

L'EMERGENZA DELL'ECONOMIA CIVILE

STEFANO ZAMAGNI*

LE RADICI DELL'ECONOMIA CIVILE

Una confusione di pensiero all'origine di gravi equivoci e quindi di inutili dibattiti, è quella che tende ad identificare, sovrapponendole, economia di mercato e economia capitalistica. Si tratta di una identificazione che è smentita dalla storia e che è priva di fondamento teorico. Come ho ampiamente discusso altrove (Bruni e Zamagni, 2004), a partire dalla fine del XIII secolo e fino alla metà del XVI secolo, in Umbria e Toscana andò a costituirsi quel modello di ordine sociale per il quale il nostro paese è giustamente rimasto famoso nel mondo e che è noto come "civiltà cittadina". Si tratta di un modello sostenuto dalla riflessione teorica di quelli che Garin (1947) e Pocock (1995) hanno chiamato gli umanisti civili. Ne ricordo soltanto alcuni. Matteo Palmieri, il cui saggio *Della vita civile* risale alla metà del decennio 1430-1440; Leonardo Bruni, cancelliere della repubblica fiorentina; Antonino da Firenze, vescovo domenicano della città; Benedetto Cotrugli, il cui trattato *Della mercatura e del mercante perfetto* è della metà del '400 (ma pubblicato solo alla metà del '500); Bernardino da Siena, autore delle celebri *Prediche volgari* del 1427. Istituzione centrale del modello di civiltà cittadina è proprio l'economia di mercato, quale da noi intesa oggi. (Il mercato, come luogo di scambi aveva già avuto inizio in area mediterranea in epoca greco-romana). Come chiaramente emerge dalla riflessione sistematica della Scuola francescana, prima vera e propria scuola di pensiero economico, tre sono i pilastri che identificano e sorreggono l'economia di mercato.

Il primo è la divisione del lavoro, intesa come principio organizzativo per consentire a tutti, anche ai meno dotati, di svolgere un'attività lavorativa. In assenza della divisione del lavoro, infatti, solamente i più dotati saprebbero provvedere da sé a ciò di cui hanno bisogno. Come si esprime Palmieri in *Della vita civile*: "Fra tutti gli esseri l'uomo è il più utile all'uomo. Non può egli sperare da altri quei beni che soltanto dai suoi simili può ottenere". Per afferrare il significato profondo di questo primo pilastro è bene ricordare la massima francescana secondo cui l'elemosina aiuta a sopravvivere, ma non a vivere, perché vivere significa produrre, partecipare cioè alla creazione del bene comune, e l'elemosina non aiuta a produrre. Al tempo stesso, la divisione del lavoro migliora la produt-

* Alma Mater Studiorum – Università di Bologna.

tività attraverso la specializzazione e obbliga di fatto gli uomini a sentirsi reciprocamente vincolati gli uni agli altri. È sulla base di questa constatazione che viene elaborato il principio di reciprocità a complemento e come controbilanciamento del principio dello scambio di equivalenti (di valore), già noto dai tempi della Scolastica.

Il secondo pilastro è la posizione di primo piano che assume nell'agire economico la nozione di sviluppo e, di conseguenza, quella di accumulazione. Non è solo per far fronte ad emergenze future che si deve accumulare ricchezza, ma anche per dovere di responsabilità nei confronti delle generazioni future. Una parte quindi del sovrappiù sociale deve essere destinata a investimenti produttivi, quelli cioè che allargano la base produttiva ed il cui senso profondo è quello di trasformare quello economico da gioco a somma zero a gioco a somma positiva. Nasce così l'organizzazione del lavoro manifatturiero e la messa in pratica di una sistematica formazione delle nuove leve attraverso l'apprendistato e l'incentivo al miglioramento della qualità dei prodotti con la richiesta del "capolavoro". Ed è anche così che si procede alla introduzione degli standard e al controllo delle misure, invenzioni queste che rendono il mercato più affidabile e trasparente e che contribuiscono ad abbassare in misura ragguardevole quelli che oggi chiamiamo i costi di transazione. Particolarmente eloquente, per cogliere il significato proprio della nozione di sviluppo, è la seguente affermazione di Coluccio Salutati che, sulla scia della precedente riflessione del grande Albertano da Brescia, scrive: "Consacrarsi onestamente ad onesta attività può essere una cosa santa, più santa che un vivere in ozio nella solitudine. Poiché la santità raggiunta con una vita rustica giova soltanto a se stesso... ma la santità della vita operosa innalza l'esistenza di molti". (cit. in Nuccio, 1987). Come si comprende, siamo ben lontani dal principio medioevale secondo cui ogni produzione economica eccedente lo stretto necessario era da condannarsi. ("Est cupiditas plus habendi quam oportet").

Il terzo pilastro, infine, dell'economia di mercato è la libertà d'impresa. Chi ha creatività, adeguata propensione al rischio e capacità di coordinare il lavoro altrui – sono queste le tre caratteristiche che definiscono la figura dell'imprenditore – deve essere lasciato libero di intraprendere, senza dover sottostare ad autorizzazioni preventive di sorta da parte del sovrano (o chi per lui) perché la "vita activa et negociosa" è un valore di per sé e non solo mezzo per altri fini. Trattando delle qualità di cui deve essere dotato l'imprenditore, Cotrugli scrive: "Et habbino pazienza alcuni ignoranti li quali dannano il mercante, che è sciente. Anzi incorrono in maggiore insolentia volendo che il mercante debba essere illiterato. Et io dico che il mercante non solo deve essere buono scrittore, abbachista, quadernista, ma anche letterato et buon retorico". (Cit. in Nuccio e Spinelli, 2000, p. 275). Ai mercanti spettò il compito di aprire nuovi mercati, anche molto distanti, verso i quali venivano collocati i prodotti della manifattura e dai quali venivano importate materie prime e altro. Gli imprenditori furono non solo i più attivi soggetti di apertura culturale, ma anche i più attivi produttori di innovazioni organizzative sia in campo aziendale, come la commenda – antesignana della moderna società per azioni –, la partita doppia – definitivamente sistematizzata dal francescano Luca Pacioli nel 1494 –, la lettera di cambio; sia in ambito macroeconomico, come l'assicurazione, il "foro dei mercanti", i monti di pietà (nati specificamente per combattere l'usura e per favorire l'accesso al credito), cioè la banca moderna, la borsa; sia ancora a livello di assetto giuridico-istituzionale della società: si pensi alla nascita della *Lex mercatoria* e del *diritto della navigazione*, esempi che mostrano in modo eloquente come non tutto il diritto sia prero-

gativa esclusiva dello Stato. Senza tutte queste realizzazioni mai si sarebbe potuto avere uno sviluppo economico sostenibile e diffuso sul territorio.

Ebbene, è solamente a partire dal '600 che l'economia di mercato inizia a diventare economia capitalistica, anche se occorrerà attendere la rivoluzione industriale per registrare il trionfo definitivo del capitalismo come modello di ordine sociale. Ai tre pilastri di cui sopra si è detto, il capitalismo aggiungerà il "motivo del profitto" (Sen, 1983) e cioè la finalizzazione di tutta l'attività produttiva ad un unico obiettivo, quello della massimizzazione del profitto da distribuire tra tutti i fornitori di capitale, in proporzione dei loro apporti. È con la rivoluzione industriale che si afferma quel principio "fiat productio et pereat homo" che finirà con il sancire la separazione radicale tra conferitori di capitale e conferitori di lavoro e che costituirà il superamento definitivo del principio "omnium rerum mensura homo" che era stato posto a fondamento dell'economia di mercato. Non trovo modo più convincente per ribadire il concetto che la logica del profitto, come oggi viene intesa, non è fondativa dell'economia di mercato che quello di riferire il lettore agli scritti degli umanisti civili. La costante che ricorre in tutte le loro opere è che le attività di mercato vanno orientate al *bene comune*, dal quale traggono legittimazione, anzi giustificazione. (Si badi che il bene comune è cosa assai diversa dal bene totale. Sarà l'utilitarismo di Bentham a statuire la coincidenza dei due concetti, come ancor oggi si continua erroneamente a pensare).

Si legge nella Predica 38° di Bernardino da Siena: "Ma per meglio essere inteso, io ti vò dire che sei rispetti [considerazioni] si die avere inverso colui che fa e usa la mercantia... La prima è che si die considerare la persona che fa la mercantia. Sicondo è considerare l'animo di chi aduopera [pratica] la mercantia. Terzo, si die considerare il modo con che si fa la mercantia. Quarto, si die pensare il luogo dove la mercantie s'esercita. Quinto, si die considerare il tempo quando s'esercita la mercantia. Sesto, si die riguardare al consorzio [società] con cui si pratica la mercantia. El settimo ci agiognamo, che è di Scoto: per lo *bene comune* si die esercitare la mercantia" (p. 1101). E più avanti conclude: "Terza cosa necessaria a una città o Comunità si è che bisogna che vi sieno di quelli che mutino [lavorino] la mercantia per altro modo; come s'è la lana che se ne fa panno: lecito è che il lanaiuolo ne guadagni. Ognuno di costoro possono e debbono guadagnare, ma pure con discrezione. Con questo inteso sempre, che in ciò che tu t'esserciti, tu non facci altro che a drittura. Non vi debbi mai usare niuna malizia; non falsar mai niuna mercantia: tu la debbi far buona, e se non la sai fare, innanzi la debbi lassar stare, e lassarla esercitare a un altro che la facci bene, e allora è lecito guadagno" (p. 1138).

Può essere interessante riferire l'opinione di uno storico come F. Braudel secondo cui economia di mercato e capitalismo non vanno fatte coincidere per la fondamentale ragione che il capitalismo ha bisogno, per funzionare, e per garantire in particolare, l'esecutorietà dei contratti, dello Stato-nazione, un'istituzione questa che inizia a prendere avvio in Europa solamente a partire dalla pace di Westphalia e dunque ben dopo l'avvento dell'economia di mercato. (Rinvio a Jossa, 2004, per un approfondimento di questo punto). Per Max Weber, invece, il capitalismo nasce, sull'onda lunga della riforma protestante, alla fine del Cinquecento e pertanto dopo un paio di secoli circa dall'avvento dell'economia di mercato.

Quale la rilevanza della carrellata precedente ai fini del presente argomento? Quello di rassicurare i sostenitori delle ragioni dell'economia di mercato – e chi scrive è tra questi – che l'auspicata fioritura di imprese sociali e di imprese civili accanto a quelle capitalistiche in nessun modo significherebbe la scomparsa oppure la delegittimazione del

mercato. Al contrario, ne costituirebbe un rafforzamento significativo perché come, tra i tanti, scrivono Rajan e Zingales (2004): “Noi crediamo che il capitalismo – oggi più precisamente descritto come sistema della libera impresa – sia, nella sua forma ideale, il sistema migliore per allocare risorse e incentivi. Ma la forma che il capitalismo assume nella maggior parte dei paesi sono molto distanti da quella ideale... Molte delle accuse mosse al capitalismo... si riferiscono ai sistemi corrotti e non competitivi esistenti, più che all'autentico sistema della libera impresa” (p. 324). E poco più avanti si legge: “I peggiori nemici del capitalismo non sono i sindacalisti agitatori con la loro critica corrosiva contro il sistema, bensì i dirigenti in abiti gessati che decantano le virtù dei mercati competitivi in ogni discorso, mentre tentano di sopprimerli con ogni azione” (p. 325).

È perché si continua a confondere – nel senso etimologico del termine – mercato e capitalismo che parecchi studiosi, e non solo uomini politici, osservano con preoccupazione la crescita e la diffusione di organizzazioni della società civile e, più in particolare, di imprese sociali e imprese civili. Certamente il capitalismo postula e garantisce il libero mercato, ma il viceversa non è vero, come il grande economista L. Walras (1874) fu tra i primi a riconoscere esplicitamente a livello propriamente teorico col suo modello di equilibrio economico generale. Invero, già Adam Smith ne *La ricchezza delle nazioni* (1776) aveva chiarito che la divisione (verticale) del lavoro non esclude, di per sé, l'eventualità che possa essere il lavoro ad “assumere” il capitale e ad esercitare così il controllo sull'impresa. È dunque pienamente condivisibile l'affermazione con cui Hansmann (1996) chiude il suo lavoro: “La libertà di impresa è una caratteristica essenziale delle più avanzate economie di mercato. Il capitalismo, al contrario, è contingente; è semplicemente quella particolare forma di proprietà dei *patron* che più spesso, ma non sempre, si dimostra efficiente sulla base delle tecnologie disponibili” (2005, p. 292). Come a dire che l'economia di mercato è il *genus* di cui il capitalismo è solo una specie. Ovvero, che mentre quest'ultimo trova la sua legittimazione nel principio di efficienza, l'economia di mercato pone la sua legittimazione nel valore della libertà.

L'IDENTITÀ DEL NON PROFIT

Si pone la domanda: è possibile pensare alle organizzazioni non profit non più *soltanto* come strumento per colmare le carenze del welfare state – come finora è stato in gran parte – ma come un agire il cui senso è quello di contribuire a cambiare il modo d'essere delle istituzioni sia politiche sia economiche? È intorno a questo interrogativo che auspico possa aprirsi nel nostro paese un serio dibattito.

La mia posizione è che nelle attuali condizioni storiche la missione specifica e fondamentale ad un tempo del non profit è quella di costituire la forza trainante per la propagazione, nelle sfere sia politica sia economica, del principio di reciprocità e, più in generale, della cultura della fraternità. Se invece il non profit si accontenterà di svolgere meri ruoli di supplenza delle pubbliche istituzioni oppure si limiterà a presidiare la nicchia che con meritato successo è riuscito a conquistarsi fino ad oggi allora sarà difficile che esso possa scongiurare una lenta eutanasia. E ciò per l'ovvia ragione che per assolvere a tali compiti bastano – e avanzano – la filantropia compassionevole, per un verso e lo Stato benevolente, per l'altro verso.

Il fatto inquietante è che il non profit viene oggi “strattonato” sia dai neoliberalisti sia dai neostatalisti, sebbene con motivazioni e argomenti tra loro molto diversi. I primi si

appellano all'azione delle organizzazioni del privato sociale per portare sostegno alle ragioni del loro "conservatorismo compassionevole" al fine di assicurare quei livelli minimi di servizi sociali ai segmenti deboli della popolazione che lo smantellamento del welfare state da essi invocato lascerebbe altrimenti senza copertura alcuna. Ma ciò genera un paradosso a dir poco sconcertante. Come si fa a parlare in favore di comportamenti di tipo filantropico, come si fa cioè a incoraggiare lo spirito donativo quando la regolazione dell'attività economica attraverso il mercato viene basata esclusivamente sull'interesse proprio e sulla razionalità strumentale, vale a dire sull'assunto antropologico dell'*homo oeconomicus*? Solamente se la società fosse composta di individui schizofrenici ciò sarebbe possibile – individui talmente dissociati da seguire la logica del *self-interest* quando operano nel mercato e la logica della gratuità quando vestono i panni del filantropo o dell'operatore sociale.

Non intendo affatto negare che talvolta ciò possa accadere – come in effetti è accaduto – ma nessun ordine sociale può durare a lungo se i suoi soggetti mantengono un codice dicotomico di comportamento. Giovanni Paolo II, nel suo ultimo intervento pubblico (29 novembre 2004), sembra far riferimento a tale paradosso quando afferma: "La discriminazione in base all'efficienza non è meno deprecabile di quella compiuta in base alla razza, al sesso o alla religione. Una società che dia spazio solo ai sani, ai perfettamente autonomi e funzionali non è una società degna dell'uomo". Come dire: per un verso, si moltiplicano le prese di posizione a favore degli "ultimi" e si favoriscono, anche fiscalmente, interventi in chiave filantropica; per l'altro verso, il sistema di valori, i criteri di valutazione dell'agire economico e finanche gli stili di vita restano ancorati al criterio dell'efficienza, definita in modo tale da negare ogni spazio al principio del dono gratuito.

Una perplessità che è bene subito dissipare è la seguente. Non è forse vero che il criterio sulla base del quale procedere alla scelta dell'assetto istituzionale ha da essere quello dell'efficienza? E quindi non è forse vero che se in un vero momento storico vediamo all'opera certe regole piuttosto che altre questo significa che quelle vigenti si sono dimostrate più efficienti delle altre? L'argomento è sottile e non può essere qui adeguatamente sviluppato. Mi basta indicare le due ragioni principali – non uniche, però – per le quali la risposta è un doppio no. La prima è che la nozione di efficienza quale essa viene impiegata in economia non è una nozione primitiva, perché deriva dal principio utilitaristico. E quest'ultimo non è certo un principio economico. Non si può dunque affermare che quello di efficienza è un criterio di scelta delle regole neutrale e perciò oggettivo – un criterio cui attenersi per far funzionare al meglio il mercato. Si rammenti che l'economia di mercato esisteva da ben prima che la filosofia utilitarista – nella versione dell'utilitarismo sia dell'atto sia delle regole – entrasse nel discorso economico. È questo un punto che sarebbe bene tenere a mente oggi, in una stagione in cui l'utilitarismo è piuttosto in crisi nel pensiero filosofico contemporaneo.

La seconda ragione è che nel calcolo dell'efficienza le esternalità sociali (positive o negative, a seconda dei casi) dell'attività economica mai vengono prese in considerazione. Si considerino le situazioni, tutt'altro che infrequenti, in cui l'obiettivo dell'efficienza si pone in contrasto con quello dell'equità oppure della libertà intesa in senso positivo. Se per ottenere un risultato di maggiore efficienza si deve sacrificare la libertà positiva, cosa garantisce la sostenibilità nel tempo dell'istituzione mercato. È bensì vero che nell'orizzonte del breve periodo il tecnico dell'economia può prescindere da una tale preoccupazione. Ma questo veramente significherebbe essere malati di corto-termismo,

dal momento che il mercato non può fare a meno della libertà. D'altro canto, lo sviluppo economico è l'esito di fattori che non appartengono alla sola sfera economica. Già Durkheim aveva avvertito che i valori della società non sono semplici mezzi a disposizione del calcolo economico, dato che la società è sempre in grado di "costringere" o piegare i suoi membri ad agire in modo da neutralizzare le ingiunzioni che scaturiscono da quel calcolo.

Ebbene, il non profit autentico risolve questo paradosso perché ci mostra che l'attenzione ai meno dotati non è oggettuale, ma personale. L'umiliazione di essere considerati "oggetti" sia pure di filantropia o di attenzione compassionevole è il limite grave della concezione neo-liberista. Il volontario che dona il suo tempo oppure il giovane laureato che sceglie di lavorare in una cooperativa sociale, anziché in un'impresa di capitali, sconvolgono invece la logica dell'efficienza, come essa viene tradizionalmente intesa. Le ore trascorse con il portatore di bisogni potrebbero essere dedicate a produrre un reddito che il volontario destinerebbe poi a suo favore, via azione filantropica. Eppure, come si sa, il volontariato autentico non segue questa logica. Basicamente non diverso è lo "strattonamento" che viene al non profit dalla concezione neostatalista la quale pure genera un paradosso analogo, sia pure simmetrico. Presupponendo una forte solidarietà dei cittadini per la realizzazione dei diritti di cittadinanza, lo Stato Sociale rende obbligatorio il finanziamento della spesa sociale. Ma in tal modo, esso spiazzava il principio di gratuità, negando, a livello di discorso *pubblico*, ogni valenza a principi che siano diversi da quello di solidarietà, come appunto è quello di fraternità. Ma una società che elogia a parole il non profit e poi non riconosce il valore del servizio prestato nei luoghi più disparati del bisogno, entra, prima o poi, in contraddizione con se stessa. Se si ammette che volontariato e ONP in genere svolgono una funzione profetica o – come è stato detto – portano con sé una "benedizione nascosta" e poi non si consente che questa funzione diventi manifesta nella sfera pubblica, perché a tutto e a tutti pensa lo Stato Sociale, è chiaro che quella virtù civile per eccellenza che è lo spirito del dono non potrà che registrare una marcata atrofia. Non si dimentichi infatti che la virtù, a differenza di una risorsa scarsa, si decumula con il non uso.

L'assistenza per via esclusivamente statale tende a produrre soggetti bensì assistiti ma non rispettati, perché essa non riesce ad evitare la trappola della "dipendenza riprodotta". L'indecenza, nel senso dell'umiliazione, che il modello neostatalista tende a produrre è assai efficacemente resa dalle parole del protagonista del film *La grande seduzione*, una persona che vive di sussidi di disoccupazione: "Ogni mese non ritiri solo i soldi, ritiri anche la vergogna. I soldi non bastano che per quindici giorni, ma la vergogna dura tutto il mese". (Cit. in Turnaturi, 2004, p. 12). Può essere interessante accostare queste parole ad una delle tesi centrali del pensiero economico francescano, la tesi celebre secondo cui l'elemosina aiuta a sopravvivere ma non a vivere, perché vivere significa essere capaci di "produrre"; per la precisione, essere capaci di contribuire al bene comune. E notoriamente l'elemosina, cioè l'assistenzialismo istituzionalizzato non conferisce tale capacità. È veramente singolare che le varie versioni del programma neostatalista non realizzino quanto esse siano vicine alle posizioni neolibériste per quanto attiene la identificazione dello spazio entro il quale collocare la reciprocità. Entrambe le matrici di pensiero, infatti, relegano gratuità e reciprocità nella sfera *privata*, espellendola da quella pubblica. La matrice neoliberalista perché ritiene che all'economia bastino i contratti, gli incentivi e ben definite (e fatte rispettare) regole del gioco. L'altra matrice, invece, per-

ché sostiene che per realizzare nella pratica la solidarietà basti lo Stato Sociale, il quale può appellarsi alla giustizia, ma non certo alla fraternità.

È mio convincimento che il non profit deve saper opporre resistenza a queste due contrapposte sirene, pena la sua progressiva irrilevanza e uscita di scena. La sfida che esso deve oggi raccogliere è quella di battersi per restituire il principio di gratuità alla *sfera pubblica*, e in particolare all'economia. Per dirla in altro modo, il contributo più significativo che il non profit può dare alla società di oggi è quello di affrettare il passaggio dal dono come atto privato compiuto a favore di parenti o amici ai quali si è legati da relazioni a corto raggio, al dono come atto pubblico che interviene sulle relazioni ad ampio raggio. Il non profit, affermando il primato della relazione sul suo esonero, del legame intersoggettivo sul bene o servizio erogato, dell'identità personale sull'utile ovvero – per dirla con R. Esposito (1998) – il primato della comunità (*cum-munus: donare insieme*) sull'immunità (*in-munus: non donare*), deve poter trovare spazio di espressione ovunque, in qualunque ambito dell'agire umano. È questa la mira specifica di quella prospettiva di studio che è l'economia civile. (Bruni, Zamagni, 2004).

IL NUOVO WELFARE

Per cogliere il senso pratico di quanto precede si pensi al problema della povertà oggi; la quale non è conseguenza di una scarsità di risorse (materiali o monetarie) ma di una scarsità di istituzioni adeguate allo scopo. L'esempio più evidente di un obsoleto assetto istituzionale è quello del welfare state. Che il vecchio welfare state si dimostri incapace, oggi, di affrontare le nuove povertà è cosa ormai risaputa. Ma quel che è peggio è che esso è del pari impotente nei confronti delle disuguaglianze sociali, in continuo aumento in Europa. Ad esempio, come ci rivela l'ultima indagine CENSIS (giugno 2006), l'Italia è ormai diventata un paese caratterizzato da una “mobilità a scartamento ridotto”: le persone collocate ai livelli bassi della scala sociale hanno *oggi* maggiori difficoltà di un tempo a portarsi sui livelli più alti. È questo un segno eloquente della presenza di vere e proprie trappole della povertà: chi vi cade – per ragioni varie, ivi compresa la responsabilità personale – non riesce più ad uscirne. Oggi, la persona inefficiente è tagliata fuori dalla cittadinanza, perché nessuno ne riconosce la proporzionalità di risorse. Quanto a dire che la persona inefficiente (o meno efficiente della media) non ha titolo per partecipare al processo produttivo; ne resta inesorabilmente emarginata perché il lavoro *decente* è solo per gli efficienti. Per gli altri vi è il lavoro indecente oppure la pubblica compassione. Si osservi che uno dei fattori esplicativi delle trappole della povertà è sostituito proprio dalle “welfare traps”, cioè dalla incapacità delle persone di transitare dal welfare al lavoro. Ciò è essenzialmente dovuto al “deprezzamento” del capitale umano, perché è vero che “non lavorando si disimpara”. Difficilmente una impresa assumerà una persona che è rimasta a lungo senza lavoro, proprio per questa ragione. (È questa la filosofia dietro il “Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act” approvato negli USA nel 1996).

Come procedere allora nel disegno di un nuovo welfare? Il primo passo è quello di superare le ormai obsolete nozioni sia di uguaglianza dei *risultati* (caro all'impostazione socialdemocratica) sia di uguaglianza delle posizioni di *partenza* (l'approccio favorito dalle correnti di pensiero liberali). Piuttosto si tratta di trovare il modo di declinare la nozione di eguaglianza delle *capacità* (nel senso di A. Sen) mediante interventi che cerchino

di dare risorse (monetarie e non) alle persone perché queste migliorino la propria posizione di vita. L'approccio seniano al benessere suggerisce di spostare il fuoco dell'attenzione dai beni e servizi che si intende porre a disposizione del portatore di bisogni alla effettiva capacità di questi di funzionare grazie alla loro fruizione. Questo significa che i "beni primari – come li chiama Rawls – sono mezzi per la libertà, ma non costituiscono la libertà stessa a causa della diversa capacità delle persone di "trasformare" i beni primari in effettivi spazi di libertà, di "fioritura umana". È per questo che il nuovo welfare deve superare la distorsione autoreferenziale del vecchio welfare. Se le prestazioni sociali, per quanto di qualità sotto il profilo tecnico, non accrescono le possibilità di funzionamento per coloro ai quali sono rivolte, esse si rivelano inefficaci, pur se efficienti, e dunque dannose, perché non aiutano di certo il processo di sviluppo. In buona sostanza, occorre procedere in fretta a superare l'errato convincimento in base al quale i diritti soggettivi naturali (alla vita, alla libertà, alla proprietà) e i diritti sociali di cittadinanza (quelli cui si rivolge il welfare) siano tra loro incompatibili e che per difendere i secondi sia necessario sacrificare o limitare i primi. Come ben sappiamo, tale convincimento è stato all'origine in Europa di dispute ideologiche oziose e di sprechi non marginali di risorse produttive.

Se si guarda alle origini e agli sviluppi dei soggetti non-profit, e non già alla loro veste giuridica, è possibile individuare, all'interno del vasto panorama delle Organizzazioni della Società Civile (OSC) una pluralità di modelli identitari, che rimandano a differenti logiche di funzionamento e a diverse visioni. Ciò è rilevante, oltre che sotto il profilo della governance interna, anche in riferimento al tipo di relazioni che i soggetti del Terzo Settore intrattengono con le altre sfere della società. Tre sono, in particolare, i modelli identitari che è possibile individuare:

- i. il modello tradizionale, cioè quello di più antica costituzione, vede le ONP come espressione della società civile, cioè come libero coerire di persone per un progetto da realizzarsi in comune. Al fondo di tale modello troviamo l'adesione esplicita da parte di chi in esso si riconosce della sussidiarietà orizzontale, di questo principio di organizzazione sociale che si afferma all'epoca dell'Umanesimo civile (XV secolo) e che viene pressoché totalmente obnubilato dall'affermazione degli Stati-nazione nel corso dei secoli XIX e XX.
- ii. il modello che vede le ONP come emanazione e supporto della sfera pubblica (da non confondersi con la sfera politica). Rientrano in tale quadro le realtà non-profit create da soggetti collettivi/categoriali istituzionalizzati (es. il sindacato che crea cooperative sociali; Enti Locali che promuovono la nascita di ONP; IPAB trasformate in fondazioni di partecipazione). Il principio regolativo di tale modello è il decentramento, cioè la sussidiarietà verticale. "Non faccia lo Stato ciò che possono fare gli enti inferiori e i soggetti della società civile". Si noti la differenza: mentre con la sussidiarietà verticale si ha una *cessione* di quote di sovranità; con la sussidiarietà orizzontale si ha una *condivisione* di sovranità.
- iii. il modello, di più recente affermazione, che vede il Terzo Settore come espressione diretta del for profit. Rientra in questo ambito la recente e diffusa pratica di creazione di ONP – specialmente di fondazioni di impresa – da parte di imprese for profit. Si pensi al corporate philanthropy che si sta diffondendo anche nel nostro paese. Alla base di tale modello troviamo il "principio di restituzione": il modello for profit restituisce alla società una parte del profitto ottenuto anche in virtù delle economie di atmosfera che la società è stata capace di generare. (Se una impresa fa profitti ciò non

è merito esclusivo di chi in essa lavora e dei suoi manager; il merito va anche al contesto sociale in cui essa opera).

L'analisi storica delle dinamiche di ibridazione dei tre modelli identitari, per un verso, ci testimonia una contaminazione dei diversi modelli, e per l'altro verso, dice dell'esigenza di comprendere il senso, cioè la direzione del movimento. La legislazione comunitaria viene assumendo sempre più, negli ultimi anni, un ruolo cruciale per lo sviluppo e la diffusione delle OSC, sancendo opportunità di crescita e ponendo inevitabili vincoli organizzativi, che vanno ad incidere, in maniera, a volte massiccia, sull'identità dell'organizzazione stessa. La questione cruciale con cui è urgente fare i conti è sapere se i diversi modelli si pongano tra loro in modo conflittuale così che alla lunga un solo modello sarebbe destinato a prevalere, o convergenziale, così che è possibile immaginare coesistenza di tipi diversi.

Non è difficile cogliere le implicazioni delle due prospettive di discorso. Se prevalesse quella della interazione conflittuale è lecito congetturare che, alla lunga, andrà a prevalere il terzo modello. Ora, chi ritiene – e chi scrive è tra costoro – che vi sono ragioni forti per ritenere non desiderabile un esito del genere deve porsi il problema di come fare per scongiurare il rischio che quella prospettiva abbia a materializzarsi. Ma quali sono queste ragioni forti? Ne indico due.

La prima è che un non profit organizzato come cinghia di trasmissione del for profit non varrebbe a modificare la sostanza dell'ordine sociale, che continuerebbe a reggersi sui due pilastri dello Stato e del mercato. Il ruolo del NP sarebbe meramente *additivo*, certamente utile, sotto il profilo funzionale, ma ben al di sotto delle sue potenzialità. Invero, come ormai tutti riconoscono, il ruolo veramente originale delle organizzazioni della società civile è di tipo *emergentista*, il che implica che l'entrata in scena delle OSC pone in discussione tutte le relazioni preesistenti tra i soggetti della società civile e lo Stato. Non si tratta cioè di aggiungere relazioni a quelle già in esistenza, ma di mutare la loro natura. Accettare o addirittura preferire il terzo modello identitario per il NP significa sciupare una grossa opportunità storica.

La seconda ragione, cui sopra alludevo, ha a che vedere con la dimensione *giustificativa* delle OSC. Come noto, queste organizzazioni generano un valore sia strumentale – esse sono uno strumento importante per conseguire i fini che la società ritiene prioritari – sia espressivo – le OSC consentano alle persone di esprimere i valori in cui credono attraverso le opere. Il valore strumentale delle OSC è misurato nei termini dei risultati prodotti – di qui l'enfasi sulla performance e sulla organizzazione manageriale. Il valore espressivo (o simbolico) delle OSC è misurato, invece, dal grado in cui le persone riescono a dare attuazione al principio di reciprocità, e più in generale di fraternità, nei luoghi economicamente sensibili. Ora, se si mirasse al terzo modello identitario è chiaro che il valore espressivo non potrebbe che venire sacrificato a vantaggio di quello strumentale. Ma sappiamo che le due funzioni delle OSC – strumentale e espressiva – o si complementarizzano tra loro o, in caso contrario, si arriva alla crisi certa (ovvero all'omologazione completa).

BENE COMUNE VERSUS BENE TOTALE

Un'ultima considerazione prima di chiudere. Cosa è necessario che muti a livello di assetto costituzionale perché il modello qui abbozzato abbia a realizzarsi? In altri termi-

ni, cosa deve prodursi sul piano istituzionale perché la sfera dell'economia civile possa dilatarsi adeguatamente per assorbire il lavoro liberato dalla sfera dell'economia privata? La risposta è che occorre superare definitivamente il metodo neo-corporativo di ordine sociale. Come bene illustra Rullani, (1997) secondo questo metodo gli attori collettivi non agiscono separatamente dallo Stato, ma per il suo tramite oppure con il suo riconoscimento. È il governo centrale che, a mo' di banditore walrasiano, conduce verso un equilibrio sociale i portatori dei vari interessi rappresentati nella società. Ora la graduale uscita di scena dello stato-nazione, per le ragioni ormai ben note, porta con sé alla crisi degli attori collettivi che da esso erano legittimati.

Di qui la improponibilità del metodo neo-corporativo che, a prescindere dai suoi meriti storici, oggi non può più funzionare. Di qui allora i due corni del dilemma: i sostenitori della posizione liberal-individualista, vedendo con favore il declino degli attori collettivi, sollecitano l'affidamento agli attori individuali e ai meccanismi del mercato privato del compito di realizzare la coesione sociale. Ma per le ragioni viste nelle pagine precedenti, questa via non pare pervia, se l'orizzonte di senso ha da essere quello di una società che non solo vuole tendere comunque alla piena occupazione, ma vuole che tale obiettivo venga raggiunto nel rispetto di un nocciolo duro di valori consaputi e giudicati, di valori cioè che gli uomini valutano come buoni. (Non si dimentichi, infatti, che il mercato privato è miope e soprattutto è un'assemblea a democrazia limitata, alla quale intervengono soggetti "rauchi" la cui voce non può essere ascoltata da alcuno).

L'altro corno, favorito da chi – come lo scrivente – si riconosce nella posizione liberal-personalista, mette in gioco la società civile. Si tratta di "mettere la società al lavoro", facendo in modo che i soggetti (collettivi) della società civile costituiscano una nuova infrastruttura istituzionale della società post-fordista. In un disegno del genere, allo stato-nazione spetterebbe un duplice, importante ruolo. Da un lato riconoscere (e non concedere!) l'auto-organizzazione dei soggetti collettivi in tutti gli ambiti in cui i loro membri ritengono, in piena autonomia, di avere interessi legittimi da tutelare. Ciò corrisponde a quanto esige il principio di sussidiarietà in senso proprio: l'organo superiore non deve semplicemente delegare o distribuire quote di sovranità all'organo inferiore – questa sarebbe una sussidiarietà "ottriata", cioè il decentramento politico-amministrativo – ma deve riconoscere e perciò favorire quanto l'organo inferiore è in grado di realizzare da sé. Dall'altro, lo stato-nazione deve garantire le regole di esercizio di questa auto-organizzazione (trasparenza; regole di accesso alle fonti di finanziamento; regimi fiscali), facendo in modo che sia la competizione a stabilire il confine tra economia civile ed economia privata e non già interventi dirigistici dall'alto, come appunto si verifica nel modello concessorio. La nozione di auto-organizzazione competitiva – come la chiama Rullani – e ciò che definisce, in senso proprio, il metodo concertativo di ordine sociale. Essa cattura l'esigenza di lasciare agli attori, individuali e collettivi, il potere di decidere, in libertà, le modalità di offerta delle varie categorie di beni – dai beni privati ai beni relazionali – di cui fanno domanda utilizzando il loro potere d'acquisto. La libertà, cioè, di decidere sia la composizione dell'insieme dei beni prodotti (più beni privati oppure più beni relazionali), sia le modalità di fornitura degli stessi. È in ciò il significato profondo di una autentica democrazia economica, alla quale non basta il pluralismo *nelle* istituzioni economiche; essa esige piuttosto il pluralismo *delle* stesse istituzioni.

Che dire per illustrare la differenza tra bene comune e bene totale? Mentre quest'ultimo può essere metaforicamente reso con l'immagine di una sommatoria, i cui addendi rappresentano i beni individuali (o dei gruppi sociali di cui è formata la società), il bene

comune è piuttosto paragonabile ad una produttoria, i cui fattori rappresentano i beni dei singoli individui (o gruppi). Immediato è il senso della metafora: in una sommatoria se anche alcuni degli addendi si annullano, la somma totale resta comunque positiva. Anzi, può addirittura accadere che se l'obiettivo è quello di massimizzare il bene totale (ad es. il PIL nazionale) convenga "annullare" il bene (o benessere) di qualcuno a condizione che il guadagno di benessere di qualcun altro aumenti in misura più che sufficiente per la compensazione. Non così, invece, con una produttoria, perché l'annullamento anche di un solo fattore azzerava l'intero prodotto.

Detto in altri termini, quella del bene comune è una logica che non ammette sostituibilità (ovvero *trade off*): non si può sacrificare il bene di qualcuno – quale che ne sia la situazione di vita o la configurazione sociale – per migliorare il bene qualcun altro e ciò per la fondamentale ragione che quel qualcuno è pur sempre una *persona umana*. Per la logica del bene totale, invece, quel qualcuno è un *individuo*, cioè un soggetto identificato completamente da una particolare funzione di utilità e le utilità – come si sa – si possono tranquillamente sommare (o confrontare), perché non hanno volto, (cioè identità), né storia. Come già Aristotele aveva ben chiarito, la vita in comune tra esseri umani è cosa ben diversa dalla mera comunanza del pascolo propria degli animali. Nel pascolo, ogni animale mangia per proprio conto e cerca – se gli riesce – di sottrarre cibo agli altri. Nella società umana, invece, il bene di ognuno può essere raggiunto solo con l'opera di tutti. Ma soprattutto, il bene di ognuno non può essere fruito (cioè goduto) se non lo è anche dagli altri.

Perché bene comune e bene totale continuano ad essere confusi, generando non pochi equivoci e causando parecchie dispute sterili e inconcludenti? La risposta più convincente è che la cultura oggi dominante è talmente intrisa di utilitarismo filosofico che anche quei luoghi, di pensiero e di azione, che, a livello dei principi, lo avversano, finiscono per subirne il condizionamento pratico. Si tenga presente, infatti, che è con l'etica utilitarista di J. Bentham (1789) che si afferma e si diffonde l'idea secondo cui scopo della politica, è il bene *totale* del popolo, con il che l'organizzazione del mercato (cioè dell'economia) e delle istituzioni pubbliche deve essere tale da non ostacolare il conseguimento di un simile obiettivo.

Chiaramente, fin tanto che la ragion utilitarista è stata circoscritta all'ambito socio-economico si è (quasi) sempre riusciti a trovare rimedi alle incongruenze – soprattutto sul fronte della distribuzione della ricchezza – da essa generate. Dopo tutto, è in ciò il significato ultimo del welfare state, il cui fondamento filosofico è marcatamente hobbesiano: poiché la logica del bene totale non assicura affatto che tutti i cittadini possano vivere in maniera decente, e poiché situazioni di prolungata povertà o di accentuata disuguaglianza tra i gruppi sociali sono dannose o comunque inefficienti per il fine della massimizzazione del bene totale, allora si affida allo Stato il compito di intervenire *post-factum* per compensare, in chiave risarcitoria, coloro che, per una ragione o l'altra, sono rimasti troppo indietro nella gara del mercato. In anni recenti, tuttavia, il compromesso hobbesiano ha mostrato tutta la sua inadeguatezza quando si è cercato di estendere la logica del bene totale alla sfera di quella che M. Foucault ha chiamato la biopolitica.

Conviene a questo punto precisare ulteriormente le caratteristiche proprie del bene comune. Il quale non va confuso né con il bene privato, né con il bene pubblico. Nel bene comune, il vantaggio che ciascuno trae per il fatto di far parte di una certa comunità non può essere scisso dal vantaggio che altri pure ne traggono. Come a dire che l'interesse di ognuno si realizza *assieme* a quello degli altri, non già *contro* (come accade con il bene privato) né a *prescindere* dall'interesse degli altri (come succede con il bene pubbli-

co). In tal senso “comune” si oppone a “proprio”, così come “pubblico” si oppone a “privato”. È comune ciò che non è *solo* proprio, né ciò che è *di tutti* indistintamente. Nessuno, tra i pensatori contemporanei, ha visto meglio di H. Arendt tali distinzioni. Nel suo *Vita activa*, la Arendt scrive che pubblico indica “ciò che sta alla luce”, ciò che si vede, di cui si può parlare e discutere. “Ogni cosa che appare in pubblico può essere vista e udita da tutti” (1994, p. 37). Privato, al contrario, è ciò che viene sottratto alla vista. Comune, d'altro canto, è “il mondo stesso in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi occupa privatamente” (p. 39). Perché tale, il comune è il luogo di ciò che non è proprio, e cioè il luogo delle relazioni interpersonali.

Qual è dunque il “nemico” del bene comune? Per un verso, chi si comporta da “scroccone” (*free rider*), chi cioè vive sulle spalle altrui (ad esempio, con l'evasione fiscale); per l'altro verso, chi si comporta da altruista puro, quello cioè che annulla il proprio interesse per favorire l'interesse degli altri. Entrambi i comportamenti non alimentano il bene comune, sia pure per motivi diversi e con conseguenze diverse. Né l'egoismo puro né l'altruismo puro sono in grado di rendere sostenibili – da soli – un ordine sociale di umani. Qual è allora l'amico del bene comune? Il comportamento ispirato al principio di reciprocità. Il quale suona così: ti do liberamente qualcosa affinché tu possa a tua volta dare, secondo le tue capacità, ad altri o eventualmente a me. Al contrario, il principio dello scambio di equivalenti recita: ti do qualcosa a condizione che tu mi dia in cambio l'equivalente di valore. Dunque, mentre il principio di reciprocità postula – come già Aristotele aveva indicato – la proporzionalità, il principio dello scambio postula l'equivalenza. Nessuna convivenza umana può durare a lungo ed essere fonte di felicità, cioè di realizzazione piena delle persone, se tutti danno – al modo dell'altruista puro cioè del filantropo – oppure se tutti pretendono di ricevere – al modo dell'opportunist, ovvero dell'assistito cronico – oppure ancora se tutti i rapporti intersoggettivi sono ridotti allo schema dello scambio di equivalenti. L'accoglimento a livello culturale e la traduzione in pratica a livello politico del principio di reciprocità sono la garanzia sicura di una convivenza armoniosa e capace di futuro.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDR H., *Vita activa*, Bompiani, Milano, 1994.
 BENTHAN J., *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, (1789), Utet, Torino, 1998.
 BERNARDINO DA SIENA, *Prediche volgari*, (1427), Rusconi, Milano, 1989.
 BRUNI L., ZAMAGNI S., *Economia Civile*, Il Mulino, Bologna, 2004.
 GARIN E., (1947), *L'umanesimo italiano*, Laterza, Roma, 1994.
 HANSMANN H., *The ownership of enterprise*, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1996.
 NUCCIO O., *Il pensiero economico italiano*, Gallizzi, Sassari, 1987.
 NUCCIO O., SPINELLI F., “Il primato storico dell'imprenditore italiano”, *Economia Italiana*, 1, 2000.
 PALMIERI M., *Della vita civile*, (1440), Olsckhi, Firenze, 1987.
 POCOCK J., *Il momento machiavelliano*, Il Mulino, Bologna, 1995.
 RAJAN R., ZINGALES L., *Salvare il capitalismo dai capitalisti*, Einaudi, Torino, 2004.
 RULLANI E., *Riforma delle istituzioni e sviluppo locale*, Mimeo, Venezia, 1977.
 SEN A., *The profit motive*, Oxford Economic Papers, 2, 1983.
 TURNATURI L., *Introduzione a R. Sennett, Rispetto*, Il Mulino, Bologna, 2004.