

Stefano ZAMAGNI

Esprimo sincera e profonda gratitudine alla Fondazione Centesimus Annus Pro-Pontifice per l'onore che mi ha riservato, assegnandomi il premio "Economia e Società", di cui non mi sfugge il valore simbolico oltre che materiale. In questi venti anni ho seguito da vicino il lavoro della Fondazione e devo dire che grande è sempre stata la mia ammirazione per le attività svolte e per i risultati conseguiti.

Thomas Elliot ha scritto che la cultura è come un albero: non si può costruire un albero, si può solo piantarlo e attendere che il tempo lo faccia crescere. Però – aggiungeva – è opportuno di tanto in tanto innaffiarlo e concimarlo, per farlo crescere più in fretta e più robusto. È proprio così. La Fondazione Centesimus Annus ha fatto tesoro di questo celebre pensiero. Qualcuno dei presenti venti anni fa ha gettato il seme, e poi tanti altri si sono adoperati per farlo crescere forte, ed oggi quel seme è diventato un albero grande. L'iniziativa odierna lo sta dimostrando. L'augurio sincero che rivolgo a tutti voi è che i prossimi venti anni vedano una ulteriore crescita delle vostre attività.

Il libro che è stato onorato con il premio "Economia e Società" è, in effetti, una raccolta di saggi da me scritti negli ultimi quindici anni. Il filo rosso che attraversa i diversi capitoli è la questione del bene in economia. E' un fatto che la scienza economica è oggi alla affannosa ricerca di una nozione di bene adeguata ai tempi nuovi in cui ci è dato di vivere. A dire il vero non si tratta di una novità, perché da sempre, fin dai suoi albori disciplinari, l'economia è stata la scienza del bene. Nel corso del tempo, però, il concetto di bene è andato soggetto a interpretazioni spesso tra loro confliggenti e a slittamenti semantici. Fino alla fine del '700 il bene veniva identificato col *bonum*: bene è ciò che è buono, nell'accezione aristotelico-tomista del termine. Questa nozione del bene come ciò che è buono ha trovato due terreni particolari, sia pure non unici, dove è stata coltivata. Si tratta della Scozia di Adam Smith, e dell'Illuminismo italiano per il quale il *bonum* venne declinato nella forma della pubblica felicità. Non è per caso se quasi tutti i libri di economia pubblicati nel nostro paese fino alla fine del '700 recavano nel titolo espressioni come "felicità pubblica" o simili.

Analoga considerazione vale per la scuola scozzese di pensiero economico. Nel 1776 Adam Smith pubblica la sua opera fondamentale che tutti ricordano: "The wealth of nations". Quando verrà tradotta in italiano, il curatore sceglierà una titolazione molto fuorviante, cioè: "La Ricchezza delle nazioni". Ma nella lingua inglese *wealth* non vuol dire ricchezza, termine che si traduce con *richness*. *Wealth* è parola che ha la stessa radice di *welfare*, il cui significato è piuttosto "lo stare bene", il *wellbeing*, (l'essere bene) come oggi si preferisce dire. La traduzione nelle diverse lingue della *Waelth of Nations*, come Ricchezza delle nazioni, ha spostato così l'attenzione degli

economisti e della scuola di pensiero successiva a quella classica in una direzione diversa da quella intenzionata da Adam Smith. (Mai lo si dimentichi che Smith era professore di filosofia morale).

All'inizio dell'800 il concetto di bene viene identificato con quello di merce: è bene tutto ciò che prende la forma di merce, che transita per il mercato ricevendo un valore: il prezzo di mercato, appunto. Tutta la riflessione economica della prima parte dell'800 è centrata sulle condizioni che valgono ad assicurare l'aumento delle quantità di merci. Si parla di "beni e servizi" ma per indicare merci e servizi. La cosa non deve sorprendere più di tanto se si considera che siamo nel bel mezzo della prima rivoluzione industriale, un'epoca in cui è l'accumulazione del capitale l'obiettivo da perseguire e il capitale fisico è fatto di merci. Se ciò è comprensibile, si deve al tempo stesso riconoscere che, salvo pochissime voci dissonanti (una per tutte: quella di John Stuart Mill quando scriveva a favore dello stato stazionario), a nessuno veniva in mente di criticare l'identificazione del bene con la massima produzione possibile di merci.

Verso la fine dell'800 il quadro cambia ulteriormente: il concetto di bene viene associato a quello di utilità. E' questo uno slittamento semantico che ha avuto e tuttora sta avendo conseguenze pesanti sugli sviluppi del pensiero economico e soprattutto sulla sua utilizzabilità a scopi pratici. Il problema del rapporto tra utile e bene, - un problema sollevato per primo da Jerem Bentham e poi da J.S. Mill - è quello di come trasformare la dottrina etica in una vera e propria scienza, come la fisica. Cosa significa infatti affermare che il bene coincide con l'utilità? Come insegnava Aristotele, l'utilità è la capacità delle cose di soddisfare i bisogni. In altro modo, l'utilità è la proprietà della relazione tra l'uomo portatore di bisogni e la cosa capace di soddisfarli. Allora l'economia, nella misura in cui si occupa delle condizioni che favoriscono l'aumento dell'utilità, diviene anche la scienza del bene.

Alla fine dell'800 il concetto di bisogno diviene un po' troppo ingombrante, per lo spirito del tempo. Ecco allora che il celebre economista italiano, Vilfredo Pareto, mostrerà che non v'è necessità alcuna in economia di parlare di bisogni, basta formulare il problema economico in termini di preferenze. Accade così che il bene diventa tutto ciò che soddisfa le preferenze individuali e l'economia, se vuole essere una scienza, deve occuparsi e preoccuparsi di suggerire i modi per soddisfare al massimo grado le preferenze dei singoli.

Quando poi in Occidente prenderà a soffiare forte, a partire dal secondo dopoguerra, il vento dell'individualismo libertario, la teoria economica neoclassica avrà tutte le carte in regola per assurgere al ruolo di teoria egemone, per diventare cioè *mainstream*. E' agevole darsene conto. Per la filosofia individualista, lo statuto epistemologico della preferenza individuale è quello stesso del

diritto: se preferisco x a y , ho il diritto di vedermi riconosciuto lo sforzo di conseguire x . Nessuna autorità, statuale o altro, può impedirmelo. Ne deriva che un discorso economico edificato sulla categoria del bene come *preference satisfaction* non può che essere salutato con soddisfazione e ammirazione. Ci furono bensì economisti non allineati – si pensi a figure come quelle di Giuseppe Toniolo, Amintore Fanfani, Francesco Vito, ecc. – che traevano ispirazione dalla filosofia personalista dei Rosmini, Bergson, Mounier, Maritain, ecc., - ma ben poco poterono per invertire il corso delle cose.

Qual è la novità dei giorni nostri? che da un quarto di secolo a questa parte si sta ritornando, dopo avere preso atto dei guasti e delle aporie associate al riduzionismo metodologico in economia, a recuperare (con tanta fatica) la vecchia nozione di bene come *bonum*, cioè. A tutt'oggi non si nota ancora una convergenza di vedute in questa direzione. Ci vorrà ancora del tempo perché questo avvenga, ma è significativo che siano ormai in molti a porsi il problema di ridirezionare il discorso economico.

Come darsi conto di questo ritorno all'antico? Il fatto è che le *res novae* di questa epoca storica (pensiamo alla globalizzazione, ma anche alla terza rivoluzione industriale, quella delle tecnologie infotelematiche), stanno ponendo alle nostre società problemi e dilemmi sociali ignoti alle epoche precedenti, rispetto ai quali la *received view* degli economisti si dimostra del tutto inadeguata. Si è così cominciato a capire che le persone non hanno solo bisogno di merci, ma anche di relazioni umane. Non è per caso se in economia il concetto di “bene relazionale” ha iniziato a circolare solo di recente. Per la precisione, la prima volta in cui l'espressione bene relazionale appare è il 1989, l'anno della caduta del muro di Berlino, ad opera di due studiosi, americana l'una (Carole Uhlaner) e italiano l'altro (Benedetto Gui). Si tratta certamente di una coincidenza, però è significativo notarla. Relazionale è il bene il cui vantaggio per il soggetto che lo consuma dipende in gran parte dal tipo di relazione che instaurò con l'altro. L'amicizia, la fiducia, una certa organizzazione del lavoro sono altrettanti esempi di beni relazionali. Devo riconoscere il volto dell'altro con cui mi rapporto e viceversa se si vogliono produrre bene relazionali. Le proprietà intrinseche del bene che vado a consumare valgono a definire l'utilità che ne traggo; ma il bisogno insopprimibile di felicità che mi porto appresso può essere soddisfatto solo dalle relazioni intersoggettive che vado a intrecciare con gli altri, con il mio “prossimo”.

E' proprio questa “novità” – si fa per dire – che il paradosso della felicità ha fatto clamorosamente emergere in tempi recenti. E' all'economista americano Richard Easterlin che si deve la scoperta nel 1974 del paradosso: la felicità non è affatto correlata all'aumento del reddito

pro-capite. Anzi, al di là di una certa soglia, aumenti ulteriori di quest'ultimo, comportano una riduzione dell'indice di felicità e ciò a causa della diminuita disponibilità di beni relazionali. I lavori successivi del premio Nobel Daniel Kahneman, Nussbaum, Amartya Sen e di tantissimi altri sono valsi, in anni recenti, a guidare la mano dei *policy makers* verso l'adozione di indicatori di benessere alternativi – ma non contrari – a quelli del PIL. (In Italia, ad esempio, è stato adottato il BES, il Benessere Equo e Sostenibile).

L'altra grossa novità di questo nostro tempo è lo scoppio nel 2007 della crisi economico-finanziaria – una crisi in primo luogo di senso, cioè di direzione. Cosa è andata principalmente ad intaccare questa crisi di senso? Il fondamento antropologico del discorso economico. E' ormai chiaro ai più che è giunto il momento di andare oltre la c.d. "saggezza convenzionale" (*conventional wisdom*), secondo cui tutti gli agenti economici sarebbero mossi all'azione da motivazioni di tipo egocentrico. Sappiamo infatti che tale assunto è fattualmente falso: è certamente vero che, a seconda dei contesti e dei periodi storici, c'è una percentuale, più o meno alta, di soggetti il cui unico obiettivo è il perseguimento del *self-interest*, ma questa disposizione d'animo non descrive l'intero universo degli agenti economici. Eppure, i modelli della teoria della finanza continuano a postulare che gli agenti siano tutti *homines oeconomici*. La conseguenza è sotto gli occhi di tutti: da quei modelli discendono direttive d'azione che vengono "vendute" al settore bancario e finanziario. A loro volta, i dirigenti che guidano la danza in tale settore si adoperano, con grande abilità tecnico-comunicativa, per trasformare quelle direttive in precisi prodotti che vengono poi suggeriti o consigliati – si fa per dire – alla vasta platea degli investitori, individuali o collettivi. Alcuni di questi sono mossi da "fame del denaro", ma molti altri sono indotti a scelte che non avrebbero operato in presenza di una effettiva pluralità di offerte. Il punto è che i modelli matematico-finanziari non suggeriscono solamente linee di condotta; essi cambiano il *mindset* delle persone, come i risultati più recenti della ricerca sperimentale delle neuroscienze confermano *ad abundantiam*.

Quest'ultima considerazione mi consente di fissare un attimo l'attenzione sul ruolo che l'avidità – come forma specifica di avarizia - ha avuto nel dissodare il terreno sul quale l'albero della crisi ha potuto crescere rigogliosissimo. Tra gli economisti è diffusa l'idea secondo cui l'avidità sia un vizio, tutto sommato, minore e comunque facilmente correggibile con l'impiego di schemi adeguati di incentivo. Non è infatti casuale se nei testi di economia, da quelli più raffinati a quelli di più ampia divulgazione, mai si parla di comportamento avaro. In tali lavori neppure si considera dotata di senso la domanda se le preferenze dell'*homo oeconomicus* siano avere o meno. Questi deve solamente pensare a comportarsi in modo strumentalmente razionale, massimizzando,

sotto opportune condizioni, l'interesse proprio, quale che esso sia. Eppure, l'avarizia – il più “economico” dei vizi capitali – costituisce uno dei più frequenti casi di “fallimento della ragione” in ambito economico. Poiché difetta di una ragione ben conformata, l'avarico non sa indirizzare la propria passione dell'averne; in particolare, non sa indicare a tale passione – di per sé fisiologica – i beni che è ragionevole appetire. L'avarico tesaurizza, accaparra ricchezza sottraendola alla circolazione; non facilita la produzione, anzi la ostacola fino a generare comportamenti dissipativi. E' un fatto che l'assenza in economia di una teoria delle motivazioni ad agire razionalmente – quali motivi abbiamo per fare ciò che riconosciamo di dover fare – è ciò che spiega l'inadeguatezza della disciplina a comprendere il fenomeno dell'avidità nelle sue molteplici manifestazioni (tanto è vero che non ne tratta): perché l'avarico continua ad accumulare insaziabilmente pur sapendo che il potere che la ricchezza gli conferisce mai potrà essere realizzato? La scienza economica possiede bensì una teoria delle ragioni per fare quel che l'*homo oeconomicus* giudica di dover fare, ma non ancora una teoria dei motivi per fare ciò che questi riconosce di dover fare.

L'ultimo quarto del XX secolo, all'incirca in concomitanza con l'avvento della nuova globalizzazione e della terza rivoluzione industriale (quella delle tecnologie info-telematiche), vede un inatteso ritorno d'interesse alla problematica dell'avidità. Accusata di essere, oggi, la principale generatrice di scarsità secondarie, in quanto non permette di distinguere tra bisogni e desideri, l'avidità è il vizio che più di ogni altro è cresciuto in maniera spettacolare nel corso del secolo scorso. Oggi la brama smodata delle cose pare tornata ad essere percepita come uno dei più seri impedimenti al progresso civile e economico delle nostre società. Il comportamento dell'avarico presenta tratti inconfondibili: l'avarico accumula ma non investe; conserva ma non usa; possiede ma non condivide. Anche le società, e non solo i singoli, possono diventare avarici; ed è proprio questo che fa problema rispetto al fine del progresso sociale. Sembra di nuovo tornato d'attualità l'antico monito di Machiavelli quando scriveva: “Ai popoli nuoce molto più l'avarizia de' suoi cittadini che la rapacità degli nimici”.

Si è così arrivati a credere che una società può progredire sulla via dello sviluppo umano integrale tenendo tra loro disgiunti il codice dell'efficienza che, unitamente a un ben definito insieme di regole, basterebbe a far funzionare bene il mercato, e il codice della solidarietà che, sotto la guida vigilante dello Stato, garantirebbe la giustizia distributiva. Donde il paradosso che affligge le nostre società: per un verso si moltiplicano le prese di posizione a favore di coloro che, per ragioni diverse, restano indietro o addirittura esclusi dalla gara di mercato. Per l'altro verso, al discorso sull'educazione, etc.) è centrato sull'efficienza. C'è allora da meravigliarsi se oggi le diseguaglianze sociali vanno aumentando pur in presenza di un aumento globale della ricchezza? E se il principio

di meritorietà viene maldestramente confuso con la meritocrazia, come se si trattasse di sinonimi. E se la reciprocità viene confusa con l'altruismo ovvero con la filantropia? E se i beni comuni (acqua, aria, territorio, identità, etc.) vengono presi e trattati come se fossero beni pubblici?

Non penso si possa continuare a lungo su questa via. Certo, nessuno si nasconde le difficoltà e le insidie insite nel progetto di andare oltre lo stallo attuale. 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 per la scarsa rilevanza pratica della teoria economica, un piagnisteo che giova solo a chi ha interesse a diffondere scetticismo circa le reali possibilità della scienza, e dall'altro, l'ottimismo disincantato di chi vede nella perpetuazione del razionalismo individualista in economia una sorta di marcia trionfale verso la soluzione dei problemi del mondo reale. Ci ricorda S.J. Gould – il celebre biologo e paleontologo, inventore della teoria degli equilibri punteggiati – che “il mondo è troppo complesso e interessante perché un unico modo di conoscerlo possa contenere tutte le risposte” (*Risplendi grande lucciola*, Milano, 1994). Non basta una sola strada di conoscenza, per quanto raffinata, per comprendere la realtà.

La lettera enciclica *Caritas in Veritate* di papa Benedetto XVI indica a tutto tondo che la via d'uscita dal problema qui sollevato è nel ricomporre ciò che è stato artatamente separato. Prendendo posizione a favore di quella concezione del mercato – tipica dell'economia civile – secondo cui il legame sociale non può venire ridotto al solo “cash nexus”, l'enciclica suggerisce che si può vivere l'esperienza della socialità umana all'interno di una normale vita economica e non già al di fuori di essa come vorrebbe il modello dicotomico di ordine sociale. La sfida da raccogliere è allora quella della seconda navigazione nel senso di Platone: né vedere l'economia in endemico e ontologico conflitto con la vita buona come vuole il pensiero strutturalista che vede il mercato come luogo dello sfruttamento e dell'alienazione, né concepirlo come il luogo in cui possono trovare soluzione tutti i problemi della società, come ritiene il pensiero anarco-liberista.

Mi piace chiudere con una parabola di origine ebraica particolarmente evocativa: quella delle quattro candele accese. In una stanza silenziosa ci sono quattro candele accese. La prima dice: io sono la pace, ma gli uomini hanno deciso di farsi la guerra, dunque, mi lascio estinguere perché non ha senso che resti accesa. E così avviene. La seconda candela dice: io sono la fede, ma gli uomini hanno deciso di diventare atei, cosa ci sto a fare accesa? Mi lascio spegnere. La terza candela dice: io sono la carità, ma gli uomini sono diventati egoisti, pensano solo a se stessi, quindi anche io mi lascio spegnere. A quel punto entra nella stanza un bambino piccolo che piange a dirotto, perché ha paura del buio. Allora gli si avvicina la quarta candela lo rassicura: non piangere

più perché ti prometto che starò vicino a te accesa fino a che qualcuno verrà a prenderti e ti consento di utilizzare la mia fiamma per riaccendere le altre tre candele. Io sono la speranza.

L'augurio che possiamo farci reciprocamente è di continuare a rimanere accesi, e soprattutto, di darci da fare per accendere tutte quelle candele che, per una ragione o l'altra, si sono lasciate spegnere. Non è forse vero che le grandi opere non si fanno *nel* tempo, ma *per* il tempo? E' questa, dopo tutto, la missione propria della Fondazione Centesimus Annus alla quale va di nuovo il mio ringraziamento e la mia ammirazione.