amministrativ@mente
Rivista scientifica trimestrale di diritto amministrativo
www.amministrativamente.com

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA "FORO ITALICO"

Rivista scientifica trimestrale di diritto amministrativo (Classe A)

Pubblicata in internet all'indirizzo www.amministrativamente.com

Rivista di Ateneo dell'Università degli Studi di Roma "Foro Italico"

Direzione scientifica
Gennaro Terracciano, Gabriella Mazzei, Julián Espartero Casado

Direttore Responsabile
Gaetano Caputi

Redazione
Carlo Rizzo

FASCICOLO N. 4/2025

Estratto

Iscritta nel registro della stampa del Tribunale di Roma al n. 16/2009

ISSN 2036-7821

Comitato scientifico

Annamaria Angiuli, Antonio Barone, Vincenzo Caputi Jambrenghi, Francesco Cardarelli, Enrico Carloni, Maria Cristina Cavallaro, Guido Clemente di San Luca, Andry Matilla Correa, Chiara Cudia, Gianfranco D'Alessio, Mariaconcetta D'Arienzo, Ambrogio De Siano, Ruggiero Dipace, Valentina Maria Donini, Luigi Ferrara, Pierpaolo Forte, Gianluca Gardini, Biagio Giliberti, Emanuele Isidori, Bruno Mercurio, Francesco Merloni, Giuseppe Palma, Alberto Palomar Olmeda, Attilio Parisi, Luca Raffaello Perfetti, Fabio Pigozzi, Alessandra Pioggia, Helene Puliat, Francesco Rota, Josè Manuel Ruano de la Fuente, Leonardo J. Sańchez-Mesa Martĩnez, Ramón Terol Gómez, Antonio Felice Uricchio.

Comitato editoriale

Jesús Avezuela Cárcel, Giuseppe Bettoni, Sveva Bocchini, Salvatore Bonfiglio, Vinicio Brigante, Sonia Caldarelli, Giovanni Cocozza, Andrea Marco Colarusso, Sergio Contessa, Beatrice Coppa, Giuseppe Doria, Manuel Delgado Iribarren, Fortunato Gambardella, Flavio Genghi, Jakub Handrlica, Margherita Interlandi, Laura Letizia, Giuseppina Lofaro, Federica Lombardi, Gaetano Natullo, Carmen Pérez González, Giovanni Pesce, Benedetta Piazza, Marcin Princ, Sara Pugliese, Bianca Nicla Romano, Antonio Saporito, Giuliano Taglianetti, Esper Tedeschi, Simona Terracciano, Stefania Terracciano, Salvatore Villani.

Coordinamento del Comitato editoriale

Valerio Sarcone.

ISSN 2036-7821

amministrativ@mente
Rivista scientifica trimestrale di diritto amministrativo
www.amministrativamente.com

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA "FORO ITALICO"

Il ruolo delle istituzioni informali nelle politiche di inclusione

di Renato Briganti

(Professore associato di Diritto costituzionale e pubblico presso l'Università Federico II di Napoli)

e Gianluca Gherardi

(Università Federico II di Napoli)

Sommario

1. Introduzione. - 2. Per un'economia (civile) dell'inclusione. - 3. Quali istituzioni per una giusta inclusione? - 4. Considerazioni conclusive su diversità, conflitto e mediazione.

Abstract

"Romito 1-2" is the name archaeologists use to refer to the double burial discovered in the Romito cave in Papasidero, northern Calabria: two individuals who lived approximately 10,000 years ago and were then buried together. The male, in particular, must have suffered from a serious genetic disorder (acromesomelic dysplasia), a type of dwarfism that would have rendered him, in life, both abnormal within his community and incapable of contributing to the high-altitude hunts essential for survival (Graeber and Wengrow 2023, 25). For scholars of this pathology, characterized by low living and nutritional standards, it must have been the community itself that supported this individual by offering him the same amount of meat as all the others and, ultimately, granting him a decent burial..

* *Il presente lavoro è stato sottoposto al preventivo referaggio secondo i parametri della double blinde peer review*

1. Introduzione.

"*Romito 1-2*" è il nome con cui gli archeologi indicano la doppia sepoltura rinvenuta nella grotta del Romito a Papasidero, in Calabria settentrionale: si tratta di due individui, vissuti circa 10.000 anni fa e poi sepolti insieme. Il maschio, in particolare, doveva essere affetto da un grave disturbo genetico (displasia acromesomelica), un tipo di nanismo che l'avrà reso, in vita, sia anormale all'interno della sua comunità sia incapace di contribuire alle cacce ad alta quota indispensabili per la sopravvivenza (Graeber e Wengrow 2023, 25). Per gli studiosi di questa patologia, caratterizzata da bassi standard di vita e alimentazione, dev'essere stata la stessa comunità a sostenere questo soggetto offrendogli la medesima quantità di carne di tutti gli altri e, in definitiva, concedendogli una decente sepoltura.

La testimonianza del Romito ci informa che le società umane – e anche alcune specie di animali[1] – hanno da molto tempo dei meccanismi d'inclusione fondati sulla solidarietà e sulla cooperazione. Ciò era ben noto ai filosofi greci, che consideravano l'essere umano *zoon politikon*, animale sociale, che ha nella collettività la massima realizzazione del suo potenziale (Bruni, Santori e Zamagni 2021, 26-27). Ad esempio Aristotele nell'*Etica Nicomachea* afferma la natura sostanzialmente relazionale, sociale dell'*eudaimonia*, la fioritura umana: essa dipende soprattutto dalle relazioni sociali genuine e non strumentali, ossia mutualmente vantaggiose (Nussbaum 2004). Nella Grecia antica, il vincolo di solidarietà era sancito con l'estensione della cittadinanza, quindi attraverso la partecipazione alle assemblee decisionali. Alcuni archeologi ritengono che ovunque, nelle città greche, si riconoscano i segni di un'agorà, quella sia anche la prova di qualche prassi "democratica": riunioni della comunità e forme di rappresentanza locale con procedure assembleari. In seguito, dentro la più vasta cornice dell'Impero romano, verranno conservate alcune istituzioni tipiche della polis greca (Canfora 2023).

La questione di partenza è, dunque, chi ha la cittadinanza? Chi compone il popolo la cui libertà è garantita dalla democrazia? E quella, naturalmente successiva, quand'anche tutto il popolo abbia la cittadinanza, come la esercitano nel concreto i socialmente più deboli? La soluzione ultima non sta, come vedremo, nell'equo accesso alle risorse materiali (per quanto esse siano fondamentali), bensì nell'equa capacità di partecipare alle decisioni sulla nostra convivenza e sul nostro comune destino.

Sempre per Aristotele, chi è autonomo ed autosufficiente è più perfetto di chi dipende dagli altri (Bruni, Santori e Zamagni 2021, 28). Ad Atene, all'apice della sua

* I paragrafi 1 e 2 sono da attribuire al dott. Gherardi, mentre i paragrafi 3 e 4 al prof. Briganti.

[1] Alcuni animali sociali, come i lupi e gli scimpanzé, dimostrano una notevole capacità a cooperare mentre alcuni insetti sociali, come le formiche e le api, collaborano insieme in numero molto elevato (Harari 2024, 55).

ISSN 2036-7821

fama nel quinto secolo a.C., erano considerati cittadini i maschi adulti figli di padre e di madre ateniese, ossia liberi di nascita (Canfora 2023, 33). La versione della cittadinanza nella Grecia classica è, perciò, racchiusa nell'idea che fosse cittadino soltanto chi potesse esercitare la principale attività dei maschi liberi, la guerra. Al lavoro ci pensavano in massima parte gli schiavi e in minima le donne. Appare, così, chiara la ragione per cui una comunità, seppure autonoma, praticasse una forma di democrazia decurtata (ivi, 34). Non è un caso che, in inglese, le parole *politics*, *polite* e *police* si assomiglino: derivano tutte dal greco polis, il cui equivalente latino è *civitas*, da cui *civility*, *civic* e una tale moderna interpretazione di *civilization* (Graeber e Wengrow 2023, 13). Torneremo in seguito su questo punto. Per ora, ci basti riconoscere che al tempo della decadenza del mondo greco (all'inizio del secondo secolo d.C.), Tacito ha scritto:

"Cos'altro, infatti, fu causa di rovina sia per gli Spartani che per gli Ateniesi, nonostante la loro forza militare, se non il fatto che *escludessero* dopo la vittoria i vinti trattandoli come di altra razza?" (*Annali*, XI, 24, 4).

2. Per un'economia (civile) dell'inclusione

Zagrebelsky (2022) ha suggerito che l'etimologia è spesso un buon ingresso nel mondo delle parole "logorate e appiattite dall'uso" (ivi, 3). Chiediamoci, adesso, qual è quella di inclusione: *in-claudere* (chiudere dentro), una parola latina, che indica l'atto di racchiudere qualcosa dentro un insieme più vasto. Economia, invece, è di origine greca e deriva da *oikos* (casa) e *nomos* (norma), letteralmente, le regole per gestire la casa (Agamben 2009). A quell'epoca la "casa", come in Aristotele, significava innanzitutto un insieme di rapporti: tra marito e moglie, tra figli e genitori, tra servi e padroni e così via. Un buon economista, allora, è colui che sa bene amministrare le proprie risorse, assicurando la sopravvivenza di sé e dei suoi congiunti (Bruni, Santori e Zamagni 2021, 24)[2]. Aristotele distingueva l'economia dalla crematistica (da *krema*, denaro) o "arte della ricchezza": l'una, consisterebbe nello scambio di beni con altri beni al fine di procurarsi i mezzi necessari per il sostentamento; l'altra, nel commercio teso unicamente ad accrescere le proprie sostanze (*ibid.*); l'ambito nel quale l'economia contribuisce massimamente all'*eudaimonia* e al "ben vivere" è la politica, l'arte del bene della città. È qui che il bene personale si lega a quello della comunità, cioè il bene comune. Termina Aristotele:

[2] Un ruolo essenziale nell'amministrazione domestica lo aveva la donna, paragonata da Aristotele ad un'ape regina, che consente di funzionare all'alveare grazie al suo lavoro (Santori, Bruni e Zamagni 2021, 24). Un altro autore che ha usato la metafora delle api è Bernard de Mandeville (1670-1722) per cui, tuttavia, le virtù come l'operosità a favore degli altri sono benefiche solo nelle comunità più piccole mentre sono dannose in quelle più grandi e complesse (Zamagni 2003).

ISSN 2036-7821

"Certo, esso è desiderabile anche quando riguarda una sola persona, ma è più bello e più divino se riguarda un popolo e le città" (*Etica Nicomachea*, I, 2).

Il risultato di questo processo linguistico e simbolico si è manifestato in diverse stagioni della storia, dalla radice delle virtù civiche romane all'esperienza del monachesimo medievale, dall'Umanesimo civile del quindicesimo secolo alla Scuola illuminista del Settecento. È a quest'ultima che decidiamo di dedicare le considerazioni qui proposte in linea col paradigma elaborato dagli scienziati moderni.

Antonio Genovesi (1713-1769) fu chiamato a ricoprire la prima cattedra di economia della quale abbiamo notizia, quella di Commercio e meccanica, istituita presso la Regia Università di Napoli – la attuale Federico II – e finanziata da Bartolomeo Intieri (Bruni e Zamagni 2004). Tra il 1765 e il 1767, Genovesi pubblicò la sua opera più importante: le *Lezioni di commercio o sia d'economia civile*[3]. Da quest'opera, proveremo a ricostruire il pensiero dell'autore e la lezione che, con essa, ci ha lasciato.

Il mercato come luogo di mutua assistenza

La scuola napoletana dell'Economia Civile considera l'attività economica come un'espressione della civiltà; vede, cioè, il mercato come un vettore di civilizzazione (Bruni e Zamagni 2004, 73). Genovesi – come anche altri[4] – cerca di indicare quei meccanismi che trasformano i singoli comportamenti in risultati collettivi, passando per adeguate istituzioni civili. Non sempre e non naturalmente, infatti, i privati interessi si traducono in pubbliche virtù come, invece, sostengono Adam Smith e l'economia politica classica: per Elinor Ostrom, c'è bisogno di istituzioni che stimolino l'emergere delle seconde (Ostrom 2006). In buona parte, il bene comune deriva dalla capacità delle persone di discernere tra bene privato e bene pubblico e dalla struttura dei corrispettivi incentivi (Bruni e Zamagni 2004, 77).

Noi siamo abituati a pensare al mercato in termini dicotomici. Ad esso colleghiamo una forma di cooperazione che possiamo definire "debole" e non intenzionale, mediata dall'idea smithiana della "mano invisibile". Al contrario, alla sfera pubblica

[3] Antonio Genovesi nasce il 1° novembre 1713 a Castiglione – oggi Castiglione del Genovesi – vicino Salerno. Nel 1736 è ordinato sacerdote. L'anno seguente si sposta a Napoli, dove frequenta l'università e i circoli culturali. Dal 1741 al 1744, insegna Metafisica all'università; dal 1745, passa alla cattedra di Etica. Nel 1754 viene chiamato da Bartolomeo Intieri a insegnare "Economia Civile" in lingua italiana (Bruni, Santori e Zamagni 2021, 173). Tra il 1765 e il 1769, pubblica le sue opere più importanti: le *Lezioni* (1765-1767), la *Logica* (1766), la *Diceosina* (1766) e un commento alla versione italiana dello *Spirito delle leggi* di Montesquieu (pubblicato postumo nel 1777). Muore infine a Napoli il 22 settembre del 1769.

[4] Gaetano Filangieri (1753-1788) scriveva che: "uno Stato non si può dire ricco e felice che in un solo caso, allorché ogni cittadino, con un lavoro discreto di alcune ore, può comodamente supplire ai suoi bisogni ed a quelli della sua famiglia" (citato in Bruni e Zamagni 2004, 75).

ISSN 2036-7821

e della società civile associamo una cooperazione "forte" e intenzionale. Non è possibile ricomporre la frattura e mettere le due istituzioni (mercato e democrazia) in condizione di collaborare? Questo ere il progetto dell'Economia Civile, iniziato e mai portato a termine dalle tradizioni precedenti cui pure abbiamo accennato[5]. Per Genovesi, i rapporti tra agenti economici non sono meramente strumentali, mezzi per raggiungere altri fini – per Smith, invece, è innata negli esseri umani una tendenza a trafficare, barattare e scambiare. Piuttosto, sono i mercati a diventare luoghi in cui cercare (e trovare) reciproco aiuto e praticare la mutua assistenza (ivi, 81; Bruni e Zamagni 2015, 29). Ma non è ancora sufficiente: per Genovesi, la "semplice" indole socievole degli esseri umani non basta a caratterizzare il loro incontro attraverso il mercato. Ciò che li contraddistingue rispetto a tutti gli altri animali sociali è la loro peculiare vocazione alla *fraternità* (ivi, 28-29). Contrariamente a quanto aveva sostenuto Thomas Hobbes (1588-1679) e cioè che [se]:

"È vero che certe creature viventi come le api e le formiche vivono in società fra loro, […] pertanto qualcuno forse vorrà sapere perché l'uomo non possa far lo stesso" (*Leviatano*),

Genovesi ha ribattuto:

"L'uomo è un animale naturalmente socievole: è un dettato comune. Ma non ogni uomo crederà che non vi sia in terra niun animale che non sia socievole. In che dunque diremo l'uomo essere più socievole che non sono gli altri? [Il] reciproco diritto di esser soccorsi e conseguentemente una reciproca obbligazione di soccorrerci nei nostri bisogni" (*Lezioni*, I, 16-17).

In quest'ultimo passaggio c'è qualcosa che manca sia in Aristotele che in Smith: Genovesi rimette la reciprocità alla base della socialità umana (Bruni e Zamagni 2015, 29). La sua visione punta a ridare una lettura delle interazioni di mercato fondata unicamente sulle relazioni, non sulle caratteristiche degli individui (siano esse virtuose o meno). Se non avessimo iniziato a cooperare la vita in comune non si sarebbe mai sviluppata: saremmo rimasti evolutivamente parlando bloccati (Bruni 2012, 32).

Nonostante Hobbes e Rousseau

L'idea di mercato che la maggior parte delle persone possiede è ancora legata ad una concezione di agente economico autointeressato risalente alle prime formulazioni dell'economia politica classica. Nel corso dei secoli, le teorie si sono divise in due

[5] Coluccio Salutati (1331-1406) spiegava che: "fine delle leggi è la direzione delle azioni umane, l'oggetto loro è quindi il bene, e non un bene qualunque, ma quel divinissimo bene che è il bene comune" (citato in Garin 1994, 40).

ISSN 2036-7821

grandi famiglie: quelle che partono dall'ipotesi di esseri umani naturalmente capaci di cooperazione e quelle che, invece, assumono l'ipotesi opposta di insocievolezza congenita. Il principale esponente della prima tradizione è Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) che ha scritto il *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*. Una volta – narra la storia – eravamo cacciatori-raccoglitori che vivevano riuniti in minuscole bande *egualitarie* in un perenne stato di innocenza infantile. Fu solo dopo l'invenzione dell'agricoltura e la diffusione della proprietà privata che perdemmo questa situazione di idillio, inaugurando l'era della civiltà e, insieme, di tutte le terribili sventure che essa ci ha causato (Graeber e Wengrow 2023, 12).

Secondo Rousseau e i suoi sostenitori, in altre parole, sono state le istituzioni, ovvero lo Stato e i mercati, a corrompere la natura sostanzialmente socievole degli individui. Dall'altra parte, troviamo le teorie del "contratto sociale", massimamente rappresentate da Hobbes e dal *Leviatano* del 1651. Egli sostiene che individui egoisti ma razionali, a un certo punto della storia, abbiano compreso che era nel loro interesse dar vita a una società "artificiale", costruita mediante una specie di "accordo" collettivo. Le istituzioni che ne risultarono non sarebbero altro che un necessario contrappasso. Ciò che rende simili – e altrettanto sconfortanti – le due narrazioni è l'assenza di relazionalità genuina e il ricorso alla paura: dell'*homo homini lupus* nello stato di natura, e dello Stato-Leviatano altrimenti.

Questa visione del mondo ha esaurito, ormai da molto tempo, la capacità di spiegare i fenomeni più complessi. L'essere umano, come essere simbolico e spirituale, ha infatti bisogno di motivazioni molto più profonde e articolate per determinare il suo agire. Lo ha ben spiegato fra gli altri (sempre più numerosi) Amartya Sen, chiedendosi quanto fosse plausibile che sia solo l'interesse personale a guidare gli esseri umani nelle loro scelte e non piuttosto una pluralità di motivazioni (Sen 2002, 28).

Facendo un passo indietro, Hobbes considerava gli individui accomunati da nulla, fuorché la loro comune uccidibilità. Se proviamo a ripartire da premesse un po' più ottimistiche sulla nostra natura riusciamo forse a ribaltare quest'assunto e a concentrarci finalmente sulla reciprocità genovesiana?

La (ri)scoperta della mutua vulnerabilità

La concezione secondo cui l'interesse personale è alla base del patto sociale comporta che tutto ciò i "contraenti" possono ottenere sui mercati dipende dalla capacità di ciascuno di perseguire questo interesse (Bruni e Zamagni 2015, 106). Ciò significa giustificare in una certa misura le ingiustizie e le disuguaglianze generate dal sistema capitalistico. Pensiamo, per esempio, ai limiti dovuti a povertà, disoccupazione o disabilità, oppure alle discriminazioni tra sessi, religione o background migratorio

ISSN 2036-7821

(Sen 2020, 95). Quindi ciò che a prima vista può apparire un problema nella gestione della diversità degli esseri umani rivela una nuova chiave di lettura per la nostra interconnessione: la vulnerabilità.

È proprio dal *riconoscimento* della vulnerabilità quale cifra distintiva della condizione umana che ha origine l'accettazione della dipendenza reciproca e, dunque, della "simmetria dei bisogni" (Bruni e Zamagni 2015, 107). La parola chiosa *vulnus*, ferita, e sta a significare la fragilità *nella relazione*, di cui non possiamo controllare la risposta ma solo *sperare* nella reciprocità degli altri (Bruni 2020); la speranza (*spes*) si sostituisce, così, alla paura (*metus*) nell'organizzazione delle relazioni umane e ne diventano corollario la cura reciproca e la fede pubblica, considerata da Genovesi "corda che unisce e lega" (Bruni e Zamagni 2015, 31). Esamineremo nel dettaglio quest'ultima parola nel paragrafo 2; prima, occorre chiudere il cerchio tra cura, reciprocità e vulnerabilità. Avere cura dell'altro risponde al bisogno di dare cura ovvero di reciprocare l'aiuto ricevuto – o potenzialmente ricevibile (ivi, 107).

Vulnerabile è, in senso tecnico, chiunque abbia una buona probabilità di finire in una condizione di fragilità entro un lasso di tempo relativamente breve (*ibid.*). Ma, in senso più ampio, rappresenta anche il nostro essere indifesi come agenti economici (Galimberti 2019, 4). Mai come ora, abbiamo un'estrema necessità di istituzioni *giuste*, nell'accezione data a questo attributo da John Rawls nella sua *Teoria della giustizia* (1971). Istituzioni, cioè, progettate per accettare la differenza nella misura in cui vada *esclusivamente* a beneficio dei più svantaggiati (Bruni 2012, 157-158); siamo riapprodati alla lotta per la sopravvivenza dei cacciatori-raccoglitori del Paleolitico[6]. Con la differenza che, oggi, abbiamo maturato ingegno e sensibilità adatti a rispondere all'*impasse* con rinnovato spirito civico.

3. Quali istituzioni per una giusta inclusione?

La promessa della modernità, da Hobbes a Rousseau, è stata quindi di "immunizzare" la società dal contagio della relazione: poter godere dei benefici della vita associata, senza contrarre alcun *debito* nei confronti degli altri – soprattutto dei meno privilegiati (Pelligra 2022, 14); lo stesso mutamento, nella sfera economica, ha accompagnato la nascita del diritto commerciale, la *Lex mercatoria*, ossia l'insieme di istituti voluti, da una classe di pari, per regolare i loro rapporti di scambio, intimamente esposti al rischio di comportamenti scorretti (ivi, 15). Così, da una parte

[6] In realtà, studi recenti confermano che forme di democrazia arcaica esistevano già tra bande di cacciatori-raccoglitori: quelle più piccole ammettevano chiunque alle discussioni e alle decisioni della comunità; gli individui non possedevano molti beni e le loro risorse più preziose erano le capacità personali e le relazioni. Non è chiaro come la moderna società dei consumi abbia modificato le cose, ma certamente lo ha fatto in maniera radicale (Harari 2024, 197-198).

ISSN 2036-7821

il potere politico e dall'altra la prassi commerciale, hanno gettato i semi delle istituzioni immunizzanti che adesso ci circondano. Il problema politico consiste perciò nel mantenere il giusto compromesso tra comunità e immunità.

Secondo Roberto Esposito (2006, 2021, 2023), la comunità (*cummunus*) trova il suo fondamento nella natura prescrittiva del dono (*munus*) che costituisce, insieme, vincolo e legame (Pelligra 2022, 13). Un dono, cioè, che obbliga al contro-dono chi lo riceve, e precede così logicamente la dinamica dello scambio (Mauss 2016). Progressivamente, poi, tra dono e mercato, si è inserita una differenza di gradi (sulla misurazione del valore, sulle tempistiche del dare e dell'avere, sulle sanzioni imposte) ma non di natura, la quale era considerata pressoché la stessa (Bruni e Zamagni 2009, 204). Quindi, la categoria fondativa del dono non è, come si potrebbe pensare, la *gratuità*, bensì la reciprocità, la relazionalità *inter* e *intra* comunità (Polanyi 1983). Le antiche strutture di reciprocità, inoltre, hanno una particolarità: soggetto del dono e del contro-dono non è il singolo individuo, ma la comunità in forma collettiva (Bruni e Zamagni 2009, 205)[7]. Ciò ci consente di indovinare una forte connotazione di inclusività nelle istituzioni arcaiche, ma anche di presupporre la sostenibilità di un modello che si è conservato, in determinati contesti, immutato fino all'età moderna: si tratterebbe, in sintesi, della nostra capacità, come società, di costituirci in un gruppo organico. Detto con Esposito (2021, 9), ciò che ci istituisce in questa foggia e noi stessi continuamente istituiamo è una rete di relazioni con gli altri, nella quale ciò che facciamo acquisisce rilevanza non solo per noi stessi, ma anche per gli altri.

Quanto visto finora, tuttavia, non ci fornisce ancora un valido criterio per stabilire il *giusto* livello di inclusione di una società (né se si possa giustamente preferire un'inclusione indiscriminata a una regolata). Proveremo a rispondere a questi interrogativi nei successivi tre passaggi, non prima però di aver esaurito il discorso sull'ambiguità del dono; dice a tal proposito il poeta Kahlil Gibran (2008):

"E voi che ricevete – e siete tutti dei ricevitori – non addossatevi il peso della gratitudine, per non porre un giogo su di voi e su chi dona.

Piuttosto i doni siano le ali sulle quali voi e il donatore v'eleverete insieme" (*Il profeta*, 22).

Non c'è dubbio che siamo tutti dei ricevitori dal momento che, come già Smith aveva intuìto, è solo dall'incontro sui mercati che otteniamo ciò di cui abbiamo bisogno, non potendo, autonomamente, provvedere a tutti i nostri bisogni (Bruni e Zamagni 2004, 92); l'esistenza stessa del mercato si pone quale condizione necessaria per dei

[7] Il buon funzionamento dell'organismo, inteso come una manifestazione del bene comune, si è tradotto, a partire dalla scolastica medievale, nella rappresentazione del rapporto tra il corpo, *civitas*, e le sue membra, *cives* (Todeschini 2021).

ISSN 2036-7821

rapporti umani liberi e disinteressati e perché fiorisca l'amicizia (ivi, 94). Ecco in che cosa consiste l'essenza della reciprocità genovesiana: nella promessa di evitare non il "contagio della relazione", bensì l'isolamento; non lo scambio di mercato, spinto dalla ricerca dell'interesse personale (*inter-esse*), bensì il debito impossibile da pagare, come la "libbra di carne" nel *Mercante di Venezia*. Ma per rendere operativo questo principio, occorrono delle istituzioni che siano in grado di diffondere la fiducia tra i componenti del mercato – o come talvolta viene definito il "capitale sociale" (Coleman 1990). Nel contesto dell'Economia Civile, la fiducia, o fede pubblica, si distingue dalla fede privata, ossia la reputazione di ciascuno sul mercato, che pure è fondamentale. Soltanto la prima, tuttavia, possiede la duplice funzione di moneta di scambio e vettore di relazioni.

La forma: istituzioni formali e informali

Con "civiltà", Freud si riferiva all'insieme delle istituzioni che differenziano la vita degli esseri umani da quella dagli animali, servendo al doppio scopo di proteggerci dalla natura e di regolare i rapporti con gli altri (Esposito 2021, 23). A partire dallo Stato, la più forte e consolidata, le istituzioni sono al contempo il sistema di regole e il *potere* che costringe a rispettarle (ivi, 24); se norme e regole sono i "mattoni" che compongono le istituzioni, queste sono gli strumenti che utilizziamo per coordinare e organizzare i comportamenti collettivi in modo da perseguire efficacemente i nostri scopi (Pelligra 2022, 39). Storicamente, abbiamo sottovalutato il ruolo delle reti di legami fiduciari che riguardano la maggior parte degli individui; tali "istituzioni informali" regolano alla stessa maniera le scelte ed i comportamenti umani: fornendo incentivi, mediando informazioni, imponendo vincoli e sanzioni ai loro membri e, in generale, connettendo le persone (ivi, 23). Come le istituzioni dipendono dunque dall'ambito sociale in cui sono inserite, così questo è modellato dalle istituzioni (Esposito 2021, 41).

Le istituzioni e i comportamenti sociali si evolvono parallelamente e, quando da buone abitudini emergono istituzioni virtuose, le stesse istituzioni, operando con giustizia ed efficienza, stimolano il rafforzamento e la diffusione di tali comportamenti (Pelligra 2022, 40); allo stesso modo comunque inefficienze e ingiustizie possono essere il frutto, ma anche la causa, di comportamenti disdicevoli e opportunistici (*ibid.*). Sta in questo continuo ribilanciamento la sfida comune a tutti i policy-makers. Nella normativa giustinianea (ampiamente accolta nella tradizione civilistica italiana), per esempio, le norme istitutive della pratica contrattuale hanno contribuito moltissimo alla propagazione di una *sicura* e *giusta* solidarietà tra società

ISSN 2036-7821

e singole membra (Todeschini 2021, 102; Pelligra 2022, 70)[8]. È interessante notare che la relazione contrattuale, indipendentemente dal fatto che fosse regolata e scritta ("vestita") oppure spontanea e orale ("nuda"), garantiva parimenti l'equità degli scambi e, in definitiva, la "salute" della collettività e del mercato (Todeschini 2021, 101). Le istituzioni, pertanto, possono incarnarsi o meno in una forma giuridica, determinando due possibili tipologie: istituzioni-persona (come lo Stato) e istituzioni-cose, indipendenti dalla struttura pubblica (Esposito 2021, 48).

Non sempre, come anticipato, i comportamenti mutualmente vantaggiosi emergono dalle scelte e dalle inclinazioni delle persone, ma piuttosto dalla forma delle istituzioni che governano le nostre interazioni (Pelligra 2022, 83). Diversi studiosi hanno provato a dimostrare l'emergenza di situazioni cooperative in determinati modelli istituzionali. Acemoglu e Robinson (2013) ad esempio, separano le istituzioni estrattive da quelle inclusive: le prime vengono associate abitualmente all'economia, e sono quelle che concentrano il potere nelle mani di pochi e incentivano la competizione invece che la cooperazione; le seconde, invece, sono quelle che permettono quasi a chiunque di partecipare al processo decisionale e di trarne beneficio. Sono queste ultime a costituire la base della democrazia e, quand'anche l'economia riesce a dotarsene, dà vita a comunità, senza abdicare alla sua funzione.

Il diritto: un ancoraggio costituzionale

Si è visto come il precario equilibrio tra comunità e immunità, tra cooperazione e competizione, tra inclusione ed esclusione vada continuamente ricercato attraverso un delicato bilanciamento, atto a evitare la deriva in un senso o nell'altro. In questo contesto complicato, il diritto occupa un posto di primo piano, che va ben oltre la produzione legislativa e l'azione di governo; relegare l'ordinamento giuridico al volere del legislatore, infatti, significa perdere di vista l'intero processo di sviluppo dello Stato nazionale, insieme a tutte le leggi non scritte e le consuetudini che lo precedono – e, talvolta, lo eccedono (Esposito 2021, 47). Procediamo, però, con ordine a partire dal dettato costituzionale[9].

La Costituzione italiana afferma il dovere di solidarietà politica, economica e sociale (art. 2 Cost.) e lo associa simmetricamente (e simbolicamente) ai diritti inviolabili

[8] In questo contesto, stipulare un contratto o fare un accordo verbale non faceva grande differenza: si assumeva in tutti i casi un impegno, che si sarebbe dovuto mantenere per motivi inerenti alla personalità, oltre che giuridica, anche *civile* ed *etica* di chi vi partecipava; la nozione di "contratto" era quindi strettamente collegata a quella di "buona fede", a sua volta derivante dall'idea di appartenenza ad un unico corpo sociale, la *respublica* cristiana (Todeschini, 2021, 102).

[9] Non è questa la sede adatta per ricostruire la complicata congiuntura che ha portato i Costituenti all'approvazione del testo come oggi lo conosciamo; tuttavia, per un approfondimento, si rimanda a https://www.costituzionalismo.it/

ISSN 2036-7821

dell'uomo, tanto come singolo quanto nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità. A dimostrazione dell'assunto per cui l'essere umano non è un'isola e certamente in consonanza con lo spirito dell'Economia Civile, come abbiamo già ampiamente argomentato; ciò che qui interessa è individuare quei tratti "comuni", più che privati e meno che pubblici nelle parole di Cesarini Sforza (2018), che pure alludono alla mutua cooperazione di soggetti riuniti in associazioni oppure organizzati in istituzioni (Esposito 2021, 105).

L'altro passaggio fondamentale è quello dall'uguaglianza formale all'uguaglianza sostanziale (art. 3 Cost.). Oggi la maggior parte delle persone ritiene di vivere in società libere ed egualitarie. Non si rendono conto che le libertà *veramente* egualitarie sono perlopiù libertà formali. Molti cittadini dei Paesi occidentali, ad esempio, hanno il diritto di viaggiare ovunque vogliano, purché abbiano i soldi e le capacità necessari per sostenere un viaggio (Graeber e Wengrow 2023, 145). Innumerevoli altri esempi possono essere fatti con riferimento alle differenze più disparate, ma il concetto è lo stesso: le libertà politiche e quelle economiche si rafforzano a vicenda, anziché ostacolarsi (Sen 2020, 6) ed è compito delle istituzioni concorrere a rafforzare ed aumentare le libertà *sostanziali* delle persone.

Domandiamoci quanto *effettivamente* incidano, in questo processo, le risorse materiali – come il denaro – su cui possiamo contare. La risposta, forse sorprendente, ma anticipata, è: non così tanto. Intendiamoci, l'utilità della ricchezza per tutte le cose che ci consente di fare è fuor da ogni dubbio, ma questa relazione tra ricchezza e utilità non è né esclusiva, perché molti altri fattori determinano la qualità della vita, né uniforme, poiché l'effetto della ricchezza cambia in base a tutti questi fattori (ivi, 20); dunque, chi pure possedesse l'intera ricchezza della terra, finirebbe con l'essere escluso da benefici e piaceri indispensabili per il suo benessere, ma ottenibili necessariamente dal concorso di altri soggetti. Per lo stesso motivo, a distinguere uno schiavo da un servo della gleba o un detenuto è la mancanza assoluta di legami sociali: uno schiavo non ha famiglia, né comunità, tantomeno può avere amici, perché il suo unico dovere è obbedire agli ordini del suo padrone (Graeber e Wengrow 2023, 203)[10]. È ignorando tale distinzione che si rischia di produrre degli effetti di esclusione contro qualcuno o qualcosa nell'ambito della norma. Ciò non solo non può essere tollerato in un regime di democrazia, ma sarebbe, in più, giuridicamente assurdo, poiché lo *ius* non è ascrivibile dalla *civitas*.

4. Considerazioni conclusive su diversità, conflitto e mediazione

[10] È per questo che la parola inglese *free* ha la stessa radice di *friend* (Graeber e Wengrow, 2023, 203).

ISSN 2036-7821

Interagiamo coi nostri simili all'interno di strutture di relazioni che hanno una certa configurazione. Queste strutture e le loro configurazioni non sono, tuttavia, stabili e imposte una volta per tutte ma piuttosto in continua evoluzione (Pelligra 2022, 100). Norme sociali, codici di comportamento, usi e tradizioni sono costantemente elaborati dalla cultura e ci aiutano a adattarci all'ambiente mutevole sopravvivendo e prosperando (ivi, 63). A congiungere istituzioni e società attraverso la politica c'è il *conflitto*. Per Esposito (2023), le istituzioni non escludono la dinamica conflittuale, ma ne diventano anzi il luogo e l'oggetto, poiché gli uomini entrano in conflitto *per* e *nelle* istituzioni, ponendosi esse stesse potenzialmente in conflitto fra loro. La politica svolge la funzione di innesco e di mediazione.

Il momento propriamente politico è quello in cui la società istituisce una divisione – ogni società è sempre divisa tra interessi e valori contrapposti, anche se non sa di esserlo, percependosi unita in un popolo compatto (Esposito 2021, 58). Da questa divisione (che può essere tra servi e signori, tra poveri e ricchi, tra proletari e borghesi, tra disabili e normodotati, tra uomini e donne, ecc.) emerge una precisa riconfigurazione dei rapporti, e di conseguenza delle risorse disponibili per la comunità.

Questo processo di rinnovamento sociale e, insieme, di costruzione di significato viene chiamato "elicitazione" (Morano e Barile 2024). Ciò che ha portato noi esseri umani a raggiungere uno stadio evolutivo superiore a quello animale è in effetti la capacità di reinterpretarci rispetto ai nostri simili, in modi imprevedibili e misteriosi. Si tratta di quella che Hegel definisce "seconda natura" (Esposito 2023, XVI). Senza la funzione qualificante della politica, ossia senza il soggetto politico abilitato, pro tempore, a prendere decisioni, tutte le società sarebbero uguali (Esposito 2021, 59). In altre parole, una società si riconosce solo mediante il conflitto che la caratterizza assegnandole una determinata configurazione (Esposito 2023, 40); l'istituzione, dunque, non è che l'esito temporaneo del conflitto che modella la società. La nostra storia è piena d'esempi di "tecnologie istituzionali" progettate per unire le persone e renderle consapevoli del valore della *diversità*. Esiste comunque un certo rischio strutturale, causato dalle divisioni alimentate ad arte. Quando l'identità viene costruita attraverso il diverso, enfatizzando differenze artificiose e innaturali invece di valorizzare i punti di contatto, tutto il sistema rischia di crollare (Pelligra 2022, 97-98). Noi esseri umani moderni tendiamo a ingigantire le differenze, spesso con esiti contraddittori, pur essendo irrilevanti (Graeber e Wengrow 2023, 92).

Queste strategie politiche dal respiro breve, tuttavia, non producono altro che conflitti evitabili e inefficienze. Non solo il senso di identità che ne risulta viene percepito come instabile, ma si risolve infine in uno spreco di risorse collettive e in un aumento del malessere generale (Pelligra 2022, 97). Insomma, l'affinità, la reciprocità e la solidarietà tra i membri delle nostre società sono – oggi come

ISSN 2036-7821

all'inizio della nostra vita – le virtù che ci conferiscono un vantaggio evolutivo di massimo prestigio: esse ci hanno consentito di ottenere risultati impossibili per il singolo e raggiungibili solo grazie alla coesione di gruppo. È questo senso di appartenenza, questa speciale inclinazione alla cooperazione che siamo chiamati ora a rinnovare, benché le sfide che ci aspettano appaiano nuove e spaventose, poiché tali virtù civili (note ai tempi di Genovesi) continuano a vivere nelle nostre vite ed istituzioni.

È scambiandovi i doni della terra che troverete l'abbondanza

e sarete soddisfatti ma se lo scambio non avverrà con amore

e amabile giustizia, esso condurrà alcuni all'ingordigia e altri alla fame.

Kahlil Gibran, *Il profeta*

ISSN 2036-7821