



GRATUITA' E SOCIALITA': IL SENSO DEL VOLONTARIATO

Stefano Zamagni

Presidente Agenzia per le ONLUS

1. Introduzione e motivazione

E' possibile pensare al volontariato 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 economiche? E' intorno a questo interrogativo che ruotano le considerazioni che vado a svolgere in questo scritto.

Anticipo la tesi: nelle attuali condizioni storiche la missione specifica e fondamentale ad un tempo del volontariato è quella di costituire la forza trainante per la propagazione, nelle sfere sia politica sia economica, della logica della gratuità e dell'etica del bene comune. Se invece il volontariato 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 – magari pretendendo per sé lo status di un improbabile quarto settore – 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 e' che il volontariato viene oggi "strattonato" sia dai neoliberalisti sia dai neostatalisti, sebbene con motivazioni e argomenti tra loro molto diversi. I primi si appellano all'azione volontaria 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. Ebbene, il volontariato 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 sconvolge 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, il volontariato autentico non segue questa logica.

Basicamente non diverso è lo "strattonamento" che viene al volontariato 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 volontariato e poi non riconosce il valore del servizio gratuito nei luoghi più disparati del bisogno, entra, prima o poi, in contraddizione con se stessa. Se si ammette che il volontariato svolge una funzione profetica o – come è stato detto – porta 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”. E’ 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 gratuità. Entrambe le matrici di pensiero, infatti, relegano la gratuità nella sfera *privata*, espellendola da quella pubblica. La matrice neolibérista perché ritiene che all’economia bastino i contratti, gli incentivi e ben definite (e fatte rispettare) regole del gioco. L’altra matrice, invece, perché sostiene che per realizzare nella pratica la solidarietà basti lo Stato Sociale, il quale può appellarsi alla giustizia, ma non certo alla gratuità.

E’ mio convincimento che il volontariato 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 volontariato 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 volontariato autentico, affermando il primato della relazione sul suo esonero, del legame intersoggettivo sul bene donato, 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. Il volontariato, cioè, non ha bisogno di spazi dedicati, di luoghi *ad hoc* per esprimersi. Tanto è vero che vediamo volontari efficacemente all'opera sia in istituzioni pubbliche come le carceri o gli ospedali sia in strutture private quali le cliniche private o altri tipi di impresa. Ecco perchè il volontariato non potrà mai essere confinato ad un settore, fosse anche un "quarto settore" appositamente definito per autonomizzarlo dal più ampio e variegato "terzo settore".

2. La natura dell'azione volontaria

Più volte in quel che precede ho usato l'espressione "volontariato autentico". Cosa deve intendersi con ciò? Possiamo accontentarci della definizione corrente di azione volontaria secondo cui quest'ultima sarebbe definita dalla non remuneratività delle prestazioni; dalla spontaneità dell'azione; dal beneficio arrecato ad una terza parte? Non lo credo proprio.

Infatti, cosa si vuol significare con non remuneratività? Vuol forse dire che il volontario non riceve pagamento alcuno né in denaro né in natura? Non basta. Anche il fare regali risponde a tale caratteristica. Invero, non pochi sono i casi di soggetti che decidono di svolgere gratuitamente una certa attività per un determinato lasso di tempo presso una organizzazione di volontariato (OV)

in cambio della promessa, ovviamente non formalizzata, di una sistemazione lavorativa successiva. E che dire delle situazioni, tutt'altro che infrequenti, del professionista che si avvale dell'attività svolta gratuitamente in qualità di volontario presso una OV come forma di investimento specifico in reputazione? Come si sa, la reputazione è un vero e proprio asset patrimoniale che può essere accumulato o decumulato e che conferisce al suo possessore il godimento di una specifica rendita di posizione. In casi del genere la non remuneratività può diventare facile paravento per fini non propriamente di gratuità. In buona sostanza, il non pagamento delle prestazioni o, più in generale, la mancanza di ricompense (presenti o future) non assicura, *di per sé*, la gratuità, la quale è essenzialmente una virtù, che postula una precisa disposizione d'animo. Solo ciò che nasce da una motivazione intrinseca può essere veramente gratuito, perché davvero libero (Bruni, 2004). In altri termini, solamente l'atto che promana da norme interiorizzate e non dal desiderio di conseguire un qualche obiettivo specifico – fosse anche quello dell'autogratificazione, il cosiddetto *warm glow* della letteratura anglosassone – può essere propriamente gratuito. Si badi però, a scanso di equivoci, che ciò non significa affatto che l'assenza di remunerazione (pecuniaria o meno) non sia un requisito importante per definire la natura dell'azione volontaria. Significa piuttosto che l'assenza di remunerazione è solamente un indizio grazie al quale si intuisce se un dono è reale o solo apparente, ma essa non basta da sola a caratterizzare l'azione volontaria. Al tempo stesso, la gratuità non implica il disinteresse totale come opportunamente sottolinea Caillé (1998). C'è un interesse superiore al fondo dell'azione gratuita: costruire la fraternità. Nelle nostre società, il dono è, in primo luogo, dono alla fraternità – come chiarirò tra breve.

In secondo luogo, che dire, del *modo* in cui una OV persegue l'obiettivo di arrecare beneficio a terzi? Se un certo numero di persone ben intenzionate e ben disposte verso gli altri, ad esempio perché altruiste, decidono di dare vita ad un'organizzazione alla quale forniscono, anche senza corrispettivo, risorse di vario tipo per "far cose" a favore di determinate tipologie di portatori di

bisogni, questa sarà un'organizzazione filantropica, certamente benemerita e socialmente utile, ma non ancora per ciò stesso una OV. La specificità di quest'ultima, infatti, è la costruzione di particolari legami fra le persone. Laddove l'organizzazione filantropica fa *per* gli altri, l'OV fa *con* gli altri. E' proprio questa caratteristica che differenzia l'azione autenticamente volontaria, dalla beneficenza privata, tipica della filantropia. Infatti, la forza del dono gratuito non sta nella cosa donata o nel quantum donato – così è invece nella filantropia, tanto è vero che esistono le graduatorie o le classifiche di merito filantropico – ma nella speciale cifra che il dono rappresenta per il fatto di costituire una relazione tra persone.

In altri termini, mentre la filantropia genera quasi sempre dipendenza nel destinatario dell'azione filantropica, il volontariato autentico genera invece reciprocità e quindi libera colui che è il destinatario dell'azione volontaria da quella "vergogna" di cui parla Seneca nella X Lettera a Lucilio: "La pazzia umana è arrivata al punto che fare grandi favori a qualcuno diventa pericolosissimo: costui, infatti, perché ritiene vergognoso non ricambiare, vorrebbe togliere di mezzo il suo creditore. Non c'è odio più funesto di quello che nasce dalla vergogna di aver tradito un beneficio". Non è propriamente volontaria l'azione di chi, al di là delle intenzioni soggettive, non consente al beneficiario di porre in essere un contro-dono. Se chi riceve gratuitamente, non viene posto nelle condizioni concrete di reciprocare, altrettanto gratuitamente, costui finirà per sentirsi umiliato e alla lunga finirà con l'odiare il suo benefattore, come appunto ci ricorda Seneca. Tomaso d'Aquino sosteneva che per poter corrispondere ad un dono (reale) bisogna che il donatario presenti un altro dono (reale), non un mero equivalente di quanto si è ricevuto. Il dono gratuito, per sua natura, provoca sempre l'attivazione del rapporto intersoggettivo per eccellenza, che è quello di reciprocità. E' solo con la reciprocità che si attua il riconoscimento reciproco, che è precisamente ciò di cui si alimenta il rispetto di sé, ovvero la *self-esteem* di cui già parlava Adam Smith. Il riconoscimento è il fenomeno con cui un soggetto viene accolto e fatto esistere nel mondo di altri.

E' in ciò – come si può ben comprendere – il principio generatore della socialità umana, per distinguerla dalla socialità non umana. L'azione volontaria è quella che pratica la difficile arte di trattare *con rispetto* il bisogno percepito dell'altro. La logica del dono gratuito, infatti, è basata sulla circostanza che il legame sostituisce il bene donato o comunque che il primo è più importante del secondo. Non è così, invece, nel dono non gratuito, cioè nel dono come regalo, dove ciò che conta è l'entità (o il valore) del bene donato. Ecco perché l'intento di arrecare beneficio ad altri, di per sé, non è sufficiente a caratterizzare l'autenticità dell'azione volontaria. Nel dono come regalo, ti do per ricevere – è questa la logica dello scambio di doni, del *gift exchange* -; nel dono gratuito ovvero nel dono come reciprocità, ti do perché tu possa a tua volta dare (non necessariamente a me). Se si considera che non è mai vero che uno riceve ciò che dona, ma al contrario che uno dona solo se ha fatto l'esperienza del dono, si riesce a comprendere dove sta la forza drompente dell'autentica azione volontaria.

Arrivo alla terza delle ragioni di insoddisfazione nei confronti del modo corrente di definire il volontariato. Come si è detto, l'essere umano si scopre nel rapporto interpersonale e dunque il suo bisogno fondamentale è quello di reciprocità. Ma cosa genera ed alimenta la reciprocità? Due sono le fonti principali: il dono gratuito e lo scambio di equivalenti, cioè il contratto. Nella reciprocità che nasce dal dono, l'apertura all'altro – una apertura che può assumere le forme più varie, dall'aiuto materiale a quello spirituale – determina una modificazione dell'io che, nel suo rientro verso la propria interiorità, si trova più ricco per l'incontro avvenuto. Non così invece nella reciprocità che nasce dal contratto, il cui principio fondativo è piuttosto la perfetta simmetria tra ciò che si dà e ciò che si può pretendere di ottenere in cambio. Tanto è vero che è a causa di tale proprietà che la forza della legge può sempre intervenire per dare esecutorietà alle obbligazioni nate per via contrattuale. La differenza tra dono gratuito e scambio di equivalenti sta proprio nell'assenza del contratto, cioè nell'assenza di garanzia a favore di chi attiva l'atto donativo. E' questa assenza che, presupponendo un'apertura di

credito verso l'altro, è capace di generare legami di fiducia tra le persone. Ebbene, l'identità propria del volontariato è nel dono gratuito che genera reciprocità. L'uscita dell'io verso un tu di cui sempre si ha bisogno è allora ciò che definisce la gratuità dell'azione volontaria. Infatti, se contrariamente alla concezione individualistica, oggi dominante nella nostra cultura, costruisco la mia identità in relazione con l'altro, allora il mio io si produce solo attraverso un processo di relazione con l'altro. Non riesco a definirmi se non sentendomi responsabile nei confronti del diverso da me. In questo senso, ho sempre bisogno dell'altro. Come suggerisce Vigna (2002), donare gratuitamente a un altro è sempre donare se stessi ad altri, quale che sia l'oggetto che si dona.

Perché è importante questa definizione di dono gratuito? Perché come la scuola francese del MAUSS ha chiarito a tutto tondo, c'è una concezione del dono tipica della premodernità, che però continua ancora oggi a sussistere, secondo cui il dono andrebbe ricondotto sempre ad una sottostante struttura di scambio. E' questa la concezione del dono come *munus*, come strumento per impegnare l'altro, fino ad asservirlo. Per una concezione del genere, si ha che il dono diventa, paradossalmente, un obbligo per preservare il legame sociale: la vita in società postula di necessità la pratica del dono, la quale diventa per ciò stesso una norma sociale di comportamento, vincolante al pari di tutte le norme di tale tipo. (Si pensi a pratiche sociali come il Potlach e il Kula così bene descritte da M. Mauss a C. Levi Strauss: chi restituisce il dono cerca di vincere in magnificenza il dono ricevuto, obbligando, di fatto, il primo donatore a fare ancora meglio e di più). Non ci vuol molto a comprendere come una tale concezione del dono non salvi né la spontaneità né la vera gratuità dell'azione donativa. Eppure, per strano che ciò possa apparire, è un fatto che ancora molto radicata è l'idea in base alla quale il volontariato genuino è quello che si appoggia sulla nozione di dono come *munus*. Invece, sappiamo che può esserci dono senza gratuità – come appunto accade nello scambio cerimoniale di doni – e viceversa gratuità senza dono (Pelligra, 2004). Ebbene, autenticamente volontaria è l'azione che riesce a far stare insieme, in

modo armonico, dono e gratuità, che riesce cioè a coniugare l'aiuto all'altro con il riconoscimento delle sue capacità personali.

Questo significa ammettere che la categoria del dono gratuito ricomprende al suo interno la dimensione dell'interesse. Eppure, la concezione oggi corrente di interesse si è talmente allontanata dal suo significato originario (*inter-esse*, essere in mezzo) che quando questo termine viene usato esso viene quasi sempre inteso con connotazioni negative sotto il profilo morale. La verità è che il dono non è affatto incompatibile con l'interesse del donante, se questo viene inteso come interesse a stare nella relazione con l'altro. Il dono gratuito non è un atto finito in se stesso, ma rappresenta l'inizio di una relazione, di una catena di atti reciproci. Come dire che il dono gratuito viene fatto a ragion veduta, in vista dello stabilimento di un legame. Il filantropo puro, invece, non ha questo interesse, tanto è vero che neppure vuol conoscere l'identità di coloro ai quali la sua beneficenza si indirizza. La persona coinvolta semplicemente "non viene vista". In altro modo, il fatto che sul piano di superficie i termini contrapposti di interesse e di gratuità appaiano inevitabilmente intrecciati tra loro non cancella affatto la specificità del dono gratuito come tale. Vi è infatti una dimensione più radicale del dono gratuito che si presenta come quella dimensione di profondità nella quale una persona viene "costituita" oppure viene messa al mondo solo se e quando un'altra persona la riconosce oppure ne soddisfa i bisogni. Qui la gratuità eccede il calcolo di interesse per il semplice fatto che non vi è simmetria tra i soggetti in causa. Il povero estremo non è certo nella situazione di simmetria con il volontario che va a lui. Lo stesso dicasi dell'infante nel suo rapporto col genitore o del moribondo nel suo rapporto con chi lo assiste.

E' bensì vero che il dominio culturale, fino ad ora incontrastato, del calcolo utilitarista ci rende opaca la presenza del dono gratuito. Ma questo esiste in realtà ed è ampiamente praticato. Luis Hyde (1983) ha potuto dimostrare che il dono gratuito e la sua logica sono stati sempre ben presenti nelle società occidentali contemporanee. La differenza ultima tra la gratuità del volontario e la munificenza del filantropo (o dell'altruista puro), dunque, sta in

ciò che il volontario pur non pretendendo la restituzione, accettando l'asimmetria, non rinuncia affatto a coltivare un interesse. Si tratta dell'interesse *per l'altro* (e non già *all'altro*) che nasce dal desiderio del legame. Un'idea questa che venne magistralmente compresa e illustrata da G. B. Vico quando prevede che il declino di una società inizia nel momento in cui gli uomini non trovano più dentro di sé la motivazione per legare il proprio destino a quello degli altri; quando cioè viene a scomparire l'inter-esse.

Come darsi conto delle resistenze, ancora così dure a morire, a comprendere che il volontariato autentico è quello che pratica il dono gratuito, cioè il dono come reciprocità? La risposta che reputo più plausibile è che la relazione di reciprocità continua ad essere confusa con quella di scambio di equivalenti. Il fatto è che la nostra cultura è talmente intrisa di economicismo che ogni qualvolta sentiamo parlare di relazione biunivoca tra due soggetti siamo istintivamente portati a leggerci un sottostante, sia pure indiretto, rapporto di scambio di equivalenti. E' questa una delle pesanti eredità intellettuali della modernità. "Perché vi sia dono – scrive Jacques Derrida – bisogna che il dono non appaia, che non sia percepito come dono" (1996, p.18). Ma un tale dono non può esistere, è impossibile – secondo Derrida – perché l'uomo è un essere ontologicamente auto-interessato, cioè egocentrico. Se il dono ha un'intenzione, se significa qualcosa per il donatore, non è più un dono. Per Derrida, l'unico dono possibile non dovrebbe avere alcuna motivazione, dovrebbe essere del tutto disinteressato. Il che non è vero, come abbiamo visto. La cultura dominante pone dunque il dono come una sorta di assoluto che, proprio perché tale, essa stessa è poi costretta a dichiarare impossibile da realizzare. E' la questione – centrale nel dibattito filosofico contemporaneo – della "sospettibilità" del dono quale gesto che pretenderebbe di essere gratuito e che tuttavia appare costantemente attraversato da elementi di interesse che ne inquinano la purezza. L'unico atto possibile sarebbe allora quello della beneficenza privata, cioè della filantropia, che, come noto, è perfettamente compatibile con l'assunto antropologico individualistico.

Non molto diversa, quanto all'esito finale cui conduce, è la posizione di filosofi post-moderni come E. Levinas, una posizione centrata sull'idea di esilio, di nomadismo. Per il filosofo francese, l'orientamento verso l'altro, nel quale il sé è ostaggio dell'altro, significa che per sempre noi viviamo oltre noi stessi. Ci si salva solamente in questo movimento verso l'altro. La preoccupazione di "sentirsi responsabili per l'intero edificio della creazione" sarebbe il vero fondamento del volontariato. A me sembra che concezioni del genere siano inaccettabili e pericolose. Inaccettabili perché la base della socialità umana non può essere "l'esilio" (la *Kenosis*) dal momento che se è vero che l'ospite ospitante deve ricevere l'ospite ospitato, è del pari vero che quest'ultimo deve ricevere l'ospitalità offerta. Pericolosa perché Levinas arriva a proporre un'economia che richiede "l'ingratitudine dell'altro", dato che la gratitudine sarebbe "il ritorno del movimento alla sua origine". Quanto a dire che nell'economia del dono non può esserci reciprocità. Il che è semplicemente aberrante perché la socialità non è solo desiderio *per l'altro*, ma anche desiderio dell'altro *per me*.

Ma perché – sorge spontanea la domanda – questi Autori e tanti altri con loro ragionano in questi termini? La mia risposta è il timore da essi coltivato che il dono gratuito possa inquinare, ad un tempo, sia la logica del mercato sia quella dello Stato. Provo a spiegarmi. Come è noto, se per l'individualismo (ontologico) l'analisi del comportamento umano va ricondotta a puro calcolo di interessi, per lo strutturalismo essa si riconduce a semplice ingranaggio all'interno di una struttura dotata di una sua propria autonomia. Ne deriva che, mentre per la visione individualista, la pratica del dono viene letta come atto privato che discende da una certa configurazione di preferenze individuali esogenamente date, la visione strutturalista legge il dono come forma *sui genesis* di scambio che "anticipa" il mercato. Tanto è vero che nel sistema teorico di Mauss, va talmente da sé che il dono non si oppone allo scambio (di equivalenti) che il titolo stesso del saggio li assimila: "Saggio sul dono. Forma e motivo dello *scambio* nelle società arcaiche", così come fa il titolo della Introduzione: "Del dono e in particolare dell'*obbligo* di ricambiare i *regali*".

(Corsivi aggiunti). In buona sostanza, poiché il dono gratuito esclude il calcolo e poiché senza calcolo non ci può essere mercato, allora il dono viene ridotto a beneficenza privata, un atto questo perfettamente spiegabile sulla scorta dei canoni sia dell'individualismo sia dello strutturalismo. Si badi che il dono gratuito neppure è compatibile con la logica del comando (ovvero della gerarchia) che è tipica dell'intervento dello Stato. Comprendiamo ora perché nel paragrafo 1 si è scritto che il volontariato autentico è avversato tanto dal neoliberalismo quanto dal neostatalismo. La risoluzione della schizofrenia può avvenire solamente all'interno di un paradigma relazionale – e pertanto né individualista né strutturalista – che veda il dono gratuito come evento che fonda lo scambio (di equivalenti) e non viceversa; che veda cioè il dono come una realtà più profonda di quella dello scambio.

3. Dono gratuito e etica del bene comune.

Un'ultima annotazione è quella che la questione del rapporto tra volontariato e etica del bene comune. Come Adam Smith, sulla scia della linea di pensiero inaugurata dagli umanisti civili aveva indicato, l'assetto istituzionale della società deve essere forgiato in modo tale da favorire la diffusione tra i cittadini delle virtù civiche. Se gli agenti economici non accolgono già nella loro struttura di preferenze quei valori che si vuole vengano affermati nella società non ci sarà molto da fare. Per l'etica delle virtù, infatti, l'esecutorietà delle norme dipende, in primo luogo, dalla costituzione morale delle persone; cioè dalla loro struttura motivazionale interna, prima ancora che da sistemi di *enforcement* esogeno. Si consideri – per fare un esempio oggi di grande rilevanza – il tema della responsabilità sociale dell'impresa. E' perché vi sono soggetti che hanno preferenze etiche – che attribuiscono cioè valore al fatto che l'impresa persegua l'equità *indipendentemente* dal vantaggio materiale che ad essi può derivarne – che il codice etico che l'impresa si dà sarà rispettato *anche* qualora risultasse non conveniente farlo.

Oppure, si consideri, il rapporto di lavoro tra impresa e dipendente. Come si sa, esso può assumere le forme dello “scambio sociale” oppure dello “scambio di mercato”. Nel primo caso, entrano in gioco elementi immateriali quali lealtà, onestà, attaccamento alla propria missione che non sono contrattabili, perché si tratta di elementi non verificabili. Nel secondo caso, invece, tutto passa attraverso la definizione di “ottimali” schemi di incentivo. Ora, è a tutti noto che vi sarà grande differenza, ai fini della performance aziendale, che il rapporto di lavoro sia dell’un tipo o dell’altro. D’altro canto è evidente che il lavoratore accetterà di entrare in uno “scambio sociale”, anziché in uno “scambio di mercato” solamente se l’impresa gli apparirà come soggetto morale che mette in pratica principi da lui condivisi, come ad esempio quello di reciprocità.

Il punto che merita una sottolineatura è che la cifra dell’etica delle virtù è la sua capacità di risolvere, superandola, la contrapposizione tra interesse proprio e interesse per gli altri, tra egoismo e altruismo. E’ questa contrapposizione, figlia della tradizione di pensiero individualista, a non consentirci di afferrare ciò che costituisce il nostro bene. La vita virtuosa è la vita migliore non solo per gli altri – come vorrebbero le varie teorie economiche dell’altruismo – ma anche per se stessi. E’ in ciò il significato proprio della nozione di bene comune, il quale non è riducibile alla mera sommatoria dei beni individuali. Piuttosto, il bene comune è il bene dello stesso essere in comune. Cioè il bene dell’essere inseriti in una struttura di azione comune, quale è, in generale, l’azione economica. Si noti che mentre pubblico è contrario di privato, comune è contrario di proprio. Al tempo stesso, però, il bene comune non è dissociabile dal bene individuale. Il bene del singolo non scompare, in modo indifferenziato, all’interno di una grandezza che è la sommatoria dei beni dei singoli. E’ ciò la differenza profonda tra bene comune e bene collettivo.

Il guadagno specifico che ci offre l’etica delle virtù è quello di liberarci dall’ossessiva idea platonica del bene, un’idea in base alla quale vi sarebbe un bene a priori da cui va “estratta” un’etica da usare come guida alle nostre

azioni. Aristotele - che è l'iniziatore dell'etica delle virtù - in totale disaccordo con Platone, ci indica invece che il bene è qualcosa che avviene, che si realizza mediante le opere. E' in ciò la chiave per dare risposta alla domanda riguardante il motivo per "essere etici". Infatti, se non è bene per se stessi comportarsi in modo etico, perché non fare ciò che è bene per sé, anziché fare ciò che è raccomandato dall'etica? D'altro canto, se è bene per sé "essere etici", che bisogno c'è di offrire incentivi ai soggetti economici perché facciano ciò che è nel loro stesso bene fare? La soluzione al problema della motivazione morale dell'agente non è quella di fissargli vincoli (o dargli incentivi) per agire contro il proprio interesse, ma di offrirgli una più completa comprensione del suo bene. Solo se l'etica entra quale argomento della funzione obiettivo degli agenti, quello della motivazione morale cessa di essere un problema, dal momento che siamo automaticamente motivati a fare ciò che crediamo sia bene per noi.

Ecco perché coltivare la virtù della gratuità come Giacinto Dragonetti (1767) aveva chiaramente compreso, è compito irrinunciabile non solamente dal punto di vista della cittadinanza – cosa da tempo risaputa – ma anche da quello dell'economia. Poiché le istituzioni economiche influenzano – e tantissimo – i risultati economici, occorre fare in modo che l'assetto istituzionale della società incoraggi – e non penalizzi, come oggi stoltamente avviene – la diffusione più larga possibile tra i cittadini delle pratiche di volontariato. I risultati poi seguiranno, nonostante quel che pensano gli scettici di varia estrazione.

Il segreto del volontariato autentico sta tutto qui: esso ci aiuta a rovesciare la tradizionale (e diciamo pure, spesso consolatoria) etica della filantropia, portandoci a riflettere intorno alla essenzialità della dimensione del gratuito in qualunque momento dell'esperienza umana, e dunque anche in quella economica. La quale se non è certamente l'unica, neppure è una dimensione di secondaria importanza. Se è vero – come a me pare – che la gratuità può essere pensata come la cifra della condizione umana, allora essa deve caratterizzare il modo di essere anche dell'economicità. Far comprendere

come sia possibile fare economia, ottenere risultati di rilievo stando nel mercato, senza recidere il rapporto con l'Altro, è il grande contributo del volontariato, oggi.

Il quale non si accontenta dell'orizzonte dell'economia solidale, ma pretende per sé l'orizzonte dell'economia fraterna, che include, senza negarla, la prima, mentre non è vero il contrario. Invero, mentre quello di solidarietà è il principio di organizzazione della società che tende a rendere eguali i diversi, il principio di fraternità consente a persone che sono già in qualche senso eguali di esprimere la propria diversità, di affermare cioè la propria identità. E' per questo che la vita fraterna è la vita che rende felici. Nel Canto XV del "Il Purgatorio" Dante si chiede: "Com'esser puote che un ben distribuito in più possessor faccia più ricchi di sé che se da pochi è posseduto?" Il volontariato è la risposta più convincente all'interrogativo che assillò Dante. E' la logica del dono gratuito che una volta posta all'inizio di ogni rapporto interpersonale, anche quello di natura economica, riesce a far marciare assieme efficienza, equità e felicità pubblica.

BIBLIOGRAFIA

Bruni L. (2004), L'economia, la felicità e gli altri, Roma, Città Nuova.

Bruni L., Zamagni S. (2004), Economia Civile, Il Mulino, Bologna.

Brennan G., Hamlin A. (1995), "Economizing on virtues", Constitutional Political Economy, 6.

Caillè A. (1998), Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono, Torino, Bollati Boringhieri.

Deridda J. (1996), Donare il tempo e la moneta falsa, Torino, Bollati Boringhieri.

Esposito R. (1998), Communitas, Torino, Einaudi.

Hyde L. (1983), The gift, imagination and the erotic life of property, New York, Vintage Books.

Pelligra V. (2004), "Il volontariato come segnale di qualità sociale", Univ. di Cagliari, W.P., Ottobre.

Ricoeur P. (1994), Persona, comunità e istituzioni, Ed. Cultura della Pace, Firenze.

Sacco P., Vanin P., Zamagni S. (2004), "The economics of human relationships", Univ. di Bologna, Luglio.

Smerilli A. (2003), "Teoria economica e relazioni interpersonali", Univ. La Sapienza, Roma, Nov.

Vigna C. (2002), "Sul dono come relazione pratica trascendentale" in C. Vigna (a cura di), Etica trascendentale e intersoggettività, Vita e Pensiero, Milano.

Zamagni S. (2003), "Del rapporto tra volontariato, economia sociale ed economia civile", in V. Bonocore e B. Jossa (a cura di), Organizzazioni economiche non capitalistiche, Bologna, Il Mulino.

Prof. Stefano Zamagni – Presidente Agenzia per le ONLUS