

BENI COMUNI E BENE COMUNE

Stefano Zamagni

1. Introduzione

L'espressione "beni comuni" traduce l'inglese "commons" termine che sta a significare "beni di uso comune". E' nel corso nell'ultimo quarto di secolo che la questione dei beni comuni e' letteralmente esplosa a livello mondiale, anche se va ricordato che la prima riflessione in ambito economico-scientifico sul tema risale al 1911, quando l'economista americana Katharine Coman pubblica sull'*American Economic Review* un saggio in cui viene affrontata la questione dei modi di gestione dell'acqua.¹ Ma i tempi non erano ancora maturi perché si percepisse la rilevanza del problema che la Coman aveva sollevato; il che spiega perché tale saggio rimase per parecchi decenni pressoché ignoto negli ambiti accademici.

I nodi sono giunti al pettine nell'ultimo ventennio, quando è divenuta ai più chiara che la questione di beni quali: aria, acqua, clima, sementi e fertilità della terra, conoscenza, biodiversità, cultura, bande dell'etere, fiducia, sta ponendo una sfida inedita per il futuro dell'umanità. La stessa crisi economico-finanziaria scoppiata negli USA nel 2007 e poi diffusasi per contagio in Europa ha, in una certa misura, a che vedere con la problematica dei beni comuni.² E' un fatto, ormai da tutti riconosciuto, che la produzione e riproduzione di questi beni, essenziali per l'ordine sociale, pone una sfida seria all'intero assetto istituzionale, a cominciare dal livello costituzionale. I beni comuni esistono da sempre, ma è solo di recente che si è finalmente presa coscienza di ciò che costituisce la loro essenza, che è quella di costituire il "limite" non tenendo conto del quale si consuma la "tragedia".³

2. La "tragedia dei beni comuni"

¹ Coman K., "Some unsettled problems of irrigation", *American Economic Review*, 101, 1911, 36-48.

² Me ne sono occupato nel saggio: "La lezione e il monito di una crisi annunciata", *Sistemi Intelligenti*, 12, 2010.

³ Una ricca e raffinata rassegna in chiave storica delle difficoltà di soluzione del problema dei beni comuni è quella di Stavins R., "The problem of the commons: still unsettled after 100 years", NBER, Sept.2010.

Quali impedimenti specifici hanno finora ostacolato una corretta concettualizzazione della nozione di beni comuni? Ne indico due, quelli che a me paiono i più urgenti da estirpare. Il primo impedimento ha a che vedere con una autentica confusione di pensiero: si continua a considerare quali sinonimi, anche tra gli addetti ai lavori, i concetti di bene pubblico e di bene comune. Vediamo allora di chiarire. Pubblico è un bene che è né escludibile, né rivale nel consumo; un bene perciò l'accesso al quale è assicurato a tutti, ma la cui fruibilità da parte del singolo è indipendente da quella di altri. Si pensi – per fissare le idee – a quel che accade quando un individuo percorre una strada pubblica: l'utilità che questi trae dall'uso non è legata a quella di altri soggetti che pure percorrono la medesima strada. Comune, invece, è il bene che è rivale nel consumo ma non è escludibile; e in secondo luogo è tale che il vantaggio che ciascuno trae dal suo uso non può essere separato dal vantaggio che altri pure traggono da esso. Come a dire che il beneficio che il singolo ricava dal bene comune si materializza *assieme* a quello di altri, non già *contro* e neppure *a prescindere*.

Qual è allora il “nemico” del bene comune? Per un verso, il comportamento da *free rider*, che è quello di chi vive sulle spalle altrui, ad esempio evadendo o eludendo di contribuire al suo finanziamento; per l'altro verso, l'atteggiamento da altruista estremo, che è quello di chi annulla o nega se stesso per avvantaggiare l'altro. Come ormai noto, entrambi i comportamenti non valgono a risolvere il problema dei beni comuni, sia pure per ragioni diverse. Qualè, al contrario, “l'amico” del bene comune? Il comportamento reciprocante; quello di chi pone in pratica il principio di reciprocità che suona così: “ti do o faccio qualcosa affinché tu possa a tua volta dare o fare qualcosa, in proporzione alle tue capacità, ad un terzo o, se del caso, a me”. Invece, il principio dello scambio di equivalenti recita: “ti do o faccio qualcosa a condizione che tu mi restituisca l'equivalente di valore”. La reciprocità, dunque, è un dare senza perdere e un ricevere senza togliere.

D'altro canto, il principio di redistribuzione – che è il terzo pilastro che regge l'ordine sociale – postula l'esistenza di un ente pubblico – tipicamente lo Stato – che, avvalendosi della sua potestà coercitiva, impone sia il rispetto delle regole sia l'attuazione di trasferimenti di risorse da un gruppo sociale all'altro per conseguire i fini che esso dichiara di voler raggiungere.

Ora, mentre per quanto riguarda la sfera dei beni privati il ricorso al principio dello scambio di equivalenti è tutto quanto serve alla bisogna, e mentre per risolvere il problema dei beni pubblici si può pensare, almeno in via teorica, di applicare il principio di redistribuzione, quando si arriva a fare i conti con i beni comuni diviene indispensabile mettere in gioco il principio di reciprocità. E' proprio questa la croce del problema: la cultura contemporanea ha così tanto espunto, oltre che dal

lessico ordinario, dallo stesso impianto di pensiero la categoria di reciprocità che neppure viene il sospetto che una gestione efficace ed equa dei beni comuni mai potrà essere di tipo privatistico oppure di tipo pubblicistico, ma solo di tipo comunitario – una gestione cioè fondata sul principio di reciprocità. (Su ciò tornerò tra breve).

La seconda difficoltà cui sopra facevo riferimento concerne la distinzione tra risorse naturali esauribili (petrolio, carbone, materie prime del sottosuolo, ecc.) e risorse naturali riproducibili. I commons appartengono a questa seconda categoria. Quale la rilevanza pratica di tale distinzione? Che, contrariamente a quel che ci si sarebbe potuto aspettare, il problema delle risorse esauribili si è, in qualche modo e misura, potuto risolvere. Non altrettanto può dirsi invece per le risorse naturali riproducibili. La ragione è immediata ed è che al primo tipo di risorse si è potuto applicare lo strumento principe dello scambio di equivalenti e cioè il prezzo di mercato. Pensiamo al caso del petrolio. L'aumento costante e massiccio del prezzo di tale bene è servito, per un verso, a scoraggiarne il consumo e, per l'altro verso, ad incentivare la ricerca volta a trovare sostituti più o meno perfetti dello stesso (ad esempio, motori ad idrogeno). Ma mai si potranno trovare sostituti all'acqua o all'aria, ecc., né si può pensare di ridurre il consumo necessario di tali beni qualora se ne aumentasse il prezzo d'uso. (Chiaramente, lo spreco va combattuto; ma ciò è altra cosa).⁴

Ciò precisato, cosa c'è al fondo della “tragedy of commons” per usare la ben nota espressione coniata dal biologo evoluzionista americano Garrett Hardin nel 1968?⁵ La tesi difesa nel saggio è che se l'umanità non limita la libertà individuale, rischia di fare la fine degli abitanti dell'Isola di Pasqua, perché finisce col distruggere quei beni comuni dai quali dipende la vita della specie umana. Invero, il perseguimento miopico ed esclusivamente autointeressato dei singoli porta costoro – senza che questi lo vogliano esplicitamente – a segarsi il ramo su cui sono assisi.

Perché? E' ormai celebre l'esempio di Hardin del pascolo comune e libero dove ciascun allevatore porta a pascolare il proprio bestiame. La scelta razionale – quella che massimizza l'interesse individuale – è di aumentare progressivamente di una unità il bestiame al pascolo perché, così facendo, il vantaggio individuale è accresciuto, poniamo, di \underline{x} , mentre la conseguente diminuzione dell'erba è solamente una frazione di \underline{x} , dal momento che il danno si ripartisce su tutti gli $(n-1)$ allevatori che si avvalgono del pascolo.

In buona sostanza, è come se gli utilizzatori del pascolo non considerassero, nel momento di agire, la riduzione del bene comune (erba del pascolo) che la loro scelta comporta. Non si considera

⁴ Cfr. G. Ricoveri, Beni comuni versus merci, Milano, Jaca Book, 2010. Si veda anche, Zannino L., “Beni pubblici, beni comuni”, Le Carte e la Storia, 16, 2010, 15-24.

⁵ Hardin G., “The tragedy of commons”, Science, 2859, 1968, 1243-1248.

la criticità del bene comune perché ognuno vede soltanto l'interesse individuale; perché, in altri termini, ognuno è un *idiotés*, cioè letteralmente “uno che vede solo se stesso”. (Si ricorderà la celebre affermazione del grande statista greco del V secolo A.C., Pericle, riferito da Tucidite, secondo cui la democrazia non può ben funzionare se la più parte di coloro che compongono la *polis* si comportano da *idiotés*). E' evidente che prima o poi si supera la soglia critica e con ciò arriva anche la percezione individuale della imminenza della tragedia, ma spesso è troppo tardi. Accade così che, paradossalmente, aumenti ancora di più la corsa all'accaparramento della risorsa che diviene sempre più scarsa. (E' lo stesso tipo di fenomeno che si verifica nei mercati altamente speculativi, come la crisi finanziaria tuttora in atto tristemente documenta).⁶

3. Due soluzioni che non funzionano ed una che può funzionare

Che fare allora? La scienza sociale, e quella economica in modo speciale, ha avanzato numerose proposte di soluzione alla tragedia dei beni comuni. Queste possono essere raggruppate in due filoni principali, privatistico l'uno; pubblicistico l'altro. Tuttavia, non è ragionevole attendersi risultati soddisfacenti da alcuna delle due vie. In breve, le ragioni sono le seguenti.

La soluzione privatistica per quanto concerne la gestione di un bene comune si avvale del meccanismo di mercato per giungere ad una allocazione ottimale della risorsa in considerazione. (Si pensi all'acqua). Ma il meccanismo di mercato – come sappiamo – per ben funzionare presuppone che vi sia libertà di scelta dal lato sia della domanda sia dell'offerta. Ebbene, nel caso di beni essenziali – quali appunto l'acqua, l'aria e altri ancora – mentre vi è libertà di vendere non vi è un'analogia libertà di acquistare. I beni (o servizi) indispensabili alla sopravvivenza non hanno infatti sostituti, più o meno perfetti.

E' proprio la presenza di tale asimmetria rispetto alla situazione di bisogno tra domanda e offerta a rendere problematica la soluzione privatistica, prima ancora di altre considerazioni di natura, per così dire, tecnica. Tale asimmetria è ciò che genera una reale sospensione del processo democratico e soprattutto una “incapacitazione” – una lesione cioè delle capacità fondamentali nel senso di Amartya Sen – dei gruppi marginalizzati. Quanto detto non vale per i beni privati che hanno, sostituti più o meno perfetti. (Se chi mi offre mele intende sfruttare la sua posizione di

⁶ Si veda P.Cacciari, “L'abc dei beni comuni”, Cometa, giugno 2010 e i saggi contenuti nel numero monografico di Paradoxa, 4, 2011 dedicato ai beni comuni, a cura dello scrivente.

monopolio facendomi pagare un prezzo troppo alto, posso sempre dirigere la mia scelta su un altro frutto).

In buona sostanza, la trasformazione dei *commons* in *commodities* favorita dalla via della privatizzazione non può dare risposte soddisfacenti alla tragedia dei commons e ciò a prescindere dalla presenza o meno di autorità pubbliche di controllo del tipo antitrust o simili. A questo ultimo riguardo, una proposta che continua a ricevere un certo consenso è quella del cosiddetto “cap and trade”: l’autorità pubblica sancisce i limiti e fissa le modalità entro i quali e con le quali viene autorizzata la gestione del bene comune da parte di imprese private. Si tratta del modello noto come “proprietà pubblica, gestione privata” dei commons.

Che dire della soluzione diametralmente opposta, quella cioè della statizzazione? Nonostante i proclami, a volte di maniera, occorre riconoscere che anche quella della pubblicizzazione non è una via pervia, perché trasformerebbe un bene comune in un bene pubblico, stravolgendone la natura propria. Ci sono poi ragioni specifiche e puntuali a dare conto di tale giudizio. La prima di queste riguarda il problema del finanziamento. Si consideri il caso della rete idrica italiana, vero e proprio “colabrodo” - secondo la icastica definizione del CENSIS - responsabile di un tasso di dispersione di circa il 47% - acqua che letteralmente viene sprecata a causa della assenza degli investimenti necessari alla manutenzione delle condotte e degli impianti. Il risultato è che l’Italia, paese nel quale cadono circa 300 miliardi di metri cubi di pioggia all’anno - paese dunque dove l’acqua non è un bene scarso -, ha un costo d’uso di tale bene essenziale che è tra i più alti d’Europa. (Il tasso medio di dispersione europeo è del 13%). Il fatto è che le risorse finanziarie necessarie per costruire gli invasi che servono per conservare l’acqua e per manutenzionare in modi tempestivi la rete di distribuzione sono molto elevate - si è stimato che solo per rimettere a posto i 300.000 km. di tubazioni sarebbero necessari 64 miliardi di euro. La crisi della finanza pubblica, per le cause a tutti note, completa il ragionamento.

C’è poi una seconda ragione che vale a spiegare la insostenibilità della soluzione pubblicistica. La letteratura, che è ormai schiera, sulle “government failures” (fallimenti del governo) ci ha insegnato che l’ente pubblico, centrale o locale che sia, è afflitto nella sua azione da due morbi specifici: la burocrazia e il *rent-seeking*, cioè la ricerca della rendita.⁷ Ebbene, sono questi fenomeni a rendere inefficiente, e ultimamente non sostenibile, la via della statizzazione e ciò a prescindere dalle difficoltà di finanziamento di cui si è appena detto. Né vale l’argomento, talvolta ascoltato, secondo cui se tutti coloro che operano nella pubblica amministrazione seguissero un

⁷ Si veda Stiglitz J., *Economics of the Public Sector*, New York, Norton, 2000.

codice di comportamento ispirato ad un'etica individuale di tipo kantiano, si potrebbe ottenere un risultato di *first best*. Perché se una tale condizione potesse essere soddisfatta, allora anche la soluzione privatistica sortirebbe il risultato desiderato.

Giunti a questo punto riusciamo a comprendere perché la soluzione comunitaria è quella che offre le maggiori chance di uscita dalla tragedia dei commons. L'idea di base – per prima rigorosamente esplorata da Elenor Ostrom (premio Nobel dell'economia 2009) nel suo influente libro del 1990, *Governing the Commons* – è quello di mettere all'opera le energie, che ci sono e sono enormi, della società civile organizzata per inventarsi forme inedite di gestione comunitaria. In altro modo, il modello di gestione deve essere congruente con la natura propria del bene di cui si tratta: se questo è comune, anche la gestione deve esserlo.⁸

Si pensi a quella nuova figura giuridica che è la cooperativa di comunità, la prima delle quali in Italia è sorta a Melpignano (Lecce) nel 2011 per gestirsi la fornitura di energia elettrica utilizzando pannelli solari. I cittadini che devono accedere ad un determinato bene comune divengono soci di una cooperativa che organizza produzione e distribuzione dello stesso sulla base di quanto suggerito dal principio di sussidiarietà circolare. (Si tratta di una versione della sussidiarietà che va oltre sia quella verticale sia a quella orizzontale, di cui parla il Titolo V della Carta Costituzionale). Va da sé che altre possono essere le figure giuridiche che possono adoperarsi: da quella dell'impresa sociale a quella dell'impresa civile, a quella dei consorzi e così via.⁹

E' bensì vero che ancora scarsa è la letteratura sulla soluzione comunitaria e ancora più scarse sono state, finora, le realizzazioni pratiche. Ma di chi è la responsabilità di tale ritardo? C'è forse da meravigliarsi se dopo oltre due secoli di cultura economica durante i quali si è insegnato e raccomandato che il comportamento razionale è quello dell'individuo che pensa solo a se stesso e che rispetta le regole, è oggi così difficile far comprendere che contratto e comando non bastano a risolvere i crescenti casi di dilemmi sociali? La responsabilità, allora, è di tutti coloro – studiosi, intellettuali, politici – che si ostinano pervicacemente a pensare (e dunque ad agire) l'ordine sociale nei termini della dicotomia pubblico/privato anziché della tricotomia pubblico/privato/civile. Eppure, già i nostri padri costituenti dovettero avere in mente tale ordine trifario se, dopo aver scritto nell'art.42 della Costituzione che la proprietà è pubblica o privata, aggiunsero l'art.43 che recita: “Ai fini di utilità generale la legge può riservare originariamente o trasferire, mediante espropriazione e salvo indennizzo,, allo Stato, ad enti pubblici o a comunità di lavoratori o di utenti,

⁸ Su questa linea si muove la recente proposta di A. Sen, “Sviluppo sostenibile e responsabilità”, *Il Mulino*, 4, 2010, 554-566.

⁹ Per un inquadramento generale rinvio a Zamagni S. (a cura di), *Libro Bianco del Terzo Settore*, Il Mulino, Bologna, 2011.

determinate imprese o categorie di imprese, che si riferiscano a servizi pubblici essenziali o a fonti di energia o a situazioni di monopolio ed abbiano carattere di preminente interesse generale”. Come si può vedere, è qui esplicitamente contemplata la possibilità del modo comunitario di gestione.

Al di là degli aspetti tecnici – di cui qui non posso trattare – cosa presuppone la messa in cantiere della soluzione comunitaria? Un patto di fraternità. Uguaglianza e libertà sono state la grande conquista della modernità che hanno reso possibile la democrazia e i diritti. Ma da sole, queste due sorelle si rivelano incapaci di gestire quei beni comuni da cui dipenderà il futuro del genere umano. *Liberté* e *égalité* dicono individuo; *fraternità* dice invece legame tra le persone, e senza il riconoscimento del valore di legame, un valore che è altro rispetto al valore d’uso e al valore di scambio, non si esce dalla tragedia dei commons. Con i beni comuni non basta la mano invisibile, di Smithiana memoria, né può bastare la mano visibile dello Stato. Occorre invece una economia dei beni comuni che sia ancorata al principio di fraternità, secondo quanto il paradigma dell’economia civile va da tempo sostenendo.¹⁰ Si dimostra, infatti, che il gioco del dilemma del prigioniero – gioco che tipicamente traduce in termini analitici la struttura dilemmatica dei beni comuni – ammette una soluzione ottimale se i giocatori coinvolti accettano di conformare la propria azione alla *we-rationality*, cioè alla razionalità del noi.¹¹ Come a dire che quella dei beni comuni diventa una tragedia quando i soggetti implicati si comportano da *homines economici*, cioè da agenti individualisti (in senso assiologico) e autointeressati. Ora, l’evidenza empirica a tutt’oggi disponibile ci informa che nella realtà delle nostre società avanzate meno della metà delle persone si comportano secondo il canone dell’*homo oeconomicus*.¹² E allora perché si continua a costruire modelli teorici e ad avanzare suggerimenti di politica economica come se fosse vero che tutti gli agenti economici sono esseri opportunisti ed egocentrici?

Il più grande cambiamento della società globalizzata e post-moderna è la centralità dei beni comuni, ormai diventati la regola e non più l’eccezione. La qualità dello sviluppo umano integrale dipende certamente dai beni privati e dai beni pubblici, ma molto più dai beni (o “mali”) comuni, come lo storico Diamond ha chiaramente illustrato.¹³ (Si pensi solo alla fiducia: non è forse vero che la devastante crisi finanziaria può essere letta come una tragedia di quel bene comune fondamentale che è la fiducia generalizzata?).

¹⁰ Si veda Bruni L., Zamagni S. *Economia Civile*, Il Mulino, Bologna, 2005.

¹¹ Cfr. Bruni L., “La tragedia dei beni comuni”, *Nuova Umanità*, 2, 2011.

¹² Si veda Bowles S., Gintis H., *A cooperative species*, Oxford, Princeton University Press, 2011.

¹³ Diamond D., *Collasso. Come le società, scelgono di vivere o di morire*, Einaudi, Torino, 2008. Si veda anche Rodotà S., “L’importanza dei beni comuni nella società d’oggi”, *Italiani europei*, 5, 2011, 118-122.

4. Perché resistere allo sfinimento di una categoria

Come si sarà compreso, la discussione sui beni comuni ci ha portato, quasi di forza, ad affrontare il tema, assai più generale, del bene comune, categoria distinta sia da quella di bene totale – di derivazione utilitaristica – sia da quella di bene collettivo – di derivazione struttural-organicista. La domanda alla quale desidero qui dare rapida risposta è: perché nell’ultimo quarto di secolo la prospettiva di discorso del bene comune, dopo almeno un paio di secoli durante i quali essa era di fatto uscita di scena, sta oggi riemergendo al modo di fiume carsico? Perché il passaggio dai mercati nazionali al mercato globale, consumatosi nel corso dell’ultimo quarto di secolo, va rendendo di nuovo attuale il discorso sul bene comune?

Per rispondere, giova osservare che a partire dalla prima metà dell’Ottocento, la visione civile del mercato e, più in generale, dell’economia scompare sia dalla ricerca scientifica sia dal dibattito politico-culturale. Parecchie e di diversa natura le ragioni di tale arresto. Ci limitiamo 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 parecchi decenni prima di entrare, in posizione egemone, nel discorso economico. E’ 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 persone 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”. (1789 [1823], I, IV).

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 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 tanto meno

delle famiglie. E ciò avviene non solamente all'interno della fabbrica, ma nella società intera. E' 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.

Dal complesso intrecciarsi e scontrarsi di questi due insiemi di ragioni è derivata una conseguenza importante ai fini del nostro discorso: l'affermazione, tuttora presente nelle nostre società, di due opposte concezioni del mercato. L'una è quella che lo vede come un "male necessario", cioè come un'istituzione di cui non si può fare a meno, perché garanzia di progresso economico, ma pur sempre un "male" da cui guardarsi e pertanto da tenere sotto controllo. L'altra è quella che considera il mercato come luogo idealtipico per risolvere il problema politico, proprio come sostiene la posizione liberal-individualistica, secondo cui la "logica" del mercato deve potersi estendere, sia pure con gli adattamenti del caso, a tutti gli ambiti della vita associata – dalla famiglia, alla scuola, alla politica, alle stesse pratiche religiose.

Non è difficile cogliere gli elementi di debolezza di queste due concezioni tra loro speculari. La prima – stupendamente resa dall'aforisma: "Lo Stato non deve remare, ma stare al timone" – si appoggia sull'argomento della lotta alle ineguaglianze: solo interventi dello Stato in chiave redistributiva possono ridurre la forbice fra individui e fra gruppi sociali. Le cose però non stanno in questi termini. Le disuguaglianze nei paesi avanzati dell'Occidente, che erano diminuite dal 1945 in poi, sono tornate scandalosamente a crescere negli ultimi vent'anni e ciò nonostante i massicci interventi dello Stato in economia. (In Italia, ad esempio, lo Stato intermedia circa il 50% della ricchezza prodotta nel paese). Conosciamo certamente le ragioni per le quali ciò avviene, ragioni che hanno a che vedere con la transizione alla società post-industriale. Si pensi a fenomeni quali l'ingresso nei processi produttivi delle nuove tecnologie infotelematiche e la creazione di mercati del lavoro e del capitale globale; ma il punto è capire perché la ridistribuzione in chiave perequatrice non può essere un compito *esclusivo* dello Stato. Il fatto è che la stabilità politica è un obiettivo che, stante l'attuale modello di democrazia – quello elitistico-competitivo di Max Weber e di Joseph Schumpeter - non si raggiunge con misure di riduzione delle ineguaglianze, ma con la crescita economica. La durata e la reputazione dei governi democratici sono assai più determinate dalla loro capacità di accrescere il livello della ricchezza che non dalla loro abilità di ridistribuirla

equamente tra i cittadini. E ciò per la semplice, seppure triste, ragione che i “poveri” non partecipano al gioco democratico, e dunque non costituiscono una classe di *stakeholders* capace di impensierire la ragion politica. Se dunque si vuole contrastare l’aumento endemico delle disuguaglianze, perché foriero di pericoli seri sul fronte sia della pace sia della democrazia, occorre intervenire prima di tutto sul momento della produzione della ricchezza e non solo su quello della sua redistribuzione.

Cosa c’è che non regge nell’altra concezione del mercato, oggi efficacemente veicolata dal pensiero unico della *one best way*? Che non è vero che la massima estensione possibile della logica del mercato (acivile) accresce il benessere per tutti. Non è vera, cioè, la metafora secondo cui “una marea che sale solleva tutte le barche”. Il ragionamento che sorregge la metafora è basicamente il seguente: poiché il benessere dei cittadini dipende dalla prosperità economica e poiché questa è causalmente associata alle relazioni di mercato, la vera priorità dell’azione politica deve essere quella di assicurare le condizioni per la fioritura massima possibile della cultura del mercato. Il *welfare state*, dunque, quanto più è generoso tanto più agisce come vincolo alla crescita economica e quindi è contrario alla diffusione del benessere. Donde la raccomandazione di un *welfare* selettivista che si occupi solamente di coloro che la gara di mercato lascia ai margini. Gli altri, quelli che riescono a rimanere entro il circuito virtuoso della crescita, provvederanno da sé alla propria tutela. Ebbene, è la semplice osservazione dei fatti a svelarci l’aporia che sta alla base di tale linea di pensiero: crescita economica (cioè aumenti sostenuti di ricchezza) e progresso civile (cioè allargamento degli spazi di libertà delle persone) non marcano più insieme. Come dire che all’aumento del benessere materiale (*welfare*) non si accompagna più un aumento della felicità (*well-being*): ridurre la capacità di inclusione di chi, per una ragione o l’altra, resta ai margini del mercato, mentre non aggiunge nulla a chi vi è già inserito, produce un razionamento della libertà, che è sempre deleterio per la “pubblica felicità”.

Queste due concezioni del mercato, tra loro diversissime quanto a presupposti filosofici e a conseguenze politiche, hanno finito col generare, a livello in primo luogo culturale, un risultato forse inatteso: l’affermazione di un’idea di mercato antitetica a quella della tradizione di pensiero dell’economia civile – una tradizione di pensiero tipicamente italiana che inizia all’epoca dell’Umanesimo civile e si protrae fino a verso la fine del XVIII secolo quando viene surclassata dal paradigma dell’economia politica. Un’ idea, cioè, che vede il mercato come istituzione fondata su una duplice norma: l’*impersonalità* delle relazioni di scambio (tanto meno conosco la mia controparte tanto maggiore sarà il mio vantaggio, perché gli affari riescono meglio con gli sconosciuti!); la motivazione *esclusivamente auto-interessata* di coloro che vi partecipano, con il

che “sentimenti morali” quali la simpatia, la reciprocità, la fraternità etc., non giocano alcun ruolo significativo nell’arena del mercato. E’ così accaduto che la progressiva e maestosa espansione delle relazioni di mercato nel corso dell’ultimo secolo e mezzo ha finito con il rafforzare quell’interpretazione pessimistica del carattere degli esseri umani che già era stata teorizzata da Hobbes e da Mandeville, secondo i quali solo le dure leggi del mercato riuscirebbero a domarne gli impulsi perversi e le pulsioni di tipo anarchico. La visione caricaturale della natura umana che così si è imposta ha contribuito ad accreditare un duplice errore: che la sfera del mercato coincide con quella dell’egoismo, con il luogo in cui ognuno persegue, al meglio, i propri interessi individuali e, simmetricamente, che la sfera dello Stato coincide con quella della solidarietà, del perseguimento cioè degli interessi collettivi. E’ su tale fondamento che è stato eretto il ben noto, modello dicotomico Stato-mercato: un modello in forza del quale lo Stato viene identificato con la sfera del pubblico e il mercato con la sfera del privato.

Non è difficile a questo punto spiegarsi il ritorno nel dibattito culturale contemporaneo della categoria del bene comune. Dinnanzi allo squallore della tendenziale riduzione dei rapporti umani allo scambio di prodotti equivalenti, lo spirito dell’uomo contemporaneo insorge e domanda un’altra storia. La parola chiave che oggi meglio di ogni altra esprime questa esigenza è quella di fraternità, parola già presente nella bandiera della Rivoluzione Francese, ma che l’ordine post-rivoluzionario ha poi abbandonato - per le note ragioni - fino alla sua cancellazione dal lessico politico-economico. E’ stata la scuola di pensiero francescana a dare a questo termine il significato che esso ha conservato nel corso del tempo. 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 in cui vivere 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 necessariamente vero.

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 migliorare le transazioni basate sullo

scambio di equivalenti e, per l'altro verso, a 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 del grande trade-off tra efficienza ed equità. 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 le nostre società sono oggi impantanate.

Che fare per consentire che il mercato possa tornare ad essere – come lo fu nella stagione dell'Umanesimo – strumento di civilizzazione e mezzo per rafforzare il vincolo sociale è la grossa sfida che oggi è di fronte a tutti noi. Che la sfida sia di quelle di portata epocale ci viene confermato da un interrogativo su tutti: nel contesto attuale dominato da economie di mercato di tipo capitalistico, è possibile che soggetti il cui *modus operandi* è ispirato al principio di reciprocità riescano, non solamente ad emergere, ma anche ad espandersi?

La mia risposta è positiva ed essa riguarda l'insoddisfazione, sempre più diffusa, circa il modo di interpretare il principio di libertà. Come è noto, tre sono le dimensioni costitutive della libertà: l'autonomia, l'immunità, la capacitazione. L'autonomia dice della libertà di scelta: non si è liberi se non si è posti nella condizione di scegliere. L'immunità dice, invece, dell'assenza di coercizione da parte di un qualche agente esterno. E', in buona sostanza, la libertà negativa (ovvero la “libertà da”) di cui ha parlato I. Berlin. La capacitazione, nel senso di A. Sen, infine, dice della capacità di scelta, di conseguire cioè gli obiettivi, almeno in parte o in qualche misura, che il soggetto si pone. Non si è liberi se mai (o almeno in parte) si riesce a realizzare il proprio piano di vita. Ebbene, mentre l'approccio liberal-liberista vale ad assicurare la prima e la seconda dimensione della libertà a scapito della terza, l'approccio stato-centrico, vuoi nella versione dell'economia mista vuoi in quella del socialismo di mercato, tende a privilegiare la seconda e la terza dimensione a scapito della prima. Il liberismo è bensì capace di far da volano del mutamento, ma non è altrettanto capace di gestirne le conseguenze negative, dovute all'elevata asimmetria temporale tra la distribuzione dei costi del mutamento e quella dei benefici. I primi sono immediati e tendono a ricadere sui segmenti più sprovveduti della popolazione; i secondi si verificano in seguito nel tempo e vanno a beneficiare i soggetti con maggiore talento. Come J. Schumpeter fu tra i primi a riconoscere, è il meccanismo della distruzione creatrice il cuore del sistema capitalistico – il quale distrugge “il vecchio” per creare “il nuovo” e crea “il nuovo” per distruggere “il vecchio” – ma anche il suo tallone d'Achille. D'altro canto, il socialismo di mercato – nelle sue plurime

versioni – se propone lo Stato come soggetto incaricato di far fronte alle asincronie di cui si è detto, non intacca la logica del mercato capitalistico; ma restringe solamente l'area di operatività e di incidenza.

Il *proprium* del paradigma del bene comune, invece, è il tentativo di fare stare insieme tutte e tre le dimensioni della libertà. Ecco perché esso appare come una prospettiva quanto meno interessante da esplorare e per la quale è ragionevole impegnarsi con la realizzazione di opere specifiche. Tenendo a mente che la difficoltà principale ad attuare nella pratica forme di gestione comunitaria dei beni comuni è, oggi, dovuta non tanto a problemi di natura tecnica (e tanto meno di natura finanziaria) quanto piuttosto alla mancanza di una democrazia più evoluta di quella praticata nei nostri paesi. E' la mancanza di una vera e propria democrazia deliberativa - che deve andare a sostituire l'ormai obsoleto modello elitistico-competitivo dovuto a Max Weber e a Joseph Schumpeter – a non consentire di aggredire le difficoltà poste dal governo dei beni comuni. Sono dell'avviso che non siano lontani i tempi in cui il processo deliberativo potrà avere inizio nel nostro paese e con esso potrà avviarsi a soluzione la tragedia dei commons.