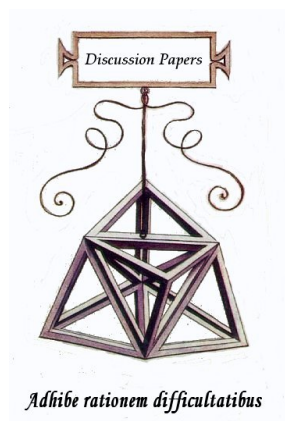




Discussion Papers

Collana di

E-papers del Dipartimento di Economia e Management – Università di Pisa



Giuseppe Conti

L'ascesi intramondana e gli spazi di mercato

Discussion Paper n. 224

2017

Discussion Paper n. 224, presentato: **Ottobre 2017**

Indirizzo dell'Autore:

Dipartimento di Economia e Management
via Ridolfi 10
56125 PISA
tel. ++ (39) 050 2216 202
giuseppe.conti@unipi.it

© Giuseppe Conti

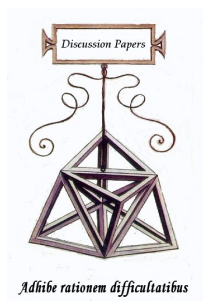
La presente pubblicazione ottempera agli obblighi previsti dall'art. 1 del decreto legislativo luogotenenziale 31 agosto 1945, n. 660.

Si prega di citare così:

Giuseppe Conti (2017), "L'ascesi intramondana e gli spazi di mercato", Discussion Papers del Dipartimento di Scienze Economiche – Università di Pisa, n. 224 (<http://www-dse.ec.unipi.it/ricerca/discussion-papers.htm>).

Discussion Paper

n. 224



Giuseppe Conti

Abstract

The innerworldly asceticism and the market's spaces.

The paper investigates some historical and philosophical foundations of the gift. In the neoliberal ideology the gift is like a merchant exchange, and evaluable in a simple scheme of supply and demand interactions. This approach was in line with an ethical change about the social consideration of ancient and Thomistic contempt of the chrematistics, opposed to good life. From this reversal of ancient ethos descends the main aspects of a new way of governance of society that narrows personal rights.

Sommario

Il paper esamina il cambiamento di ethos che ha rovesciato il senso di disprezzo verso la crematistica in contrapposizione alla buona vita secondo la distinzione che risale al pensiero antico greco-romano e tomistico. Il dono è un concetto chiave di questo profondo cambiamento di prospettiva ed è alla base delle moderne ideologie neoliberale e ordoliberal. Esse incorporano il managerialismo moderno e l'etica dell'efficienza, con un rovesciamento radicale di quel che era il senso della buona vita, distinta dalla vita di affanni della crematistica. Il capitalismo si è fatto così religione mondana, senza culto, ma con i riti dell'efficienza giungendo a ridurre gli spazi della "buona vita", ma anche quelli di libertà e di autodeterminazione.

Keywords: Innerworldly asceticism, Capitalism as religion, Gift and exchange.

L'ascesi intramondana e gli spazi di mercato*

1. Verso il primato degli interessi

Europa, all'incirca alla stessa epoca della nascita della scienza moderna, iniziano a circolare compendi di buone maniere e dell'arte della dissimulazione per un incivilimento dei costumi delle *élites* e una ritualizzazione dei poteri (Elias 1998). Per saper stare in società Giovanni Della Casa suggerì di mascherare gli interessi mediante l'eleganza delle virtù perché «chi sa carezzar le persone, con picciolo capitale fa grosso guadagno» (*Galateo*, 1558, xvi). Un'accortezza analoga è dettata anche da Baltasar Gracian, all'incirca un secolo dopo nel suo *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647), che ebbe fortuna a partire dalla traduzione francese col titolo *L'Homme de cour* (1684). In esso si legge: «un favore anticipato ha due virtù, primo per la prontezza [...], secondo per il dono, che più tardi sarà un debito». I doni sono strumentali al tornaconto (la “virtù” potrebbe tradursi in “vantaggio”). Uno slittamento ulteriore verso la degradazione della virtù nelle relazioni sociali non tardò molto a essere espresso in maniera netta da François de La Rochefoucauld (1613-1680) in una delle famose *Maxime* (la 171): «le virtù si perdono nell'interesse come i fiumi si perdono in mare». La Rochefoucauld testimoniava l'esaurimento progressivo delle opere di misericordia, dietro le quali finiva per smascherarsi ogni più bieco opportunismo. Si approssimava l'epoca di una maggiore regolazione della vita sociale attraverso il diritto per porre argini dentro i quali consentire il libero movimento degli interessi e lasciare a ciascuno la responsabilità di decidere sul proprio destino attraverso un impegno attivo nella vita economica nella quale far valere tutti i propri talenti. Le buone intenzioni della misericordia finivano per corrodere il senso di responsabilità peggiorando la stessa qualità della vita collettiva. Gli interessi, comunque, cominciavano a essere più tollerati delle passioni perché, come mostra Hirschman (1979), gli interessi liberati da costrizioni morali potevano tenere a freno le passioni stesse, pacificare e armonizzare la vita sociale.

L'idea stessa del dono come mezzo di relazioni sociali, in qualunque modo lo si intendesse, era difficile da sopprimere del tutto. Fino ad allora il dono, nelle sue varie forme e maniere, era una pratica ampiamente diffusa che non solo sopravanzava lo scambio mercantile, ma era anche un comportamento elogiato e incoraggiato. Nell'antica Roma il dono era un'istituzione sociale molto importante, comparabile alle opere di carità di età moderna o alla fiscalità

* Il testo è una rielaborazione di un intervento al festival di Lucca “Economia e spiritualità” del settembre 2016. Mantiene ancora la forma colloquiale e la bibliografia essenziale. Per i rinvii ai “classici” l'edizione italiana è indicata insieme all'anno originario di pubblicazione, al capitolo e paragrafo. Per contatti: giuseppe.conti@unipi.it

redistributrice di reddito nelle economie più avanzate sul tipo dello Stato del benessere. Nella Grecia antica gli evergeti erano i ricchi "benefattori", a Roma l'evergetismo offriva alla plebe *panem et circenses*, una serie di donazioni in forma di opere pubbliche a cui i ricchi opulenti non potevano e non volevano sottrarsi. Il mecenatismo delle epoche successive o i costruttori di opere di carità erano i degni discendenti di questa lunga tradizione (Veyne 1984).

Le tre frasi sopra riportate si riferiscono a quel tipo di pratiche antiche e moderne ma svelano anche una realtà del dono molto praticata anche se non del tutto con gli intenti di una generosità disinteressata. Marcel Mauss scrisse sul dono un lungo saggio (1923-24), un classico dell'antropologia storica, per mettere in evidenza nei vari aspetti del dono uno scambio molto complesso, rituale, che non si conclude al momento dell'atto stesso in quanto chi offre un dono si sente obbligato a farlo, ma obbliga chi lo riceve a non rifiutarlo e lo obbliga altresì a contraccambiare. Il dono è perciò un legame sociale forte, ricorsivo, che tiene saldamente unita una comunità ed è molto diverso da un semplice scambio di compravendita fondato sulla contrattazione e sull'equivalenza di valore. L'elemosina ma anche il credito rientravano tra i molti atti di dono.

La carità cristiana, massima virtù del cristiano (*I Corinzi* 13, 2), è un donare libero, volontario e unilaterale, come nell'insegnamento evangelico (*Luca* 14, 12-14). Nel dono delle società arcaiche, nell'evergetismo greco e romano antico, nelle forme di mecenatismo moderno e perfino nella beneficenza in senso lato le cose stanno in maniera diversa, per quanto siano più o meno distanti, anche nelle intenzioni, dalla gratuità del dono in senso assoluto, nell'insegnamento cristiano. Che tipo di interesse c'è nelle pratiche del dono, in modo evidente o nascosto? Non è di certo un appiattimento sul *self-interest* del famoso brano di Adam Smith del macellaio, del birraio e del fornaio che non riforniscono di carne, birra e pane per una loro benevolenza (dalla *Ricchezza delle nazioni*, 1776, libro I, cap. ii). C'è un qualcosa che i singoli individui non possono produrre da sé, né la divisione del lavoro è sufficiente a garantire, per quella carica di coesione sociale che pervade il dono a differenza degli scambi mercantili. Montaigne (nei *Saggi*, libro II, cap. 29, intitolato appunto "Della virtù") parla di un bene comune che deriva da alcune condizioni sociali e istituzionali: «Salvo l'ordine, la moderazione e la costanza, ritengo che tutte le cose siano fattibili per un uomo oltremodo manchevole e nel complesso pieno di debolezze». Intendeva una pace sociale stabilita su regole condivise in grado di smussare i conflitti. Considerazioni analoghe si riscontrano, anche in Pascal che, per raddrizzare quelle debolezze, indica un metodo oggi inattuale quanto rilevante per le cose che affronteremo qui di seguito sull'ascesi dell'efficienza: «Le guerre civili sono il peggiore dei mali. Saranno inevitabili se si vorranno ricompensare i meriti, perché tutti ne vanteranno» (*Pensieri* [1657], 128 dell'ed. Sellier).

2. Dono e sacrificio e la soglia sacro-profano

Ma torniamo al dono. La letteratura economica contemporanea ha fatto di ogni erba un fascio riconducendo tutto a una questione di puro interesse, sfrondando così quelle che erano ritenute dissimulazioni ipocrite e pratiche oscurantistiche dovute a tabù inibitori che frenavano la libera espressione di interessi legittimi. A Gary Becker (1964 e 1968) si può attribuire il merito di questa operazione di “imperialismo economico”, speculare, per parte neoliberale, all’idea del marxismo volgare di ricondurre ogni espressione di pensiero e di condotta sociale a interessi materiali. Ogni azione sociale è perciò fatta per raggiungere alcune finalità con mezzi limitati a disposizione. In analogia al costo opportunità che il criminale (razionale) valuta prima di agire in base alla pena e alla probabilità di cadere nelle maglie di una giustizia tenute più o meno strette da un legislatore che, da parte sua, fissa misure di deterrenza e tiene conto di tutti i costi della giustizia, sono stati avanzati studi in molte altre direzioni compreso l’economia delle religioni¹. L’economica contemporanea pare abbinarsi a ogni aggettivo qualificativo ad eccezione di *political*, finalmente messo da parte per dar rilievo alla “scienza”. Anche le altre scienze sociali hanno ceduto e l’approccio economicistico ha fatto ormai breccia anche in esse. La presa di distanza dai Mauss, e – non va dimenticato – Polanyi, si fonda su una nozione di scambio che ingloba tutte le forme di reciprocità e redistribuzione². È qualcosa di più di un dibattito interno a varie discipline umanistiche e si configura come il tentativo di assorbire la società nell’economia com’è avvenuto, secondo Karl Polanyi dal XIX secolo a questa parte. L’operazione presenta tuttavia alcuni forti limiti di semplificazione anche da un punto di vista storico economico. Prima di andare avanti in questa direzione occorre capire meglio il dono.

Mauss nel *Saggio sul dono* insiste sulla ritualità magica e religiosa che riguarda solo le forme esteriori delle donazioni in varie società. Si tratta di un aspetto sostanziale di un cerimoniale identitario nel quale «la cosa donata [...] non è una cosa inerte», ma animata e individualizzata (Mauss 2000, p. 172). E ancora: «gli scambi e i contratti trascinano nel loro turbine non solo gli uomini e le cose, ma anche gli esseri sacri, che sono più o meno associati ad essi» (Id., pp. 177-178). Si tratta di contatti e scambi tra uomini e dèi come avviene nel

¹ Cfr. Ekelund et al. (1996); Iannaccone (1998); Becker e Woessmann (2009); Ekelund e Tollison (2011); mentre in un approccio di teologia politica Hauerwas e Wells (2004).

² La distinzione tra scambio, reciprocità e redistribuzione è fondamentale nell’analisi di Polanyi (1944) del funzionamento di un’economia di mercato. Un bel libro che segue l’indirizzo della scuola economica ricordata è di Zemon Davis (2002). L’impossibilità del dono è la lettura che Jacques Derrida (1996), fornisce del saggio di Mauss del quale rovescia il senso del dono gratuito e senza ritorno. La visibilità del dono, secondo Derrida, ne snatura il gesto e in questo starebbe il paradosso del donare.

sacrificio. Il sacrificio è un aspetto fondamentale della religiosità. Giorgio Agamben ne chiarisce il senso attraverso l'etimo di religione, da *relegere*, che non va confuso con il legame che si stabilisce tra umano e divino, bensì esprime il riconoscimento di alterità e di separazione che gli uomini hanno nei confronti degli dèi, nel rispetto cioè della separazione tra la sfera profana e quella sacra (Agamben 2005, pp. 109-110). La differenza sacro-profano è resa esplicitamente in latino con due accezioni: *sacer* per indicare ciò che è consacrato agli dèi e che si porta dietro l'ambiguità di un senso sporcato di ciò che è, ad un tempo, «augusto e maledetto», «degnò di venerazione e che incute orrore», dall'altra l'aggettivo *sanctus*, che non è carico di nessuna ambiguità di quel genere (Benveniste 1969, 1, pp. 187-189). L'ambiguo in *sacer* si spiega per il rapporto con il sacrificio. La cerimonia del *sacrificium* è infatti finalizzata a render sacro, attraverso la morte, un dono offerto alla divinità fonte di vita. La vittima sacrificale è annientata nel trapasso.

Henri Hubert e Marcel Mauss (1898) pubblicarono uno studio sistematico sulla natura e sulla funzione del sacrificio visto come un dispositivo-soglia per mettere in comunicazione il profano col divino. Attraverso la mediazione sacerdotale e la celebrazione di un rito simbolico e cruento si realizza lo sconfinamento dal mondo dei viventi alla sfera dei morti e del sacro.

Dono e sacrificio sono legati anche per un altro aspetto, quello della condivisione. Benveniste (1969, 1, pp. 70) traccia il lungo percorso linguistico che dalle forme greche di dono conduce al gotico *gild*, che nelle lingue delle aree germaniche si corrompe in *gelt* nel senso di pagamento o sacrificio. La gilda dei mercanti è un "banchetto di corporazione", un sodalizio insieme religioso, economico e giuridico. Dono e sacrificio consacrano la vita sociale, hanno una funzione pacificatrice e di ristabilimento di un ordine turbato o minacciato³.

3. Il capitalismo religione di culto utilitaristico

Abbiamo ora gli elementi per riprendere la questione iniziale. Come si è incrinata l'economia del dono al punto da giungere al rovesciamento dei vizi privati in pubbliche virtù? Gli storici economici offrono generalmente due versioni estreme, con combinazioni intermedie variabili. La prima, forse maggioritaria, segue uno schema "schumpeteriano" di sviluppo economico promosso sul lato dell'offerta e della produzione per effetto di innovazioni tecnologiche che rompono la trappola malthusiana dentro la quale le economie tradizionali si dibattevano per trovare un equilibrio di basso reddito tra la povertà diffusa e dinamiche demografiche vincolate dalle risorse disponibili. L'altra impostazione è di tipo "smithiano" perché insiste invece sui cambiamenti dal lato della domanda di beni a partire dall'estensione dei

³ Sul sacrificio si veda anche Girard (2004).

mercati e dalla loro integrazione. L'aumento della divisione del lavoro che ne deriva (o ne è all'origine) spiega così anche il miglioramento delle competenze e gli aumenti di produttività. Quest'ultima versione è, forse, quella che si accosta meglio all'idea di Polanyi (1944) di una sfera economica resa progressivamente del tutto indipendente dalla società e dove i mercati autoregolantesi portano a compimento il processo di non-incorporazione (*disembeddedness*) dell'economia. Ma su Polanyi ci ritorneremo. Oggi si assiste anche al recupero di una terza posizione, non incompatibile con le due precedenti, ma che sposta l'ottica dall'economia in senso stretto all'etica economica (McCloskey 2010, North 2006). Ciò ripropone, con argomentazioni in parte nuove, interpretazioni di tipo sociologico dello sviluppo delle economie industriali moderne. Lo spirito imprenditoriale doveva essere almeno risvegliato e rianimato per guidare il cambiamento dell'economia e della società. Occorreva però una diversa considerazione sociale dell'imprenditorialità e soprattutto delle attività mercantili, della ricerca del profitto e dell'accumulazione di ricchezze. Le tesi di Max Weber sono note. Lo snodo del cambiamento è collocato all'epoca della Riforma protestante e al successo della confessione calvinista e puritana interprete dello spirito del nascente capitalismo (Weber 1904-5). L'ascesi cristiana tradizionale, di distacco dal mondo, si trasforma in asceti intramondana, di perfezionamento dentro il mondo. Le virtù borghesi della vita austera e del risparmio, attraverso le quali razionalizzare i comportamenti economici e spingere alla ricerca del profitto, sono un recupero di rispettabilità per la crematistica disprezzata nel sistema di valori aristotelico-tomistici. L'etica della vocazione professionale (*Beruf*) e della responsabilità e del prestigio sociale sono le vie che conducono alla salvezza, che rivelano al fedele se appartiene o meno alla schiera degli eletti. I comportamenti collettivi così forgiati contraddistinguono quello sviluppo speciale (*Sonderentwicklung*) che si realizza in Occidente una volta che il sacro e il divino hanno abbandonato il mondo lasciandolo privo di significati magico-religiosi rimpiazzato da un'etica intramondana contagiosa e pervasiva. Nei termini del sacrificio, visti in precedenza, qui c'è una profanazione di istanze spirituali, ricacciate nel mondo, e di spiritualizzazione di pratiche mondane, in quell'ambito di virtù borghesi di cui parla McCloskey.

Walter Benjamin, in un breve frammento del 1921, ma pubblicato solo nel 1985 nel VI volume delle opere complete, ribaltava la prospettiva weberiana di un condizionamento reciproco tra etica protestante e capitalismo. Il capitalismo non era attecchito solo sul calvinismo, ma anche sulle altre confessioni cristiane, si era sviluppato, già da tempo, «parassitariamente sul cristianesimo, tanto che alla fine, la storia di quest'ultimo è in sostanza quella del suo parassita, il capitalismo» (Benjamin 1921, p. 121). Il capitalismo si è sostituito alla religione diventando esso stesso religione, una religione che lenisce paure e inquietudini

moderne, una religione estrema, con un culto utilitaristico, senza dogmi o teologie, fuori da ogni trascendenza e promessa di salvezza ultraterrena. Tuttavia, è una religione culturale «che non toglie il peccato, ma genera colpa/debito» (Benjamin 1921, pp. 119-120). Nella lingua tedesca un unico sostantivo, *Schuld*, sta per debito e colpa (una «demoniaca ambiguità del concetto», commenta ancora Benjamin sulle tracce di Nietzsche). Il debito-colpa è un dispositivo essenziale, come vedremo tra poco, nell'ordine morale del calvinismo-capitalismo, di moralità individuale e di moralizzazione della società.

4. L'eccesso di incentivi e controlli per organizzare la società sull'utile e sull'efficienza

Occorre a questo punto precisare meglio la posizione stessa di Max Weber. L'ascesi della professionalità e della solerzia diventa l'esercizio spirituale della quotidianità, dell'applicazione razionale al lavoro e all'onestà nelle relazioni reciproche. Sono tutte condizioni basilari per il buon funzionamento del mercato, dell'ethos dell'efficienza e della concorrenza come principi regolativi della modernità (v. Zamagni 2016, p. 106). Il mercato, osserva Weber (1920-21, t. 2, cap. vi), «conosce unicamente riguardi per la cosa concreta, non per la persona, non conosce obblighi di fratellanza o di pietà, né alcuna delle spontanee relazioni umane che conoscono le comunità di persone». In questo senso il mercato è una forza dissacrante.

Un'economia di mercato come il capitalismo va però distinta - come fa Weber - da *singoli mercati* immersi in economie di altro genere, e con pochi vasi comunicanti, per lo più ostruiti. Infatti, la ricerca del profitto non nasce col capitalismo, ma è comune a varie epoche e categorie sociali e non può essere identificata con lo "spirito" del capitalismo (Weber 1920-21, p. 102). Ancora in età moderna attività mercantili, di grandi affari commerciali e bancari a fini di lucro e di accumulazione (la crematistica ricordata), non godevano di rispettabilità perché occupavano il tempo e lo spirito, impedendo la "vita beata", o buona. Il *labora* sopraffaceva l'*ora*. La società e la politica assegnano spazi limitati e controllati ai mercati, con ampia libertà d'azione dentro quei confini per evitare di compromettere le funzioni essenziali del commercio e delle economie domestiche nel loro complesso. Ma le cose cambiano se succede l'inverso. Polanyi esprime con il concetto di "doppio movimento" l'altalena continua tra mercati, che tendono a espandersi e a prevaricare, e le istanze della società, che cercano di difendersi dalle instabilità e dalla forza autodistruttiva dei mercati. Il predicatore puritano Richard Baxter non pensava più di tenere a freno le forze di mercato, assunto invece a sistema regolativo della vita sociale

quando invitava i fedeli a non rifiutarsi di essere «amministratori [*stewarts*]» per conto di Dio e ad accumulare ricchezze come doni ricevuti dal cielo e che (si noti un implicito dispositivo dono-contro dono) potevano essere richiesti indietro (cit. in Weber 1904-5, cap. II.2, p. 222). Tuttavia, l'economia di mercato per costruirsi su basi razionali e funzionare non esige solo che tali prescrizioni fossero osservate dai singoli, ma che la stessa collettività imponesse quelle regole morali ai più riottosi e, specialmente, agli ignavi e ai dissipatori. L'ascesi intramondana diventava una «gabbia di durissimo acciaio» spoglia di senso al di fuori delle «passioni puramente agonali, competitive» (Weber 1904-5, cap. II.2, p. 240).

Qui sorge un aspetto importante e riguarda il mito dell'evoluzione "naturale" dei mercati. Le pagine di Weber anche in questo sono istruttive perché l'etica che rivitalizza lo spirito del capitalismo non ha solo un profilo individualistico. Il puritano sa che per discernere *hic et nunc* i disegni divini, cioè se lui è benedetto dalla grazia e se entrerà nella schiera degli eletti, deve essere un buon amministratore dei propri talenti e poter mettere a frutto le proprie professionalità. Per poter realizzare il proprio successo imprenditoriale deve costruire una società che corrisponda ai principi a cui lui si ispira, altrimenti il suo insuccesso mondano è quasi certo e la sua salvezza seriamente o definitivamente compromessa da chi non mantiene fede (anche agli impegni), dall'opportunist, per non parlare del ladro e del delinquente. In tal senso il suo ascetismo intramondano non è affatto strettamente individualistico e isolato, come si riterrebbe a prima vista. Il non essere assente dal mondo lo pone subito in conflitto con gli altri, anche correligionari. Non può ignorare i loro comportamenti e lasciare libero sfogo alle volontà degli altri. Deve intervenire: la gabbia durissima non riguarda solo il suo essere ma è posta anche e soprattutto sugli altri se vuole scoprire di far parte degli eletti attraverso il successo che ottiene nell'economia a condizione di aver di fronte concorrenti che giocano allo stesso gioco e rispettano le stesse regole del gioco. In questo senso la società del capitalismo-religione impone l'ethos dell'efficienza di cui parla Stefano Zamagni. E l'ethos dell'efficienza si afferma non tanto in un mercato "libero", spontaneo e ordine naturale e anarchico delle relazioni intersoggettive, quanto in un'arena governata come un'organizzazione d'impresa dove funzionano le linee di comando. Ouchi (1980) mette bene in luce il complesso equilibrio di mercati fragili i cui spazi sono minacciati dall'azione a tenaglia delle gerarchie d'impresa, da un lato, che si espandono a danno dei mercati e, dall'altro, dalla formazione di organizzazioni di clan anch'esse alternative ai mercati e sodali con i gruppi di controllo delle imprese. Se i mercati falliscono o sono deboli nell'indurre i vari agenti economici all'efficienza allora occorre l'intervento di un'autorità per spingerli, in una direzione o in un'altra, sulla base di un set di incentivi prefissati che solo

un'autorità può fissare e imporre. Se tali incentivi non sono "internalizzati" in maniera ascetica e individualistica lo Stato può così intervenire con bastone e carota per spronare all'efficienza e disciplinare l'azione dei singoli in funzione di quelli che sono gli obiettivi stabiliti (l'etica manageriale inculca quell'istinto del gregge di cui parla Nietzsche).

È noto l'intervento di Giovanni Calvino nel moralizzare una Ginevra libertina nella quale si insedia dopo il suo ritorno nel 1541. Calvino vi introdusse un governo dittatoriale austero e senza atti di clemenza (Moore 1964, pp. 56-67).

Lo Stato neoliberale moderno (o meglio, ordoliberal) governa la società come si governa un'impresa, secondo linee guida manageriali di incentivi e controlli, con un diritto merce di scambio, una pubblica amministrazione passata da servizio verso il cittadino a fornitore di beni verso il fruitore-utente. Lo Stato austero spinge alla coazione ascetica del risparmio per mettere i singoli in condizione di rendersi economicamente responsabili, autosufficienti e laboriosi (senza più uno Stato di welfare o assistenziale che fornisca loro certezze sul futuro). Tutto quel che fanno è considerato in una prospettiva di accumulo di capitale "umano". In questo modo si riducono gli spazi del dono inteso alla maniera antica, ma insieme anche quelli relativi alla ricerca di senso della vita nella gratuità di socialità, di meditazione, di creatività ed educazione al bello che il sistema di sicurezza sociale consentiva (su tutto questo è essenziale Supiot 2015 e 2011). Inoltre, nemmeno il mercato (l'economia di mercato) ne esce bene in un contesto nel quale il "vecchio" Stato di diritto da arbitro, in qualche modo *super partes*, garante di diritti della persona, diventa esso stesso contendibile attraverso la legittimazione della negoziazione di quelli che sono gli incentivi da dare alle parti in causa fino a delineare un riconoscimento di "diritti" soggettivi all'impresa (aspetti ben individuati da Tilly [2001]). Il consumatore è allora meno sovrano e la sua sovranità limitata inibisce ai mercati di funzionare secondo le stesse virtù esaltate da Mandeville, Smith e via di seguito. Ci si può così porre il problema di quanta libertà personale, di quanto spirito libero e critico, resti in una società così disciplinata e cosa resti del dono se anche il tempo è denaro e il tempo libero e quello dedicato agli amici e agli altri segue le stesse regole di contabilità? Rinvio al libro di Nuccio Ordine (2013) per i danni di un utilitarismo ossessivo fine a se stesso e per i vantaggi, non solo morali e spirituali - si potrebbe aggiungere -, dell'ozio intelligente.

Chiudo infine con una considerazione di Maynard Keynes (2011, pp. 262-263). Nel 1926 definì il problema politico come un'equilibrata combinazione di tre elementi: «l'efficienza economica, la giustizia sociale e la libertà individuale. Alla prima sono necessari senso critico, prudenza e conoscenza tecnica; alla seconda spirito altruistico, entusiasmo ed amore per l'uomo comune; alla terza

tolleranza, ampiezza di vedute, apprezzamento dei valori, della varietà e dell'indipendenza, che preferisce soprattutto dare una *chance* illimitata all'elemento eccezionale e ambizioso». In questo, mi pare si racchiuda lo spirito di un liberalismo "classico", nel senso di ottocentesco, ma soprattutto classico perché erede di quel senso di "vita felice" proprio dei filosofi antichi e cristiani, almeno finché il baricentro dell'ascesi è restato inclinato verso l'alto.

Riferimenti bibliografici

- Agamben, Giorgio (2005), *Profanazioni*, Milano, Nottetempo.
- Becker, Gary S. (1964), *Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*, New York, NBER (trad. it. *Il capitale umano*, Roma – Bari, Laterza, 2008).
- Becker, Gary S. (1968). "Crime and Punishment. An Economic Approach", *Journal of Political Economy*, 76, n. 2, pp. 169-217 (anche in Gary S. Becker and William M. Landes, eds., *Essays in the Economics of Crime and Punishment*, New York, NBER, 1974, pp. 1-54).
- Becker, Sascha O. e Ludger Woessmann (2009), "Was Weber Wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economic History", *Quarterly Journal of Economics*, 124, n. 2, pp. 531-596.
- Benjamin, Walter (1921), "Il capitalismo come religione", in Marc Jongen (ed.), *Il capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione con Boris Groys, Jochen Hörisch, Thomas Macho, Peter Sloterdijk e Peter Weibel*, ed. italiana a cura di Stefano Franchini, Milano – Udine, Mimesis, 2011, pp. 119-125 (uscito anche col titolo "Capitalismo e religione", in W.B., *Sul concetto di storia*, a cura Gianfranco Bonola e Michele Ranchetti, Torino, Einaudi, 1997, pp. 284-287).
- Benveniste, Émile (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1: *Économie, parenté, société*, Paris, Les Éditions de Minuit (trad. it.: *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino, Einaudi, 1976).
- Derrida, Jacques (1996), *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano, Raffaello Cortina.
- Ekelund, Robert B., Robert F. Hébert, Robert D. Tollison, Gary M. Anderson e Audrey B. Davidson (1996), *Sacred Trust. The Medieval Church as an Economic Firm*, New York – Oxford, Oxford University Press.
- Ekelund, Robert B. jr. e Robert D. Tollison (2011), *Economic Origins of Roman Christianity*, Chicago – London, The University of Chicago Press.

- Elias, Norbert (1998), *La civiltà delle buone maniere. La trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*, Bologna, il Mulino.
- Girard, René (2004), *Il capro espiatorio*, Milano, Adelphi.
- Hauerwas, Stanley e Samuel Wells (eds. 2004), *The Blackwell Companion to Christian Ethics*,
- Hirschman, Albert O. (1979), *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli.
- Hubert, Henri e Marcel Mauss (1898), "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *L'année sociologique*, II, n. 1, pp. 29-138.
- Iannaccone, Laurence R. (1998), "Introduction to the Economics of Religion", *Journal of Economic Literature*, 36, n. 3, pp. 1465-1495.
- Keynes, John M. (2011), *Esortazioni e profezie*, Milano, Il Saggiatore.
- Mauss, Marcel (2000), "Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche", in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino. Einaudi, pp. 153-292.
- McCloskey, Deirdre N. (2010), *Bourgeois Dignity. Why Economics can't Explain the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.
- Moore, Barrington jr. (1964), *Potere politico e teoria sociale*, Milano, Edizioni di Comunità.
- North, Douglass C. (2006), *Capire il processo di cambiamento economico*, Bologna, il Mulino.
- Ordine, Nuccio (2013), *L'utilità dell'inutile. Un manifesto*, Milano, Bompiani.
- Ouchi, William G. (1980), "Markets, Bureaucracies, and Clans", *Administrative Science Quarterly*, 25, n. 1, pp. 129-141.
- Polanyi, Karl (1944), *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Torino, Einaudi, 2000.
- Supiot, Alain (2011), *Lo spirito di Filadelfia. Giustizia sociale e mercato totale*, Milano, et al.
- Supiot, Alain (2015), *La gouvernance par les nombres*, Paris, Fayard (ed. ingl. *Governance by Numbers. Globalisation and the Law*, London, Bloomsbury, 2017).
- Tilly, Charles (2001), "Welcome to Seventeenth Century", in Paul DiMaggio (ed.), *The Twenty-First-Century Firm. Changing Economic Organization in International Perspective*, Princeton, Princeton University Press, pp. 200-209.
- Veyne, Paul (1984), *Il pane e il circo. Sociologia storica e pluralismo politico*, Bologna, il Mulino.
- Weber, Max (1904-5), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Bur, 2003.
- Weber, Max (1920-21), *Sociologia delle religioni*, Torino, Utet, 2008.
- Weber, Max (1922), *Economia e società*, Torino, Edizioni di Comunità, 1999.

Zamagni, Stefano (2016), "Quel che la crisi ha insegnato: che l'economia non ha un'esistenza utile se separata dall'etica", in ASSBB, *Alla ricerca delle radici della nostra cultura*, Milano, ASSBB (Quaderno bianco n. 10), pp. 105-140.

Zemon Davis, Natalie (2002), *Il dono. Vita familiare e relazioni pubbliche nella Francia del Cinquecento*, Milano, Feltrinelli.

Discussion Papers

Collana del Dipartimento di Economia e Management, Università di Pisa (ISSN: 2039-1854)

Comitato scientifico:

Luciano Fanti - Coordinatore responsabile

Area Economica

Giuseppe Conti

Luciano Fanti

Davide Fiaschi

Paolo Scapparone

Area Aziendale

Mariacristina Bonti

Giuseppe D'Onza

Alessandro Gandolfo

Elisa Giuliani

Enrico Gonnella

Area Matematica e Statistica

Sara Biagini

Laura Carosi

Nicola Salvati

Email della redazione: lfanti@ec.unipi.it