



Attualità del discorso sul bene comune

di Stefano Zamagni

Docente di Economia politica, Università di Bologna; Presidente dell'Agenzia per le Onlus

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?

51

La morale utilitaristica

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 a 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. È con la morale utilitaristica e non già con l'etica protestante – come taluno ritiene ancora – che prende piede dentro la scienza economica l'antropologia iper-minimalista dell'*homo oeconomicus* e con essa la metodologia dell'atomismo sociale. Notevole per chiarezza e per profondità di significato il seguente passo di Bentham: «La comunità è un corpo fittizio, composto di 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 ciò avviene non solamente all'interno della fabbrica, ma nella società intera. È in ciò il senso profondo del ford-taylorismo come tentativo (riuscito) di teorizzare e di tradurre in pratica questo modello di ordine sociale. L'affermazione della "catena di montaggio" trova il suo correlato nella diffusione del consumismo; donde

la schizofrenia tipica dei "tempi moderni": da un lato, si esaspera la perdita di senso del lavoro (l'alienazione dovuta alla spersonalizzazione della figura del lavoratore); dall'altro lato, a mo' di compensazione, si rende il consumo opulento. Il pensiero marxista e le sue articolazioni politiche nel corso del Novecento si adopereranno, con alterni ma modesti successi, per offrire vie d'uscita ad un tale modello di società.

Diverse concezioni di mercato

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 redistribuzione 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 ra-

▼
 Il fatto è che la stabilità politica è un obiettivo che, stante l'attuale modello di democrazia, non si raggiunge con misure di riduzione delle ineguaglianze, ma con la crescita economica.

gionamento 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 ecc., non giocano alcun ruolo significativo nell'arena del mercato. È 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. È 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.

L'identità del non profit

Di una conseguenza importante dell'uscita di scena della prospettiva dell'economia civile, conviene qui fare rapido cenno. Tale uscita ha costretto quelle organizzazioni della società civile oggi note come non profit o terzo settore, a definire la propria

identità *in negativo* rispetto ai termini di quella dicotomia: come "non Stato" oppure come "non mercato", a seconda dei contesti. Non vi è chi non veda come questa concettualizzazione lasci insoddisfatti. Non solamente perché da essa discende che il terzo settore può tutt'al più aspirare a un ruolo residuale e di nicchia, ma anche perché tale ruolo sarebbe comunque transitorio. Come è stato affermato, quelle non profit sarebbero organizzazioni transitorie che nascono per soddisfare nuovi bisogni non ancora raggiunti dal mercato capitalistico, destinate, col tempo, a scomparire oppure a trasformarsi nella forma capitalistica di impresa.

Su cosa poggia una "certezza" del genere? Sulla acritica accettazione del presupposto secondo cui la forma *naturale* di fare impresa è quella capitalistica e dunque che ogni altra forma di impresa deve la propria ragione di esistere o a un "fallimento del mercato" oppure a un "fallimento dello Stato". Quanto a dire che se si potessero rimuovere le cause generatrici di quei fallimenti (le asimmetrie informative; le esternalità; l'incompletezza dei contratti; i mal funzionamenti della burocrazia e così via) si potrebbe tranquillamente fare a meno delle organizzazioni della società civile.

In definitiva, una volta supinamente accolto il principio della naturalità dell'individualismo ontologico, e in particolare dell'*homo oeconomicus*, si ha che l'unico banco di prova per il soggetto non profit è quello dell'efficienza: solamente se dimostra di essere più efficiente dell'impresa privata e/o dell'impresa pubblica esso ha titolo per meritare rispetto. (Si badi che quella di efficienza non è, in economia, una nozione assiologicamente neutrale: solo dopo che si è dichiarato il fine dell'azione economica si può definire l'efficienza).

Il principio di fraternità

Non è difficile a questo punto spiegarsi il ritorno nel dibattito culturale contemporaneo della categoria del bene comune. Dinanzi allo squalore 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.

È 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, a 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'Ottocento e soprattutto il Novecento, 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

▼
 Che fare per consentire che il mercato possa tornare a essere strumento di civilizzazione e mezzo per rafforzare il vincolo sociale, è la grossa sfida che oggi è di fronte a tutti noi.

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, ad aumentare i trasferimenti attuati da strutture assistenziali di natura pubblica, ci dà conto del perché, nonostante la qualità delle forze intellettuali in campo, non si sia ancora addivenuti a 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.

Principio democratico e principio capitalistico

Che fare per consentire che il mercato possa tornare a 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 a emergere, ma anche a espandersi?

Cosa può far pensare che il progetto tendente a restituire il principio del bene comune alla sfera pubblica – a quella economica, in particolare – non sia solo una consolatoria utopia? Due considerazioni, entrambe verificabili. La prima ha a che vedere con la presa d'atto che alla base dell'economia capitalistica è presente una seria contraddizione di tipo pragmatico – non logico, beninteso. Quella capitalistica è certamente un'economia di mercato, cioè un assetto istituzionale in cui sono presenti e operativi i due principi basilari della modernità: la libertà di agire e di fare impresa, per un verso; l'eguaglianza di tutti di fronte alla legge per l'altro verso. Al tempo stesso, però, l'istituzione principe del capitalismo – l'impresa capitalistica, appunto – è andata edificandosi nel corso degli ultimi tre secoli sul principio di gerarchia. Ha preso così corpo un sistema di produzione in cui vi è una struttura centralizzata alla quale un certo numero di individui cedono, volontariamente, in cambio di un prezzo (il salario), di lavoro, che una volta entrati nell'impresa sfuggono poi al controllo di coloro che li forniscono.

Sappiamo bene, dalla storia economica, come ciò sia avvenuto e conosciamo anche i notevoli progressi che tale assetto istituzionale ha garantito. Ma il fatto è che nell'attuale passaggio d'epoca – dalla modernità alla dopomodernità – sempre più frequenti sono le voci che si levano a indicare le difficoltà di far marciare assieme principio democratico e principio capitalistico.

Il fenomeno della cosiddetta privatizzazione del pubblico è ciò che soprattutto fa problema: le imprese dell'economia capitalistica vanno assumendo sempre più il controllo del comportamento degli individui – i quali, si badi, trascorrono ben oltre la

metà del loro tempo di vita sul luogo di lavoro – sottraendolo allo Stato o ad altre agenzie, prima fra tutte la famiglia. Nozioni come libertà di scelta, tolleranza, eguaglianza di fronte alla legge, partecipazione e altre simili, coniate e diffuse all'epoca dell'Umanesimo civile e rafforzate poi al tempo dell'Illuminismo, come antidoto al potere assoluto (o quasi) del sovrano, vengono fatte proprie, opportunamente ricalibrate, dalle imprese capitalistiche per trasformare gli individui, non più sudditi, in acquirenti di quei beni e servizi che esse stesse producono.

La discrasia di cui sopra sta in ciò che, se si hanno ragioni cogenti per considerare meritoria l'estensione massima possibile del principio democratico, allora occorre cominciare a guardare quel che avviene *dentro* l'impresa e non solamente quel che avviene nei rapporti tra imprese che interagiscono nel mercato. «Se la democrazia – scrive Robert A. Dahl (*La democrazia e i suoi critici*, Roma 1990, p. 41) – è giustificata nel governo dello Stato, allora essa è pure giustificata nel governo dell'impresa» (p. 57). Mai sarà compiutamente democratica la società nella quale il principio di democrazia trova concreta applicazione nella sola sfera politica. La buona società in cui vivere non costringe i suoi membri a imbarazzanti dissociazioni: democratici in quanto cittadini elettori; non democratici in quanto lavoratori o consumatori.

La seconda considerazione 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. È, 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 Joseph 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.