



BANCA D'ITALIA  
EUROSISTEMA

## Conversazione su Dante

Passione civile, vita pubblica, ragionamento economico<sup>1</sup>

Intervento di Luigi Federico Signorini  
Direttore Generale della Banca d'Italia

Sede della Banca d'Italia  
Firenze, 3 dicembre 2021

### Dante e l'economia

In questo intervento mi propongo di prendere spunto da qualche passo della *Commedia*<sup>2</sup> per svolgere alcuni ragionamenti da economista; dai quali trarrò, verso la fine, un paio di libere considerazioni su uno dei grandi problemi del mondo di oggi. Sperando che mi venga perdonata qualche inevitabile incursione in un campo che non è il mio, cercherò di limitarmi strettamente a questo compito. Spetta ad altri il discorso sulla letteratura. Chi vi parla può in proposito invocare al più la passione, non certo la competenza.

Ovviamente, ai tempi di Dante la scienza dell'economia nel senso moderno non esisteva. Esisteva, si capisce, l'economia come fatto. Non che mancasse del tutto il ragionamento economico, almeno da Aristotele in poi; ma gli strumenti analitici potenzialmente a disposizione dell'interprete della realtà erano ben diversi da quelli di oggi. Oggi, attraverso le lenti di una disciplina sviluppatasi vari secoli dopo, la percepiamo in modo diverso da allora.

Inforcati questi occhiali, un dato risalta. Dante non sembra accorgersi della poderosa accelerazione che la società del suo tempo stava sperimentando. O per meglio dire: nella misura in cui se ne accorge, ne vede solo aspetti negativi<sup>3</sup>. "*La gente nòva e i subiti guadagni*"<sup>4</sup> suscitano la sua indignazione. La Fiorenza "*dentro della cerchia antica*"

---

<sup>1</sup> Ringrazio Alfredo Gigliobianco per avermi aiutato a preparare questo testo, Paolo Angelini e Ivan Faiella per averlo letto e formulato suggerimenti, e Ignazio Visco per i suoi numerosi e utili commenti.

<sup>2</sup> Un'ampia panoramica delle trasformazioni dell'economia e del pensiero sull'economia ai tempi di Dante è stata tracciata in un recente intervento di Ignazio Visco (*Note sull'economia di Dante e su vicende dei nostri tempi*, Banca d'Italia, 2021). Qui affronto un tema meno ambizioso: leggere certi passaggi selezionati della *Commedia*, nello spirito del titolo di questa conversazione ("Passione civile, vita pubblica, ragionamento economico"), con qualcuno degli strumenti intellettuali disponibili all'economista di settecento anni dopo.

<sup>3</sup> M. Romanelli (*L'economia di Dante. Mercato, profitto, dono*, Longo, 2021) vede nel radicale rifiuto dantesco della società mercantile allora emergente una posizione intellettuale tutt'altro che inconsapevole o reazionaria, dettata anzi da un "grandioso progetto di rigenerazione dell'umanità". Non dissentiamo; semmai avanziamo dubbi, da economisti, sul giudizio positivo che Romanelli dà di questa visione.

<sup>4</sup> *Inferno*, XVI, 73.

(cioè degli aurei tempi di Cacciaguida) “*si stava in pace*” perché era “*sobria*”; tutti i guai cominciano quando la gente si mette a desiderare qualche bene materiale in più<sup>5</sup>.

Agli inizi del Trecento, Firenze stava per diventare il centro economico e culturale d'Europa. A volte si sottovaluta quanto conta lo sviluppo economico nel creare un ambiente favorevole a quello culturale. Dante, il problema neppure se lo poneva. Nel giro di un secolo le ricchezze della sua città – derivanti dagli straordinari sviluppi del commercio e delle manifatture – avrebbero alimentato l'Umanesimo e il Rinascimento, allevato e attratto artisti e intellettuali tra i più celebri di tutti i tempi. Ma Dante si concentra sul “*puzzo*” molesto delle genti del contado che invadono la città<sup>6</sup>. Non coglie il contributo di opera, di ingegno, che questi nuovi venuti potevano offrire. Non percepisce l'effetto moltiplicatore dello sviluppo urbano sulla crescita economica e culturale.

Del resto il concetto stesso di sviluppo, come lo intendiamo oggi, era assente. Chi viveva ai suoi tempi, se letterato, non poteva non accorgersi della rinascita civile dell'Europa dopo le “*etadi grosse*”<sup>7</sup>; ma, se mai se lo fosse domandato, probabilmente si sarebbe detto che il massimo a cui aspirare era tornare alla magnificenza dell'età imperiale romana. Anzi: guardando il corso della storia umana, gli sarebbe forse venuta più naturale la metafora di una caduta (dal paradiso terrestre, dall'età dell'oro<sup>8</sup>) che quella di un'ascesa – fatta salva, s'intende, l'attesa di una drammatica e gloriosa conclusione della vicenda dell'universo materiale nelle forme dell'escatologia cristiana.

In questo contesto, i principi a cui ispirare il reggimento della società non potevano che mirare a stabilire un ordine ideale, non a favorire la crescita; erano statici e assiomatici, non dinamici ed empirici. Così per Dante<sup>9</sup>.

## Avarizia

Si dirà che è facile percepire i limiti di questa visione avendo alle spalle sette secoli in più di esperienza e riflessione. È vero, nel senso che oggi ne sappiamo di più; ma non nel senso che questo passaggio intellettuale sia oggi del tutto scevro di difficoltà. Anche per gli esseri umani del XXI secolo certi concetti restano, alla fine, abbastanza controintuitivi.

Prendiamo il tema dell'avidità o avarizia, simboleggiata dalla famosa lupa, che compare già nel primo canto della *Commedia* e torna più volte<sup>10</sup>. Nella visione dantesca, chi vuole

---

<sup>5</sup> *Paradiso*, XV, 97ss.

<sup>6</sup> *Paradiso*, XVI, 49-57.

<sup>7</sup> *Purgatorio*, XI, 93.

<sup>8</sup> *Purgatorio*, XXVIII (specie 94-96 e 139-141), dove i due miti si risolvono in uno.

<sup>9</sup> Non tutti concorderebbero con un'affermazione tanto apodittica. A noi pare di leggerla scritta a chiare lettere, specie nella *Commedia* e nella *Monarchia*. Ma non abbiamo certo titolo per dire l'ultima parola in merito. La si prenda per quel che è: l'impressione di un lettore appassionato ma non specialista.

<sup>10</sup> *Inferno*, I, 49ss.; *Purgatorio*, XX, 10 (“*Maladetta sie tu, antica lupa!*”); e volendo anche *Purgatorio* XIV, 50. Molti commentatori vedono nella cupidigia della lupa qualcosa di più del solo peccato di avarizia; qui ci atteniamo, a puro scopo illustrativo, a un'interpretazione circoscritta del relativo simbolismo.

arricchirsi è spregevole in quanto avido, contravviene ai Comandamenti e si macchia di un peccato capitale: questo è quanto.

Non piaceva allora, né può piacere oggi, chi faccia dell'accumulazione di denaro l'unico scopo della vita. L'economista però tende a rendere esplicita qualche distinzione. Altro è comportarsi come l'Ebenezer Scrooge della *Christmas Carol* di Dickens. Altro è perseguire onestamente il proprio legittimo interesse, come probabilmente fa ciascuno di noi, nell'esercizio di una qualsiasi attività economica, che sia di produzione o di scambio.

Un concetto cardinale dell'economia come scienza è appunto che una persona, nel fare i propri interessi economici, contribuisce al benessere economico della società. (Ci sono eccezioni, lo vedremo più avanti). Questo concetto, difficile da intendere e facile da fraintendere, fu, come tutti sanno, stabilito da Adam Smith nel suo capolavoro, la *Ricchezza delle Nazioni*: "*It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest*"<sup>11</sup>. Alla base di esso ci sono due elementi. Il primo era già chiaro ad Aristotele, pietra angolare della cultura dei tempi di Dante<sup>12</sup>: ciascuno, nella società, ha bisogno dell'altro: il poeta ha bisogno (sicuramente) del ciabattino, mentre il ciabattino ha bisogno (si spera) del poeta. È l'interdipendenza derivante dalla specializzazione, che rende più efficiente la produzione di ogni bene. Il secondo elemento è che lo scambio economico è vantaggioso per entrambi i partecipanti. Di esso Aristotele al più intravide qualche barlume<sup>13</sup>, essendo interessato più alla giustizia che all'efficienza dello scambio. Ancora oggi lo scambio è spesso percepito come una lotta, una contesa in cui, se uno dei due partecipanti guadagna, l'altro inevitabilmente perde. Smith mostra che non è proprio così. Se il fornaio si separa da una pagnotta in cambio di uno scellino, lo fa perché gli conviene. Ma lo stesso vale per il cliente: se sborsa il suo scellino è perché lo trova più conveniente che impastarsi e cuocersi la pagnotta da solo. Con la sua attività imprenditoriale, il fornaio arricchisce sé stesso, ma allo stesso tempo fornisce un servizio efficiente al cliente. Estendendo l'analisi dal singolo alla collettività, e introducendo la concorrenza, si conclude che un ordine economico basato sul decentramento delle decisioni e sul perseguimento del proprio legittimo interesse da parte di ciascuno accresce il benessere di tutti. Tutto qui: ma è da questa intuizione che nasce la scienza moderna dell'economia.

L'*homo oeconomicus*, contrariamente alla caricatura che talvolta se ne fa, non è inerentemente egoista, avaro e sordo alle cose dello spirito. Si presume che massimizzi il profitto nel senso che ci si attende che nella propria attività economica cerchi, meglio che può, di procurarsi risorse: risorse per vivere, per sostenere la famiglia, per godersi

---

<sup>11</sup> *The Wealth of Nations*, Libro I, cap. 2. Benché la sua trattazione vasta e sistematica sia spesso considerata l'atto di fondazione della scienza economica, Smith non fu in realtà il primo a esporre questo concetto. Un'anticipazione notevole è quella dello svedese Anders Chydenius, la cui *Ricchezza della nazione* precede di pochi anni il libro quasi omonimo di A. Smith. Ma di idee simili è disseminata la storia del pensiero, dall'antichità in poi.

<sup>12</sup> *Etica Nicomachea*, V.

<sup>13</sup> Se non altro Aristotele, pur in un suo modo un po' contorto, finiva per prendere le difese del diritto di proprietà proprio considerandone gli aspetti incentivanti (*Politica*, II, 5; e altrove).

la vita magari; per accumulare senza ritegno se avido come la lupa; ma anche, se invece generoso e sensibile, per aiutare gli altri, sostenere cause meritevoli, patrocinare l'arte e la cultura, quello che volete. L'agire dell'*homo oeconomicus* va visto come un mezzo, non un fine; il fine se lo dà ciascuno; e finché il mezzo è onesto, è il fine, non il mezzo, che è soggetto a un giudizio morale.

Poteva Dante arrivare a simili concetti sul ruolo degli incentivi nel promuovere l'attività economica? Ci arrivò, poco più di un secolo dopo, nella piena fioritura dell'Umanesimo, un altro illustre scrittore fiorentino, Poggio Bracciolini, che fa argomentare come segue a uno degli interlocutori di un suo dialogo sull'avarizia:

*Quod si ita est, ut omnes cupidiores pecuniae appellentur avari, censebuntur rei hoc nomine fere omnes. Omnia enim ab omnibus agenda suscipiuntur pecuniae gratia, ducimurque omnes lucri cupiditate, neque eius parvi, quod si sustuleris, negocia operaque omnia penitus cessabunt. Quis enim quicquam aget, remota spe utilitatis?... Illam sequuntur omnes, illam appetunt. Nam sive rem militarem, sive mercaturam, sive cultum agrorum, sive artes has, quas vocant mercenarias, consideres; sive etiam quas appellant liberales; videtur singulis praeposita esse ingens pecuniae cupido... Quid enim, ne de vilioribus exercitiis loquar (quorum late patet finis), leges in vita tractantes aliud ducit, quid aliud trahit nisi pecuniae cupiditas non parva, et uberius lucrandi facultas? Quid item medicos, quid reliquos qui se ad liberalium artium studia conferunt? Confer te ad sanctiores disciplinas, philosophiam, theologiam: sciendine causa an plurimum lucrandi tanta ponitur in his edocendis opera?... Quicquid inter mortales tractari vides, quicquid periculorum suscipi, eo spectat ut inde aurum atque argentum excudatur. Est enim peropportuna ad usum communem et civilem vitam pecunia, quam necessario Aristoteles inventam tradit ad commercia hominum resque mutuo contrahendas... Si unusquisque neglexerit operari quicquid excedat usum suum, necesse erit, ut omittam reliqua, nos omnes agrum colere... Videte quantum a vestra opinione dissentiam. Sint aliqui prae ceteris avari, praeter hanc communem avariciam cupidi: vos extimatis e civitatibus hos abici oportere; ego contra advocari in illas, tamquam opportuna adminicula ac sustentacula populorum.... Cum enim affirmas plura mala avariciam peperisse, ego et plura bona.*

Se tutti quelli che desiderano un po' più di denaro si dovessero chiamare avari, beh allora dovremmo considerare tutti o quasi colpevoli di questo reato. Tutte le cose che si fanno, si fanno per denaro; siamo tutti tratti dal desiderio di guadagnare, possibilmente neanche poco; e se si eliminasse il guadagno, cesserebbe ogni affare e impresa. Nessuno intraprenderebbe alcunché se mancasse la speranza di un utile. Tutti vanno dietro a questa speranza, tutti la coltivano. Pensa all'attività militare, al commercio, all'agricoltura; considera le attività cosiddette mercenarie; considera perfino quelle che si dicono professioni liberali: e vedrai che in tutte quante domina un gran desiderio di denaro. Che altro infatti (se non vogliamo parlare dei mestieri più umili, il cui obiettivo è ovvio), che altro attrae gli avvocati se non il desiderio di denaro, e neppure modesto, la possibilità di profitti più consistenti? E i medici? E tutti gli altri professionisti? Guarda poi le discipline più sacre, la filosofia, la

teologia: secondo te le si studia con tanta fatica per amore del sapere o del lucro? Tutto ciò che gli uomini fanno, tutti i rischi che si assumono, mirano a questo: cavarne oro e argento. Il denaro è tutt'altro che un male dal punto di vista del benessere collettivo, della vita civile. Lo dice anche Aristotele, che il denaro è stato un'invenzione necessaria per gli scambi commerciali. Se nessuno si adoperasse per avere qualcosa di più dello stretto necessario, dovremmo tutti coltivare i campi, per non dir altro... – Vedete quanto sono lontano dalla vostra opinione. Voi, se qualcuno è motivato dal profitto più della media, vorreste cacciarlo dal consorzio civile; io invece ce lo chiamerei, perché lo considero essenziale al sostentamento dei popoli. E visto che tu dici che l'avarizia ha partorito innumerevoli disgrazie, io ti dico allora che è anche all'origine di molte cose buone<sup>14</sup>.

## Invidia

Un ragionamento simile si può fare per l'invidia. L'invidia che aveva in mente Dante è quella che porta a soffrire per la felicità altrui e a desiderare l'abbassamento, la rovina di chi ha successo<sup>15</sup> (pensate a Sapia, che gode della disfatta dei suoi concittadini senesi<sup>16</sup>). Un diverso tipo di invidia, che non dispiace agli economisti, è quella che spinge una persona, sull'esempio degli altri, a procurarsi – col lavoro, con l'ingegno – ciò che le manca. I benefici dell'invidia benigna non devono essere troppo difficili da individuare, se li aveva già visti Esiodo nel settimo secolo avanti l'era comune. Nel proemio a *Le opere e i giorni* troviamo questo passo:

οὐκ ἄρα μούνον ἔην Ἐρίδων γένος, ἀλλ' ἐπὶ γαῖαν  
εἰσὶ δύω: τὴν μὲν κεν ἐπαιnéσσειε νοήσας,  
ἢ δ' ἐπιμωμητή: διὰ δ' ἄνδιχα θυμὸν ἔχουσιν.  
ἢ μὲν γὰρ πόλεμόν τε κακὸν καὶ δῆριν ὀφέλλει,  
σχετλίη: οὐτίς τὴν γε φιλεῖ βροτός, ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης  
ἀθανάτων βουλήσιν Ἔριν τιμῶσι βαρεῖαν.  
τὴν δ' ἑτέρην προτέρην μὲν ἐγείνατο Νύξ ἐρεβεννή,  
θήκε δέ μιν Κρονίδης ὑψίζυγος, αἰθέρι ναίων,  
γαίης ἐν ῥίζησι, καὶ ἀνδράσι πολλὸν ἀμείνω:  
ἦτε καὶ ἀπάλαμόν περ ὁμῶς ἐπὶ ἔργον ἔγειρεν.  
εἰς ἕτερον γάρ τις τε ἰδὼν ἔργοιο χατίζει  
πλούσιον, ὃς σπεύδει μὲν ἀρώμεναι ἠδὲ φυτεύειν  
οἶκόν τ' εὖ θέσθαι: ζηλοῖ δέ τε γείτονα γείτων  
εἰς ἄφενος σπεύδοντ': ἀγαθὴ δ' Ἔρις ἦδε βροτοῖσιν.  
καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ τέκτονι τέκτων,  
καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ.

Sulla terra non v'è un sol genere di Contesa, bensì due ve ne sono, e mentre l'una è lodata da chi la conosce, l'altra è riprovevole: hanno infatti indole

<sup>14</sup> *De avaricia*, in 'Prosatori latini', pp. 260-262, 266, 270, 274 (nostra libera traduzione).

<sup>15</sup> *Purgatorio*, XVII, 115ss.

<sup>16</sup> *Purgatorio*, XIII, 106ss.

diversa. L'una, la trista, favorisce la guerra luttuosa e la discordia: nessun mortale l'ama di sicuro; tuttavia, per necessità, per volere degli Immortali, si coltiva questa gravosa Contesa. La Notte tenebrosa, per prima, generò l'altra, e il Cronide dall'alto trono, abitatore dell'etere, la pose nelle radici della terra: molto migliore è questa, per gli uomini: essa, infatti, esorta anche il neghittoso al lavoro. Perché l'ozioso volge lo sguardo a un altro che è ricco e che si affretta a seminare, a coltivare e a ben governare la casa; il vicino emula il vicino che alla ricchezza attende. Buona contesa è questa per i mortali: il vasaio gareggia con il vasaio, l'artigiano con l'artigiano, il povero invidia il povero, il cantore il cantore<sup>17</sup>.

### Beni materiali e spirituali

Ma è il momento di entrare nel Purgatorio, perché i versi di Dante sull'invidia (canti XIII, XIV e XV) si prestano a ulteriori, interessanti considerazioni. Il personaggio che ci introduce al tema è Guido Del Duca, nobile romagnolo. Viene dalla sua bocca il famoso verso "*le donne e ' cavalier, li affanni e li agi*", echeggiato dall'Ariosto al principio del *Furioso*. Ebbene, nel canto XIV Guido dichiara senza mezzi termini di essere stato in vita assai invidioso. Ma il modo in cui lo dice è sulle prime incomprensibile. Egli accenna all'umano desiderio di beni per i quali è "*mestier di consorte<sup>18</sup> divieto*". "*Mestier di consorte divieto*"? Non siamo solo noi italiani del XXI secolo che rimaniamo interdetti; il passo doveva risultare oscuro anche allora. Anzi, lo stesso Dante-personaggio lì per lì non si raccapezza. Perciò, nel canto successivo, chiede a Virgilio una spiegazione: che significano questo "*consorte*" e questo "*divieto*" a cui accennava Guido? E Virgilio spiega:

Perché s'appuntano i vostri disiri  
dove per compagnia parte si scema,  
invidia move il mantaco a' sospiri<sup>19</sup>.

Il punto chiave sta nelle parole "*dove per compagnia parte si scema*". Significano questo: voi peccatori, voi del mondo, puntate i vostri desideri verso beni che, se fruiti insieme con altri ("*per compagnia*"), provocano un minore godimento, perché la parte che tocca a ciascuno è minore ("*parte si scema*"). Non vi è quindi possibilità di condivisione ("*con-sorte*": "*è mestier di consorte divieto*"). Di che beni stiamo parlando? Della maggior parte dei beni che sono oggetto delle analisi degli economisti, per esempio una casa, un'auto, un pollo: se divido il mio pollo con te, me ne rimane soltanto la metà.

---

<sup>17</sup> *Le opere e i giorni*, 11-26 (trad. Lodovico Magugliani).

<sup>18</sup> Questa è la lezione stabilita dal Petrocchi, a preferenza della tradizionale (Crusca) "*consorto*", corroborata peraltro da numerosi codici. Come che sia, la parola non va intesa nel senso moderno, bensì in quello astratto di "consorzio, condivisione".

<sup>19</sup> Vv. 49-51.

Dante stigmatizzava, in sostanza, il desiderio dei beni terreni, di tutti i beni terreni<sup>20</sup>. Chi li possiede non li vuole condividere, perché ne avrebbe un beneficio minore. Tutt'altro discorso vale per i beni spirituali. L'amore di Dio, come spiega più avanti Virgilio in un bel passo dottrinale che prefigura le terse armonie del Paradiso, non scema affatto se viene condiviso con altri. Al contrario, più sono i "commensali" che godono di questo bene, più ciascuno di essi ne gode. Chi vuole l'amore di Dio, basta che lo chieda, e nessuno glielo contenderà:

E quanta gente più là sù s'intende,  
più v'è da bene amare, e più vi s'ama,  
e come specchio l'uno a l'altro rende<sup>21</sup>.

L'invidia, in questo ambito, non ha luogo.

### Rivalità, esclusione, beni pubblici

Ora, circa sei secoli e mezzo dopo che Dante scrisse questi versi, gli economisti (non credo ispirati dal poeta, ma chissà) cominciarono a domandarsi se, parlando di beni economici, sia sempre vero che "*per compagnia parte si scema*". Nel 1954 Paul Samuelson (poi premio Nobel per l'economia) formalizzò il concetto di rivalità dei beni<sup>22</sup>. Un bene è definito "rivale" se il suo godimento da parte di un soggetto è diminuito quando un altro soggetto consuma lo stesso bene. Siamo nel caso classico del pollo, e la considerazione è precisamente quella che Dante aveva messo in bocca a Virgilio. Samuelson però, a differenza di Dante, individuò anche una classe di beni (terreni) che *non sono* rivali. Per esempio la difesa nazionale o l'illuminazione stradale. Se io godo di una strada illuminata di notte, lo faccio senza impedire ai miei concittadini di godere dello stesso bene. Questi sono beni terreni, beni economici, non-rivali.

Se i due si potessero incontrare, Samuelson farebbe presente a Dante che non ci sono solo beni spirituali fuori dal campo dell'invidia. D'altra parte, è interessante che Dante,

---

<sup>20</sup> Alla fine del canto XIV (148-150):

Chiamavi 'l cielo e 'ntorno vi si gira,  
mostrandovi le sue bellezze etterne,  
e l'occhio vostro pur a terra mira...

E dopo, nel IX del *Paradiso* (10-12):

Ahi anime ingannate e fatture empie,  
che da sì fatto ben torcete i cuori,  
drizzando in vanità le vostre tempie!

Prima ancora, nel canto XI del *Purgatorio*, quello dei superbi, Oderisi da Gubbio aveva ammonito a proposito della fama (100-102):

Non è il mondan romore altro ch'un fiato  
di vento, ch'or vien quinci e or vien quindi,  
e muta nome perché muta lato.

Ma sulla fama, come su tante altre cose, Dante manifestò atteggiamenti non facilmente conciliabili fra loro (v. *Inferno* IV, 76-78; XVI, 66; XXIV, 46-51; salvo se altro). Che nella *Commedia* si trovi tutto e il contrario di tutto è parte del suo fascino secolare.

<sup>21</sup> Vv. 73-75.

<sup>22</sup> Paul A. Samuelson, "The Pure Theory of Public Expenditure", *Review of Economics and Statistics*, 36(4): 387-389 (1954).

nell'ammonire i suoi contemporanei contro questo vizio capitale, abbia messo a fuoco una caratteristica dei beni terreni, o meglio di molti di essi, cioè la rivalità, che soltanto parecchi secoli dopo sarebbe stata oggetto di formalizzazione da parte degli economisti. Sebbene i commentatori abbiano individuato la probabile origine del ragionamento di Dante (Sant'Agostino, nella Città di Dio, svolge all'incirca lo stesso tema<sup>23</sup>), nessuno, che io sappia, ha posto l'accento sul collegamento fra il fondamento morale dei canti XIV-XV e l'analisi economica.

Nel 1959, Richard Musgrave delineò un'ulteriore categoria, in parte sovrapposta con la precedente: quella dei beni non-escludibili<sup>24</sup>. Per ottenere la pagnotta dal fornaio il cliente gliela deve pagare, perché altrimenti il fornaio se la tiene: può "escludere" il cliente dal fruirne. Ma non c'è modo di escludere il passante dal beneficio dell'illuminazione pubblica. In questo secondo caso, chi produce il bene non è in grado di rifarsi dei costi e realizzare un guadagno imponendo un prezzo per il suo uso. Se un bene è non-rivale nel senso di Samuelson e non-escludibile nel senso di Musgrave, è quello che si chiama un "bene pubblico".

Perché Dante si interessi di questi temi è chiaro: dalla rivalità e dall'escludibilità discende l'invidia, peccato capitale.

Ma che dire degli economisti? Credo sia intuitivo (esistono ovviamente modi formali per dimostrarlo nel mondo astratto della teoria economica) che produrre un "bene pubblico" affidandosi solo alle forze di mercato, cioè agli scambi individuali tra produttore e fruitore, è problematico. Non vale più l'idea di Adam Smith, applicabile a tutti gli altri beni. Deve intervenire, in qualche modo, la collettività dei fruitori, lo Stato.

Ragionare sui beni non-rivali e non-escludibili porta lontano. Se me lo consentite, faremo una piccola esplorazione delle relative conseguenze, che come vedremo importano molto. Anche se il sentiero ci condurrà per un tratto a qualche distanza da Dante, e più vicini ai problemi di oggi.

Ho parlato finora di difesa nazionale e illuminazione pubblica, esempi classici degli anni Cinquanta, ma la questione della natura pubblica dei beni non si ferma lì. Se scorrerete la relativa voce di Wikipedia (inglese), troverete elencati tra l'altro la produzione di conoscenza e di statistiche, la protezione dalle inondazioni, e i fari (sì, i fari che segnalano ai natanti la posizione di determinati punti della costa; perché Wikipedia li menzioni, lo vedremo fra un attimo).

---

<sup>23</sup> Come è noto, Sant'Agostino contrasta, nell'ambito del mondo terreno, due città, noi diremmo due comunità. La città degli uomini cerca le soddisfazioni terrene, mentre la città di Dio aspira alle cose più alte. All'interno di questo ampio ragionamento, l'autore paragona la coppia Caino-Abele con la coppia Romolo-Remo. Romolo e Remo erano entrambi ansiosi di intestarsi la gloria per la fondazione di Roma: *"Ambo gloriam de Romanae rei publicae institutione quaerebant; sed ambo eam tantam, quantam si unus esset, habere non poterant. Qui enim uolebat dominando gloriari, minus utique dominaretur, si eius potestas uiuo consorte minueretur. Vt ergo totam dominationem haberet unus, ablati sunt socius, et scelere creuit in peius, quod innocentia minus esset et melius"*. *De Civitate Dei*, XV, 5.

<sup>24</sup> Richard Musgrave, *A Theory of Public Finance*. New York, McGraw-Hill, 1959.



Una delle sfide più importanti del nostro secolo è la conservazione dell'ambiente, e in quest'ambito il problema del riscaldamento globale. A rigore, in questo caso si parla di beni "comuni", piuttosto che pubblici, e la questione, leggermente diversa, non è tanto quella che gli incentivi di mercato non conducano a produrne abbastanza, quanto quella che non ne impediscano uno sfruttamento eccessivo. (Il bene che non si produce a sufficienza è, se si vuole, l'assenza o la riduzione dell'inquinamento). Non importa entrare nei dettagli. Diciamo che si tratta, in generale, di beni o altre utilità tali che i relativi diritti di sfruttamento non si possono scambiare agevolmente sul mercato perché, in un modo o nell'altro, non vale il "divieto di consorte": della riduzione dei gas-serra si giova o si gioverebbe l'intera umanità; ma, data la difficoltà di scambiarli a livello individuale, per simili beni, la consueta presunzione teorica che il mercato basti per assicurarne un'allocatione efficiente vacilla.

### Come fornire beni pubblici

E allora? Ci sono varie soluzioni, nessuna perfetta; l'una non sempre esclude l'altra. Nello spazio di questa breve conversazione, mi limiterò a rapidi, incompleti accenni.

La prima soluzione è semplicemente che sia il governo a farsi carico del bene pubblico. È adottata di frequente: il comune pensa all'illuminazione delle strade, lo stato alla difesa nazionale. Una variante è che il potere pubblico acquisti il bene o il servizio da privati, anziché produrlo direttamente; spesso in questo modo si consegue una migliore efficienza operativa. (Per la difesa, questa variante non pare consigliabile). Resta il fatto che il come e il quanto del servizio, nonché la distribuzione tra i cittadini del relativo onere, discendono da decisioni autoritative, su cui i cittadini hanno solo indirettamente voce in capitolo, in occasione delle elezioni (sempre che vivano sotto un regime democratico). Inoltre, in assenza di un super-stato mondiale, questa soluzione non si applica facilmente a beni pubblici o comuni globali.

La seconda soluzione è quella di imporre tasse o concedere contributi che simulano il danno o il vantaggio che i cittadini ricavano dalle conseguenze non-rivali o non-escludibili dell'attività privata, come l'inquinamento o la ricerca. Questa soluzione fornisce al mercato incentivi teoricamente corretti (anche se la tassa o il contributo sono solo un'approssimazione, non sempre facile da trovare, dell'effetto dell'attività in questione sul benessere), e poi lascia che esso produca il bene nel modo più efficiente. Il *carbon pricing* di cui oggi si discute rientra in questa categoria. Anche qui sorgono problemi nel caso di un *global common*, perché non tutti i paesi sono disposti a introdurre le stesse misure (per esempio tasse).

La terza soluzione è quella di stabilire regole, per esempio norme anti-emissioni. È un modo ovviamente diretto e potenzialmente efficace, ma l'inevitabile rigidità delle norme di legge può creare inefficienza. Per esempio, imporre a tutte le imprese gli stessi obblighi di riduzione delle emissioni equivale a una cattiva allocatione di risorse se per un'impresa la riduzione è molto più costosa che per un'altra.

Ne consegue che a volte si tempera la rigidità delle regole con meccanismi di mercato, per esempio tramite il concetto di "permessi di emissione" liberamente commerciabili.

Lo stato fissa l'ammontare complessivo di emissioni tollerate e provvede a una distribuzione iniziale delle relative quote; i privati possono poi scambiarsele a pagamento. Chi è in grado di ridurre le emissioni a costi contenuti approfitterà della possibilità di vendere le proprie quote alle imprese per cui la riduzione è più costosa. L'ammontare complessivo della riduzione non cambierà, ma il costo di ottenerla si ridurrà.

Questo mostra che la quarta soluzione, affidarsi in qualche misura al mercato, non è in realtà del tutto esclusa neppure nel caso di beni pubblici. Ronald Coase, altro premio Nobel per l'economia, sostenne addirittura che, in assenza di costi di transazione e purché i diritti di proprietà siano ben definiti, non c'è bene a cui il mercato non possa dare un prezzo efficiente. Famoso è il suo *paper* sui fari (ecco perché Wikipedia li menziona), in cui cerca di dimostrare che in Inghilterra per un certo periodo il servizio dei fari costieri, all'apparenza il più pubblico dei beni pubblici, sia stato in realtà assicurato da privati a fini di profitto. Va detto che i dettagli di questa storia sono controversi. Ma soprattutto, l'assenza di costi di transazione richiesta per la validità del "teorema" di Coase è una condizione pesante. Essa presuppone, in parole povere, che sia possibile stipulare istantaneamente e senza costi un accordo privato con cui tutti gli interessati (potenzialmente milioni o miliardi di persone) "comprano" volontariamente (per esempio) dall'inquinatore la sua rinuncia a inquinare.

Difficile? Impossibile? In senso letterale, certamente. Ma consideriamo un altro elemento del dibattito in corso sul riscaldamento globale. Come è noto, i paesi emergenti si lamentano perché i paesi avanzati vogliono loro imporre rigorosi limiti alle emissioni, dopo avere essi stessi riversato innumerevoli mega-tonnellate di CO<sub>2</sub> nell'atmosfera dall'inizio della rivoluzione industriale a oggi<sup>25</sup>. Gli emergenti si dicono disposti ad adottare certi standard solo in cambio di trasferimenti monetari dai paesi ricchi che insistono per imporli. Gli accordi di Parigi, in effetti, contenevano già un'idea del genere; le negoziazioni più recenti hanno esteso la discussione. Pensateci: a ben vedere, questa non è in fondo che l'applicazione di una versione della teoria di Coase, in cui qualche decina di governi prova a contrattare a nome di miliardi di persone.

Funzionerà? Lo speriamo, anche se ancora non lo sappiamo. Come che sia, per trovare una soluzione globale al problema dell'emissione di gas serra, tanto più in presenza di un ordine mondiale basato su giurisdizioni indipendenti e sovrane, si dovrà ricorrere a una combinazione di vari strumenti: investimenti pubblici, regole, incentivi, mercato.

\* \* \*

Se vi avessi detto che in questa conversazione avrei parlato di Dante e del riscaldamento globale, di certo avreste pensato al divampare delle fiamme dell'Inferno.

Invece no. In Dante, cercando, si trova tutto o quasi; perfino, se vi ho convinto, un'anticipazione della teoria economica novecentesca dei beni non-rivali. Partendo dal mondo intellettuale della *Commedia*, abbiamo fatto un giro forse un po' inatteso, che ci

---

<sup>25</sup> Chi sia interessato a un semplice riassunto quantitativo in forma grafica può consultare per esempio Hannah Ritchie, *Who has contributed most to global CO<sub>2</sub> emissions?* ourworldindata.org (2019).

ha portato dai vizi capitali puniti nell'Inferno o espiati nel Purgatorio a qualcuno tra i temi più importanti e meno intuitivi della teoria economica, e infine al dibattito sul problema globale più appassionatamente sentito dei nostri tempi.

Concludo con due riflessioni

La prima è che i beni comuni globali richiedono qualche forma di *governance* globale. Su questo, Dante sarebbe stato d'accordo senza esitazioni. La sua concezione politica si reggeva su un impero universale che doveva assicurare la pace e il buon governo dell'umanità (anche se il cavallo su cui aveva puntato, Arrigo VII del Lussemburgo, con sua grande delusione non tagliò il traguardo). Certo Dante s'ingannava pensando che la soluzione consistesse nell'attribuire l'autorità suprema a un uomo solo<sup>26</sup>; come non si rese conto della potenza del mercato, così non prese in considerazione la democrazia<sup>27</sup>, che per certi aspetti gli somiglia (la rinuncia a un decisore unico, l'idea di una "saggezza della folla", meccanismi pacifici di correzione degli errori). E sì che Aristotele, il venerato "*maestro di color che sanno*"<sup>28</sup>, qualcosa avrebbe potuto insegnargli al riguardo. (In materia politica Dante ebbe però un'altra intuizione anticipatrice, quella dei vantaggi della divisione di poteri<sup>29</sup>; ci vorrebbe un'occasione differente per parlarne).

Non so se dobbiamo augurarci che si stabilisca un giorno un impero universale; sicuramente ci auguriamo che si cerchino in fretta e in buona fede soluzioni comuni a problemi comuni.

La seconda riflessione è che, quando ci si interroga sui problemi più grandi, giova affidarsi alle visioni più ampie. Nessun singolo punto di osservazione consente di apprezzarli a tutto tondo; nessuna disciplina ha la parola definitiva. Così, è bene che, come questa sera, gli economisti non perdano di vista la letteratura, né i letterati l'economia.

---

<sup>26</sup> Anche se provò a giustificarla mostrando, direbbe l'economista, che gli incentivi sono corretti: il monarca universale, nulla restandogli da desiderare in terra più di quello che egli ha già, cioè il potere supremo, può ben dedicarsi alla giustizia (*Monarchia*, I, XI; *Convivio*, IV). Visto con occhio moderno, questo argomento non può che lasciarci alquanto scettici.

<sup>27</sup> Come il mercato, la democrazia non prospera se non nel quadro di norme sufficientemente certe, garantiste e rispettate. Quel tanto di incipiente reggimento popolare che Dante vedeva intono a sé gli pareva foriero solo di disordini e lotte sanguinose di fazione; o nel migliore dei casi, di ambizioni indebite, perfino risibili ("*I' mi sobbarco!*") e di un quadro normativo patologicamente instabile ("*a mezzo novembre non giunge ciò che tu d'ottobre fili*": *Purgatorio*, VI, 135; 143-144). Non si trattava, ovviamente, solo di un'idea astratta: la violenza delle lotte di fazione segnò profondamente la sua vita, con l'esilio, la teorica condanna a morte e la confisca dei beni che seguirono la perdita del potere da parte dei suoi. Questa spessa caligine di mali pubblici e sofferenze personali gli impedì di spingere lo sguardo più lontano. Del resto, nessuno può giudicare Dante dando per scontate le garanzie costituzionali proprie di una democrazia liberale moderna.

<sup>28</sup> *Inferno*, IV, 131.

<sup>29</sup> *Purgatorio*, XVI, 106-108, ove Marco Lombardo depreca la fine della separazione tra potere spirituale e temporale con argomenti che in termini moderni chiameremmo di "*checks and balances*". La materia del rapporto tra i due poteri è ampiamente trattata nel terzo libro della *Monarchia*. Dante non era certo il primo a farlo; la disputa intellettuale aveva fornito armi teoriche alla lotta tra papato e impero almeno da due secoli; ma avanzò argomenti originali (A. Sparano, *Dall'ἀγαθόν alla vita sufficiens*, Aracne, 2017, cap. 3.2).

