

IL SIGNIFICATO DEL LIMITE NELL'ECONOMIA DEI BENI COMUNI

di
LUIGINO BRUNI

The article discusses the theme of common goods, in relation to the common good and its ethical dilemmas. With the help of the games theory, the author shows the logic of the tragedy of common goods, and also indicates some ways of overcoming the tragedy, which have to do with the relational dimension and with that of limit.

Sophia III (2011-2) 212-225

Premessa[1]

L'umanità, per millenni, ha lottato per sopravvivere in un mondo caratterizzato da scarsità assoluta di beni e di risorse. In un tale contesto, che è durato fino a tutta l'età pre-moderna (e ancora perdura in tante regioni del mondo), l'invenzione dei mercati e dell'economia ha contribuito decisamente a sviluppare le potenzialità dell'uomo e dell'umanità, le *capabilities* degli esseri umani, spostando sempre in avanti i "paletti" dei limiti posti dalla natura alla crescita, anche demografica.
La storia dell'economia può anche essere letta come una lotta per l'abbattimento dei limiti che si frappongono allo sviluppo delle potenzialità umane, e soprattutto come lotta alle varie forme di povertà, di indigenza, di vulnerabilità. In particolare, lo sviluppo dei mercati è stato un enorme strumento di superamento, nel corso dei secoli, di frontiere, consentendo, insieme allo sviluppo tecnologico, l'allungamento straordinario dell'aspettativa di vita e delle condizioni di benessere e di salute dell'umanità. I mercati avanzavano in una sorta di "west" immaginato come illimitato.
Una tale visione ha riscosso un enorme successo finché l'approssimazione all'illimitato ha funzionato. Non funziona più quando entriamo nell'"èra dei beni comuni", dove il tema del limite diventa cruciale, e non solo per l'ambito economico.

1. La tragedia dei *commons*, ossia dei beni comuni

Stiamo entrando decisamente nell'"èra dei beni comuni": lo dicono le crisi ambientali, dell'energia ma anche le crisi sociali e relazionali. *L'era dei beni comuni* è una fase della storia dell'umanità che è nuova e antica ad un tempo: è una epoca inedita per le dimensioni globali del problema, ma essa rappresenta anche un ritorno all'antichità, quando le risorse economiche delle comunità di raccoglitori e cacciatori erano con ogni probabilità gestite comunitariamente dai gruppi. Oggi le grandi sfide che stiamo affrontando, e ancor più quelle che affronteranno domani i nostri nipoti avranno a che fare con quei beni che sono comuni perché li utilizziamo contemporaneamente in tanti, o tutti, e che hanno caratteristiche sostanzialmente diverse da quelle che regolano la produzione e il consumo dei beni *privati*, quelli studiati dalla scienza economica in questi due secoli. In questa nuova-antica èra, la "regola" saranno i beni comuni, l'"eccezione" i beni privati (Bruni 2011a, 2011b).
L'idea-base del rapporto consumo privato/bene comune, su cui si è fondata la scienza economica, era più o meno la seguente: una società civile dove ciascuno persegue semplicemente i propri interessi, funziona normalmente bene (o quantomeno meglio se confrontata con altri sistemi), perché la cura dei propri interessi è espressione nei cittadini di virtù civile. Se, ad esempio, ogni cittadino di Milano si occupa dell'educazione dei propri figli, fa bene il proprio lavoro, sistema il proprio giardino e paga le tasse per finanziare la produzione dei beni pubblici, se cioè a Milano abbiamo tanti *prudent men*, come li chiamava Adam Smith, automaticamente anche la città si ritrova virtuosa, per una sorta di effetto indiretto,

1) Ringrazio Pier Luigi Porta e Alessandra Smerilli per preziosi suggerimenti.

emergente e inintenzionale delle azioni di milioni di cittadini non interessati al Bene comune ma al loro bene privato. È questa, nella sua essenza, l'idea racchiusa dalla metafora più famosa del pensiero economico, quella della smithiana "mano invisibile": ciascuno persegue interessi privati e la società si ritrova provvidenzialmente anche con il Bene comune. Anche per questa ragione, e in polemica con i moralisti a lui precedenti e contemporanei (Mandeville e Rousseau in particolare), per Smith l'interesse personale non è un vizio ma è una virtù: è la virtù della prudenza. Questa operazione "semantica" (cioè la stessa parola, *self-interest*, che cambia significato morale, e da vizio, l'avarizia, diventa una virtù, la prudenza o il *self-command*) è stata alla base della legittimazione etica della nascente economia politica e dell'economia di mercato, che, occorre sempre ricordarlo, ha svolto un'importante funzione di civilizzazione del mondo, se lo confrontiamo con il regime feudale.

C'è però un problema molto serio. La legittimazione etica dello scambio e questa visione virtuosa dell'interesse (visto come espressione di virtù), ha funzionato e funziona in società semplici, dove il bene dei singoli è direttamente anche il bene di tutti, dove i beni sono soprattutto privati: lavatrici, panini, scarpe e computer. Se invece i beni diventano "comuni", se cioè i beni economici più importanti e strategici per noi e per i nostri nipoti, per i più poveri e per le altre specie, sono l'aria, l'acqua, discariche, ma anche la gestione di un condominio o la convivenza nelle città multietniche, il discorso si complica terribilmente. Accade cioè che *la virtù della prudenza non è più automaticamente una virtù del mercato*, e non è più vero che ricercare l'interesse privato produce anche Bene comune, perché può accadere che il bene individuale produca male comune.

Il più grande cambiamento della società globalizzata e post-moderna ha proprio a che fare con il tema dei beni comuni, che stanno diventando cruciali. Oggi la qualità dello sviluppo dei popoli e della terra dipende sicuramente da scarpe, frigoriferi e lavatrici (i classici beni privati), ma molto più da beni (e mali) comuni come i gas serra, dallo sfruttamento delle risorse naturali, dal terrorismo internazionale (classico male comune globale) o dallo stock di fiducia dei mercati finanziari, da cui dipendono poi anche i beni privati. In questi tempi difficili per l'Italia, l'Europa e l'economia mondiale, non dobbiamo dimenticare che la crisi finanziaria che stiamo conoscendo è anche una tragedia dei *commons*, poiché gli operatori della finanza (soprattutto di quella speculativa) hanno minimizzato il rischio privato scaricandolo sul sistema (soprattutto tramite meccanismi poco limpidi di ri-assicurazione del rischio), finché non abbiamo superato una soglia critica e la crisi del sistema è esplosa.

È allora ormai molto evidente che i beni comuni strategici dell'umanità sono sempre più decisivi e per questo soggetti a tensioni: dall'energia all'acqua, dall'ambiente alla sicurezza, dalle foreste agli oceani, tutti tipici beni comuni. Se non saremo capaci d'inventarci nuovi sistemi che tengano assieme libertà e beni comuni, il rischio grande è che si rinunci ad uno dei due poli della tensione, o alla libertà individuale o ai beni comuni stessi, in uno scenario ovviamente molto triste. Possiamo, e dobbiamo, cercare nuove vie.

Uno dei primi studiosi a porre la questione di quella che egli definì la «tragedia dei beni comuni» fu nel 1968 G. Hardin, un biologo. Egli pose all'attenzione degli studiosi un problema che dopo di lui è presente in ogni libro di teoria microecono-

mica, in un articolo, *The tragedy of commons*, pubblicato sulla prestigiosa rivista *Science*.

Quali le tesi di questo importante articolo?

Hardin inizia la sua analisi con l'affermazione che, nella gestione di molti fenomeni collettivi, esistono delle "tragedie", una parola che nel suo senso originario greco indica quelle situazioni nelle quali non esiste una soluzione ottima, perché ogni scelta comporta dei costi alti: non c'è dunque, nella tragedia, una scelta che sia migliore per tutti e da tutte le prospettive da cui la guardiamo[2]. Nel caso della crescita della popolazione, dell'ambiente e dei beni collettivi o comuni (*commons*), la situazione è spesso quella di una tensione drammatica tra la libertà degli individui e la distruzione delle risorse stesse: come se la moneta con cui si paga la conquista della libertà (e l'assenza di mediatori gerarchici e sacrali) sia quella della distruzione delle risorse comuni dalle quali dipende la sopravvivenza delle nostre comunità, quella della distruzione delle risorse che ci fanno vivere.

Noto, e ormai classico, è l'esempio che Hardin riporta nel suo *paper* relativo al pascolo comune e libero, dove ogni contadino di quella comunità porta a pascolare le proprie mucche. La scelta che massimizza la libertà e l'interesse individuale è quella di aumentare di una unità il bestiame al pascolo, poiché il vantaggio individuale è + 1, mentre la diminuzione del bene comune "erba" è soltanto una "frazione" di – 1, poiché il danno si ripartisce su tutti gli altri contadini: il beneficio individuale di aumentare l'uso del bene comune è allora maggiore del costo individuale.

Questo maggior vantaggio individuale rispetto al costo individuale vale sempre, anche quando si fosse vicini all'ultimo metro quadro libero di erba. Da qui l'incentivo individuale (per tutti e per ciascuno) ad aumentare sempre più i capi di bestiame al pascolo, fino ad arrivare alla distruzione del pascolo stesso, se… non accade qualcosa che limiti la libertà individuale. Dagli alberi dell'Isola di Pasqua al buco dell'ozono nell'atmosfera terrestre, dall'immondizia nelle strade alla strada vicinale, la storia dell'umanità ci racconta molte di queste piccole e grandi tragedie di comunità e civiltà piccole e grandi, che sono "collassate" (come direbbe J. Diamond) poiché i loro membri non sono stati capaci di non oltrepassare il "limite", il "punto critico" e di non ritorno oltre il quale il processo diventa irreversibile – nell'isola di Pasqua, ad esempio, l'estinzione di quella popolazione non fu con ogni probabilità legata all'abbattimento dell'ultimo albero, ma all'aver superato, ad un certo punto e in modo inconsapevole ma irreversibile, una soglia oltre la quale divenne inevitabile arrivare all'estinzione anche dell'ultimo albero.

2) Si pensi – per uno tra i tanti possibili esempi – alla tragedia *Ifigenia in Aulide*, dove Agamennone, mentre è in viaggio verso Troia con la sua flotta, viene bloccato da una bonaccia sulle coste della Boezia; qui riceve dall'indovino Calcante il messaggio che se non sacrifica sua figlia Ifigenia la sua flotta non potrà riprendere il largo alla volta di Troia: è la tipica struttura "tragica", dove non c'è una soluzione ottima. Il *dramma* è invece la struttura narrativa nella quale esiste una chiara tensione tra bene e male: uno degli obiettivi della politica dovrebbe essere trasformare le tragedie in drammi, cioè davanti ad una famiglia posta di fronte alla scelta tragica di dover decidere se vendere un organo (un rene) di un figlio o far morire gli altri figli di fame, lavorare politicamente perché nessuna famiglia sia messa più di fronte a queste scelte tragiche, facendo in modo che almeno una delle alternative tra cui scegliere sia un bene.

La storia umana, però, ci racconta anche tante altre storie, dove le comunità sono state invece capaci di fermarsi in tempo, di coordinarsi, di limitare la libertà individuale e così non collassare tragicamente, senza che nessuno abbia individualmente pianificato il collasso. Norme sociali, leggi, tradizioni antiche, usi e costumi potrebbero essere molte volte letti proprio come degli strumenti che le civiltà hanno inventato per evitare di collassare. In realtà la storia è più complessa di quella raccontata da Hardin, come ci ha mostrato con i suoi lavori, teorici, istituzionali e storici, la Nobel per l'economia 2009 Elinor Ostrom (2006) e il suo gruppo di ricerca interdisciplinare.

La domanda tragica che oggi è di fronte a noi è se, nella gestione dei *commons*, oltrepasseremo il limite e seguiremo il sentiero degli antichi abitanti dell'Isola di Pasqua, o saremo invece capaci di fermarci in tempo, di coordinarci; se saremo cioè capaci di quella saggezza individuale e collettiva che consente alle comunità – compresa la comunità mondiale degli esseri umani e delle altre specie del pianeta[3] – di non collassare e implodere, ma di vivere e crescere in armonia.

Un elemento chiave nella gestione dei beni comuni è l'emergere dell'individuo e delle sue libertà nella modernità. Nelle società tradizionali (normalmente piccole) c'era essenzialmente uno strumento: la *gerarchia*, che consentiva a qualcuno o a pochi, normalmente sulla base di una legittimazione sacrale, di scegliere per tutti. In questo contesto gerarchico (tipicamente antico, ma presente ancora oggi in molte comunità) la tragedia del *commons* semplicemente non si pone, poiché non c'è un contrasto tra libertà individuale e bene comune, non esistendo di fatto le libertà individuali. In quelle società il bene del Re coincide con il bene del popolo, poiché la "funzione da massimizzare" è essenzialmente una sola (è l'antico concetto del popolo come unico organismo o corpo, come "persona corporativa"). In questa cultura olistica e sacrale cade di fatto la possibilità stessa della tragedia: davanti ad una foresta o ad un lago di pesca, il re pone dei limiti e tutti li rispettano coercitivamente. La tragedia dei *commons*, per emergere, ha bisogno dell'esistenza e della libertà degli individui: per questo è tipicamente un problema moderno.

L'altro elemento essenziale, perché emerga la tragedia, è che il bene sia consumato contemporaneamente da più persone (quella che si chiama in economia la "non escludibilità" del consumo, caratteristica che fa di un bene economico un bene comune, e non un bene privato[4]), e anche che quel bene sia scarso, e cioè ci sia "rivalità": il consumo dell'altro riduce il mio. Se manca questa duplice caratteristica non si parla più di bene comune o collettivo, ma di bene "pubblico" puro.

Pensiamo, per un esempio di attualità, al caso dell'acqua. In tante regioni del mondo più "povero", l'acqua non è mai stata un bene libero: per molta parte

3) Esiste, infatti, un problema sempre più grave dal punto di vista etico che è la distruzione delle altre specie in seguito ai nostri comportamenti ambientali.

4) È poi da notare che gli aggettivi bene *pubblico* o *privato* non hanno nulla (o molto poco e in ogni caso indirettamente) a che fare, nel linguaggio della teoria economica, con la proprietà o natura giuridica del bene (dello Stato o dei privati), elemento che invece sfuggiva spesso, causando non poche confusioni, ai protagonisti dei dibattiti recenti attorno ai referendum in Italia, quando gli economisti parlavano di beni pubblici con riferimento ad un linguaggio specifico, mentre giuristi o politologi ne parlavano attribuendo a quelle espressioni significati ben diversi.

della popolazione del mondo (quella delle zone aride) l'acqua è sempre stata un bene scarso, costoso, strategico, e quindi gestito dalle comunità (spesso sacrali) con grande cura. La novità di questi ultimi decenni è la generalizzazione del problema dalle zone aride (dove, tra l'altro, il problema diventa sempre più grave) a molti altri Paesi del mondo, dove l'acqua nei millenni passati non era mai stata un bene scarso. Oggi, per ragioni varie ma legate tutte al nostro modello di sviluppo, l'acqua sta assumendo tutte le caratteristiche di un bene comune globale (scarso e rivale), in certi casi nei rapporti tra individui, in altri tra comunità, in altri ancora tra Stati[5]. Si pensi al problema dell'abbassamento delle falde acquifere, nelle zone sub-sahariane e nelle regioni di confine tra Pakistan e India. Qui è evidente e lampante l'equivalenza tra il caso del pascolo comune di Hardin e lo sfruttamento delle falde acquifere: ogni individuo tende a pompare l'acqua in base ai propri bisogni (che sono la sete in Africa, ma anche annaffiare il giardino con il pozzo artesiano nelle ville sulle sponde dei laghi della nostra Italia!), ciascuno cerca di trarre il massimo vantaggio privato, e… la falda si abbassa sempre più, fino al superamento del punto critico che porterà all'essiccamento della falda stessa.
Il problema dei beni comuni, oggi, presenta dunque diversi aspetti, tutti cruciali e campali se letti dalla prospettiva che stiamo qui esaminando:
a) in un mondo "post-gerarchico" o moderno, non può essere più il Re, lo sciamano o il "Leviatano" hobbesiano a decidere quanto bene comune (si pensi ancora all'acqua) deve consumare ciascuno (anche perché, pur volendolo costruire, un "Leviatano" mondiale che imponga agli USA o alla UE quanta acqua consumare non esiste). In fondo, la gestione "statale" o "comunale" dei *commons*, in passato, funzionava non solo perché molti beni comuni (soprattutto in ambito ambientale) non erano scarsi, ma anche perché il mondo era di fatto ancora comunitario e gerarchico: non sceglievano gli individui, ma le comunità con i loro rappresentanti;
b) quando si ha a che fare con beni comuni, la soluzione non può essere "non far nulla" (ad esempio "non" privatizzare e basta), semplicemente perché se non si fa nulla il bene si distrugge (in un mondo di individui che decidono liberamente). Il messaggio dei beni comuni è che spesso il non far nulla equivale alla distruzione del bene stesso.

Che fare allora per evitare la tragedia dei *commons*?

2. Le possibili risposte alla tragedia

La scienza sociale, soprattutto quella economica, ha proposto in questi ultimi decenni alcune soluzioni alla tragedia dei *commons*.

5) Una precisazione. Parlare di acqua senza ulteriori specificazioni (potabile, per irrigazione, fiumi, …) può apparire poco preciso e forse superficiale. In realtà la tesi che cerco (insieme con altri) di sostenere è che oggi esiste una crescente scarsità globale dell'acqua in rapporto ai bisogni umani (e animali) in generale, che rende possibile parlare di acqua (e basta) come tragedia dei *commons*.

Innanzitutto, ha tradotto il problema dei *commons* nel linguaggio della teoria dei giochi, mostrando che la tragedia di Hardin è in realtà un *Dilemma del Prigioniero*: esiste cioè una strategia razionale per l'individuo, ma che poi si rivela non essere ottima né collettivamente né individualmente[6].

Consideriamo, per entrare nella (peraltro ben nota) logica del *Dilemma del Prigioniero*, il caso ipotetico di Anna e Bruno, due pescatori dello stesso lago[7]. Supponiamo che siano già nella fase in cui si rendono conto di aver superato una soglia critica, e iniziano a percepire che il pesce sta diminuendo. Come potrebbero ragionare? Entrambi sanno che:

a) se limitano la propria pesca insieme, i pesci del lago potranno riprodursi di nuovo e loro avere pesce in futuro (hanno un costo di breve: il limitarsi; ma un vantaggio di lungo: ottengono ciascuno 3 punti)[8];

b) se non limitano la pesca, in breve tempo il pesce sarà troppo scarso per tutti (ottenendo ciascuno 2 punti);

c) se l'altro (Anna) non limita la pesca e Bruno la limita, Bruno rinuncia al poco pesce oggi e non avrà pesce neanche domani (perché gli altri, Anna, nel frattempo lo esauriscono), ed Anna avrà un vantaggio individuale di breve (perché pescherà anche il pesce di Bruno). Inoltre, se Anna fosse l'unica a non ridurre la pesca (e tutti gli altri pescatori sì), lei avrebbe solo vantaggi (di breve e di lungo) senza costi: Anna otterrebbe 4 punti (dove 4>3), cioè vantaggi collettivi senza costi individuali. Come conseguenza di ciò, in questo caso Bruno otterrà un solo punto (e 1<2).

Che faranno allora i due pescatori razionali (almeno per la teoria economica)? Se entrambi condividono la stessa cultura, se cioè entrambi hanno questa stessa

6) Questa traduzione ha migliorato la sintassi del problema (lo si descrive meglio), ma non ha aiutato la "semantica", poiché si perde velocemente e facilmente il rapporto con i problemi storici che sono sotto a quel gioco. Innanzitutto, come aveva già messo in luce M. Olson nel 1965 con il suo libro *La logica dell'azione collettiva*, perché la tragedia dei *commons* si verifichi occorre che le persone coinvolte siano abbastanza, un numero sufficientemente grande per non cogliere immediatamente che la tragedia pubblica è anche privata: in altre parole, se i pastori del pascolo comune fossero solo due, ognuno vedrebbe facilmente che il suo uso eccessivo del pascolo lo sta distruggendo, e il problema da pubblico (di tutti, cioè di nessuno) diventerebbe privato (anche mio). Nel *Dilemma del Prigioniero*, invece, la numerosità dei giocatori non è una dimensione rilevante del problema, perché in questo gioco il dilemma emerge anche con due persone soltanto. Questo è solo uno dei motivi che mi fanno dubitare dell'uso del *Dilemma del Prigioniero* per capire la tragedia dei *commons* (altri sono messi in luce dai lavori di Elinor Ostrom). In altre parole, quattro filoni di ricerca sono partiti attorno agli anni sessanta: Hardin (tragedia dei *commons*), M. Olson ("logica dell'azione collettiva"), Teoria dei giochi (*Dilemma del Prigioniero*), e teoria dei beni pubblici (con il tema del *free-riding*), che hanno tratti in comune (la difficoltà, delle persone accomunate da interessi comuni, a raggiungere effettivamente il bene del gruppo o bene comune), ma anche tanti punti di diversità, che oggi vengono invece, troppo semplicemente, fusi assieme in molti libri di microeconomia.

7) I due giocatori possono rappresentare due gruppi, due comunità, ma anche il ragionamento di ciascun pescatore (agente) di fronte a tutti gli altri. Due giocatori è dunque un numero di persone sufficienti per rappresentare una logica strategica.

8) Ciò che conta, ai fini della definizione del gioco, non è il valore cardinale dei *pay-off* ma il loro ordine.

struttura di preferenze, i due non si limiteranno, ottenendo così ciascuno due punti. Nel nostro esempio ciascuno dei due pescherà troppo, e con questo si arriverà presto alla fine della risorsa comune.

La tragedia dei *commons* descritta come un *Dilemma del Prigioniero*

ANNA/ BRUNO	SI LIMITA	NON SI LIMITA
SI LIMITA	3,3	1,4
NON SI LIMITA	4,1	(2,2)

Si dimostra[9] che l'"Equilibrio di Nash" del gioco (cioè l'esito che la teoria economica considera "razionale" in questo contesto, perché corrisponde all'incrocio delle due strategie migliori per ciascuno dei giocatori, esito dal quale nessuno dei due ha l'incentivo a spostarsi unilateralmente, e per questo è un equilibrio) sarà la coppia di strategie: "non mi limito/non mi limito", associata ai *pay-off* (2,2). Questo esito/equilibrio rappresenta però un dilemma, perché i due avrebbero preferito la cooperazione (3,3), che sarebbe stata un esito migliore anche collettivamente (oltre che individualmente, poiché per entrambi i giocatori 2<3).
Quali allora le possibili soluzioni per evitare questo dilemma/tragedia?
Se descriviamo la "tragedia dei *commons*" come un *Dilemma del Prigioniero* (con tanti giocatori) allora la prima soluzione che salta in mente è "la ripetizione del gioco", quando l'orizzonte futuro del gioco è indefinito (non si sa cioè quando il gioco finisce)[10]. In particolare si afferma che, sulla base dell'apprendimento dalle "tragedie" passate, se gli individui non sono miopi, i prigionieri hanno l'interesse personale e l'incentivo ad "uscire dalla prigione" e cooperare, senza bisogno di *enforcement* legale o esterno (giudici, tribunali…). Questa soluzione non sembra

9) Per la dimostrazione formale è necessario possedere qualche primo rudimento di teoria dei giochi (per chi fosse interessato rimando a A. Smerilli, *Appendice di Teoria dei giochi*, in L. Becchetti – L. Bruni – S. Zamagni (2010). È possibile, comunque, arrivare ad una intuizione della dimostrazione, eliminando le altre tre possibili "caselle" della matrice. Si nota, infatti, che in nessuna delle altre caselle-esiti (1,4; 4,1; 3,3) i due giocatori hanno entrambi l'interesse a non spostarsi poiché almeno uno migliora se si sposta (da 1 passa a due nelle caselle sulla diagonale principale, e da 3 a 4 se uno si sposta dall'esito cooperativo). L'unico esito dal quale ciascuno peggiora allontanandosi *unilateralmente* è il (2,2), poiché se l'uno o l'altro si sposta (da solo) peggiora, passando da 2 ad 1: ecco perché (2,2) è un equilibrio, l'unico equilibrio in questo tipo di gioco. È evidente che se i due si spostassero insieme da (2,2) a (3,3) migliorerebbero entrambi, ma questa non è una spiegazione del problema/dilemma, ma la causa di esso, come almeno in parte vedremo.

10) In realtà, se guardiamo da vicino questo punto, vediamo subito che questa "soluzione" in realtà è un'ulteriore prova che la struttura logica del *Dilemma del Prigioniero* non è adatta per comprendere la tragedia dei *commons*: che cosa significa far ripetere il gioco per l'abbassamento delle falde acquifere? È difficile descrivere questo problema con una logica strategica (cioè del tipo: quale è la mia migliore strategia, data la mia previsione circa il comportamento razionale degli altri con i quali interagisco?). La natura del "gioco" dei *commons* è già dinamica, ma è una dinamica non rappresentabile efficacemente dal *Dilemma del Prigioniero*.

particolarmente utile (anche se non del tutto da scartare) per capire la storia di come le comunità reali risolvono le tragedie dei *commons*.
Come sviluppo di questa visione-soluzione individualistica e "razionale", c'è poi la proposta di *privatizzare* il bene collettivo suddividendolo in tante frazioni private (del bosco, del parco, del mare, ecc.). In realtà la suddivisione del bosco in tante parti individuali non è da demonizzare o da criticare sempre come anti-sociale: si pensi ai tanti casi di gestione dei beni comuni anche in alcune aree del Nord Italia, dove boschi e terre sono gestite con sistemi che sono una combinazione di elementi comunitari e di elementi individuali (ogni famiglia ha un pezzo del bene comune, ma per la suddivisione e l'uso dei boschi e delle terre, e dei loro profitti, si seguono criteri più comunitari)[11]. Il punto cruciale, però, è che molti beni comuni cruciali (dall'ozono all'acqua) non sono "divisibili", e quindi occorre trovare soluzioni collettive al problema. Vediamo quali.

3. Il contratto sociale e l'etica individuale

Le altre due soluzioni classiche sono "il contratto sociale" (*à la* Hobbes: si crea con un patto artificiale un "Leviatano") e "l'etica individuale".
La soluzione hobbesiana punta tutto sullo Stato (che crea un sistema di sanzioni e di istituzioni per implementarle): soggetti razionali comprendono che, se non auto-limitano la libertà individuale, non riescono a coordinarsi tra di loro, ad uscire dalla tragedia e a raggiungere un risultato migliore per tutti.

La soluzione hobbesiana alla "tragedia dei *commons*"

ANNA/ BRUNO	SI LIMITA	NON SI LIMITA
SI LIMITA	3,3	1,4 **- 2**
NON SI LIMITA	4 **- 2**,1	2 **- 2**,2 **- 2**

In questo modo, con un contratto sociale si crea il "Leviatano" che consente la cooperazione, a prezzo della libertà individuale. Il problema decisivo (che si somma alla rinuncia della libertà) che va contro questa soluzione è che nei *commons* oggi più rilevanti essa non può essere implementata, poiché, data la loro natura globale, non esiste un contratto sociale e un "Leviatano" globali (e per fortuna). Chi può creare oggi un sistema di *enforcement* per far rispettare patti eventualmente stipulati dalle grandi potenze mondiali? I fallimenti degli accordi sulle emissioni di Co2, sullo sfruttamento dei fondali oceanici e sui beni pubblici internazionali, sono fatti molto più eloquenti di qualsiasi discorso teorico.
La terza soluzione punta, anche come reazione alla sfiducia delle soluzioni *top-down*, sull'"etica individuale" (sia essa kantiana o di altra ispirazione), dove il soggetto interiorizza la norma etica ("non inquinare l'ambiente", ad esempio) e la se-

11) Un aspetto importante di queste convenzioni secolari riguarda l'impossibilità di ripristinarle una volta distrutte.

gue perché sa che, una volta interiorizzata la norma, è più felice seguendo quella data condotta morale[12]. Questa soluzione, non alternativa ma complementare alla prima (anche se la complementarietà non è automatica[13]), consiste nella formazione di un'etica individuale nella quale i soggetti attribuiscono un valore intrinseco alla scelta di limitarsi nel consumo dei beni comuni (un valore che si aggiunge nella "matrice" del gioco).
Se misuriamo questo valore intrinseco con ε, e se questo valore è abbastanza grande (>1 con i nostri *pay-off*), un soggetto può decidere di limitare il consumo dei beni comuni, anche fosse l'unico a farlo, come si nota dalla figura che segue:

Il gioco delle ricompense intrinseche

ANNA/ BRUNO	SI LIMITA	NON SI LIMITA
SI LIMITA	3 + ε,3	1 + ε,4
NON SI LIMITA	4,1	2,2

In questo caso Anna ha un'etica ambientale, e coopera (si limita nel consumo dei *commons*), anche fosse lei la sola a farlo (senza Bruno). Al tempo stesso, i risultati di Anna dipendono dalla risposta di Bruno: in termini di risultati materiali (i nostri *pay-off*) otterrà infatti 1 o 4 in base al comportamento di Bruno. La ricompensa intrinseca (ε) le rende incondizionale la scelta cooperativa, ma la risposta degli altri *condiziona* il risultato che ottiene. In altri lavori ho chiamato questo tipo di logica "reciprocità incondizionale": quando le motivazioni intrinseche sono forti, non si dipende dagli altri nella "scelta", ma si dipende dagli altri nei "risultati"[14].
L'etica individuale è certamente importante, ed è coessenziale, ma oggi occorre ancora un ulteriore passo. In questa soluzione (che, ripeto, è comunque molto importante, e co-essenziale in qualsiasi soluzione seria del problema dei *commons*) il centro è "l'individuo", mentre nella seconda è lo "Stato".
Che cosa manca in questa storia di possibili soluzioni? Il grande assente è la *società civile*, che è una realtà che non possiamo definire né Stato, né mercato (auto-interessato o capitalistico), né puramente una somma di faccende individuali-private.
Che cosa vuol dire, allora, prendere sul serio la società civile nel tema dell'acqua e più in generale dei *commons*? A questa domanda dedico l'ultima parte di questa mia nota.

12) Dal punto di vista tecnico, è come se i soggetti cambiassero le loro preferenze nel tempo fino ad includere nella propria funzione-obiettivo anche il bene pubblico: in questo modo il bene da "comune" diventa anche "privato", grazie a ricompense e sanzioni interiori, che fanno preferire il comportamento etico a quello non etico.
13) Come ci ha mostrato l'economista svizzero Bruno Frey (2005), l'uso di sanzioni esterne può spiazzare le motivazioni intrinseche.
14) Su questo cf. Bruni (2006).

4. Verso una razionalità del noi personalista (non olista)

Dire cultura non significa soltanto cambiare i valori individuali, ma passare ad una diversa percezione del problema, che punti su di una logica immediatamente e genuinamente sociale. Alcuni studiosi hanno chiamato questo approccio sociale e relazionale all'azione "*we rationality*", o *razionalità del "noi"*.
Per poter parlare di "noi" va però subito fugato il dubbio che si sia, anche in questo caso, in presenza di un approccio "noi" si perda di vista la persona per un astratto "noi". In realtà, questa visione alla razionalità è interessante proprio per il suo essere, allo stesso tempo, una visione relazionale e personalista (non tanto individualista) dell'azione umana, che non perde di vista che chi sceglie è la persona, ma prende sul serio il fatto che la persona, cioè *l'individuo-in-relazione*, si muove sempre, eticamente e ontologicamente, in un ambiente umano relazionale, dopo l'"io" è accompagnato, e in certi casi preceduto, dal "me".
La cultura, e quindi la società civile, ha un ruolo cruciale per far sì che nelle persone davanti ad un problema di scelta si sviluppi, accanto al "*frame* io", anche il "*frame* noi", che porta a letture più relazionali e sociali dell'interazione sociale, per partire, sin dalla prima formulazione del problema della scelta, dalla consapevolezza di un *legame* tra persone:

La soluzione della logica del noi

ANNA/ BRUNO	SI LIMITA	NON SI LIMITA
SI LIMITA	3,3	1,4
NON SI LIMITA	4,1	2,2

Se Anna ragiona in termini di "noi", può preferire limitarsi sempre, poiché sia che Bruno si limiti o meno, la "somma" della cooperazione è sempre maggiore: 6 (3+3) > 4 (2+2), ma anche 5 (4+1) > 4. Qui la somma dei *pay-off* è interpretata come una misurazione del bene comune, come una sorta di *funzione di benessere collettivo* che coincide con la funzione di benessere individuale, come suggerito dagli economisti inglesi Michael Bacharach o Robert Sugden con la loro teoria della *we-rationality*[15]. Il ragionamento tipico di chi guarda il mondo partendo dalla prospettiva "noi" è il seguente: "meglio io che nessuno". Pur sapendo di rischiare di essere sfruttato dal *free-riding* degli altri, preferisco la mia sola contribuzione al bene comune rispetto alla situazione nella quale nessuno contribuisce, pur sperando che si scateni reciprocità. Il bene comune diventa anche bene privato.
Ovviamente, se nelle persone c'è sia la ricompensa intrinseca (ε) sia il *frame* "noi", è ancora più semplice far scattare la cooperazione. Nella vita delle persone succede comunque spesso che, con il passare degli anni, si può magari ridurre il valore dell'ε (entusiasmo, gioia interiore per l'azione) ma con la maturità aumenta il senso del "noi" (il bene della comunità).

15) Per una rassegna e una formalizzazione di queste teorie, cf. Smerilli (2007).

Una domanda: quanti debbono essere i soggetti "noi" (e/o i soggetti che cooperano sempre per l'ε)? Dagli studi di Teoria dei giochi oggi sappiamo che, se si verificano due pre-condizioni: (1) se ci sono alcuni che hanno un valore di ε molto alto (che resistono per più tempo alle "crisi"), e (2) se i cooperatori "noi" sono un po' sofisticati (ad esempio puniscono in modo altruistico e non troppo costoso), allora è possibile che una piccola quota di soggetti "noi" possa "invadere" nel tempo una grande popolazione. Sappiamo, infatti, dalla storia, che i cambiamenti culturali sono spesso il frutto di minoranze molto motivate e formate. Ovviamente, il sistema legale, sociale, istituzionale e politico influenza molto sia l'ε individuale sia il *frame* "noi".

5. Un nuovo legame

In un recente articolo, Amartya Sen, probabilmente l'economista politico più influente oggi in temi di politiche ambientali e di diritti umani, ha sottolineato che, nel tema dei *global commons*, come l'acqua, «il problema importante è dato dal fatto che i Paesi industrializzati utilizzano una quota sproporzionatamente maggiore di ciò che definiscono "i beni collettivi globali" (*global commons*), ovvero il patrimonio di aria, acqua e altre risorse naturali di cui noi tutti, collettivamente, possiamo fruire» (A. Sen 2010, p. 565). È evidente, come abbiamo accennato nel paragrafo precedente, che soprattutto per i *commons* globali, la soluzione hobbesiana dello Stato che sanziona i trasgressori non è implementabile. Ciò non significa dire che i capi di governo (e soprattutto gli elettori di questi capi, spesso molto poco lungimiranti) non debbano far di tutto per arrivare ad un patto sociale mondiale con sanzioni, ma questa non sembra la soluzione più semplice, né l'unica. Ma c'è di più: gli utilizzatori dei beni comuni globali sono oggi miliardi di persone indipendenti le une dalle altre (non capi di governo), e ciascuno massimizza propri obiettivi: coordinare e limitare tutta questa gente è impresa ardua, se non impossibile. Da questa prospettiva, risulta importante la dimensione etica individuale ed educativa, sebbene neanche questa possa, da sola, presentarsi come "la soluzione".

Eppure qualcosa va fatto, poiché è troppo urgente un nuovo patto sociale mondiale tra cittadini uguali e liberi (e non solo quelli del G20, ma tutti potenzialmente) che si auto-limitino nell'uso delle risorse comuni. Sarebbe un patto diverso da quello hobbesiano (tendenzialmente illiberale) o quello fatto dai "capi" (di governo, di famiglia, di clan): il nuovo patto sociale mondiale dovrebbe essere un patto della fraternità dopo l'uguaglianza e la libertà: queste ultime sono state la grande conquista della modernità, che hanno creato la democrazia, i diritti, ecc., ma si stanno, da sole, rivelando incapaci di gestire i beni comuni dai quali dipenderà molto, forse quasi tutto, del presente e del futuro. *Liberté* e *egualité* dicono individuo; *fraternité* è il principio della modernità che dice "legame" tra le persone, e senza legami, senza riconoscere che siamo legati gli uni con gli altri perché insistiamo sulle stesse risorse comuni, non si esce dalla tragedia dei *commons*.

Tutto ciò ha implicazioni molto concrete. Se vogliamo che l'acqua, il suolo pubblico, parchi e molti beni comuni siano gestiti né solo dallo Stato né solo dal mercato *for-profit* o capitalista (per i motivi appena accennati), allora occorre riconoscere

e assegnare un posto importante alla società civile anche in tema di economia e di impresa.
Sono convinto che non si troverà una soluzione condivisa a questo tema cruciale finché non daremo centralità a questo "terzo escluso", la società civile, e alle sue espressioni anche economiche. Perché, infatti, non immaginare e poi realizzare anche per la gestione dell'acqua una soluzione simile a quella che è emersa dalla società civile sui temi della cura, del disagio, della malattia mentale? In questi settori, che sono altre forme di beni comune, trent'anni fa la gestione era totalmente in mano allo Stato (e alle famiglie); oggi gran parte di questi servizi sono in mano a migliaia di cooperative sociali, che gestiscono questi servizi eticamente e relazionalmente sensibili in modo efficiente (come mercato quindi), ma senza avere il profitto come movente. È la cosiddetta *impresa sociale* o *civile*, cioè un soggetto che è mosso da finalità sociali e solidaristiche, ma che non ha come scopo il profitto. La società civile ha saputo esprimere quindi imprenditori sociali che, pur senza aspettarsi grandi remunerazioni del capitale investito, hanno voluto e saputo utilizzare il loro talento imprenditoriale per gestire beni comuni (gli imprenditori sono essenziali per gestire in modo efficiente risorse scarse). E tutto ciò è stato possibile (nei casi più virtuosi, non tutti ovviamente) grazie ad una nuova *alleanza* o patto tra mercato, pubblico e società civile: il pubblico è ben presente, ma è un partner alla pari con imprenditori e comunità.
Per molti beni comuni dovremo immaginare una soluzione simile: dar vita, con apposite leggi (come è avvenuto nel 1991 con la legge per la cooperazione sociale) a nuove imprese sociali per la gestione dell'acqua, del suolo pubblico, del verde, dell'energia (…), che siano frutto di una alleanza tra pubblico, imprese e società civile. E ciò non significa proibire per legge i profitti alle imprese sociali (anche perché occorreranno capitali significativi), ma porre limiti a questi (non si parla di imprese *no profit* ma *low profit*), prevedere *governance* pluralistiche e con più soggetti coinvolti nelle decisioni, istituire profondi legami con le comunità locali interessate alla gestione dei beni comuni. L'impresa sociale, che alcuni chiamano "impresa di comunità" o "di comunione", è la soluzione alla gestione dei beni comuni: tra l'altro una soluzione perfettamente in linea con il principio di sussidiarietà.

6. Conclusione

La storia, lo abbiamo già ricordato, ha conosciuto molti momenti nei quali comunità, società, popoli sono stati posti di fronte al bivio che separa la fraternità dal fratricidio, due strade sempre confinanti e intrecciate, dai tempi di Caino. A volte abbiamo scelto la direzione della fraternità; altre, forse le più numerose, quella del fratricidio. Oggi il bivio è ancora di fronte a noi, e occorre far di tutto perché la direzione sia quella della fraternità. È in gioco il futuro stesso della nostra specie, e, forse, siamo ancora in tempo per imboccare la direzione giusta. Ma come? La risposta resta, inevitabilmente, aperta. Se vogliamo sperare di uscire dai dilemmi e dalla tragedia delle non-cooperazioni, sapendo riconoscere il ruolo positivo del limite, occorre sviluppare strategie multidimensionali. Occorre un nuovo patto e regole chiare, eque, espressive e condivise; rafforzare e coltivare poi le motivazioni

individuali (che abbiamo rappresentato con l'ε), non darle per scontate mai; sviluppare (anche con opportuni incentivi, premi e scelte di *governance*) una "cultura del noi" che non prenda il posto della cultura dell'"io", ma, sulla base di una ontologia e antropologia relazionale, dall'*individuo* passi alla *persona*, che è la sola che sa dire "noi" *mentre* dice "io". È la cultura della persona la sola adeguata a gestire le grandi sfide dell'era dei beni comuni.

Bibliografia

A.M. Baggio, *Il principio dimenticato*, a cura di, Città Nuova, Roma 2007.
L. Becchetti – L. Bruni – S. Zamagni, *Microeconomia. Scelte, relazioni, economia civile*, Il Mulino, Bologna 2010.
L. Bruni, *Reciprocità*, Bruno Mondadori, Milano 2006.
L. Bruni, *La ferita dell'altro*, Il Margine, Trento 2007.
L. Bruni (2011a), *L'economia alle prese con i beni comuni. Il caso dell'acqua*, in «Nuova Umanità», XXXIII (2011/1), pp. 47-59.
L. Bruni, *L'economia nell'èra dei beni comuni. La tragedia, le sfide, possibili soluzioni*, *Lettera matematica*, (2011/b), in corso di pubblicazione.
M. Casari, *Emergence of Endogenous Legal Institutions: Property Rights and Community Governance in the Italian Alps*, in «The Journal of Economic History», 67 (2007/1), pp. 191-226.
J. Diamond, *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*, Einaudi, Torino 2005.
B. Frey, *Non per denaro*, Bruno Mondadori, Milano 2005.
G. Hardin, *The tragedy of commons*, in «Science», 162 (1968/3859), pp. 1243-1248.
M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna 1996.
M. Olson, *La logica dell'azione collettiva,* ed. italiana, Feltrinelli, Milano, 1990[1965].
E. Ostrom, *Governare i beni collettivi,* Marsilio, Venezia 2006.
A. Sen, *Sviluppo sostenibile e responsabilità*, in «Il Mulino», 4/2010, pp. 554-566.
A. Smerilli, *We-rationality: per una teoria non individualistica della cooperazione*, in «Economia Politica», 24 (2007/3), pp. 407-425.

LUIGINO BRUNI
Professore di Economia politica presso l'Università di Milano-Bicocca e presso l'Istituto Universitario Sophia
luigino.bruni@unimib.it