

Sullo sfondo

Beni comuni territoriali e economia civile

Stefano Zamagni*

* University of Bologna and Johns Hopkins University, SAIS Europe, professor of Political economy; mail: stefano.zamagni@unibo.it

Abstract. *The paper pursues a double purpose. First, it explains why the mainstream in economics has never been able to see territory as a locus and not just as a mere space. In fact, a locus is a territorially thickened field of social, economic and cultural practices. Second, the essay suggests that a viable route to fill such a gap is to take advantage of some of the key categories of thought of the civil economy paradigm. The thesis defended is that if one wants to activate practices of community organizing in order to guarantee an efficient management of territorial commons, there is no better alternative than to apply the principle of circular subsidiarity. The idea is to properly articulate in a new way the relationships among State, market and civil society organizations.*

Keywords: *territory; civil economy; commons; community organizing; circular subsidiarity.*

Abstract. *Dupliche l'intento che l'articolo persegue. Per un verso, quello di dare conto del perché il mainstream economico non è riuscito a "vedere" il territorio come un luogo, e non come un semplice spazio. Un luogo, infatti, è un campo territorialmente addensato di pratiche sociali, economiche, culturali. Per l'altro verso, il saggio suggerisce una via per via per giungere a colmare tale vistosa lacuna, facendo leva sul paradigma dell'economia civile. La tesi di fondo è che se veramente si vogliono realizzare pratiche di organizzazione della comunità per la gestione efficace dei beni comuni territoriali, occorre accogliere il principio di sussidiarietà circolare, articolando in modo nuovo le relazioni tra Stato, mercato, società civile organizzata.*

Parole-chiave: *territorio; economia civile; beni comuni; organizzazione della comunità; sussidiarietà circolare.*

1. Introduzione

Tanti sono gli indizi, certamente incoraggianti, che segnalano una ripresa di interesse, sia nella ricerca scientifica sia nel dibattito pubblico, nei confronti del territorio come campo spazialmente addensato di pratiche sociali, economiche, culturali, dove viene coltivata la "coscienza di luogo" – per dirla con BECATTINI 2015. Come noto, troppo a lungo il territorio è stato posto in disparte dalla scienza economica ufficiale, la quale si è sempre limitata a prendere in considerazione lo spazio e non già il luogo.

Anche se ancora prevalente è in economia l'accettazione del principio della aterritorialità dell'attività economica – che cancella ogni idea di comunità locale e qualsiasi senso di responsabilità nei confronti del territorio – non si può non riconoscere che l'intenso lavoro svolto dalla Società dei Territorialisti, soprattutto nell'ultimo ventennio, è valso a indurre l'economista a riconsiderare la propria posizione nei confronti del territorio (si veda, per tutti, MAGNAGHI 2016; DEMATTEIS, MAGNAGHI 2017). L'idea è quella di pensare al territorio come ad un particolare tipo di bene comune umano da affiancare, con pari dignità, all'assai più noto bene comune naturale (ambiente, clima, biodiversità, ecc.).

La mira di questa nota è duplice. Per un verso, mi occuperò di indicare quale sia il principale fattore di ordine cultural-filosofico che ha finora impedito, e continua a impedire,

di vedere il patrimonio territoriale come bene comune. Il che ostacola l'adozione pratica di forme di gestione di tipo comunitario del patrimonio territoriale che pure sarebbero possibili – il cosiddetto *commoning* territoriale. Per l'altro verso, suggerirò che una via pervia per giungere a superare queste difficoltà è quella di abbracciare la prospettiva dell'economia civile – un paradigma questo alternativo, ma non contrario, a quello dell'economia politica. Se veramente si vuole dare ali a pratiche di organizzazione della comunità (*community organizing*) puntate alla gestione dei beni comuni territoriali la ricetta è quella di porre in atto il principio di sussidiarietà circolare, articolando in modo nuovo le relazioni tra Stato, mercato, comunità – proprio come l'economia civile va suggerendo da tempo (BELLANDI, MAGNAGHI 2017).

2. Dell'individualismo libertario

Sappiamo da tempo che i beni comuni – sintagma che corrisponde all'inglese *commons* – sono soggetti alle situazioni note come "*The tragedy of commons*", espressione coniata da Garrett Hardin nel 1968 per dare il titolo al suo celebre saggio che bene dà l'idea del dilemma sociale alla base della questione dei *commons* (un dilemma sociale è un conflitto radicale tra interesse individuale e interesse collettivo).

Per comprendere cosa c'è all'origine della "tragedia" chiediamoci qual è la natura di un bene comune. Un modo spedito per rispondere è quello di porre a confronto un bene comune con un bene pubblico. Quest'ultimo è un bene che non 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 a quel che accade quando un individuo percorre una strada pubblica: il vantaggio che questi trae dall'uso non è legato a quello di altri soggetti che pure percorrono la medesima strada. Comune, invece, è il bene che è rivale nel consumo ma non è escludibile; ed 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* (come accade col bene privato) e neppure *a prescindere* (come accade col bene pubblico). Cosa allora rende problematica la gestione di un bene comune? Per un verso, il comportamento da *free rider*, che è quello di chi vive sulle spalle altrui; per l'altro, l'atteggiamento da altruista estremo, che è quello di chi annulla o nega se stesso per avvantaggiare l'altro. Al contrario, cosa favorisce la gestione di un bene comune? Il comportamento reciprocante: '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'. Il principio dello scambio di equivalenti recita invece: '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.

Ora, mentre per quanto riguarda la sfera dei beni privati il ricorso al principio dello scambio di equivalenti è tutto quanto serve allo scopo, e mentre per risolvere un problema di beni pubblici si può pensare di applicare il principio di redistribuzione, per via di comando da parte di un Ente pubblico, quando si arriva a fare i conti con i beni comuni diviene indispensabile il principio di reciprocità. È proprio questa la croce del problema: la cultura contemporanea si è talmente dimenticata della categoria di reciprocità che ad essa neppure viene il sospetto che una gestione efficace dei beni comuni mai potrà essere di tipo privatistico e neppure di tipo pubblicistico, ma solo di tipo comunitario – una gestione cioè fondata sul principio di reciprocità.

Giunto all'apice del distacco dalla comunità, l'uomo-individuo della modernità ha finito col diventare la prima vittima di essa. Ossessivamente ripiegato sulla propria soggettività l'uomo contemporaneo è proiettato verso un'autonomia e una separatezza del tutto inospitali, dimentico di ogni relazione con l'altro che non sia funzionale al perseguimento della propria funzione obiettivo. L'idea della società come sistema di bisogni da soddisfare, quando viene sposata al racconto di un individuo autoreferenziale, il cui fondamentale problema è quello di massimizzare una qualche funzione obiettivo sotto vincoli, produce esiti distruttivi. Solo se fa un passo indietro dall'individualismo possessivo – senza tuttavia ripudiare le acquisizioni, prima fra tutte quella della sottrazione del soggetto al dominio del comunitarismo – la scienza economica potrà aprirsi alla relazionalità e accrescere la sua valenza sia esplicativa sia normativa.¹ L'individualismo è la posizione filosofica secondo cui è l'individuo che attribuisce valore alle cose e alle relazioni interpersonali. Ed è sempre l'individuo il solo a decidere cosa è bene e cosa è male, quel che è lecito e illecito. Non esistono valori oggettivi per l'individualismo assiologico, ma solo valori soggettivi. La radicalizzazione dell'individualismo in termini libertari, e quindi antisociali, ha portato a concludere che ogni individuo ha 'diritto' di espandersi fin dove la sua potenza glielo consente.² È la libertà come scioglimento dai legami l'idea oggi dominante nei circoli culturali. Poiché limiterebbero la libertà, i legami sono ciò che deve essere sciolto. Equiparando erroneamente il concetto di legame a quello di vincolo, si confondono così i condizionamenti della libertà – i vincoli – con le condizioni della libertà – i legami appunto.

Sorge spontanea la domanda: dove rintracciare l'origine della diffusione a macchia d'olio della cultura individualista? Per rispondere, giova osservare che a partire dalla fine del Settecento, la visione civile dell'economia scompare sia dalla ricerca scientifica sia dal dibattito politico-culturale. Mi limito ad indicare le due ragioni più rilevanti. Per un verso la diffusione, negli ambienti dell'alta cultura europea, della filosofia utilitarista di Jeremy Bentham. 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.³ Per l'altro verso, l'affermazione piena della società 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. 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, 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.

¹ Nessuno, tra i pensatori contemporanei, ha visto meglio di Hannah Arendt tali distinzioni. Nel suo *Vita activa* (1994, 39) si legge che pubblico indica "ciò che sta alla luce" e di cui si può discutere, privato ciò che viene sottratto alla vista. Comune, invece, "è il mondo stesso in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi occupa privatamente".

² Per Z. Baumann (2008, 39) il divario, in continuo aumento, tra il "diritto all'autoaffermazione" da un lato e la "capacità di controllare i contesti sociali" nei quali questa dovrebbe aver luogo, "pare essere la principale contraddizione della seconda modernità". G. Strawson (2012) arriva a sostenere che pienamente libero è solamente l'agente auto-causato, auto-creato o, con le sue parole, *causa sui*, quasi fosse Dio.

³ "La comunità è un corpo fittizio, composto di soggetti individuali che si considera come se costituissero le sue membra. L'interesse della comunità è cosa? – la somma degli interessi dei parecchi membri che la compongono" (BENTHAM 2005, 37).

Queste due ragioni hanno finito col generare l'affermazione di un'idea di mercato, esattamente antitetica a quella dell'economia civile, che lo vede 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); 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 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. Il che ha contribuito ad accreditare un duplice errore: che la sfera del mercato coincida con quella dell'egoismo, con il luogo in cui ognuno persegue i propri interessi individuali e, simmetricamente, che la sfera dello Stato coincida con quella della solidarietà, del perseguimento degli interessi collettivi. È su tale fondamento che è stato eretto il 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.

3. Del paradigma dell'economia civile

Alla luce di quanto precede, si può comprendere in qual senso l'adozione della prospettiva dell'economia civile è condizione necessaria – sia pure non sufficiente – per avviare a soluzione il problema della gestione dei beni comuni territoriali (si pensi alla città intesa come *civitas* e non tanto come *urbs*; ai paesaggi agroforestali; alle infrastrutture; alle comunità insediate; ecc.). Ma cos'è l'economia civile?

Quella dell'economia civile è una tradizione di pensiero che affonda le sue radici nell'umanesimo civile del Quattrocento e che è continuata, con alterni successi, fino al suo periodo d'oro, quello dell'illuminismo italiano, milanese e soprattutto napoletano (BRUNI, ZAMAGNI 2015). Mentre con Smith e Hume si delineavano in Scozia i principi della *political economy*, in Italia negli stessi anni prendeva corpo il programma dell'economia civile. Tra le due scuole sono molte le analogie: la polemica anti-feudale; la lode per il lusso come fattore di cambiamento sociale; una grande capacità di cogliere il mutamento culturale che lo sviluppo dei commerci stava operando in Europa; la presa d'atto del ruolo essenziale della fiducia per il funzionamento di un'economia di mercato; la 'modernità' delle loro visioni della società e del mondo. Al tempo stesso però esiste tra Scozia e Italia una differenza profonda.

Pur riconoscendo che l'essere umano possiede una naturale tensione alla socievolezza (alla *sympathy* e alla *correspondence of sentiments* con gli altri), Smith non considera che la socievolezza, cioè la relazionalità non strumentale, sia faccenda rilevante per il funzionamento dei mercati: "La società civile può esistere tra persone diverse [...] sulla base della considerazione della utilità individuale, *senza alcuna forma di amore reciproco o di affetto*" (SMITH 1976, II.3.2.; corsivo aggiunto). Il mercato, per Smith e per la tradizione che dopo di lui diverrà ufficiale in economia, è mezzo per costruire relazioni autenticamente sociali (non c'è società civile senza mercati) perché libero da legami verticali e di *status* non scelti, ma non è in se stesso luogo di relazionalità: il mercato è civiltà ma non è amicizia, reciprocità non strumentale, fraternità (BRUNI, SUGDEN 2013).

Su questi aspetti la tradizione dell'economia civile dissente in modo radicale. Per Genovesi, Filangieri, Dragonetti a Napoli, e per Verri, Beccaria, Romagnosi a Milano, e poi nel Novecento Luigi Sturzo e, in un certo senso, Luigi Einaudi, ma anche economisti più applicati come Rabbeno o Luzzatti, o il fondatore dell'economia aziendale Gino Zappa, il mercato, l'impresa, l'economico sono in sé luoghi anche di amicizia, reciprocità, gratuità. L'economia civile non accetta l'idea, oggi sempre più diffusa, che il mercato sia qualcosa di radicalmente diverso dal civile, retto da principi diversi: l'economia è civile, il mercato è vita in comune, e condividono la stessa legge fondamentale: la mutua assistenza. La mutua assistenza di Genovesi non è solo il mutuo vantaggio di Smith: per il mutuo vantaggio basta il contratto, per la mutua assistenza occorre la *philia*, e forse l'*agapé*.

L'economia civile si pone oggi in alternativa – ma non in contrapposizione – all'economia di tradizione smithiana che vede il mercato come l'unica istituzione davvero necessaria per la democrazia e per la libertà: l'economia civile ricorda che ci sono esigenze, riconducibili al principio di fraternità, che non possono essere eluse, né rimandate alla sola sfera privata e alla filantropia in particolare. Al tempo stesso, l'economia civile non sta con chi combatte i mercati e vede l'economico in endemico e naturale conflitto con la vita buona, invocando una decrescita e un ritiro dell'economico dalla vita in comune. L'economia civile piuttosto propone un umanesimo a più dimensioni, in cui il mercato non è combattuto o 'controllato', ma è visto come un luogo civile al pari degli altri, come un momento della sfera pubblica che, se concepito e vissuto come luogo aperto anche ai principi di reciprocità e di gratuità, contribuisce alla costruzione della *civitas*.

L'economia come se la persona contasse: questa potrebbe essere la perifrasi. Per coglierne il senso, si considerino le due visioni antitetiche del rapporto tra la sfera economica (che possiamo per comodità chiamare *mercato*) e la sfera del sociale (della *solidarietà*). Da una parte vi sono coloro che vedono nell'estensione dei mercati e del principio di efficienza la soluzione a tutti i mali sociali; dall'altra chi invece vede l'avanzare dei mercati come una "desertificazione" della società e quindi cerca di proteggersi. La prima visione, che si rifà ad alcune versioni dell'ideologia liberale, considera il mercato come un ente basicamente "*a-sociale*", un'istituzione eticamente e socialmente *neutrale*. Al mercato è richiesta l'efficienza e ad esso è demandato il compito di creare quanta più ricchezza possibile. La solidarietà, invece, inizia proprio laddove finisce il mercato, quando si tratta di fissare criteri per la suddivisione della ricchezza prodotta. L'altro approccio, che risale a Marx e Polanyi e ha come espressioni oggi più visibili le varie forme di economia alternativa, vede il mercato come essenzialmente "*anti-sociale*", come luogo dello sfruttamento e della sopraffazione del forte sul debole, e vede la società come perennemente minacciata dai mercati: l'economico e il mercato sono di per sé disumanizzanti, meccanismi distruttori di quel "capitale sociale" indispensabile per ogni convivenza autenticamente umana oltre che per ogni sostenibile crescita economica (SLUGA 2014).

La concezione del rapporto mercato-società dell'economia civile si colloca in una prospettiva radicalmente diversa. L'idea centrale è quella di vivere l'esperienza della *socialità umana all'interno* di una normale vita economica, né a lato, né prima, né dopo. Essa ci dice che i principi 'altri' dal profitto e dallo scambio di equivalenti possono trovare posto dentro l'attività economica. In tal modo si supera certamente la prima visione che vede l'economico come luogo eticamente neutrale basato unicamente sul principio dello scambio di equivalenti, poiché è il momento economico stesso che, in base alla presenza o assenza di questi altri principi, diventa civile o in-civile.

Ma si va oltre anche l'altra concezione che vede il dono e la reciprocità appannaggio di altri momenti della vita sociale, una visione questa ancor'oggi radicata in non poche espressioni del Terzo Settore – e non più sostenibile.

Tutte le società infatti hanno bisogno di fare leva su tre principi diversi per potersi sviluppare in modo armonico ed essere quindi capaci di futuro: lo scambio di equivalenti, la redistribuzione della ricchezza, la reciprocità; anche se è vero che due soli di questi principi sono stati, volta per volta, incorporati nei modelli di ordine sociale storicamente succedutisi nel corso degli ultimi secoli. Con esiti sempre insoddisfacenti. Cosa succede infatti quando uno dei tre principi viene a mancare? Se si elimina la reciprocità si arriva al modello di ordine sociale basato sulla dicotomia stato/mercato: il mercato produce e lo Stato benevolmente ridistribuisce secondo un qualche canone di equità. Se si elimina la redistribuzione ecco il modello del *capitalismo compassionevole* (il *welfare capitalism* dell'esperienza americana). Il mercato è la leva della società e deve essere lasciato libero di agire senza intralci, come insegna il neoliberalismo. In questo modo il mercato produce ricchezza, e i 'ricchi' fanno 'la carità' ai poveri, 'utilizzando' la società civile e le sue organizzazioni (le *charities* e le *Foundations*). D'altro canto l'eliminazione o la sottovalutazione dello scambio di equivalenti producono i *collettivismi e comunitarismi* di ieri e di oggi, dove si vive volendo fare a meno della logica del contratto (anche a costo di inefficienze e sprechi devastanti). Ebbene, l'idea centrale dell'economia civile è quella di mirare ad un modello di ordine sociale nel quale tutti e tre i principi possano coesistere simultaneamente.

4. Le ragioni di un mancato riconoscimento

Per quali ragioni il *mainstream* economico si è 'scordato' negli ultimi due secoli di fare i conti con la tematica dei beni comuni territoriali? Per rispondere, conviene prendere le mosse dalla considerazione che da sempre, fin dai suoi albori disciplinari, l'economia è stata la scienza del bene.

Nel corso del tempo, però, il concetto di bene è andato soggetto a interpretazioni confliggenti oltre che a slittamenti semantici. Fin verso la fine del '700 il bene è stato identificato col *bonum*: bene è ciò che è buono, nell'accezione aristotelico-tomista del termine. Per gli illuministi italiani il *bonum* viene declinato nella forma della pubblica felicità. Del tutto analogo il discorso per la scuola scozzese. Nel 1776 Adam Smith pubblica la sua opera fondamentale con il titolo di *The wealth of nations*, tradotto in italiano con "La ricchezza delle nazioni". Ma nella lingua inglese dell'epoca *wealth* non voleva dire ricchezza, termine ancor'oggi reso con *richness*. *Wealth* ha la stessa radice di *welfare*, il cui significato è piuttosto 'lo stare bene', il *wellbeing* come oggi si preferisce dire.

Agli inizi dell'800 si registra un mutamento importante: il concetto di bene viene identificato con quello di merce. È bene tutto ciò che, prendendo la forma di merce, transita per il mercato ricevendone un valore: il prezzo di mercato, appunto. Tutta la riflessione economica della prima metà dell'800 è centrata sulle condizioni che valgono ad assicurare l'aumento delle quantità di merci prodotte e scambiate nel mercato. La cosa non deve sorprendere se si considera che siamo nel pieno della prima rivoluzione industriale, un'epoca in cui è l'accumulazione del capitale fisico l'obiettivo da perseguire – e il capitale fisico è fatto di merci. Salvo rare voci dissonanti (una per tutte quella di John Stuart Mill) è stata così sostanzialmente accolta l'identificazione del bene con la massima produzione possibile di merci.

Nella seconda metà dell'800 il quadro concettuale cambia ulteriormente: il concetto di bene viene associato a quello di utilità. È questo uno slittamento semantico che ha avuto forti conseguenze sugli sviluppi della disciplina. Come insegnava Aristotele, l'utilità è la capacità delle cose di soddisfare i bisogni. Ma già alla fine dell'800 il concetto di bisogno appare un po' troppo ingombrante, per l'epistemologia positivista: esso è troppo legato all'idea di un ordine naturale per essere accolto con favore da chi esige che la scienza recida ogni collegamento con il concetto di legge naturale. All'economista italiano Vilfredo Pareto (1909) il grande successo di aver saputo mostrare che non v'è necessità alcuna in economia di parlare di bisogni. Il problema economico può essere completamente formulato in termini di preferenze individuali.

Accade così che quando in Occidente, a partire dal secondo Dopoguerra, prenderà a soffiare forte il vento dell'individualismo libertario, la teoria economica paretiana dimostrerà di avere tutte le carte in regola per assurgere al ruolo di teoria egemone. Per la filosofia individualista, infatti, lo statuto epistemologico della preferenza è lo stesso del diritto: se preferisco x a y , ho il diritto di portare a termine l'azione per conseguire x . Nessuna autorità, statuale o altro, può impedirmelo. Un discorso economico edificato sulla categoria del bene come *preference satisfaction* non poteva che essere accolto con soddisfazione da tutti coloro ai quali solo importa la produzione massima possibile di beni privati e semmai pubblici.

Da un quarto di secolo a questa parte si sta tornando – sulla scia della presa d'atto delle tante aporie dovute al riduzionismo economico – a recuperare la vecchia nozione di bene come *bonum*. Il fatto è che le *res novae* (pensiamo alla globalizzazione, e alla quarta rivoluzione industriale) stanno ponendo alle nostre società problemi ignoti alle precedenti, rispetto ai quali la *received view* si dimostra del tutto inadeguata. Si è così cominciato a capire che le persone non hanno solo bisogno di merci, ma anche di relazioni umane. Non è per caso se in economia il concetto di "bene relazionale" ha iniziato a circolare solo nel 1989, l'anno della caduta del muro di Berlino, ad opera di Carole Uhlaner (1989) e Benedetto Gui (1994). Relazionale è il bene il cui vantaggio per il soggetto che lo consuma o lo usa dipende anche dal tipo di relazione che instaura con l'altro. L'amicizia, la fiducia, una certa organizzazione del lavoro sono altrettanti esempi di beni relazionali. Le proprietà intrinseche del bene che vado a consumare valgono a definire l'utilità che ne traggio; ma il bisogno insopprimibile di felicità che ciascuno si porta appresso può essere soddisfatto solo dalle relazioni intersoggettive che riesco a intrecciare con gli altri, con il mio 'prossimo'. Come ha scritto Alberto Magnaghi (2016, 3), "ciò che le società umane ipertrofiche di questo scorcio di secolo stanno distruggendo non è il nostro pianeta, non è la Terra; [...] è piuttosto l'ambiente dell'uomo, il territorio, vale a dire il prodotto culturale del nesso inscindibile fra le comunità insediate ed il loro contesto locale".

5. Della gestione dei beni comuni territoriali

Riusciamo ora a comprendere perché né la gestione privatistica, né quella pubblicistica, dei beni comuni sono in grado di sortire gli effetti desiderati. Consideriamo, dapprima, la soluzione privatistica. Come noto, questa si appoggia sul meccanismo di mercato per giungere ad una allocazione ottimale del bene che si considera.

Ma tale meccanismo presuppone che vi sia libertà di scelta sia dal lato della domanda sia da quello dell'offerta. Ora, nel caso di beni essenziali – si pensi all'acqua, all'aria, alle sementi, ecc. – mentre vi è libertà di vendere non vi è un'analoga libertà di acquistare e ciò per l'ovvia ragione che i beni essenziali alla vita non hanno sostituti. Ne deriva che rendere artificialmente privati beni che sono comuni mina alla radice il funzionamento del mercato. Si noti l'analogia con quanto avviene con il monopolio che disarticola il mercato perché impedisce l'esercizio della libertà di vendere (ZAMAGNI 2015).

Non si dimentichi, infatti, che una delle caratteristiche fondamentali del mercato (capitalistico) è che esso non soddisfa bisogni, ma preferenze solvibili: posso essere assetato fino al limite della sopravvivenza, ma se non dispongo del potere d'acquisto, il mio bisogno non potrà certo essere soddisfatto. Non solo, ma il mercato è una istituzione incapace di distinguere fra preferenze eticamente fondate e meri desideri, fra ragioni lecite e illecite, per cui non può svolgere la funzione di foro cui affidare la difesa di valori come quello di libertà positiva. È dunque questa asimmetria tra domanda e offerta di un bene essenziale a rendere problematica la situazione privatistica, generando una riduzione delle *capabilities* – nel senso di Amartya Sen (1984) – del soggetto economicamente marginalizzato.

In buona sostanza, la trasformazione dei *commons* in *commodities* che il processo di privatizzazione comporta non risolve affatto il problema, perché la tragedia dei *commons* non è un problema di diritti di proprietà, come si continua erroneamente a ritenere. Piuttosto è un problema di fallimento della *governance*, riguarda cioè l'allocazione dei diritti di controllo. Né la presenza di eventuali autorità pubbliche di controllo e di regolazione modificherebbe il giudizio.

Che dire della pubblicizzazione? Nonostante le apparenze, anche questa non è una via pervia, perché trasformerebbe un bene comune in un bene pubblico, stravolgendone la natura. Si consideri, infatti, che beni che una lunga tradizione storica aveva sottratti ad appropriazione e alla disposizione – si pensi alle partecipanze agrarie in Emilia; alle comunanze alpine; alle "Regole di Cortina" che risalgono al 1241! – sono poi stati attratti nell'orbita dominicale sotto la specie di proprietà pubblica. La letteratura sui *'government failures'* 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. Sono questi fenomeni a rendere inefficiente la via della statizzazione, a prescindere dalle difficoltà di finanziamento.

Ecco perché la soluzione comunitaria è quella che offre le maggiori *chances* di uscita dalla "tragedia dei *commons*". Cosa manca, infatti, alle soluzioni privatistica e pubblicistica? L'idea di comunità. Se le persone che fruiscono del bene comune non riconoscono che esiste tra loro un legame di reciprocità, né il contratto sociale hobbesiano che affida al Leviatano il compito di scongiurare il rischio dell'esclusione, né l'individualismo libertario che affida alla coscienza dei singoli il compito della autolimitazione, potranno mai costituire soluzioni soddisfacenti al problema dei beni comuni. I quali sono a titolarità diffusa nel preciso senso che tutti devono poter accedere ad essi. Ne deriva che accesso e proprietà sono categorie affatto distinte – talvolta in conflitto tra loro – e ciò a prescindere dal fatto che la proprietà sia privata o pubblica. L'idea di base allora – per prima rigorosamente esplorata da Elinor Ostrom (1990) – è quella di mettere all'opera la creatività della società civile per inventare forme inedite di gestione comunitaria, perché 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.

Nella condizioni storiche attuali, la forma di gestione comune che presenta le maggiori possibilità di successo è quella che fa leva sul principio di sussidiarietà circolare, secondo cui è necessario porre tra loro in interazione, in modo sistematico, cioè non episodico, i tre vertici del triangolo che rappresentano le tre sfere in cui si articola l'intera società: la sfera dell'Ente pubblico, quella della *business community*, quella della società civile organizzata. Queste tre sfere devono scegliere, applicando il modello del dialogo deliberativo, i modi per giungere sia alla definizione delle priorità degli interventi sia alle forme concrete di gestione degli stessi.

Si badi che parlo di sussidiarietà circolare e non di sussidiarietà verticale o orizzontale. Infatti, mentre queste ultime due forme sono perfettamente compatibili con modelli di gestione privatistici e/o pubblicistici, esse non riescono a sostenere modelli di gestione comunitari. La ragione è presto detta. Mentre con la sussidiarietà verticale e orizzontale si realizza una *cessione* di quote di sovranità dallo Stato a Enti pubblici locali (sussidiarietà verticale) oppure a soggetti della società civile (sussidiarietà orizzontale), con la sussidiarietà circolare si ha una *condivisione* di quote di sovranità.⁴ Mi piace anche osservare che la gestione di tipo comunitario dei beni comuni territoriali interpreta oggi una genuina istanza partecipativa che sale da gruppi sempre più numerosi di cittadini, desiderosi di prendere parte a processi che portano a scelte collettive. Ad una condizione però: che la partecipazione non si riduca a mera consultazione o, peggio ancora, a ridicola informazione di decisioni già prese (LEWANSKI 2017). Per concludere. Al termine del suo lungo soggiorno veneziano nel 1790, il grande Goethe ci lasciò questo ricordo: "Questa è l'Italia. [...] La vita e il suo brulichio sono qui, ma nessun ordine e temperanza. Ognuno pensa per sé, diffida del prossimo, è vanitoso. E i capi degli Stati provvedono ancora una volta per se stessi". Ebbene, adoperarsi, con una pluralità di azioni, affinché il territorio, come sopra inteso, possa venire trattato alla stregua di un bene comune locale è sicuramente un modo serio per contribuire a sfatare quel radicato luogo comune che tanti danni ha arrecato e va arrecando al nostro Paese.

Riferimenti bibliografici

- ARENDE H. (1994), *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano (ed. or. 1958).
- BAUMANN Z. (2008), *Individualmente insieme*, Diabasis, Milano.
- BECCATTINI G. (2015), *La coscienza dei luoghi. Il territorio come soggetto corale*, Donzelli, Roma.
- BELLANDI M., MAGNAGHI A. (2017 - a cura di), *La coscienza di luogo nel recente pensiero di Giacomo Becattini*, Firenze University Press, Firenze.
- BENTHAM J. (2005), *An introduction to the principles of moral and legislation*, Adamant Media Corporation, 2005 (ed. or. 1789).
- BRUNI L., SUGDEN R. (2013), "Reclaiming virtue ethics for economics", *Journal of Economic Perspectives*, n. 27, pp. 215-236.
- BRUNI L., ZAMAGNI S. (2015), *L'economia civile*, Il Mulino, Bologna.
- DEMATTEIS G., MAGNAGHI A. (2017), *Patrimonio territoriale e corallità produttive: nuove frontiere per i sistemi economici locali*, mimeo.
- GUI B. (1994), "Interpersonal Relations", in LEWIS A., WARNERYD K. (a cura di), *Ethics and economic affairs*, Routledge, London, pp. 251-263.
- HARDIN G. (1968), "The tragedy of commons", *Science*, vol. 162, n. 3859, pp. 1243-1248.
- LEWANSKI R. (2017), "La prossima democrazia. Dialogo, deliberazione, decisione", *Etica delle Professioni*, n. 2, pp. 69-81.

⁴ Può essere d'interesse ricordare che la prima formulazione del principio di sussidiarietà circolare risale a Bonaventura da Bagnoregio (fine XIII secolo). Essa verrà poi formalmente codificata dal celebre giurista Ugo Grozio (1615) e poi dal filosofo tedesco Johannes Althusius.

- MAGNAGHI A. (2016), "Mettere in comune il patrimonio territoriale: dalla partecipazione all'autogoverno", *Glocale. Rivista Molisana di storia e scienze sociali*, n. 9/10, pp. 139-157.
- OSTROM E. (1990), *Governing the commons: the evolution of institutions for collective action*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PARETO V. (1909), *Manuel d'économie politique*, Giard, Genève.
- SEN A. (1984), *Commodities and capabilities*, North-Holland, Amsterdam.
- SLUGA H. (2014), *Politics and the search for the common good*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SMITH A. (1976), *The theory of moral sentiments*, Liberty Fund, Indianapolis (ed. or. 1759).
- STRAWSON G. (2012), *Free agents*, Oxford University Press, Oxford.
- UHLANER C. (1989), "Relational Goods and Participation", *Public Choice*, n. 62, pp. 253-285.
- ZAMAGNI S. (2015), "Beni comuni e economia civile", in SACCONI L. (a cura di), *Beni comuni e cooperazione*, Il Mulino, Bologna.

Stefano Zamagni is a contract professor at the University of Bologna and Adjunct professor of International political economy at the Johns Hopkins University, SAIS Europe. Member of the Pontifical Academy of Social Sciences, he is the President of the Foundation Italia per il Dono. Among his recent publications: *L'economia civile* (2015, with L. Bruni); *Prudenza* (2015).

Stefano Zamagni è professore a contratto dell'Università di Bologna e Adjunct professor of International political economy alla Johns Hopkins University, SAIS Europe. È membro della Pontificia accademia di scienze sociali ed è Presidente della Fondazione Italia per il Dono. Fra le sue pubblicazioni recenti: *L'economia Civile* (2015, con L. Bruni); *Prudenza* (2015).