

# ATTUALITÀ DEL PENSIERO DI ANTONIO GENOVESI, A 250 ANNI DALLA MORTE

L'INTERESSE ATTUALE NEI CONFRONTI DELL'ECONOMIA CIVILE  
DI ANTONIO GENOVESI

STEFANO ZAMAGNI\*

COME mai nell'ultimo quarto di secolo la prospettiva di discorso dell'economia civile inaugurata da Antonio Genovesi (1753),<sup>1</sup> dopo oltre due secoli durante i quali essa era uscita di scena, sta oggi riemergendo nel dibattito pubblico? Perché il passaggio dalle economie nazionali all'economia globale va rendendo attraente la prospettiva di studio dell'economia civile? Per rispondere, giova osservare che a partire dalla prima metà dell'Ottocento, la visione civile dell'economia scompare sia dalla ricerca scientifica sia dal dibattito politico-culturale. Parecchie e di diversa natura le ragioni di tale arresto. Mi limito ad indicare le due più rilevanti. Per un verso, la diffusione a macchia d'olio, negli ambienti dell'alta cultura europea, della filosofia utilitarista di Jeremy Bentham, la cui opera principale, che è del 1789, impiegherà alcuni decenni prima di entrare, in posizione egemone, nel discorso economico. È con la morale utilitaristica e non già con l'etica protestante – come taluno ritiene ancora – che prende piede dentro la scienza economica l'antropologia iper-minimalista dell'*homo oeconomicus* e con essa la metodologia dell'atomismo sociale. Notevole per chiarezza e per profondità di significato il seguente passo di Bentham:

La comunità è un corpo fittizio, composto di soggetti individuali che si considera come se costituissero le sue membra. L'interesse della comunità è cosa? – la somma degli interessi dei parecchi membri che la compongono.<sup>2</sup>

Per l'altro verso, l'affermazione piena della società industriale a seguito della rivoluzione industriale. Quella industriale è una società che produce merci. La macchina predomina ovunque e i ritmi della vita sono meccanicamente

\* Università di Bologna, Johns Hopkins University, SAIS Europe, Pontificia Accademia di Scienze Sociali, Casina Pio IV, 00120 Città del Vaticano. E-mail: stefano.zamagni@unibo.it

<sup>1</sup> Cfr. supra pp. 301, 307.

<sup>2</sup> J. BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [1789], 1823; trad. it. *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, E. LECALDANO (a cura di), UTET, Torino 1998, I, IV, p. 24.

cadenzati. L'energia sostituisce, in gran parte, la forza muscolare e dà conto degli enormi incrementi di produttività, che a loro volta si accompagnano alla produzione di massa. Energia e macchina trasformano la natura del lavoro: le abilità personali sono scomposte in componenti elementari. Di qui l'esigenza del coordinamento e dell'organizzazione. Si fa avanti così un mondo in cui gli uomini sono visualizzati come "cose", perché è più facile coordinare "cose" che non uomini, e nel quale la persona è separata dal ruolo che svolge. Le organizzazioni, *in primis* le imprese, si occupano dei ruoli, non tanto delle persone. E ciò avviene non solamente all'interno della fabbrica, ma nella società intera. È in ciò il senso profondo del ford-taylorismo come tentativo (riuscito) di teorizzare e di tradurre in pratica questo modello di ordine sociale. L'affermazione della "catena di montaggio" trova il suo correlato nella diffusione del consumismo; donde la schizofrenia tipica dei "tempi moderni": da un lato, si esaspera la perdita di senso del lavoro (l'alienazione dovuta alla spersonalizzazione della figura del lavoratore); dall'altro lato, a mo' di compensazione, si rende il consumo opulento. Il pensiero marxista e le sue articolazioni politiche nel corso del Novecento si adopereranno, con alterni ma modesti successi, per offrire vie d'uscita ad un tale modello di società.

La grande sfida, culturale e politica insieme, del progetto dell'economia civile è quella di andare oltre il tradizionale modello di economia capitalistica di mercato, senza tuttavia rinunciare ai vantaggi che tale modello ha finora assicurato. Non è infatti vero, come taluno vorrebbe credere, che se si vuole conservare ed estendere l'ordine sociale fondato sul mercato, si debba necessariamente accettare (o subire) la tradizionale forma capitalistica dello stesso. Così non è stato agli inizi – come è ampiamente noto. È oggi diffuso, in ampi strati dell'opinione pubblica, il convincimento secondo cui il modello del cosiddetto *turbo capitalismo finanziario* abbia ormai esaurito la sua spinta propulsiva. L'occasione preziosa per ripensare il modo di concettualizzare il senso del mercato è, in questo tempo, di fronte a noi.

È certamente il fenomeno della quarta rivoluzione industriale a costituire, oggi, il più potente stimolo a riprendere in considerazione il paradigma per primo avanzato da Antonio Genovesi. È noto che l'affermazione delle tecnologie convergenti – quelle che risultano dalla combinazione sinergica delle nanotecnologie, biotecnologie, tecnologie dell'informazione, scienze cognitive (*Nanotechnologies, Biotechnologies, Artificial Intelligence, Cognitive Sciences*, in acronimo NBIC) sta radicalmente modificando non solamente il modo di produzione, ma anche e soprattutto le relazioni sociali e la matrice culturale della nostra società. Non sappiamo ancora come le tecnologie digitali e la cultura che la governa modificheranno l'essenza del capitalismo degli anni prossimi. Sappiamo però che è in atto una nuova "grande trasformazione" di tipo polanyiano che sta producendo conseguenze di vasta portata sul senso del lavoro umano (oltre che sulla questione della distruzione di posti di lavoro); sul

rapporto tra mercato e democrazia; sulla dimensione etica dell'agire umano.

La promessa di un potenziamento, e quindi di una trasformazione, sia dell'uomo sia della società, che le tecnologie convergenti del gruppo NBIC oggi fanno dà conto della straordinaria attenzione che la tecnoscienza va ricevendo in una pluralità di ambiti, da quello culturale a quello scientifico, da quello economico a quello politico. Il fine perseguito non è solamente il potenziamento della mente, e neppure solamente l'aumento della capacità diagnostica e terapeutica nei confronti di tutta una gamma di patologie, e neppure ancora il miglioramento dei modi di controllo e manipolazione delle informazioni. Ciò verso cui si vuole tendere è l'artificializzazione dell'uomo e, al tempo stesso, l'antropomorfizzazione della macchina. È su questo che occorrerebbe sollevare il velo del silenzio, aprendo un dibattito di alto profilo.<sup>3</sup> La questione, infatti, tocca il livello antropologico di discorso. Due le concezioni di uomo che si vanno confrontando: quella dell'uomo-persona e quella dell'uomo-macchina. Occorre vigilare perché quest'ultima non abbia a prevalere sulla prima.

In quali ambiti problematici della nostra società di oggi, l'introduzione del paradigma genesiano nella riflessione e nelle prassi economiche mostrerebbe tutta la sua salienza e rilevanza pratica? Per ragioni di spazio, soffermo la mia attenzione su un solo ambito, quello riguardante il preoccupante fenomeno dell'aumento sistemico delle disuguaglianze sociali. La questione può essere posta così: se la disuguaglianza aumenta, non a causa della mancanza di risorse, né per la deficienza di *know-how* tecnologico, né a causa di particolari avversità che colpiscono certe categorie di persone o certi territori, a cosa essa ultimamente si deve e soprattutto perché essa non suscita moti di ripulsa nei confronti di tale stato di cose? La risposta che considero più plausibile è che ciò è dovuto alla continua credenza nelle nostre società nei dogmi dell'ingiustizia. (Vilfredo Pareto vedeva nella disuguaglianza addirittura una sorta di legge ferrea cui il genere umano mai si sarebbe potuto sottrarre). Due sono basicamente i dogmi in questione. Il primo afferma che la società nel suo insieme verrebbe avvantaggiata se ciascun individuo agisse per perseguire il proprio beneficio personale. Il che è doppiamente falso. In primo luogo, perché l'argomento smithiano della mano invisibile postula, per la sua validità, che i mercati siano vicini all'ideale della libera concorrenza, ad una situazione cioè in cui non vi sono né monopoli e oligopoli, né asimmetrie informative. Ma tutti sanno che le condizioni per avere mercati di concorrenza perfetta non possono essere soddisfatte nella realtà, con il che la mano invisibile non può operare.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Si veda *Human, Transhuman, Posthuman*, Quaderno monografico di «Acta Philosophica», II/26 (2017), pp. 255-322 [N.d.E.].

<sup>4</sup> S. ZAMAGNI, *L'economia civile come berillo intellettuale*, in A. BIASINI e C. VIGNA (a cura

Non solo, ma le persone hanno talenti e abilità diverse. Ne consegue che se le regole del gioco vengono forgiate in modo da esaltare, poniamo, i comportamenti opportunistici, disonesti, immorali ecc., accadrà che quei soggetti la cui costituzione morale è caratterizzata da tali tendenze finiranno con lo schiacciare gli altri. Del pari, l'avidità intesa come passione dell'averè è uno dei sette vizi capitali. Se allora nei luoghi di lavoro si introducono forti sistemi di incentivi – si badi, non sistemi premianti – è evidente che i più avidi tenderanno a sottomettere i meno avidi. In questo senso, si può affermare che non esistono poveri in natura, ma per condizioni sociali; per il modo cioè in cui vengono disegnate le istituzioni economiche. Già Condorcet, nel suo *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* del 1794 aveva colto il punto, scrivendo:

È facile dimostrare che le fortune tendono *naturalmente* all'uguaglianza e che la loro eccessiva sproporzione o non può esistere o deve rapidamente cessare, se le leggi civili non stabiliscono *mezzi artificiali* per perpetuarle.<sup>5</sup>

Le “leggi civili” di cui parla l'illuminista francese altro non sono che le regole del gioco economico.

L'altro dogma dell'ingiustizia è la credenza che l'elitarismo vada incoraggiato perché efficiente e ciò nel senso che il benessere dei più cresce maggiormente con la promozione delle abilità dei pochi. E dunque risorse, attenzioni, incentivi, premi devono andare ai più dotati, perché è all'impegno di costoro che si deve il progresso della società. Ne deriva che l'esclusione dall'attività economica – nella forma, ad esempio, di precariato e/o disoccupazione – dei meno dotati è qualcosa non solamente normale, ma anche necessario se si vuole accrescere il tasso al quale aumenta il PIL. La crisi dell'idea di uguaglianza dovuta alla circostanza che l'applicazione del canone della giustizia distributiva richiede sempre un sacrificio, è bene descritta da Norberto Bobbio quando scrive che alla lotta per l'uguaglianza fa quasi sempre seguito la lotta per la differenza.

Nella storia umana, le lotte per la superiorità si alternano alle lotte per l'uguaglianza. Ed è naturale che avvenga questa alternanza, perché la lotta per la superiorità presuppone individui o gruppi che abbiano raggiunto tra di loro una certa eguaglianza. La lotta per l'uguaglianza precede di solito quella per la superiorità... Prima di giungere al punto di lottare per il dominio, ogni gruppo sociale deve conquistare un certo livello di parità con i propri rivali”.<sup>6</sup>

di), *Etica dell'economia: idee per una critica del riduzionismo economico*, Orthotes, Napoli 2008, pp. 149-170.

<sup>5</sup> M. J. A. N. DE CONDORCET, *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, M. MINERBI (a cura di), Einaudi, Torino 1969, p. 171. Corsivo aggiunto.

<sup>6</sup> N. BOBBIO, *Destra e Sinistra*, Donzelli, Roma 1999, p. 164.

Riusciamo ora a comprendere cosa comporterebbe l'adozione del punto di vista del bene comune – un tema ricorrente nell'opera di Antonio Genovesi – al fine della soluzione del problema in discussione. Implicherebbe il passaggio da una “teoria trascendentale della giustizia” costruita sull'assunto antropologico dell'individualismo auto-interessato, ad una “teoria comparativa della giustizia”, per usare le parole di A. Sen.<sup>7</sup> Nella sua critica radicale a J. Rawls, Sen spiega – a mio giudizio convincentemente – perché è giunto il tempo di parlare di *iustitium* – il giudizio pratico su situazioni concrete – piuttosto che di *iustitia*, la quale presuppone la ricerca della teoria perfetta, universalmente valida. Nel linguaggio dell'economista, ciò significa che è preferibile porsi alla ricerca di miglioramenti paretiani (*iustitium*) che non di ottimi paretiani (*iustitia*). Concretamente questo comporta passare da una concezione astratta di giustizia fondata su preferenze ipotetiche degli agenti alla nozione di giustizia benevolente, di una giustizia cioè tesa al bene comune.<sup>8</sup>

Un aneddoto semplice ed efficace a un tempo, ci consente di afferrare la portata della nozione di giustizia benevolente. Esso riprende a un'antica storiella di origine araba. Un padre di tre figli, di professione cammelliere, prossimo alla morte decide di fare testamento. Al primo figlio lascia, dopo lunga ponderazione, la metà dei suoi averi; al secondo un quarto; al terzo un sesto. E muore. I tre fratelli aprono il testamento e scoprono che l'asse ereditario consisteva in undici cammelli, tutto quello che il padre era riuscito ad accumulare nel corso della sua vita. Inizia il litigio, perché undici non è un numero divisibile per due. Al primo figlio, che avrebbe dovuto ricevere cinque cammelli e mezzo e che pretendeva di ottenere l'arrotondamento a sei, gli altri due fratelli gli oppongono che, essendo stato privilegiato dal padre, avrebbe dovuto accontentarsi di ricevere cinque cammelli. Analoga la diatriba per quanto concerne l'attribuzione di eredità agli altri due. I tre fratelli, dopo un aspro conflitto, sarebbero arrivati alle mani e certamente alle armi se un mercante, in sella al proprio cammello, non fosse transitato da quelle parti. Incuriosito per quanto stava accadendo, il cammelliere mercante si fa raccontare la causa di tanto pericoloso contendere e a quel punto decide con un gesto di pura gratuità di donare il proprio cammello. L'asse ereditario diviene ora di dodici cammelli; il primo figlio se ne prende sei; il secondo tre; il terzo due. Totale: undici. A questo punto, il mercante riprende il suo cammello e prosegue il suo cammino.

Duplica il messaggio che l'apologo ci consegna. Primo. Non sempre le regole della giustizia – qui rappresentata dalla volontà del testatore – bastano ad assicurare la pace. Sappiamo bene dalla storia quante guerre sono state combattute in nome della “giustizia trascendentale”. Ma quando le norme di

<sup>7</sup> A. SEN, *An Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2009.

<sup>8</sup> Si veda anche M. SANDEL, *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano 2010.

giustizia si uniscono al dono come gratuità, il risultato desiderato è garantito. Si badi – perché il punto è di grande rilevanza – che non si dice qui che il principio del dono può sostituire le regole della giustizia; piuttosto deve completarle, complementarizzarle. Nella divisione finale dei beni del vecchio padre, infatti, le norme di giustizia sono state rispettate, ma a ciò si è arrivati, senza spargimento di sangue, grazie ad un atto di gratuità. Il secondo messaggio è che la pratica del dono non impoverisce mai; al contrario arricchisce chi se ne rende artefice. Il mercante non solamente può riprendere il suo cammello, ma “guadagna” la riconoscenza e la gratitudine dei tre fratelli, oltre che la gioia interiore di avere scongiurato un serio conflitto. Si badi che il dono gratuito – a differenza del dono come regalo (*munus*) – è di un “altro”. Il mercante viene da fuori, non è parte della *civitas* dei tre fratelli. Il salto necessario per risolvere il conflitto è, dunque, l’ingresso di un altro. È questo il senso della metafora dello “straniero perfetto”.<sup>9</sup>

Concludo. Una strategia che reputo vincente per raccogliere le sfide dell’epoca presente è quella di tornare a porre al centro del discorso economico il principio di fraternità. È merito grande del contributo di Antonio Genovesi quello di aver saputo declinare, in termini sia istituzionali sia economici, il principio di fraternità facendolo diventare un asse portante dell’ordine sociale. È stata la scuola di pensiero francescana a dare a questo termine il significato che essa ha conservato nel corso del tempo. Ci sono pagine della *Regola* di Francesco che aiutano bene a comprendere il senso proprio del principio di fraternità. Che è quello di costituire, ad un tempo, il complemento e il superamento del principio di solidarietà. Infatti, mentre la solidarietà è il principio di organizzazione sociale che consente ai diseguali di diventare eguali, il principio di fraternità è quel principio di organizzazione sociale che consente agli eguali di esser diversi. La fraternità consente a persone che sono eguali nella loro dignità e nei loro diritti fondamentali di esprimere diversamente il loro piano di vita, o il loro carisma. Le stagioni che abbiamo lasciato alle spalle, l’800 e soprattutto il ‘900, sono state caratterizzate da grosse battaglie, sia culturali sia politiche, in nome della solidarietà e questa è stata cosa buona; si pensi alla storia del movimento sindacale e alla lotta per la conquista dei diritti civili. Il punto è che la buona società non può accontentarsi dell’orizzonte della solidarietà, perché una società che fosse solo solidale, e non anche fraterna, sarebbe una società dalla quale ognuno cercherebbe di allontanarsi. Il fatto è che mentre la società fraterna è anche una società solidale, il viceversa non è vero.<sup>10</sup>

Aver dimenticato il fatto che non è sostenibile una società di umani in cui si estingue il senso di fraternità e in cui tutto si riduce, per un verso, a miglio-

<sup>9</sup> S. ZAMAGNI, *Disuguaglianza e giustizia benevolente*, in C. DANANI e B. GIOVANOLA (a cura di), *L’essere che è, l’essere che accade*, Vita e Pensiero, Milano 2014, pp. 363-374.

<sup>10</sup> S. ZAMAGNI, *L’economia civile come berillo intellettuale*, cit.

rare le transazioni basate sullo scambio di equivalenti e, per l'altro verso, ad aumentare i trasferimenti attuati da strutture assistenziali di natura pubblica, ci dà conto del perché, nonostante la qualità delle forze intellettuali in campo, non si sia ancora addivenuti ad una soluzione credibile di quel *trade-off*. Non è capace di futuro la società in cui si dissolve il principio di fraternità; non è cioè capace di progredire quella società in cui esiste solamente il "dare per avere" oppure il "dare per dovere". Ecco perché, né la visione liberal-individualista del mondo, in cui tutto (o quasi) è scambio, né la visione statocentrica della società, in cui tutto (o quasi) è doverosità, sono guide sicure per farci uscire dalle secche in cui la quarta rivoluzione industriale sta mettendo a dura prova la tenuta del nostro modello di civilizzazione. È questo il messaggio centrale del pensiero di Genovesi che, dopo oltre duecentocinquant'anni, conserva intatta la sua originalità e la sua cogenza.

GENOVESI DI FRONTE AL RIDUZIONISMO ANTROPOLOGICO,  
CORPORATIVO E VALORIALE

LEONARDO BECCHETTI\*

**L**E due citazioni principe di Antonio Genovesi che intendo usare come riferimento per questo breve scritto (e spiegherò poi nel dettaglio perché) sono le seguenti. L'abate salernitano ricorda agli uomini dei suoi tempi, convinti del fatto che la ricchezza e la prosperità delle nazioni dipendesse dalla creazione di infrastrutture fisiche (porti, strade, vie di comunicazione in generale), che

I canali di comunicazione sono sia fisici che morali. Le strade, sode, facili, sicure; i fiumi e gli scavi da traghettare; le macchine trattorie; e se vi ha mare, i porti, la meccanica delle navi, la sicurezza della navigazione, sono i primi [...] *Ma si richiedono anche de' canali morali.*<sup>11</sup>

In un altro famoso e magistrale passo relativo alle caratteristiche più profonde della natura umana Genovesi afferma:

Fatigate per il vostro interesse, niuno uomo potrebbe operare altrimenti, che per la sua felicità sarebbe un uomo meno uomo: ma non vogliate fare l'altrui miseria, e se potete e quando potete studiatevi di far gli altri felici. Quanto più si opera per interesse, tanto più, purchè non si sia pazzi, si debb'esser virtuosi. È legge dell'universo che non si può far la nostra felicità senza far quella degli altri.<sup>12</sup>

\* Università Tor Vergata, Facoltà di Economia, Via Columbia 2, 00133 Roma. E-mail: becchetti@economia.uniroma2.it

<sup>11</sup> A. GENOVESI, *Delle lezioni di commercio o sia di economia civile con Elementi del commercio* (1765), Giuseppe Rossi, Venezia 1802, p. 258. Corsivo aggiunto.

<sup>12</sup> A. GENOVESI, *Autobiografia, lettere e altri scritti*, G. SAVARESE (a cura di), Feltrinelli, Milano 1962, p. 449.

Antonio Genovesi viene oggi considerato l'antesignano del paradigma economico emergente che noi chiamiamo economia civile. L'espressione *economia civile* fu utilizzata dallo stesso Genovesi per sottolineare appunto l'importanza fondamentale dei canali morali ovvero delle virtù civili come la reciprocità, e quella fiducia interpersonale e pubblica che oggi chiamiamo "capitale" per lo sviluppo e il ben-vivere di un territorio.

Il tempo ha dato ragione alle sue feconde intuizioni e i modelli teorici ed i risultati empirici e sperimentali dell'economia comportamentale hanno ampiamente confermato nel corso degli ultimi decenni l'importanza di reciprocità e capitale sociale nell'economia e nelle scienze sociali. Le determinanti del capitale sociale, i suoi effetti sul benessere sono oggi uno dei tempi principali d'investigazione dell'economia contemporanea.

Possiamo affermare oggi che il nuovo paradigma emergente dell'economia civile si fonda su due principi "costituzionali fondamentali". Il primo riguarda l'economia politica ed è sintetizzabile nel concetto del superamento dei tre riduzionismi nella concezione della persona, dell'impresa e del valore. Per riduzionismo della persona intendiamo il fatto che il paradigma economico tradizionale si fonda sull'assunto antropologico dell'*homo oeconomicus*, ovvero la stragrande maggioranza dei modelli economici ipotizzano che l'individuo sia "miopemente autointeressato". Tecnicamente ciò implica che nei modelli economici gli individui sono modellizzati come aventi una funzione d'utilità dove la loro utilità/felicità cresce al crescere delle proprie dotazioni monetarie o dei beni e servizi che possono acquisire con le dotazioni monetarie stesse.

Un altro grande economista italiano Giuseppe Toniolo sintetizzava i limiti di questa visione affermando

l'interesse personale esercita una grande funzione nel magistero della vita individuale e collettiva tutta intera: in armonia con una delle supreme leggi fisiche dell'universo esso rappresenta la forza di gravità del mondo morale, del quale anzi non solo è condizione e mezzo di equilibrio ma ancora uno degli elementi o fattori di progresso [...] ma da questo concetto che fa dell'interesse individuale uno degli impulsi massimi dell'umana operosità, all'affermarlo unico motore era facile il passo, e la linea fu inavvertitamente trascorsa da tutti o pressochè tutti gli economisti i quali posero in quello il fondamento esclusivo della vita economica ed eressero sul medesimo l'intero edificio della scienza.<sup>13</sup>

La recente economia comportamentale (si guardi alla summa degli esperimenti sul *dictator game* che è il gioco migliore per testare l'ipotesi dell'*homo*

<sup>13</sup> *Dell'elemento etico quale fattore intrinseco delle leggi economiche*, 5 dicembre 1873 all'Università di Padova (*Opera Omnia*, Serie II, vol. 2, pp. 266-292), cit. da D. SORRENTINO, *L'economista di Dio*, Giuseppe Toniolo, Ave, Roma 2012, p. 180.



*oeconomicus* raccolta nel meta paper di Engel<sup>14</sup> ha dimostrato (con esperimenti svolti in diversi paesi e periodi di tempo) che solo un 30% degli esseri umani si comporta in questo modo. E lo ha fatto nelle condizioni meno favorevoli perchè tutti gli esperimenti si svolgono nell'anonimato mentre, come è noto, la riduzione della distanza sociale rende le persone più socievoli ed altruiste. Ovvero fuori dal laboratorio e nelle normali condizioni di interazione sociale gli *homines oeconomici* sono ancora meno.

Tutti i risultati recenti degli esperimenti di economia comportamentale muovono in direzione del superamento del riduzionismo antropologico nella direzione intuita da Genovesi. Le persone non sono solo "miopemente autointeressate" ma agiscono e scelgono anche in base al principio della reciprocità (se ho ricevuto qualcosa da qualcuno provo una disutilità se non restituisco il favore ricevuto), dell'avversione alla diseguaglianza (come esseri umani siamo empatici e proviamo disagio nel vedere altri esseri umani come noi in difficoltà) e dell'altruismo puro o strategico. Abbiamo parlato di autointeresse miope, ed è proprio questo il centro della questione. La vita economica e sociale è fatta essenzialmente di dilemmi sociali. Ovvero di incontri tra persone che non possono prevedere fino in fondo le mosse gli uni degli altri (asimmetria informativa) e non sono protette da contratti in grado di garantirli da comportamenti predatori in qualunque possibile fattispecie (contratti incompleti). In queste condizioni modelli tradizionali come quelli del dilemma del prigioniero e del gioco della fiducia (*trust investment game*) dimostrano come l'*homo oeconomicus* è socialmente dannoso (un "idiota sociale" direbbe il nobel Amartya Sen) perché la sua strategia di autointeresse miope porta ad un risultato subottimale per sé e per gli altri.<sup>15</sup> L'intuizione di un altro grande filosofo e pensatore come Hume ci aiuta a cogliere l'essenza del ragionamento:

Il tuo grano è maturo oggi, il mio lo sarà domani; è vantaggioso per entrambi che io lavori con te oggi e che tu mi aiuti domani. Io non ho nessuna benevolenza nei tuoi riguardi, e so che ne hai altrettanto poca per me. Quindi, non mi prenderò alcuna pena per te; se anche dovessi lavorare con te in vista di un mio interesse, e cioè aspettandomi qualcosa in cambio, so che ne verrei deluso e che sarebbe vano contare sulla tua gratitudine. Quindi ti lascio lavorare da solo e tu mi tratti nello stesso modo. Le stagioni cambiano, ed entrambi perdiamo i nostri raccolti per mancanza di fiducia e di garanzie reciproche.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> C. ENGEL, *Dictator Games: A Meta Study*, «Experimental Economics», 14/4 (2011), pp. 583-610.

<sup>15</sup> A. SEN, *Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory*, in H. HARRIS (a cura di), *Scientific Models and Man*, Oxford University Press, Oxford 1978.

<sup>16</sup> D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, trad. E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1987, lib. 3, pt. 2, sez. 5, p. 552.

La logica del dilemma sociale suggerisce che la mancanza di cooperazione finisce per generare un esito negativo delle nostre azioni sia a livello individuale che sociale. Se gli individui sono modellizzati come *homines oeconomici* la loro scelta ottima è quella di non cooperare e si finisce nella trappola del fallimento del coordinamento illustrata da Hume. La cooperazione è arte difficile che richiede preferenze non puramente autointeressate (reciprocità, avversione alla diseguaglianza, altruismo, fiducia). Proprio quei canali morali insomma che Genovesi ritiene correttamente essere il fondamento di società prospere.

Non si tratta di divagazioni filosofiche perché proprio la storia del nostro paese è un incredibile e caleidoscopico laboratorio dove cooperazione e fallimento della cooperazione si alternano tra valle e valle, provincia e provincia, regione e regione. Il paese ha una forte tradizione di capitale sociale in alcune aree dove, non a caso, sono nati consorzi e cooperative che hanno consentito a singoli produttori di aumentare il loro potere contrattuale, risalire la catena del valore nelle filiere del prodotto (si pensi alla storia delle mele nel Trentino, a quella delle conserve di frutta e persino della barbabietola da zucchero in Emilia Romagna). In altre aree, nonostante la maggiore ricchezza di dotazione naturale di prodotti la fiducia non ha vinto e la situazione economica dei singoli produttori non è migliorata. Parafrasando possiamo affermare che esistono due tribù con due concezioni di vita radicalmente diverse (mai come oggi questo è facile da comprendere). Da una parte la logica “hobbesiana” dell' $1-1=0$  dove la torta è di dimensione data e l'altro è un nemico che può rubare la mia fetta. Dall'altra la logica dell' $1+1=3$  dove l'altro è colui con il quale, se la cooperazione riesce, posso generare superaddittività, ovvero posso creare torte più grandi, dove la legge della superaddittività fa sì che il risultato del lavoro di squadra è superiore alla somma di quello che i partecipanti alla squadra avrebbero ottenuto correndo da soli.

Il secondo riduzionismo che l'economia civile si propone di superare è quello relativo alla concezione dell'impresa. Che nella visione “tolemaica” riduzionista tradizionale è massimizzatrice di profitto, ovvero mette al centro della propria azione l'interesse di un solo *stakeholder*, l'azionista al quale tutto il resto è subordinato. Nella visione dell'economia civile l'impresa deve creare valore economico socialmente ed ambientalmente sostenibile, ovvero deve preoccuparsi nella propria azione delle conseguenze sugli altri principali portatori d'interesse (lavoratori, fornitori, comunità locale). Ciò a cui stiamo assistendo in tempi recenti è un processo d'ibridazione per il quale il mondo del profit e del non profit tendono ad incontrarsi nel mezzo. Parafrasando diremmo che i ricchi di denaro e poveri di senso (quando il profit è massimizzazione di profitto) incontrano i ricchi di senso e poveri di denaro (quando il non profit dipende dalla donazione e dall'elargizione altrui). In questo modo il profit

punta alla responsabilità sociale d'impresa e il non profit a creare quel valore economico che consente di finanziare la propria attività sociale.

Il terzo riduzionismo che l'economia civile si propone di superare è quello del valore. Che non è il PIL ma una concezione multidimensionale del benessere e del ben-vivere (che ricomprende la crescita economica ma non si esaurisce in essa).

Il secondo principio "costituzionale" dell'economia civile riguarda la politica economica. Nella visione tradizionale tutti i problemi sono risolti da due mani. Quella invisibile smithiana del mercato e quella visibile delle istituzioni che intervengono per correggere i fallimenti del mercato stesso (asimmetrie informative, tendenze monopolistiche/oligopolistiche, problemi relativi ai beni pubblici e alle esternalità). Questo modello ha mostrato la corda in tanti momenti e soprattutto nella crisi finanziaria globale dove è stato ancora una volta chiaro che la combinazione stato-mercato non basta. I nuovi *Sustainable Development Goals* delle Nazioni Unite chiariscono una volta per tutte che l'approccio necessario è quello a quattro mani. Dove l'azione di mercato e istituzioni è complementata dalla terza mano delle imprese responsabili e della quarta della cittadinanza attiva.

Intravediamo per questa via le società 100 percento "generative" del futuro dove ogni cittadino vive una vita ricca di senso partecipando con le proprie scelte (nella comunicazione virtuale, nel voto col portafoglio dei consumi e dei risparmi, nella partecipazione alla gestione dei beni pubblici) alla costruzione del ben-vivere. Non più autointeressato in modo miope (come l'*homo oeconomicus*) ma autointeressato in modo lungimirante. Memore della lezione di Genovesi che ci ricorda nel testo citato all'inizio di queste riflessioni sull'inscindibilità della nostra felicità da quella altrui.

#### ANTONIO GENOVESI AND HUMAN FLOURISHING

FILIPPO SABETTI\*

THE paradigmatic significance of Antonio Genovesi's thought may be summed up this way: He weaves together and gives coherence and direction to normative theory and historical and comparative analysis to show that the promotion of human flourishing and public happiness could be realized in his own time and that his method of analysis has lost none of its salience in today's world. The paper briefly shows why this is so.<sup>17</sup>

\* McGill University, Political Science, 855 Sherbrooke St., W. Montreal, Quebec, H3A 2T7. E-mail: [filippo.sabetti@mcgill.ca](mailto:filippo.sabetti@mcgill.ca)

<sup>17</sup> For an extended elaboration, see my *Public Happiness as the Wealth of Nations. The Rise of Political Economy in Naples in a Comparative Perspective*, «California Italian Studies», 1/3 (2012), pp. 1-31, <http://escholarship.org/uc/item/7db6235h>

Genovesi's analysis, unlike that of Gaetano Filangieri's, is not just aimed at governments. He assumes people are capable of learning to modify their behavior and seek ways to advance human welfare and happiness. Second, like most Transalpine thinkers of his time, Genovesi treats individuals as the basic constituents of the world. But his representative individual contrasts sharply with the human psychology that underpins most English-language contributions of his time. Like Vico and Doria earlier,<sup>18</sup> Genovesi has a clear metaphysical position concerning the nature of human beings as "cocreators with God" of the world in which humans live. Third, he emphasizes the importance of trust or *fede pubblica* in organized existence, anticipating modern concerns about the presence and absence of trust in the making and breaking of cooperative relations. Fourth, Genovesi shares with other Enlightenment figures the civilizing mission of commerce but, unlike Adam Smith and Montesquieu, he does not dis-embed economic relations from other forms of social interaction and does not separate commerce from conquest. Fifth, the conceptualization of collective well-being as public flourishing gives Genovesi's conceptualization a very modern twist.<sup>19</sup> Genovesi shares with modern philosophers like Martha Nussbaum the view that happiness is not necessarily linked to rising individual incomes or material regard. Finally, the analysis draws attention to the importance of time – the *saeculum* – as a critical variable in promoting a public sphere receptive to useful knowledge.

Much of Genovesi's discussion of the civil economy is based on important presuppositions spelled out in his 1753 *Discourse on the true end of letters and sciences*. He seeks to persuade his readers about the importance of eliciting cooperative behaviour in the resolution of collective problems (in modern social science known as "social dilemmas" or "tragedy of the commons"). Genovesi expresses his vision this way:

There is truth demonstrated by experience, that people act more courageously and more virtuously if motivated by love than if moved by fear; if they are flattered with a just reward of their toil than frightened with inopportune threats; if they see themselves acting freely than compelled to act (or acting under coercion); and if they are persuaded by order and art than being pushed by disorder into darkness. This way they are better disposed and gently motivated to promote generously what please them and what they understand as advantages. I am certain that if we do all these things we can see a rebirth among us not of a mythical but a true century of gold. By

<sup>18</sup> B. A. NADDEO, *Vico and Naples: The Urban Origins of Modern Social Theory*, Cornell University Press, Ithaca 2011.

<sup>19</sup> E.g. M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2001. A. SEN, *The Economics of Happiness and Capability*, in L. BRUNI, F. COMIM and M. PUGNO (eds.), *Capabilities and Happiness*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 16-27.

emulating one another, justice, trust, honesty, toil, beautiful and useful knowledge, all the arts and crafts and, yes, abundance and public happiness will triumph over vice, ignorance, sloth, and misery.

Hence, he urges:

These are some of the means by which we can elicit the courage and industry of our people, without which all other gifts that heaven has bestowed on us can never lead to true greatness and happiness.<sup>20</sup>

The requirements for virtuous living is not, he notes, self-sacrifice narrowly understood but the practice of good judgment and intelligent action (like the public patronage practiced by his own benefactor, Bartolomeo Intieri). Genovesi spends much of his efforts in showing how this new way of looking at the world can come about.

Genovesi addresses this new way of looking at the world in his work of 1753, often viewed as the Manifesto of the Neapolitan Enlightenment. Genovesi sets to arouse the spirit of industry (industry understood both as personal quality and as a sector of joint activities related to manufacturing locally, nationally and internationally) especially among three classes of people of the realm: the nobility, the clergy, and “the studious youth.” He notes the importance of new centers of applied learning in Naples where “the enlightened youth” of the provinces could emulate others by receiving, testing and advancing knowledge and practical application. Genovesi recognizes a chief condition for successful emulation and application: a revolution of the mind. He argues against Montesquieu’s opinion that the practice of virtue is useless in monarchies. His optimism is closely tied to a defining attribute of human beings: a capacity for learning and for individual and collective amelioration, without in any way denying human fallibility *ab origine*. Genovesi saw his intellectual work as a liberating mission to recast old and antiquated knowledge in new and more productive forms.

In short, Genovesi shares with most Enlightenment figures a view of the world that takes individuals as the basic and ultimate constituents of this world. But he parts from the main Enlightenment current by rejecting body-mind dualism and insisting on a union of mind and body. He sketches a complex psychology of human nature that goes beyond self-preservation and isolated human consciousness (or atomism). He rejects philosophical idealism just as much as he rejects the extreme forms of abstract thought and rationalism in metaphysics. Genovesi derives from Vico and Catholic thought an awareness of the complex historicity and cognitive evolution of humanity, which allows him to recognize the importance of human sociality without

<sup>20</sup> A. GENOVESI, *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* [1753], in *Autobiografia, lettere e altri scritti*, G. SAVARESE (ed.), Feltrinelli, Milan 1962, pp. 262-263.

detracting from the importance of self-preservation then privileged by many Protestant or atheistic thinkers of this time.<sup>21</sup>

Genovesi gives meaning to organized existence by drawing attention to the importance of public trust or faith (*fede pubblica*). As he notes in his lessons on commerce:

Nothing is more necessary than public faith (*fede pubblica*) in a wide and easy circulation and in the reinvigoration of any kind of productive activity ... Trust is for civil bodies what the law of gravity is for natural bodies.<sup>22</sup>

Trust and related features (public confidence, mutual assistance, friendship) are important “moral canals” of the civil economy, is previously quoted in Becchetti’s paper. The moral canals inspire, channel and give meaning to Genovesi’s lessons on commerce<sup>23</sup> and his philosophy of the just and the honest in *Diceosina*.<sup>24</sup>

Genovesi’s emphasis on the importance of trust helps to understand why he, unlike Smith, puts much weight in the moral foundations of market relations, as already underscored by Becchetti and Zamagni. Genovesi’s insistence on the cultivation of human virtues and a strong sense of the collective agency of citizens is his way of coming to terms with something he does not directly confront: how it is possible for a state constituted by fallible human beings promote public happiness and human flourishing. He sees the give-and-take of market and commercial relations to serve as educational tool for people to learn and practice public trust. Perhaps the clearest and most concise exposition of Genovesi’s conception can be found in his *Ragionamento sul commercio in universale*.<sup>25</sup> There he also addresses two related issues: he sees the proliferation of economic writings in translation throughout Europe as a rejuvenation of nations; he equally suggests that this emulation would make it difficult for any one nation or group of people to maintain “the monopoly of commerce” (*l'imperio del commercio*) for a long time at the expense of others. From this angle, he views agriculture, manufactures, and navigation no longer parts of the *arcana imperii* or the monopolies of any one people. As the

<sup>21</sup> A. GENOVESI, *Della Diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto* [1766], N. GUASTI (ed.), Edizioni della Laguna, Mariano del Friuli 2008, p. 19; see also *Delle lezioni di commercio o sia di economia civile con Elementi del commercio*, M. L. PERNA (ed.), Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2005, p. 282.

<sup>22</sup> A. GENOVESI, *Delle lezioni di commercio o sia di economia civile*, cit., p. 752.

<sup>23</sup> A. GENOVESI, *Elementi del commercio* [1765-67], in *Delle lezioni di commercio o sia di economia civile*, cit. pp. 243-254, 751-785.

<sup>24</sup> A. GENOVESI, *Della Diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, cit., pp. 71, 231, 249, 266-307, 380.

<sup>25</sup> A. GENOVESI, *Ragionamento sul commercio in universale* [1757], in *Autobiografia, lettere e altri scritti*, cit. pp. 281-331.

practice of the arts and the sciences of industry and commerce spreads across nations, knowledge becomes diffused and held in common by artisans across national boundaries. He suggests that in such circumstances each country can draw on its own natural and human endowments to promote the cultivation of human skills and artisanship thereby adding to the human and social capital necessary for human flourishing. This way where one may be located is no longer a major obstacle in the spread of useful knowledge and commerce.

Genovesi goes beyond Muratori to give commerce a deeper and broader philosophical and moral context by equating it with reciprocal and mutual assistance and to what it means to be human. Genovesi goes equally beyond Adam Smith this way. In the words of Luigino Bruni,

Smith ... maintains that the typical trait of human relationality is, even beyond sympathy, the “propensity in human nature ... to truck, barter, and exchange one thing for another” [By contrast] Genovesi understands economic relations in the market as relations of mutual assistance, and social interaction which, by his definition, are also important sources of happiness.<sup>26</sup>

Genovesi is aware that time is another word for season in both agriculture and in the Catholic calendar. From the corpus of Genovesi’s writings, time emerges as a critical variable for people to apprehend the temporal unfolding of natural and human events, to develop and share a common understanding of such unfolding and to advance human happiness and flourishing. Adjustments and shifts in people’s cognitive map take time: some require a long time; others, short time; and others still more complex combinations of two. It is unwise for thinkers and public officials alike to rush these adjustments; they need to know the likelihood of *when* those shifts happen in order to seize the moment and to act – a point that was evidently missed by some of Genovesi’s own students when they rushed to give a hand to the 1799 Revolution.<sup>27</sup> In his Discourse of 1753 Genovesi recalls that often enough ordinary people show a better grasp of human reality and worldly events than many intellectual don Quixotes fighting delusional windmills and metaphysical abstractions.

In conclusion, Giuseppe Pecchio, in his book *History of Public Economy*, first published in 1829, recalls the importance of Genovesi’s work this way:

<sup>26</sup> L. BRUNI, *Reciprocity, Altruism and the Civil Society: In Praise of Heterogeneity*, Routledge, London 2018, pp. 18-19. See also L. BRUNI and P.-L. PORTA (eds.) *Economic and Happiness: Framing the Analysis*, Oxford University Press, Oxford 2005, and L. BRUNI and R. SUGDEN, *Fraternity: Why the Market Need not be a Morally Free Zone*, «Economics and Philosophy», 1/24 (2008), pp. 35-64.

<sup>27</sup> B. HADDOCK and F. SABETTI, *Vincenzo Cuoco and the Nature of Revolution and Constitutionalism*, in B. HADDOCK and F. SABETTI (eds.), *Vincenzo Cuoco: Historical Essay on the Neapolitan Revolution of 1799*, University of Toronto Press, Toronto 2014, pp. xi-xxxvi.

One of the most distinctive features among economists of these two nations is the definition they give of public economy and how they deal with it. For the English it is an isolated science; it is a science of how to make nations wealthy, and that is the exclusive subject of their research. On the other hand, Italians regard it as a complex science, as the administrator's science and they treat it in all its relationships with ethics and public happiness. The English, always favourable to division of labour, seem to have applied this rule to this science, which has been severed from all other sciences.<sup>28</sup>

For all these reasons, Genovesi's contribution to the advancement of human flourishing has lost none of its importance for our own time as well.

<sup>28</sup> Quoted in M. VITALE, *Starting again from Carlo Cattaneo*, in C. CATTANEO, *Intelligence as Principle of Public Economy*, Libri Scheiwiller, Milan 2001, p. 131, and also in L. BRUNI and P.-L. PORTA (eds.), *Handbook on the Economics of Happiness*, Edward Elgar, Cheltenham (UK) 2007, p. 30.