutto; si ha centralismo quando a voler essere il tutto è un singolo componente. Nell'un caso si esalta a tal punto la diversità da far morire l'unità del consorzio umano; nell'altro caso, per affermare l'uniformità si sacrifica la diversità. Discorso analogo – non simile – va fatto per quanto concerne l'urgenza di ricomporre la frattura tra mercato e etica. Cosa troviamo al fondo di questo strappo? La tesi secondo cui la società liberal-individualista non persegue né cerca di imporre una specifica concezione del bene, ma si limita a fornire una struttura neutrale di diritti e libertà fondamentali che permette agli individui di perseguire liberamente i propri fini e di rispettare la libertà di scelta di tutti gli altri. Ne consegue che né i diritti individuali possono essere sacrificati a vantaggio del bene comune, né i principi di giustizia che specificano quei diritti possono essere basati su una qualche nozione di solidarietà. Il che significa che si può accettare la giustizia commutativa, ma nessuna concessione può essere fatta alla giustizia distributiva.

Ci sono bensì valori – riconoscono i corifei del paradigma dell'economia politica- con cui il mercato deve fare i conti, ma questi sono, per così dire, a monte, riferiti cioè ai presupposti affinché il mercato possa giungere in esistenza e possa ben funzionare. Si pensi a valori quali onestà, lealtà, fiducia. Si riconosce bensì che si tratta di valori

necessari, perché senza libertà di impresa o senza libertà di entrare in rapporti di scambio il mercato neppure potrebbe esistere. Del pari, se gli agenti economici non rispettano gli impegni presi oltre che le norme legali vigenti e soprattutto se non si instaura tra loro una robusta rete di relazioni di fiducia, il mercato – come già sappiamo - non può certo operare in modo efficiente. Ma secondo tale visione riduzionista del discorso economico tutto ciò deve già esistere prima che il mercato inizi a funzionare – proprio come aveva supposto T. Hobbes nel suo famoso *De Cive* del 1642 quando scriveva che gli uomini entrano nella sfera pubblica già formati, proprio come funghi che crescono all'improvviso dopo una pioggia intensa. In ogni caso, non è compito del mercato provvedervi; il compito è piuttosto delle organizzazioni della società civile o dello Stato o di entrambi.

Chiaramente, argomentando in tal modo, i sostenitori di questa rappresentazione della società di mercato neppure sono sfiorati dal dubbio che i risultati che scaturiscono dal processo economico potrebbero finire con l'erosione quello zoccolo di valori su cui esso stesso si regge e senza i quali qualsiasi economia di mercato durerebbe lo spazio di un mattino. Ad esempio, se gli esiti di mercato non soddisfano un qualche criterio, sia pure minimale, di giustizia distributiva, si può forse pensare che il patrimonio di valori quali onestà e fiducia resti immutato nel tempo? Senza legami fiduciari non si siglano contratti, se non a costi di transazione proibitivi, come sappiamo. Perché mai gli agenti economici dovrebbero fidarsi l'un l'altro e mantenere gli impegni contrattualmente presi se si sa che il risultato del gioco economico è manifestamente iniquo? Inoltre che ne è degli interessi o del destino di coloro che, per una ragione

o l'altra, non riescono a prendere parte al gioco economico oppure da questo vengono espulsi perché giudicati poco efficienti e quindi non competitivi? Si può onestamente ritenere che rimedi del tipo stato compassionevole oppure filantropia privata possano essere sufficienti alla bisogna? Assolutamente no, perché rimedi del genere aumentano, anziché ridurre, il divario tra sfera dei giudizi di efficienza e giudizi etici.

In primo luogo, perché essi consolidano il convincimento secondo cui il mercato è un meccanismo allocativo che può funzionare *in vacuo*, prescindendo cioè dal tipo di società in cui esso è immerso; vale a dire, un meccanismo eticamente neutrale, i cui risultati, se giudicati inaccettabili secondo un qualche standard di valore etico, possono sempre essere corretti *ex post* dallo Stato. In secondo luogo, perché quel modo di ragionare dà legittimazione all'idea falsa secondo cui l'area del mercato coincide con quella della difesa dei soli interessi individuali e l'area dello Stato con quella della difesa degli interessi collettivi. Donde il già ricordato modello dicotomico di ordine sociale, in base al quale lo Stato è identificato con il luogo degli interessi pubblici (ovvero della solidarietà) e il mercato con il luogo del privatismo (ovvero del perseguimento di obiettivi individualistici). È il "pubblico", identificato con il solo Stato, che deve occuparsi della solidarietà attraverso la redistribuzione; il "privato", cioè il mercato, deve preoccuparsi della sola efficienza, cioè della produzione nel massimo grado consentito della ricchezza.

Oggi sappiamo che per assicurare la sostenibilità di una vitale economia di mercato c'è bisogno di una continua immissione di valori dall'esterno del mercato stesso, proprio come

suggerisce – su un altro fronte di discorso – il paradosso di Böckenförde secondo cui lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che esso medesimo non può garantire. Il cuore del paradosso sta in ciò che lo Stato liberale può esistere solo se la libertà che esso promette ai suoi cittadini, viene regolata dalla costituzione morale dei singoli e da strutture sociali ispirate al bene comune. Se invece lo Stato liberale tenta di imporre quella regolazione, esso rinuncia al proprio essere liberale, finendo col ricadere in quella stessa istanza di totalismo da cui afferma di emanciparsi. *Mutatis mutandis*, lo stesso discorso vale per il mercato. L'economia di mercato postula bensì l'eguaglianza tra coloro che vi prendono parte, ma genera *ex-post* diseguaglianza di risultati. E quando l'eguaglianza nell'essere diverge troppo dall'eguaglianza nell'avere, è la ragion stessa del mercato ad essere messa in dubbio. Più in generale, l'economia di mercato vive e si alimenta di presupposti che essa stessa non è in grado di generare e che in tanto si possono conservare nel tempo in quanto la logica dell'efficienza – che di per sé resta fondamentale – non spiazzi gli altri valori penetrando in tutti i circuiti di integrazione comunitaria.

La democratizzazione del mercato è allora il compito primo che devono assegnarsi tutti coloro che vogliono irrobustire questa istituzione. In un saggio recente (*Perché le nazioni falliscono*, 2013), D. Acemoglu e J. Robinson distinguono tra istituzioni economiche estrattive e inclusive. Le prime sono quelle che favoriscono la trasformazione del valore aggiunto creato dall'attività produttiva in rendita parassitaria e quelle che spingono l'allocazione delle risorse verso la speculazione finanziaria. Le seconde, al contrario, sono quelle istituzioni che valgono a facilitare l'inclusione nel mercato di tutte

le risorse, soprattutto di lavoro, nel rispetto dei diritti umani fondamentali e assicurando la riduzione delle diseguaglianze sociali.

Sono Branko Milanovic (*Chi ha e chi non ha*, Bologna, Il Mulino, 2012) e Thomas Piketty (*Il capitale nel XXI secolo*, 2015) a confermarci che le diseguaglianze sociali sono aumentate ovunque, nel corso dell'ultimo trentennio, assai più di quanto sia aumentato il reddito aggregato e, soprattutto, ad informarci che esse sono ormai diventate un fenomeno endemico al sistema di mercato. Eppure, la diseguaglianza non è un destino e neppure una costante storica. Non è un destino, perché essa ha a che vedere con le regole del gioco economico, cioè con l'assetto istituzionale che una comunità di persone riunite in uno Stato ha deciso di darsi. Non è una costante storica, perché vi sono paesi in cui le diseguaglianze sono sensibilmente più alte che in altri. A poco serve invocare più crescita sperando di diminuire le diseguaglianze, se al contempo non si mutano le regole del gioco di mercato. Un punto questo che già A. de Tocqueville aveva ben chiaro quando nel suo celebre *Democrazia in America* del 1835 aveva scritto: "L'eguaglianza si incontra soltanto ai due limiti estremi della civiltà".

Si pone la domanda: è realistico, nelle attuali condizioni storiche, mirare ad una economia civile di mercato? La risposta affermativa va cercata nel soddisfacimento di una precisa condizione: che possa affermarsi *entro* il mercato (e non già al di fuori di esso, cioè *a latere*), fino a raggiungere il livello della soglia critica, uno spazio economico occupato da soggetti il cui comportamento economico è ispirato al principio di reciprocità. Non ho qui lo spazio per trattarne; me ne son occupato in *Mercato* (Torino, 2014) e in *L'economia civile* (con L. Bruni, Bologna, 2015). Desidero solo rimarcare

che vi è una condizione di natura politico-istituzionale che deve essere assicurata per la risposta affermativa: la biodiversità economica. Invero, compito della Politica non è semplicemente quello di predisporre incentivi che spingano agenti auto-interessati a investire in modo coerente con gli obiettivi fissati dal *policy-maker*, ma anche quello di creare le condizioni per una crescita della base di prosocialità e per un suo uso intelligente nel perseguimento del bene comune. La posizione dunque che va difesa è che il pluralismo è necessario non solo nel politico - il che è ovvio - ma anche nell'economico. Pluralista, e dunque democratica, è l'economia di mercato nella quale trovano posto più principi di organizzazione economica capaci di mutua ibridazione - lo scambio di equivalenti, la reciprocità, la redistribuzione - senza che l'assetto istituzionale privilegi l'uno o l'altro, come oggi sta stoltamente avvenendo.

5. Per concludere

Il motivo conduttore dell'itinerario che ho cercato di percorrere in questo scritto può essere ben sintetizzato riferendosi al mito intellettuale che ha caratterizzato la modernità. Si tratta del mito dell'uno: una scienza, una verità, un discorso, una legge. Donde la conseguenza per la quale all'unità del sapere si può arrivare solamente rendendo mute le voci alternative, come se unità volesse significare uniformità. È vero, invece, che il progresso autentico - anche quello della conoscenza - è sempre figlio della varietà di approcci e di punti di vista; ed è altrettanto vero che la logica dell'uno è qualcosa di profondamente diverso dalla logica dell'unità, la

quale - per essere tale - ha un bisogno costitutivo della pluralità delle posizioni in gioco.

La via del riduzionismo imboccata dalla scienza economica, a partire dalla seconda metà del 19° secolo, ha finito con il disarmare il pensiero critico, con i risultati di cui si è dato conto, in parte, in questo scritto. C'è, in ciò, una precisa responsabilità da parte della professione: per troppo tempo si è fatto credere a generazioni di studiosi che il rigore scientifico postulasse l'asetticità; che la ricerca per essere scientifica dovesse liberarsi da ogni riferimento di valore. Il risultato lo si è visto: l'individualismo libertario - che è esso stesso un assunto preanalitico, un giudizio di valore, per di più molto forte - ha acquisito lo status di assunto "naturale" che, in quanto tale, non necessita di giustificazione alcuna, per un verso, e si costituisce come *benchmark* rispetto al quale ogni altra ipotesi sulla natura dell'uomo "deve" confrontarsi, per l'altro verso. Non ci si deve allora meravigliare se solamente all'individualismo viene concesso, ancor oggi, il privilegio della naturalità nella scienza economica ufficiale.

Non penso si possa continuare a lungo su questa via. Certo, nessuno si nasconde le difficoltà e le insidie insite nel progetto che queste pagine hanno cercato di abbozzare. Immaginare che le novità e i cambiamenti necessari non rechino con sé tassi, anche elevati, di conflittualità sarebbe ingenuo. Ma si tratta di un compito irrinunciabile se si vuole superare, da un lato, l'afflizione rappresentata dal piagnisteo sulla scarsa rilevanza pratica della teoria economica, un piagnisteo che giova solo a chi ha interesse a diffondere scetticismo, e dall'altro, l'ottimismo disincantato di chi vede nella ripresa del razionalismo individualista

in economia una sorta di marcia trionfale verso la piena comprensione dei fatti del mondo sociale.

Sono dell'idea che il pendolo di Foucault stia tornando a privilegiare il rapporto tra economia e filosofia e si può capire il perché: nelle fasi di accelerata transizione – come è quella attuale – le scienze fisico-matematiche non hanno molto da offrire al discorso economico. Esse sono bensì capaci di dare risposte, ma non di porre le domande giuste – ed è di queste ultime che oggi l'economia ha soprattutto bisogno. In primo luogo, della domanda sull'uomo. Mi spiego così la vigorosa recente ripresa del dibattito in economia sui temi dell'etica e su quelli qui sollevati. E mi spiego anche il disorientamento che è percepibile tra non pochi economisti i quali sembrano rimpiangere la perdita di antiche certezze – quelle certezze che solo le teorie generali dell'economia sono in grado di dare. È da parecchi anni ormai che la scienza economica non riesce più a produrre una qualche teoria generale, ma solamente "teorizzazioni locali". Forse è giunto il momento in cui occorre cominciare a cercare davvero, riconoscendo che il mondo oggi soffre della carenza di pensiero (e non tanto di risorse materiali). Senza però dimenticare che non è tanto di pensiero calcolante ciò di cui il mondo oggi soffre la scarsità, quanto piuttosto di pensiero pensante, quello che dà il senso, la direzione del cammino.

AICCON

Associazione Italiana per la promozione
della Cultura della Cooperazione e del Non Profit

P.le della Vittoria 15

47121 Forlì (FC)

Italia

[@AICCONnonprofit](#)

www.aiccon.it