

**L'ECONOMIA ALLE PRESE CON I BENI COMUNI.  
IL CASO DELL'ACQUA**

LUIGINO BRUNI

*Ours is not mine*<sup>1</sup>  
(Proverbio africano)

LA TRAGEDIA DEI COMMONS:  
OSSIA, QUANDO I BENI COMUNI DIVENTANO SCARSI,  
E LE PERSONE SONO LIBERE

Si può andare a funghi solo in giorni prestabiliti. Anche in giornate fortunate, non si può essere ingordi: i residenti non possono raccogliere più di 5 kg di funghi, i non residenti non più di 3. [...] I funghi vanno raccolti nella loro interezza, nella raccolta si consiglia di estrarre i funghi con una leggera rotazione, di ricoprire la piccola cavità prodottasi nel terreno, e pulire il fungo sul posto con l'aiuto di un coltello: si eviterà così di impoverire gli strati nutrienti della terra a vantaggio del bosco intero.

Così leggiamo in uno dei tanti regolamenti comunali sulla raccolta di funghi.

Da diversi anni, per eredità familiare, dedico parte del mio tempo libero alla raccolta di funghi porcini nei boschi dell'Appennino ascolano (Sibillini) e Monti della Laga (Abruzzo), e dal prossimo anno anche nelle colline del Valdarno (una zona, per inciso, molto

<sup>1</sup> "Il nostro non è mio".

ricca di ottimi porcini e mazze di tamburo!). E anche'io ho dovuto tener conto di queste e simili norme. Quale allora il senso di queste regole? E perché quando queste regole non vengono rispettate, come nel caso della raccolta dei funghi, o dei tartufi neri e bianchi pregiati (altra attività a me familiare), negli anni il fondo boschivo si deteriora, le tartufaie si impoveriscono ed essicano, portando in intere zone alla fine della raccolta del tartufo?

Il tema dell'acqua rientra in questi casi che chiameremo "tragici", nei quali esiste un conflitto tra la libertà individuale, i beni comuni, e il bene comune. In molte scelte, oggi sempre meno, la strategia che porta al massimo risultato individuale produce anche benessere collettivo. In altre, oggi sempre più, si verifica invece un conflitto tra gli obiettivi individuali e il bene comune: la teoria sociale, soprattutto quella che si è sviluppata negli ultimi 50 anni, ha cercato di studiare questi conflitti tra individuo e società, tra interessi privati e fallimenti collettivi, con risultati a volte interessanti, altre volte meno, ma in ogni caso da conoscere poiché toccano forse il tema più importante per la convivenza pacifica dei prossimi decenni. È ormai molto evidente che le risorse strategiche dell'umanità sono sempre più soggette a tensioni: dall'energia all'acqua, dall'ambiente alla sicurezza, tutti tipici beni comuni. Se non saremo capaci di 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, 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<sup>2</sup>, un biologo, che pose all'attenzione degli studiosi un problema che dopo di lui è presente in ogni libro di teoria microeconomica, in un articolo pubblicato sulla prestigiosa rivista «Science».

Quali le tesi di questo importante articolo?

Hardin esordisce nella sua analisi con l'affermazione che nella gestione dei fenomeni collettivi esistono delle tragedie, una parola

<sup>2</sup>G. Hardin, *The tragedy of commons*, «Science», vol. 162, n. 3859, 1968, pp. 1243-1248.

che nel suo senso originario 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 ottima che sia ottima per tutti e da tutte le prospettive da cui la guardiamo<sup>3</sup>. 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, delle risorse che ci fanno vivere (come l'ambiente o l'acqua).

Noto, e ormai classico in ogni testo di microeconomia, è l'esempio di Hardin relativo al pascolo comune e libero, dove ogni contadino 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 maggiore del costo individuale. Questo maggior vantaggio individuale rispetto al costo individuale vale sempre anche quando si fosse vicino all'ultimo metro quadro libero di erba (poiché anche 0.00002 è maggiore di 0.00001). 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 nell'isola di Pasqua al buco dell'ozono nell'atmosfera terrestre, dall'immondizia al bagno comune in ufficio, la storia dell'umanità ci racconta molte di queste tragedie di comunità e di civiltà piccole e grandi che sono "collassate" (come direbbe J. Diamond)<sup>4</sup>, 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,

<sup>3</sup>Si pensi alla tragedia di Sofocle dove Agamennone, bloccato da una bonaccia con la sua flotta, in sogno riceve il vaticinio che se non sacrifica sua figlia Ifigenia la flotta non potrà riprendere il largo: non c'è una soluzione ottima.

<sup>4</sup>J. Diamond, *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*, Einaudi, Torino 2005.

l'estinzione di quella popolazione non fu legata all'abbattimento dell'ultimo albero, ma all'aver superato, a un certo punto e in modo inconsapevole, un limite, una soglia, oltre la quale divenne inevitabile arrivare all'estinzione anche dell'ultimo albero.

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 avesse 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 proprio per evitare di collassare. In realtà la storia è più complessa di quella raccontata da Hardin, come ci hanno mostrato con i loro lavori teorici, istituzionali e storici, la Nobel per l'economia 2009 Elinor Ostrom e il suo gruppo di ricerca interdisciplinare.

La domanda tragica che oggi è di fronte a noi è se nella gestione di questo *common* oltrepasseremo il limite e seguiremo il sentiero degli antichi abitanti dell'isola di Pasqua, o saremo invece capaci di fermarci in tempo, di coordinarci, saremo capaci di quella saggezza individuale e collettiva che consente alle comunità – compresa la comunità mondiale degli esseri umani e delle altre specie del pianeta<sup>5</sup> – di non collassare e implodere, ma di vivere e crescere in armonia.

Un elemento chiave in questa storia che stiamo esplorando, anche nella storia presente e futura dell'acqua, 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, 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, perché non esistono 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,

<sup>5</sup>C'è infatti un problema sempre più grave dal punto di vista etico che è la distruzione delle altre specie in seguito ai nostri comportamenti ambientali.

come persona collettiva). 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. La tragedia dei *commons* per emergere *ha bisogno dell'esistenza e della libertà degli individui*: per questo essa 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), e anche che quel bene sia scarso, ci sia cioè *rivalità*: il consumo dell'altro riduce il mio. Se manca questa seconda e duplice caratteristica, non si parla più di bene comune o collettivo ma di bene *pubblico* puro.

## IL CASO DELL'ACQUA

Innanzitutto occorre una premessa culturale: ricordare cioè che in tante regioni del mondo più "povero", l'acqua non è mai stata un bene libero: per molta parte della popolazione del mondo (quella delle zone aride) l'acqua è sempre stata un bene scarso, costoso, strategico, e quindi gestito con grande cura. La novità di questi ultimi decenni è la generalizzazione del problema dalle zone aride (dove 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 in qualche modo 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.

Una precisazione. Mi rendo conto che parlare di acqua senza ulteriori specificazioni (potabile, per irrigazione, fiumi, ecc.) può apparire poco preciso e forse superficiale. In realtà la tesi che cerco (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*.

Si pensi, a titolo di esempio, al problema dell'abbassamento delle falde acquifere, nelle zone sub-sahariane e nelle regioni di

confine tra Pakistan e India<sup>6</sup>. 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 sul lago di Albano!), 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 fonte.

Il problema dell'acqua oggi presenta dunque diversi aspetti, tutti cruciali e campali se letto dalla prospettiva che qui stiamo esaminando:

a) In un mondo "post-gerarchico" o moderno, non può essere più il re, o il Leviatano hobbesiano, a decidere quanta acqua deve consumare ciascuno (anche perché, pur volendolo costruire, un Leviatano mondiale che imponga agli Stati Uniti o all'Unione Europea quanta acqua consumare non esiste). In fondo la gestione "statale" o "comunale" dell'acqua in passato funzionava non solo perché l'acqua in certi Paesi (penso a buona parte dell'Italia) non era scarsa, ma anche perché il mondo era di fatto ancora comunitario e gerarchico: non sceglievano gli individui ma le comunità con i loro rappresentanti.

b) Se l'acqua oggi è diventata un bene collettivo 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 il non far nulla equivale alla distruzione del bene stesso.

Che fare allora?

#### LE SOLUZIONI "CLASSICHE"

La scienza sociale, soprattutto quella economica, ha proposto in questi ultimi decenni alcune soluzioni alla tragedia dei *commons*. Innanzitutto, ha tradotto il problema dei *commons* nel linguaggio della teoria dei giochi, mostrando che la tragedia di Hardin è in

<sup>6</sup>Cf. «The Economist», 15 ottobre 2010.

realtà un *Dilemma del prigioniero* (con molti giocatori): esiste cioè una strategia razionale per l'individuo ma che non è ottima collettivamente<sup>7</sup>.

Se descriviamo la tragedia dei *commons* come un *Dilemma del prigioniero* (con tanti giocatori) allora la prima soluzione della tragedia 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)<sup>8</sup>. 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 a

<sup>7</sup>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*, (ed. italiana, Feltrinelli, Milano 1990) 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 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 sull'uso del *Dilemma del prigioniero* per capire la *tragedia dei commons* (altri sono messi in luce dai lavori di Elinor Ostrom: cf. E. Ostrom, *Governare i beni collettivi*, Marsilio, Venezia 2006). 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 diversi, che oggi vengono invece, troppo semplicemente, fusi assieme in molti libri di microeconomia.

<sup>8</sup>In realtà, se guardiamo da vicino questo punto, vediamo subito che questa "soluzione" è una 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 (non è statica), ma è una dinamica non rappresentabile dal dilemma del prigioniero.

“uscire dalla prigione” e cooperare senza bisogno di *enforcement* legale o esterno (giudici, tribunali...). Questa soluzione non sembra 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 autointeressata, c'è poi la proposta di privatizzare il bene collettivo suddividendolo in tante frazioni private (del bosco, del parco, del fiume). In realtà la suddivisione del bosco in tante parti individuali non è da demonizzare o da criticare sempre come antisociale: si pensi ai tanti casi (alcuni studiati in letteratura<sup>9</sup>) di gestione dei beni comuni in alcune aree del Trentino o dell'Emilia dove boschi e terre sono gestite sia in modo comunitario sia in modo individuale (ogni famiglia ha un pezzo del bene comune, con aspetti più comunitari riguardo alla suddivisione dei profitti dei boschi e delle terre)<sup>10</sup>. Il punto cruciale però è che molti beni comuni cruciali (dall'ozono all'acqua) non sono “divisibili”, e quindi occorre trovare soluzioni collettive.

Le altre due soluzioni classiche sono *il contratto sociale* (à la Hobbes: si crea con un patto artificiale un “Leviatano”) o *l'etica individuale*.

La soluzione hobbesiana punta tutto sullo Stato (che crea un sistema di sanzioni e di istituzioni per implementarle): soggetti razionali sanno che se non autolimitano la libertà individuale non riescono a coordinarsi tra di loro e ad uscire dalla tragedia, quindi con un contratto sociale creano il Leviatano – 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 non può essere implementata, poiché data la loro natura globale non esiste un Leviatano globale (e per fortuna!). Chi può creare un sistema di *enforcement* per far rispettare patti

<sup>9</sup>Cf., in particolare, i lavori di M. Casari, *Emergence of Endogenous Legal Institutions: Property Rights and Community Governance in the Italian Alps*, in «The Journal of Economic History», vol. 67, n. 1/2007, pp. 191-226.

<sup>10</sup>Un aspetto importante di questa antica convenzione riguarda l'impossibilità di ripristinare secolari istituzioni se vengono distrutte.

eventualmente stipulati dalle grandi potenze mondiali? I fallimenti degli accordi sulle emissioni di  $\text{CO}_2$ , 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", ad esempio) e la segue perché sa che, una volta interiorizzata la norma, è più felice seguendo quella data condotta morale<sup>11</sup>. In questa terza soluzione (che 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 (autointeressato 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.

#### ALCUNE PROPOSTE "CIVILI"

In un recente articolo<sup>12</sup>, 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

<sup>11</sup>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.

<sup>12</sup>A. Sen, *Sviluppo sostenibile e responsabilità*, in «il Mulino» n. 4/2010, pp. 554-566.

di cui noi tutti, collettivamente, possiamo fruire»<sup>13</sup>. 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, come l'acqua, sono oggi miliardi di persone indipendenti le une dalle altre (non capi di governo), dove 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 può, 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 autolimitino nell'uso delle risorse comuni – come cercano di fare gli umili raccoglitori di funghi porcini. 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..., 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* ed *égalité* dicono individuo; fraternità dice invece legame tra le persone, e senza legami, senza riconoscere che siamo legati perché insistiamo sulle stesse risorse comuni, non si esce dalla tragedia dei *commons*<sup>14</sup>.

Tutto ciò ha implicazioni molto concrete. Torniamo al caso dell'acqua.

Se vogliamo che l'acqua sia gestita non solo dallo Stato né solo dal mercato *for-profit* o capitalista (per i motivi appena accennati), allora occorre assegnare un posto importante alla società civile

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 565.

<sup>14</sup> Cf. A.M. Baggio (ed.), *Il principio dimenticato*, Città Nuova, Roma 2007.

anche in tema di economia e di impresa. È necessario che la società civile esprima imprese efficienti (superando con ciò il grande limite delle imprese statali o pubbliche), ma che non abbiano come *scopo* o movente il profitto: l'impresa che massimizza il profitto non dovrebbe, in una economia civile, gestire i beni comuni, perché produce la tragedia dei *commons*, perché non sa fermarsi prima del limite (anche se regolamentata: è noto il fallimento dei controllori in tali ambiti, soggetti facilmente a "cattura"). Le imprese che si occupano di acqua (soprattutto quelle che si occupano del consumo di acqua: penso qui alle imprese delle acque minerali, spesso altamente *for-profit* e speculative) dovrebbero essere *imprese civili*, ancorate cioè ad una visione di comunione (*commons*) e di fraternità (legame), cioè che siano efficienti (non sprecano), ma che non abbiano come obiettivo il profitto.

Ma per far ciò è necessario veramente un nuovo patto sociale, a più livelli, che includa mercato, famiglie, pubblica amministrazione, politica, un patto sociale che renda possibile questo cambiamento di paradigma.

#### QUALI VIRTÙ NELL'EPOCA DEI BENI COMUNI?

Una società civile dove ciascuno persegue semplicemente i propri interessi, funziona bene, perché la cura dei propri interessi è espressione della virtù della prudenza da parte dei cittadini. Se, ad esempio, ogni cittadino di Milano si occupa dell'educazione dei propri figli, fa bene il proprio lavoro, sistema il giardino e paga le tasse per produrre i beni pubblici; se cioè a Milano abbiamo tanti *prudent men*, come li chiamava Adam Smith, automaticamente anche la città è virtuosa. È questa, nella sua essenza, l'idea racchiusa dalla metafora più famosa del pensiero economico, quella della "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 (penso a Mandeville o a Rousseau), per Adam

Smith l'interesse personale non è un vizio ma è una virtù: la virtù della prudenza. Questa operazione "semantica" (la stessa parola, *self-interest*, che cambia significato morale, e da vizio diventa una virtù) è stata alla base della legittimazione etica della nascente economia politica e dell'economia di mercato, che, occorre sempre ricordarlo, ha svolto una importante funzione di civilizzazione del mondo, se la 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 prudenza), 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 personal computer. Se invece i beni diventano *comuni*, se i beni economici più importanti e strategici per noi e per i nostri nipoti, per i più poveri e per le altre specie, sono cioè le energie non rinnovabili, foreste, laghi, mare, beni ambientali, 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*, poiché non è più vero che ricercare l'interesse privato produce anche bene comune, perché accade 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 la regola non l'eccezione. Siamo infatti entrati nell'epoca dei beni comuni. 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 (o mali) comuni come i gas serra, dallo sfruttamento delle risorse naturali, o dallo stock di fiducia dei mercati finanziari (la crisi finanziaria può anche essere letta come una tragedia del bene collettivo *fiducia*), da cui dipendono poi anche i beni privati.

La domanda cruciale dell'oggi allora diventa: quali sono le tipiche virtù che il mercato e la società civile dovrebbe coltivare per poter affrontare e magari vincere le grandi sfide poste dai beni collettivi? Queste nuove virtù dovranno essere virtù immediatamente sociali, dove leggo da subito la mia azione in

rapporto a quelle degli altri: da questa prospettiva la riflessione filosofica e politica che si sta facendo sul tema della fraternità può essere un contributo molto importante.

La storia 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, grazie a Dio, siamo ancora in tempo.

#### SUMMARY

*Traditional economics, as a result of its methodological individualism, has overlooked the issue of collective goods. Collective goods are those goods (such as the environment or the common stairs in a shared building) that are consumed by several people at once and where one person's consumption reduces the consumption of another. When we encounter collective or common goods we can find ourselves encountering the Tragedy of the Commons, which the biologist Hardin described in 1968. The article reads the consumption of water in this way and puts forward some ideas as a solution to the problem.*