



FACOLTÀ DI ECONOMIA
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
SEDE DI FORLÌ

**Corso di Laurea in Economia
delle Imprese Cooperative
e delle Organizzazioni Nonprofit**

GRATUITA' E AGIRE ECONOMICO: IL SENSO DEL VOLONTARIATO

Stefano Zamagni

**Working Paper n. 9
Marzo 2005**

in collaborazione con



Stefano Zamagni
Università di Bologna

Informazioni :

Facoltà di Economia di Forlì - Corso di Laurea in Economia delle Imprese Cooperative e delle ONP
Tel. 0543-374620 – Fax 0543-374618 e-mail: nonprofit@spfo.unibo.it website: www.ecofo.unibo.it

1. Introduzione e motivazione

E' possibile pensare al volontariato non più *soltanto* come strumento per colmare le carenze del welfare state - come finora è stato in gran parte - ma come un agire il cui senso è quello di contribuire a cambiare il modo d'essere delle istituzioni economiche? E' intorno a questo interrogativo che ruotano le considerazioni che vado a svolgere in questo scritto.

Anticipo la tesi: nelle attuali condizioni storiche la missione specifica e fondamentale ad un tempo del volontariato è quella di costituire la forza trainante per la propagazione, nelle sfere sia politica sia economica, della logica della gratuità e dell'etica del bene comune. Se invece il volontariato si accontenterà di svolgere meri ruoli di supplenza delle pubbliche istituzioni oppure si limiterà a presidiare la nicchia che con meritato successo è riuscito a conquistarsi fino ad oggi – magari pretendendo per sé lo status di un improbabile quarto settore – allora sarà difficile che esso possa scongiurare una lenta eutanasia. E ciò per l'ovvia ragione che per assolvere a tali compiti bastano – e avanzano - la filantropia compassionevole, per un verso e lo Stato benevolente, per l'altro verso.

Il fatto inquietante e' che il volontariato viene oggi “strattonato” sia dai neoliberisti sia dai neostatalisti, sebbene con motivazioni e argomenti tra loro molto diversi. I primi si appellano all'azione volontaria per portare sostegno alle ragioni del loro “conservatorismo compassionevole” al fine di assicurare quei livelli minimi di servizi sociali ai segmenti deboli della popolazione che lo smantellamento del welfare state da essi invocato lascerebbe altrimenti senza copertura alcuna. Ma ciò genera un paradosso a dir poco sconcertante. Come si fa a parlare in favore di comportamenti di tipo filantropico, come si fa cioè a incoraggiare lo spirito donativo quando la regolazione dell'attività economica attraverso il mercato viene basata esclusivamente sull'interesse proprio e sulla razionalità strumentale, vale a dire sull'assunto antropologico dell'*homo oeconomicus*? Solamente se la società fosse composta di individui schizofrenici ciò sarebbe possibile – individui talmente dissociati da seguire la logica del *self-interest* quando operano nel mercato e la logica della gratuità quando vestono i panni del filantropo o dell'operatore sociale.

Non intendo affatto negare che talvolta ciò possa accadere – come in effetti è accaduto – ma nessun ordine sociale può durare a lungo se i suoi soggetti mantengono un codice dicotomico di comportamento. Giovanni Paolo II, in un recente intervento (29 novembre 2004) sembra far riferimento a tale paradosso quando afferma: “La discriminazione in base all'efficienza non è meno

deprecabile di quella compiuta in base alla razza, al sesso o alla religione. Una società che dia spazio solo ai sani, ai perfettamente autonomi e funzionali non è una società degna dell'uomo". Come dire: per un verso, si moltiplicano le prese di posizione a favore degli "ultimi" e si favoriscono, anche fiscalmente, interventi in chiave filantropica; per l'altro verso, il sistema di valori, i criteri di valutazione dell'agire economico e finanche gli stili di vita restano ancorati al criterio dell'efficienza, definita in modo tale da negare ogni spazio al principio del dono gratuito. Ebbene, il volontariato autentico risolve questo paradosso perché ci mostra che l'attenzione ai meno dotati non è oggettuale, ma personale. L'umiliazione di essere considerati "oggetti" sia pure di filantropia o di attenzione compassionevole è il limite grave della concezione neo-liberista. Il volontario che dona il suo tempo sconvolge invece la logica dell'efficienza, come essa viene tradizionalmente intesa. Le ore trascorse *con* il portatore di bisogni potrebbero essere dedicate a produrre un reddito che il volontario destinerebbe poi a suo favore, via azione filantropica. Eppure, il volontariato autentico non segue questa logica, perché – come vedremo più avanti – diversa è la sua ragion d'essere.

Basicamente non diverso è lo "strattonamento" che viene al volontariato dalla concezione neostatalista la quale pure genera un paradosso analogo, sia pure simmetrico. Presupponendo una forte solidarietà dei cittadini per la realizzazione dei diritti di cittadinanza, lo Stato Sociale rende obbligatorio il finanziamento della spesa sociale. Ma in tal modo, esso spiazza il principio di gratuità, negando, a livello di discorso *pubblico*, ogni valenza a principi che siano diversi da quello di solidarietà, come appunto è quello di fraternità. Ma una società che elogia a parole il volontariato e poi non riconosce il valore del servizio gratuito nei luoghi più disparati del bisogno, entra, prima o poi, in contraddizione con se stessa. Se si ammette che il volontariato svolge una funzione profetica o – come è stato detto – porta con sé una "benedizione nascosta" e poi non si consente che questa funzione diventi manifesta nella sfera pubblica, perché a tutto e a tutti pensa lo Stato Sociale, è chiaro che quella virtù civile per eccellenza che è lo spirito del dono non potrà che registrare una marcata atrofia. Non si dimentichi infatti che la virtù, a differenza di una risorsa scarsa, si decumula con il non uso.

L'assistenza per via esclusivamente statale tende a produrre soggetti bensì assistiti ma non rispettati, perché essa non riesce ad evitare la trappola della "dipendenza riprodotta". L'indecenza, nel senso dell'umiliazione, che il modello neostatalista tende a produrre è assai efficacemente resa dalle parole del protagonista del film *La grande seduzione*, una persona che vive di sussidi di disoccupazione: "Ogni mese non ritiri solo i soldi, ritiri anche la vergogna. I soldi non bastano che per quindici giorni, ma la vergogna dura tutto il mese". (Cit. in Turnaturi, 2004, p.12). Può essere interessante accostare queste parole ad una delle tesi centrali del pensiero economico francescano,

la tesi celebre secondo cui l'elemosina aiuta a sopravvivere ma non a vivere, perché vivere significa essere capaci di "produrre"; per la precisione, essere capaci di contribuire al bene comune. E notoriamente l'assistenzialismo istituzionalizzato non conferisce tale capacità. E' veramente singolare che le varie versioni del programma neostatalista non realizzino quanto esse siano vicine alle posizioni neolibériste per quanto attiene la identificazione dello spazio entro il quale collocare la gratuità. Entrambe le matrici di pensiero, infatti, relegano la gratuità nella sfera *privata*, espellendola da quella pubblica. La matrice neoliberalista perché ritiene che all'economia bastino i contratti, gli incentivi e ben definite (e fatte rispettare) regole del gioco. L'altra matrice, invece, perché sostiene che per realizzare nella pratica la solidarietà basti lo Stato Sociale, il quale può appellarsi alla giustizia, ma non certo alla gratuità.

E' mio convincimento che il volontariato deve saper opporre resistenza a queste due contrapposte sirene, pena la sua progressiva irrilevanza e uscita di scena. La sfida che esso deve oggi raccogliere è quella di battersi per restituire il principio di gratuità alla *sfera pubblica*, e in particolare all'economia. Per dirla in altro modo, il contributo più significativo che il volontariato può dare alla società di oggi è quello di affrettare il passaggio dal dono come atto privato compiuto a favore di parenti o amici ai quali si è legati da relazioni a corto raggio, al dono come atto pubblico che interviene sulle relazioni ad ampio raggio. Il volontariato autentico, affermando il primato della relazione sul suo esonero, del legame intersoggettivo sul bene donato, dell'identità personale sull'utile ovvero – per dirla con R. Esposito (1998) – il primato della comunità (*cum-munus: donare insieme*) sull'immunità (*in-munus: non donare*), deve poter trovare spazio di espressione ovunque, in qualunque ambito dell'agire umano. Il volontariato, cioè, non ha bisogno di spazi dedicati, di luoghi *ad hoc* per esprimersi. Tanto è vero che vediamo volontari efficacemente all'opera sia in istituzioni pubbliche come le carceri o gli ospedali sia in strutture private quali le cliniche private o altri tipi di impresa. Ecco perché il volontariato non potrà mai essere confinato ad un settore, fosse anche un "quarto settore" appositamente definito per autonomizzarlo dal più ampio e variegato "terzo settore".

2. La natura dell'azione volontaria

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

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

In secondo luogo, che dire, del *modo* in cui una OV persegue l'obiettivo di arrecare beneficio a terzi? Se un certo numero di persone ben intenzionate e ben disposte verso gli altri, ad esempio perché altruiste, decidono di dare vita ad un'organizzazione alla quale forniscono, anche senza corrispettivo, risorse di vario tipo per “far cose” a favore di determinate tipologie di portatori di bisogni, questa sarà un'organizzazione filantropica, certamente benemerita e socialmente utile, ma non ancora per ciò stesso una OV. La specificità di quest'ultima, infatti, è la costruzione di particolari legami fra le persone. Laddove l'organizzazione filantropica fa *per* gli altri, l'OV fa *con* gli altri. E' proprio questa caratteristica che differenzia l'azione autenticamente volontaria, dalla beneficenza privata, tipica della filantropia. Infatti, la forza del dono gratuito non sta nella cosa donata o nel quantum donato – così è invece nella filantropia, tanto è vero che esistono le

graduatorie o le classifiche di merito filantropico – ma nella speciale cifra che il dono rappresenta per il fatto di costituire una relazione tra persone.

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

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

Arrivo alla terza delle ragioni di insoddisfazione nei confronti del modo corrente di definire il volontariato. Come si è detto, l'essere umano si scopre nel rapporto interpersonale e dunque il suo bisogno fondamentale è quello di reciprocità. Ma cosa genera ed alimenta la reciprocità? Due sono le fonti principali: il dono gratuito e lo scambio di equivalenti, cioè il contratto. Nella reciprocità

che nasce dal dono, l'apertura all'altro – una apertura che può assumere le forme più varie, dall'aiuto materiale a quello spirituale – determina una modificazione dell'io che, nel suo rientro verso la propria interiorità, si trova più ricco per l'incontro avvenuto. Non così invece nella reciprocità che nasce dal contratto, il cui principio fondativo è piuttosto la perfetta simmetria tra ciò che si dà e ciò che si può pretendere di ottenere un cambio. Tanto è vero che è a causa di tale proprietà che la forza della legge può sempre intervenire per dare esecutorietà alle obbligazioni nate per via contrattuale. La differenza tra dono gratuito e scambio di equivalenti sta proprio nell'assenza del contratto, cioè nell'assenza di garanzia a favore di chi attiva l'atto donativo. E' questa assenza che, presupponendo un'apertura di credito verso l'altro, è capace di generare legami di fiducia tra le persone. Ebbene, l'identità propria del volontariato è nel dono gratuito che genera reciprocità. L'uscita dell'io verso un tu di cui sempre si ha bisogno è allora ciò che definisce la gratuità dell'azione volontaria. Infatti, se contrariamente alla concezione individualistica, oggi dominante nella nostra cultura, costruisco la mia identità in relazione con l'altro, allora il mio io si produce solo attraverso un processo di relazione con l'altro. Non riesco a definirmi se non sentendomi responsabile nei confronti del diverso da me. In questo senso, ho sempre bisogno dell'altro. Come suggerisce Vigna (2002), donare gratuitamente a un altro è sempre donare se stessi ad altri, quale che sia l'oggetto che si dona.

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

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

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

E' bensì vero che il dominio culturale, fino ad ora incontrastato, del calcolo utilitarista ci rende opaca la presenza del dono gratuito. Ma questo esiste in realtà ed è ampiamente praticato. Luis Hyde (1983) ha potuto dimostrare che il dono gratuito e la sua logica sono stati sempre ben presenti nelle società occidentali contemporanee. La differenza ultima tra la gratuità del volontario e la munificenza del filantropo (o dell'altruista puro), dunque, sta in ciò che il volontario pur non pretendendo la restituzione, accettando l'asimmetria, non rinuncia affatto a coltivare un interesse. Si tratta dell'interesse *per* l'altro (e non già *all'*altro) che nasce dal desiderio del legame. Un'idea questa che venne magistralmente compresa e illustrata da G. B. Vico quando prevede che il declino di una società inizia nel momento in cui gli uomini non trovano più dentro di sé la motivazione per legare il proprio destino a quello degli altri; quando cioè viene a scomparire l'inter-esse.

Come darsi conto delle resistenze, ancora così dure a morire, a comprendere che il volontariato autentico è quello che pratica il dono gratuito, cioè il dono come reciprocità? La risposta che reputo più plausibile è che la relazione di reciprocità continua ad essere confusa con quella di scambio di equivalenti. Il fatto è che la nostra cultura è talmente intrisa di economicismo

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

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

Ma perché – sorge spontanea la domanda – questi Autori e tanti altri con loro ragionano in questi termini? La mia risposta è il timore da essi coltivato che il dono gratuito possa inquinare, ad un tempo, sia la logica del mercato sia quella dello Stato. Provo a spiegarmi. Come è noto, se per l'individualismo (ontologico) l'analisi del comportamento umano va ricondotta a puro calcolo di interessi, per lo strutturalismo essa si riconduce a semplice ingranaggio all'interno di una struttura dotata di una sua propria autonomia. Ne deriva che, mentre per la visione individualista, la pratica del dono viene letta come atto privato che discende da una certa configurazione di preferenze

individuali esogenamente date, la visione strutturalista legge il dono come forma *sui genesis* di scambio che “anticipa” il mercato. Tanto è vero che nel sistema teorico di Mauss, va talmente da sé che il dono non si oppone allo scambio (di equivalenti) che il titolo stesso del saggio li assimila: “Saggio sul dono. Forma e motivo dello *scambio* nelle società arcaiche”, così come fa il titolo della Introduzione: “Del dono e in particolare dell’*obbligo* di ricambiare i *regali*”. (Corsivi aggiunti). In buona sostanza, poiché il dono gratuito esclude il calcolo e poiché senza calcolo non ci può essere mercato, allora il dono viene ridotto a beneficenza privata, un atto questo perfettamente spiegabile sulla scorta dei canoni sia dell’individualismo sia dello strutturalismo. Si badi che il dono gratuito neppure è compatibile con la logica del comando (ovvero della gerarchia) che è tipica dell’intervento dello Stato. Comprendiamo ora perché nel paragrafo 1 si è scritto che il volontariato autentico è avversato tanto dal neoliberalismo quanto dal neostatalismo. La risoluzione della schizofrenia può avvenire solamente all’interno di un paradigma relazionale – e pertanto né individualista né strutturalista – che veda il dono gratuito come evento che fonda lo scambio (di equivalenti) e non viceversa; che veda cioè il dono come una realtà più profonda di quella dello scambio. Su tale questione mi soffermo nel prossimo paragrafo.

3. La svolta involutiva della moderna economia di mercato.

E' possibile umanizzare l'economia? Nelle condizioni storiche attuali, in cui l'unico modello di economia in atto è quello di mercato - né l'economia pianificata né la ben nota economia mista costituiscono più alternative praticabili - l'interrogativo posto equivale al seguente: è possibile tornare ad umanizzare il mercato? O meglio: ha senso sforzarsi di prefigurare un modello di economia capace di includere (almeno tendenzialmente) tutte le persone e non solamente quelle adeguatamente "attrezzate" o dotate, e di avvalorare, nel senso di attribuire valore a tutte le dimensioni dell'umano e non solamente alla dimensione acquisitiva? Perché domande del genere hanno senso? Per la fondamentale ragione che l'istituzione del mercato rende di per sé possibile che la divisione del lavoro possa funzionare come strumento di umanizzazione. Infatti, consentendo agli individui di specializzarsi in base al loro vantaggio comparato, la divisione del lavoro consente di controbilanciare il deficit di *fitness* dei soggetti meno dotati, fisicamente o psichicamente. Una percentuale rilevante di esseri umani scomparirebbero se dovessero dipendere, per la loro sopravvivenza, dalle forze della selezione naturale. Solamente i soggetti più dotati potrebbero sopravvivere se capaci di provvedere da sé a tutti i loro bisogni. Le società tradizionali, cioè pre-mercantili, dovettero inventarsi apposite istituzioni per far sì che coloro i quali, per varie ragioni,

non erano in grado di provvedere da sé al proprio sostentamento, potessero comunque sopravvivere. La vita in comunità chiuse e ristrette, la tribù, lo scambio di doni e altro ancora servivano alla bisogna.

Dall'avvento dell'economia di mercato in poi – e cioè a partire grosso modo dall'Umanesimo civile, epoca in cui prende avvio quel modello di ordine sociale che è appunto l'economia di mercato – è lo scambio a consentire una grande diversità genetica nelle popolazioni umane. Ma occorre ricordare che ai suoi inizi l'economia di mercato viene fondata non solamente sui principi dello scambio di equivalenti di valore e su quello redistributivo, ma anche sul principio di reciprocità. Come è storicamente documentato in Bruni e Zamagni (2004), è con l'avvento della Rivoluzione Industriale e quindi con l'affermazione piena del sistema capitalistico che il principio di reciprocità si perde per strada; addirittura viene bandito dal lessico economico. Si afferma così l'idea che un ordine sociale moderno possa reggersi solamente sugli altri due principi. Di qui il modello dicotomico stato-mercato: al mercato si chiede l'efficienza, cioè di produrre quanta più ricchezza si può, stante il vincolo delle risorse e il livello delle conoscenze tecnologiche; allo Stato spetta invece il compito primario di provvedere alla redistribuzione di quella ricchezza per garantire livelli socialmente accettabili di equità.

Si pensi alla vasta letteratura sul “big trade-off” – per richiamare il titolo del celebre libro di Arthur Okun del 1975 – tra efficienza e equità (o giustizia distributiva). E' preferibile favorire l'una o l'altra; vale a dire, è meglio dilatare lo spazio di azione del principio dello scambio di equivalenti, che mira appunto all'efficienza, oppure attribuire più poteri di intervento allo Stato? Ancora: a quanta efficienza si deve rinunciare per migliorare i risultati sul fronte dell'equità? E così via. Interrogativi del genere hanno riempito (e riempiono) le agende di studio di schiere di economisti e di scienziati sociali, con risultati pratici piuttosto modesti, a dire il vero. La ragione principale di ciò non è certo nella carenza dei dati empirici o nell'inadeguatezza degli strumenti di analisi a disposizione. Piuttosto, la ragione è nell'essersi dimenticati del principio di reciprocità, del principio cioè che vale a veicolare la cultura della fraternità. Aver dimenticato che non è concepibile una società di umani in cui si estingue il senso di fraternità e in cui tutto si riduce a scambi di equivalenti e a trasferimenti attuati da strutture assistenziali di tipo burocratico, ci dà conto del perché, nonostante la qualità delle forze intellettuali in campo, non si sia mai addivenuti ad una soluzione credibile di quel trade-off. Non è capace di futuro la società in cui si dissolve il valore del dono gratuito; non è cioè capace di progredire la società in cui v'è solo il “dare per avere” oppure il “dare per dovere”. Ecco perché, come sopra ho suggerito, né la visione liberal-individualista del mondo, in cui tutto (o quasi) è scambio, né la visione statocentrica della società,

in cui tutto (o quasi) è doverosità, sono guide sicure per farci uscire dalle secche in cui la società post-industriale sembra impantanata.

Invero, una lettura, anche superficiale, dell'attuale passaggio d'epoca ci obbliga a prendere atto che i tratti antisociali del comportamento economico hanno raggiunto, oggi, livelli di intensità preoccupanti. E' ormai ampiamente ammesso che lo star-bene (*well-being*) delle persone è associato non solamente ai bisogni materiali, ma anche ai bisogni relazionali, e cioè alla loro capacità di entrare in relazione in modo genuino con altri. Ed è altresì noto che, mentre le nostre economie avanzate sono diventate "macchine" straordinariamente efficienti per soddisfare l'ampia gamma dei bisogni materiali, non altrettanto si può dire di esse per quanto attiene i bisogni relazionali. La ragione è che i bisogni relazionali non possono essere adeguatamente soddisfatti con beni privati, quale che ne sia il volume e la qualità. Piuttosto, essi richiedono beni relazionali, beni cioè la cui utilità per il soggetto che lo consuma dipende, oltre che dalle loro caratteristiche intrinseche e oggettive, dalle modalità di fruizione con altri soggetti. Un chiarimento è qui opportuno. Relazionale è il bene che può essere prodotto e fruito soltanto *assieme* da coloro i quali se sono, appunto, gli stessi produttori e fruitori mediante le relazioni che li coinvolgono. Come ha riconosciuto lo stesso Arrow (1999): "*gran parte della ricompensa derivante dalle relazioni interpersonali è intrinseca; la ricompensa, cioè, è la relazione stessa*" (Corsivo aggiunto). Amicizia, fiducia, felicità sono altrettanti esempi di beni relazionali. Non esiste ancora una vera e propria teoria economica dei beni relazionali, il che spiega perché se ne parli così poco. A sua volta, ciò consegue al fatto che la scienza economica dell'ultimo paio di secoli è stata costruita sulla dicotomia pubblico-privato. I beni privati e i beni pubblici pur opposti tra loro rispetto agli elementi della rivalità e della escludibilità dal consumo, condividono un comune tratto: quello di non presupporre la condivisione, né la conoscenza dell'identità dell'altro. (Due o più soggetti possono consumare un bene pubblico – si pensi al classico esempio del faro – in perfetto isolamento tra loro).

Il punto importante da sottolineare è che la produzione di beni relazionali non può avvenire secondo le regole di produzione dei beni privati, anche perché nel caso dei beni relazionali non si pone solo un problema di efficienza, ma anche di efficacia. Né può avvenire secondo le modalità di fornitura dei beni pubblici da parte dello stato - la coercizione e il principio burocratico annullano o neutralizzano la relazionalità – anche se hanno tratti comuni con i beni pubblici (sono consumati, e prodotti, insieme). Ecco perché se si vogliono scongiurare i rischi devastanti di trappole di povertà sociale, dovute alla crescita ipertrofica della sfera "privata" dell'economia, le nostre società hanno bisogno di far posto a soggetti che fanno della relazionalità la loro ragione di esistere. Si badi che, una volta prodotto, il bene relazionale entra, come input specifico, in tutte le strutture di governo in

cui si articola la società, ivi comprese quelle fondate sul principio dello scambio di equivalenti. In questo senso, si può dire che il volontariato concorre a ricostruire la società civile, perché concorre a "sostenere" il suo assetto istituzionale.

Il punto merita una precisazione importante. L'esistenza in una determinata società di beni relazionali *segnala* la presenza in quella società di persone che credono e pongono in pratica il principio del dono come reciprocità – proprio perché, come poco sopra si è scritto, il bene relazionale non può essere prodotto al di fuori di o contro quel principio. Dunque l'esistenza del volontariato segnala a tutte le componenti della società che l'interazione sociale fondata sulla mano invisibile e quella fondata sul principio di gerarchia (o di comando) non esauriscono le forme possibili di interazione sociale: vi è anche quella basata sul principio di reciprocità. Alla lunga, quest'ultima non può non contagiare le altre forme e condurre pertanto all'emergenza di un diverso equilibrio sociale. Rinviando ad altra sede (Sacco, Vanin, Zamagni, 2004; Smerilli, 2003) la dimostrazione formale di come ciò possa accadere, mi limito qui ad osservare che il dirigente d'azienda che fa pratica di volontariato governerà la sua impresa in modo qualitativamente diverso dal dirigente che non conosce altro che il linguaggio degli incentivi e delle punizioni. (Si rammenti che punizione deriva da "poena", radice indoeuropea del pagare).

4. La ripresa contemporanea del principio di fraternità.

Come fare per consentire che il mercato possa tornare ad essere mezzo per rafforzare il vincolo sociale attraverso la promozione sia di pratiche di distribuzione della ricchezza che si servono dei suoi meccanismi per raggiungere l'equità, sia di uno spazio economico in cui i cittadini che liberamente lo scelgono possono mettere in atto, e dunque rigenerare, quei valori (quali reciprocità, fiducia, simpatia) senza i quali il mercato stesso non potrebbe esistere a lungo? La condizione che va soddisfatta per dare risposta positiva è che possa affermarsi *entro* il mercato - e non già al di fuori o accanto esso - uno spazio economico formato da soggetti il cui agire sia ispirato al principio del dono come reciprocità. L'aspetto essenziale della relazione di reciprocità è che i trasferimenti che essa genera sono indissociabili dai rapporti umani: gli oggetti delle transazioni non sono separabili da coloro che li pongono in essere, quanto a dire che nella reciprocità lo scambio cessa di essere anonimo e impersonale come invece accade con lo scambio di equivalenti.

L'interrogativo che spontaneamente sorge è: nel contesto di economie di mercato quali sono quelle che *oggi* conosciamo, è possibile che soggetti il cui *modus operandi* è fondato sul principio di reciprocità riescano, non solamente ad emergere, ma anche a durare nel tempo? In altro modo,

quale rilevanza hanno concetti come fraternità, reciprocità, gratuità in un ambito come quello economico dove la spinta alla impersonalità e alla perdita di rilevanza dei legami intersoggettivi è non solamente forte, ma addirittura condizione di buona conduzione degli affari? Conosciamo la risposta di coloro che si riconoscono nella linea di pensiero Polanyi - Hirschman - Hirsch - Hollis, per citare solamente gli autori più rappresentativi. L'idea centrale di costoro è che gli agenti economici, intervenendo sul mercato fondato sul solo principio dello scambio di equivalenti, sono indotti ad adottare modi di deliberazione esclusivamente autointeressati. Con l'andar del tempo, essi tenderanno a trasferire questi modi ad altri ambiti sociali, anche a quelli in cui il conseguimento dell'interesse pubblico esigerebbe l'adozione di atti virtuosi. (Virtuoso è l'atto che non semplicemente è nell'interesse pubblico, ma che è compiuto *perché* è nell'interesse pubblico). E' questa la tesi del contagio, così cara a K. Polanyi: "il mercato avanza sulla desertificazione della società".

In parte diversa nella argomentazione, ma convergente nella conclusione, la posizione di Hirschman (1982), secondo cui la virtù, essendo un atto buono ripetuto tante volte, e il cui valore aumenta con l'uso, come insegnava Aristotele, dipende dalle abitudini acquisite da un individuo. Ne deriva che una società nella quale vengono privilegiate istituzioni, economiche e non, che tendono ad economizzare l'uso delle virtù da parte dei cittadini, è una società che, non solo vedrà decumularsi il suo patrimonio di virtù, ma troverà difficile ricostituirlo. Ciò in quanto le virtù, al pari dei muscoli, si atrofizzano con il disuso. Brennan e Hamlin (1995) parlano, a tale proposito, di tesi del "muscolo morale": l'economia nell'uso delle virtù spiazza la possibilità di produrre virtù. E dunque quanto più ci si affida a istituzioni il cui funzionamento è legato al principio dello scambio di equivalenti, tanto più i tratti culturali e le norme sociali di comportamento della società saranno congruenti a quel principio. Analoga, anche se più sofisticata, la conclusione cui giunge Martin Hollis (1998) con il suo "paradosso della fiducia": "Più forte è il legame della fiducia più una società può progredire; più essa progredisce più i suoi membri diventano razionali e perciò più strumentali nel rappresentarsi tra loro. Più strumentali essi sono, meno diventano capaci di dare e ricevere fiducia. Così lo sviluppo della società erode il legame che la rende possibile e di cui ha continuamente bisogno" (p.73).

Come si comprende, se avessero ragione questi autori, ben poche sarebbero le speranze di poter dare una risposta positiva all'interrogativo sopra posto. Ma, per fortuna, la situazione non è così disperata come potrebbe apparire a prima vista. In primo luogo, l'argomento che regge la linea di pensiero qui in discussione sarebbe accettabile se si potesse dimostrare che esiste un nesso causale tra disposizioni e istituzioni che risparmiano le virtù, un nesso in forza del quale si potesse arrivare a sostenere che, operando sul mercato capitalistico, gli agenti arrivano, col tempo, ad

acquisire per contagio una divisa individualistica (autointeresse più razionalità strumentale). Ora, a prescindere dalla circostanza che una tale dimostrazione non è mai stata prodotta, il fatto è che persone con disposizioni virtuose, agendo in contesti istituzionali in cui le regole del gioco sono forgiate a partire dall'assunto di comportamento autointeressato (e razionale), tendono ad ottenere risultati superiori rispetto a quelli ottenuti da soggetti mossi da disposizioni egocentriche. Un esempio, per tutti: si pensi alle molteplici situazioni descritte dal dilemma del prigioniero. Giocato da soggetti non virtuosi - nel senso sopra specificato - l'equilibrio cui essi arrivano è sempre un risultato subottimale. Giocato invece da soggetti che attribuiscono un valore intrinseco, cioè non solo strumentale, a quel che fanno, il medesimo gioco conduce ad un risultato ottimale. Generalizzando un istante, il fatto è che il soggetto virtuoso che opera in un mercato che si regge sul solo principio dello scambio di equivalenti "fiorisce", perché fa ciò che il mercato premia e valorizza, anche se il motivo per cui lo fa non è il conseguimento del premio. Come scrivono Brennan e Hamlin (1995), il premio rafforza la disposizione interiore, perché rende meno "costoso" l'esercizio della virtù.

In secondo luogo, la tesi di Polanyi e degli altri studiosi sopra citati esige, per essere valida, che le disposizioni virtuose conseguano ai comportamenti, mentre è vero esattamente il contrario. Neppure il behaviorismo più spinto arriva a sostenere che il comportamento è un *prius* rispetto alle disposizioni d'animo. Non solo, ma se quella tesi fosse vera, non si riuscirebbe a spiegare perché, nelle condizioni storiche attuali caratterizzate dalla dominanza di istituzioni che "economizzano la virtù", si assiste ad una fioritura delle organizzazioni di volontariato, dalle cooperative sociali, delle organizzazioni non governative, ecc. Questo accade perché la natura di ciò che induce l'attore a scegliere di comportarsi in modo virtuoso è rilevante. Infatti, che un soggetto si comporti in modo virtuoso per paura della sanzione (legale o sociale che sia) oppure perché intrinsecamente motivato a comportarsi in tal modo fa differenza e tanta.

Siamo così arrivati al punto centrale del discorso: in un contesto in cui sono prevalenti le istituzioni economiche basate sul principio dello scambio di equivalenti, chi può rendere manifesta la possibilità di un agire virtuoso - nel senso delle virtù civiche - capace di generare risultati positivi tali da far scattare quel meccanismo di scelta delle disposizioni di cui abbiamo appena detto? La mia risposta è: il volontariato. Questo è il vero e grande ruolo di soggetti che, fondando il proprio agire sul principio del dono come reciprocità, finiscono con il contagiare gli altri. Si tratta di una sorta di legge di Gresham all'incontrario: la moneta buona attira a sé la cattiva! Ad una condizione, però, ciò può attuarsi: che si comprenda che la fraternità non si esaurisce nella prossimità. (Letteralmente, prossimo è il "filos", cioè il mio eguale, il mio vicino per cultura o per etnia). Ha scritto Ricoeur (1994): "Se io fossi solo con l'Altro, gli dovrei tutto. Ma c'è il Terzo... Il Terzo è

altro rispetto al prossimo, ma anche un prossimo dell'Altro e non unicamente il mio simile" (p.21). E' solo con il Terzo che nasce la società – come ci ricorda Baumann – e quindi anche l'economia. Ebbene, il senso del volontariato oggi è quello di aprire la fraternità, di andare oltre la prossimità che si fonda sul rigetto immunologico dell'estraneo e del diverso. Mai si dimentichi, infatti, che ciò che "erode" il legame sociale non è il mercato di per sé, ma un mercato ridotto a solo scambio di equivalenti; non dunque il mercato civile ma quello "incivile" perché non edificato – come ben sapevano gli umanisti civili del XV secolo – sulla virtù della fraternità.

5. Dono gratuito e etica del bene comune.

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

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

Il punto che merita una sottolineatura è che la cifra dell'etica delle virtù è la sua capacità di risolvere, superandola, la contrapposizione tra interesse proprio e interesse per gli altri, tra egoismo

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

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

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

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

cifra della condizione umana, allora essa deve caratterizzare il modo di essere anche dell'economicità. Far comprendere come sia possibile fare economia, ottenere risultati di rilievo stando nel mercato, senza recidere il rapporto con l'Altro, è il grande contributo del volontariato, oggi.

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

BIBLIOGRAFIA

- Arrow K. (1999), "Observations on social capital" in P. Dasgupta e I. Serageldin (a cura di), Social Capital: A Multifaceted Perspective, Washington, D.C., World Bank.
- Bruni L. (2004), L'economia, la felicità e gli altri, Roma, Città Nuova.
- Bruni L., Zamagni S. (2004), Economia Civile, Il Mulino, Bologna.
- Brennan G., Hamlin A. (1995), "Economizing on virtues", Constitutional Political Economy, 6.
- Caillé A. (1998), Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono, Torino, Bollati Boringhieri.
- Deridda J. (1996), Donare il tempo e la moneta falsa, Torino, Bollati Boringhieri.
- Esposito R. (1998), Communitas, Torino, Einaudi.
- Hyde L. (1983), The gift, imagination and the erotic life of property, New York, Vintage Books.
- Hirschman A.D. (1982), "Rival interpretations of market society", Journal of Economic Literature, 20.
- Hollis M. (1998), Trust within reason, Cambridge, Cambridge University Press.

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

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

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

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

Turnaturi G. (2004), “Presentazione” a R. Sennett, Rispetto, Il Mulino, Bologna, 2004.

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

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