

Il troppo umano welfare state. Libertà tra dono e corruzione*

The Too Human Welfare State: Freedom Between Gift and Corruption

Paolo Silvestri**

La tassazione e la redistribuzione della ricchezza attraverso il welfare state possono essere concepite come un moderno sistema di circolazione del dono? Ma una volta che tale dono viene istituzionalizzato, regolato e sanzionato attraverso meccanismi giuridici, non rischia di essere pervertito o corrotto, e/o di non lasciare spazio a motivazioni genuinamente altruistiche? E ancora: se la logica utilitaristica del mercato può corrompere o “spiazzare” sentimenti o motivazioni altruistiche, cosa ci fa pensare che anche il welfare state non possa essere fonte di corruzione?

Per spiegare le classiche risposte alle suddette domande e le loro implicazioni, analizzo anzitutto due posizioni opposte, assunte qui come esempi paradigmatici: da un lato, il lavoro di Titmuss e il mai sopito dibattito su di esso; dall'altro, la posizione di Godbout, nella misura in cui mostra come le argomentazioni di Titmuss possano essere facilmente capovolte. Introduco poi e reinterpreto la teoria del “punto critico” di Einaudi come una più complessa e ricca spiegazione antropologica dei problemi e delle risposte qui considerati.

Attraverso l'analisi di queste posizioni paradigmatiche svilupperò due argomenti interrelati. 1) Il modo in cui questi problemi sono posti e le classiche risposte ad essi sono: a) soggetti a fallacie: la fallacia dicotomica e la fallacia di composizione; b) troppo riduttivi e semplicistici: dovremmo almeno cercare di chiarire di che tipo di “dono” o “corruzione” stiamo parlando, e chi (o “cosa”) sono il “donatore”, il “corruttore”, il “donatario” e/o il “corrotto”. 2) Le risposte a questi problemi non possono essere trovate con un approccio meramente teorico, né possono essere basate solo sull'evidenza empirica; devono invece tener conto della sempre problematica, ambigua e imprevedibile libertà umana.

Can taxation and the redistribution of wealth through the welfare state be conceived as a modern system of circulation of the gift? But once such a gift is institutionalized, regulated and sanctioned through legal mechanisms, does it not risk being perverted

* Questo articolo è la traduzione di P. SILVESTRI, *The All too Human Welfare State. Freedom Between Gift and Corruption*, in «Teoria e Critica della Regolazione Sociale», 2.2019, pp. 123-145. Ringrazio la rivista «TCRS» per la gentile concessione.

** Paolo Silvestri, ricercatore in Filosofia del Diritto, Dipartimento di Giurisprudenza, Università di Catania (paolo.silvestri@unicat.it).

or corrupted, and/or not leaving room for genuinely altruistic motives? What is more: if the market's utilitarian logic can corrupt or "crowd out" altruistic feelings or motivations, what makes us think that the welfare state cannot also be a source of corruption?

To explain the standard answers to the abovementioned questions as well as their implications I will first re-examine two opposing positions assumed here as paradigmatic examples of other similar positions: on the one hand, Titmuss' work and the never-ending debate about it; on the other, Godbout's position, in-so-far as it shows how Titmuss' arguments can easily be turned upside down. I will then introduce and reinterpret Einaudi's "critical point" theory as a more complex and richer anthropological explanation of the problems and answers considered herein. Through the analysis of these paradigmatic positions, I will develop two interrelated arguments. 1) The way these problems are posed as well as the standard answers to them are: a) subject to fallacies: the dichotomy fallacy and the fallacy of composition; b) too reductive and simplistic: we should at least try to clarify what kind of "gift" or "corruption" we are thinking about, and who or what the "giver", the "corrupter", the "receiver" and/or the "corrupted" party are. 2) The answers to these problems cannot be found by merely following a theoretical approach, nor can they be merely based on empirical evidence; instead, they need to take into account the forever troublesome, ambiguous and unpredictable matter of human freedom.

Keywords: Stato sociale, Tassazione, Libertà, Dono.

Introduzione

La tassazione e la redistribuzione della ricchezza attraverso il welfare state possono essere intesi alla stregua di un sistema moderno di circolazione del dono? Ma un dono così concepito, una volta che è istituzionalizzato, regolarizzato e sanzionato attraverso meccanismi giuridici, non rischia di essere pervertito o corrotto, cioè di non essere più dono, e non lasciare spazio a moventi genuinamente altruistici? Di più, se la logica utilitarista del mercato può corrompere o creare effetti di "crowding out" ("allontanamento" o "spiazzamento") di sentimenti o moventi altruistici, cosa ci fa pensare che il welfare state non possa anch'esso essere una fonte di corruzione?

I termini del dibattito che intendo analizzare possono essere riassunti, semplificando un po', ricorrendo alla contrapposizione paradigmatica tra le due posizioni seguenti: coloro che considerano i meccanismi di redistribuzione del welfare state come un moderno sistema di circolazione del dono¹ – idea successivamente sviluppata da Titmuss² attraverso l'analogia

tra il dono di sangue, visto come un dono a estranei, e il welfare state – e chi sostiene che la redistribuzione istituzionalizzata dello Stato da un lato è incompatibile con qualsiasi idea di dono perché si basa su un sistema di tassazione coercitiva, e dall'altro è sempre suscettibile di pervertire, corrompere o spiazzare l'idea stessa di dono³.

Una terza posizione, intermedia e più sfumata, è emblematicamente rappresentata dal pensiero di Luigi Einaudi nelle sue *Lezioni di politica sociale*⁴, dove sviluppa la teoria del “punto critico”. Tale posizione sembra evidenziare i limiti intrinseci al modo riduzionista di porre i problemi sopra citati, non solo perché il pensiero interdisciplinare di Einaudi è antropologicamente più complesso e ricco delle posizioni summenzionate, ma soprattutto perché tiene conto della complessità della libertà umana e della sua sempre ambivalente possibilità di oscillare, per così dire, tra dono e corruzione.

Riesaminando criticamente queste tre posizioni – che qui prendo come esempi paradigmatici di altre posizioni simili o assimilabili – in questo articolo avanzo due argomenti correlati. 1) Il modo in cui questi problemi sono stati solitamente posti e affrontati: a) è soggetto a fallacie – la fallacia dicotomica (o falsa dicotomia) e la fallacia di composizione; b) è troppo riduttivo e semplicistico – si dovrebbe almeno tentare di chiarire di quale tipo di “dono” o “corruzione” stiamo parlando e chi (o “cosa”) sono il “donatore”, il “corrotto”, il “donatario” e/o il “corrotto”. 2) Le risposte a questi problemi non possono essere trovate seguendo un approccio meramente teorico, né possono basarsi semplicemente sull'evidenza empirica; devono invece tenere conto della sempre problematica, ambigua e imprevedibile libertà umana.

L'articolo è strutturato come segue: nella sezione 1, analizzo la posizione paradigmatica di Titmuss, con particolare riferimento al modo in cui la sua difesa socialista e comunitaria del welfare state come istituzione che alimenta l'altruismo è guidata dalla sua battaglia ideologica contro il mercato e l'homo economicus e come questa posizione lo porti a un “bipolarismo manicheo”, affetto dalla fallacia dicotomica, nonché a conclusioni paradossali sulla libertà e sull'altruismo. Nella sezione 2, affronto il famoso “argomento della corruzione” di Titmuss, mostrando la sua intrinseca ambiguità (e non chiara distinzione) tra corruzione delle motivazioni altruistiche e corruzione del legame sociale, e come tale ambiguità porti a una fallacia di composizione. Analizzo poi la critica di Godbout a Titmuss, mostrando come le tesi di Titmuss possano essere facilmente ribaltate in posizione eguali e contrarie. Nella sezione 3, reinterpreto la teoria del “punto critico” di Einaudi come una spiegazione antropologica più complessa e ricca dei

problemi e delle risposte qui considerati. Nella sezione 4 concluderò con alcune osservazioni finali.

1. Il dono

Il libro di Titmuss, *The gift relationship. From human blood to social policy*, è ormai riconosciuto come un classico degli studi di “social policy”, e non ha mai smesso di suscitare riflessioni, lodi e critiche⁵. In ogni caso Titmuss è ancora considerato il principale punto di riferimento, almeno per coloro che hanno seguito il “quasi-Titmuss paradigm”⁶ nel giustificare il welfare state. Il libro è presentato da Titmuss sullo sfondo dei suoi precedenti studi sul welfare state britannico, di cui è stato uno dei principali difensori e sostenitori:

the study originated, and grew over many years of introspection, from a series of value questions formulated within the context of attempts to distinguish the ‘social’ from the ‘economic’ in public policies and in those institutions and services with declared ‘welfare’ goals⁷.

Il libro si basa su un’analisi comparativa dei sistemi di donazione del sangue nel Regno Unito e negli Stati Uniti, rispettivamente, un sistema basato su donatori volontari e un sistema in cui l’offerta di sangue è principalmente gestita da imprese for-profit operanti sul mercato, dove il “donatore” di sangue riceve una remunerazione per il sangue donato. Il principale scopo di Titmuss è mostrare come il sistema volontario britannico, basato sull’altruismo, sia superiore al sistema di mercato americano sia dal punto di vista *morale* che *economico*. Non di meno, questo studio finì con il sollevare interrogativi vicini alla “political philosophy” – “fundamental issues posed by philosophers for centuries” – e persino “methaphysical questions”⁸, temi sui quali Titmuss stesso si sentiva meno sicuro, come ammesso sin dalla prefazione al suo libro.

Mi concentrerò sulle questioni più specificamente morali e filosofiche di *The gift relationship*. Seguendo il modo in cui Titmuss imposta, nell’introduzione, i temi principali del suo studio, si possono individuare almeno due grandi questioni: 1) la questione ideologica; 2) il ruolo dell’altruismo nelle società moderne e la connessa questione della libertà. Un’analisi attenta del testo mostra però come le tesi e gli argomenti sostenuti da Titmuss siano diversi e non sempre amalgamati in un quadro coerente ed unitario.⁹ Ritengo quindi importante distinguere analiticamente queste tesi e argomenti di Titmuss.

1.1. *La questione ideologica*

La questione ideologica è esplicitata da Titmuss tanto all'inizio quanto alla fine dell'introduzione. Da un punto di vista contingente, *The gift relationship* è anche un tentativo di risposta a coloro che avevano sostenuto la necessità di introdurre un mercato del sangue negli UK e di trattare il sangue come una merce, alla stregua di ogni altro bene di mercato¹⁰. Tuttavia, l'opera ha una lunga gestazione, iniziata molti anni prima, e va compresa nell'orizzonte della difesa socialista e comunitarista del welfare state da parte di Titmuss¹¹. Egli temeva che la *commodification* o mercificazione del sangue, cioè la sua riduzione a bene di consumo avrebbe condotto alla mercificazione di ogni altro bene e servizio distribuito dal welfare state¹² – sanità, educazione, assicurazioni sociali, sicurezza etc. – o alla colonizzazione di questi ambiti da parte dei “individualistic private markets”:

all policy would become in the end economic policy and the only values that would count would be those that could be measured in terms of money and pursued in the dialectic of hedonism. Each individual would act egoistically for the good of all by selling his blood for what the market would pay. To abolish the moral choice of giving to strangers could lead to an ideology to end all ideologies¹³.

Pertanto, concludeva Titmuss nella sua introduzione,

this study, in one small sector of human affairs, disputes both the death of ideology and the philistine resurrection of economic men in social policy. It is therefore concerned with the values we accord to people for what they give to strangers; not for what they get out of society¹⁴.

Queste battute iniziali testimoniano la presenza di una serie di dicotomie – probabilmente riconducibili al desiderio di Titmuss di «distinguere il ‘sociale’ dall’‘economico’»¹⁵ – non sufficientemente esplicitate e tematizzate: Stato/mercato, società/individuo, altruismo/egoismo, gratuità/interesse, dono/scambio. Nel discorso di Titmuss, queste dicotomie sono a tal punto estremizzate da divenire falsi dilemmi. Emblematico è il “bipolarismo manicheo”,¹⁶ con cui Titmuss pensa e si rappresenta la questione dono/scambio e sociale/economico:

The grant, or the gift or unilateral transfer – whether it takes the form of cash, time, energy, satisfaction, blood or even life itself – is the distinguishing mark of the social [...] just as exchange or bilateral transfer is a mark of the economic¹⁷.

Si ha a volte l'impressione che Titmuss, nel tentativo di combattere l'ideologia di mercato, finisca nella classica trappola dell'ideologia dell'anti-ideologia. A questo riguardo, come afferma Reisman, uno dei più attenti studiosi di Titmuss, è vero che «he never accepted that market could complement welfare and need not be its enemy»¹⁸.

1.2. *Altruismo e libertà nella società moderna*

La seconda importante questione affrontata da Titmuss è il «ruolo dell'altruismo nella società moderna»:

[this] study is about the role of altruism in modern society – hence its title. It attempts to fuse the politics of welfare and the morality of individual wills. Men are not born to give; as newcomers, they face none of the dilemmas of altruism and self-love. How can they and how do they learn to give [...]?¹⁹

Sebbene Titmuss ammetta di «non rispondere a queste grandi domande» – egli non abbandona mai la convinzione del ruolo imprescindibile di una “socialist social policy” per alimentare l'altruismo nella società e il legame sociale, anche se questo assunto non è mai dimostrato. Nell'esaminare «the extent to which specific instruments of public policy encourage or discourage, foster or destroy the individual expression of altruism and regard for the needs of others», Titmuss è interessato a comprendere

whether these instruments or institutions positively created areas of moral conflict for society by providing and extending opportunities for altruism in opposition to the possessive egoism of the marketplace. If the opportunity to behave altruistically – to exercise a moral choice to give in non-monetary forms to strangers – is an essential human right, then this book is also about the definition of freedom. Should men be free to sell their blood? Or should this freedom be curtailed to allow them to give or not to give blood? And if this freedom is to be paramount, do we not then have to regard social policy institutions as agents of altruistic opportunities [...] and not simply utilitarian instruments of welfare?²⁰

Policy and processes should enable men to be free to choose to give to unnamed strangers. They should not be coerced or constrained by the market. In the interests of the freedom of all men, they should not, however, be free to sell their blood or decide on a specific destination of the gift. The choice between these claims – between different kinds of freedom – has to be a social decision; in other words, it is a moral and political decision for the society as a whole²¹.

La questione della libertà, formulata in termini così dicotomici – tralasciando il pur rilevante uso improprio, erroneo o “fuorviante” di concetti e termini giuridici²² – appare, ed in effetti è apparsa a molti, paradossale, se non insensata. Questo dilemma della libertà, se analizzato in termini rigorosamente logico-formali, ed assumendo una nozione di libertà come insieme di opportunità di scelta, è davvero incomprensibile. L'introduzione di un mercato del sangue dovrebbe incrementare la libertà delle persone se e nella misura in cui incrementa le opportunità di scelta, in questo caso tra donare e vendere il proprio sangue²³. Da questa prospettiva è difficile comprendere come il mercato possa essere “coercitivo” o “costrittivo”.

L'obiezione sollevata da Arrow, tuttavia, è non meno ideologica. Al fondo della critica di Arrow sembra esserci quella che Mirowski²⁴ ha denominato la “futility thesis”, cioè la non necessità di introdurre il dono, l'altruismo e le questioni etiche nell'analisi economica. Assumendo le “altruistic motivations” come “scarce resource”, Arrow ritiene che sarebbe meglio che «ethical behavior to be confined to those circumstances where the price system breaks down»²⁵.

A difesa di Titmuss, Peter Singer critica e in parte rovescia le tesi di Arrow. In primo luogo, l'altruismo è ben lungi da essere una risorsa scarsa: in un contesto appropriato, l'altruismo alimenta l'altruismo. In secondo luogo, Singer sostiene che il cuore dell'analisi di Titmuss sia il problema della non facile separabilità tra economia ed etica²⁶, e, in particolare, l'analisi degli effetti dell'introduzione di norme di mercato nella sfera morale:

I find it hardest to act with consideration for others when the norm in the circle of people I move in is to act egoistically. When altruism is expected of me, however, I find it much easier to be genuinely altruistic²⁷.

Anche se si può avere l'impressione che l'idea di libertà di Titmuss rinvii a una concezione più “profonda”, importante e valoriale della libertà – la libertà di donare, intesa quasi come una sorta di libertà positiva se non un “privilegio”,²⁸ sono d'accordo con chi ha sostenuto che il lavoro di Titmuss non abbia nulla a che fare con il problema della libertà²⁹.

Direi di più: se *The gift relationship* riguarda, secondo il suo autore, la “definizione di libertà”, tale definizione non è mai formulata. Anzi, si ha di nuovo l'impressione che nel contrapporre due tipi di libertà (quella di donare e quella di vendere il sangue), e supponendo che “dono=libertà” e “mercato=coercizione”, Titmuss costruisca un falso dilemma, e finisca ancora una volta intrappolato nell'ideologia dell'anti-ideologia.

2. La corruzione

«The commercialization of blood and donor relationships represses the expression of altruism, erodes the sense of community»³⁰. Tra le tesi conclusive di Titmuss, questa è forse la più famosa, ed è stata variamente ripresa come uno dei suoi lasciti più fecondi. È il cosiddetto «argomento della corruzione»³¹, che diversi studiosi hanno ripreso alla luce della letteratura sul «crowding out effect»³² o nel contesto più generale del dibattito sui limiti morali del mercato³³. Allo stesso tempo, altri studiosi hanno criticato e/o minimizzato la portata dell'argomento della corruzione di Titmuss e le sue reinterpretazioni, e il dibattito è ancora in corso³⁴.

Tuttavia, a mio avviso, tali riletture di Titmuss richiederebbero una migliore specificazione del se e *in che misura* l'«effetto domino» temuto da Titmuss appartenga alla logica della *necessità* o della *libertà*. Specificheremo meglio questo problema nella prossima sezione.

In questa sede interessa comprendere due questioni: 1) se e in che senso la commercializzazione del sangue *corrompe* non solo i moventi altruistici ma *anche* il senso di comunità o il legame sociale, e 2) quale sia il «nesso» tra dono di sangue, legame sociale e «social policy».

2.1. Corruzione delle motivazioni altruistiche e/o corruzione del legame sociale?

Per comprendere la prima questione, credo sia importante innanzitutto chiarire alcune ambiguità insite nella concezione di Titmuss del legame sociale e, in secondo luogo, soffermarsi sulla sua assunzione acritica dell'«altruismo» come sinonimo di «socialità» e «legame sociale», per mostrare perché essa conduca a una fallacia di composizione.

La stessa caratterizzazione del dono unilaterale e la riflessione sul dono di sangue come dono a stranieri e forma di altruismo impersonale ha suscitato non poche critiche, in primis fra gli antropologi, già a partire dalla problematica rilettura di Mauss *nel contesto* di *The gift relationship*:

customs and practices of non-economic giving [...] thus may tell us much, as Marcel Mauss so sensitively demonstrated in his book *The Gift*, about the texture of personal and group relationships in different cultures, past and present. We are reminded, whenever we think about the meaning of customs in historical civilizations, of how much we have lost, whatever we may have otherwise gained, by the substitution of large-scale economic systems for systems in which exchange of goods and services was not an impersonal but a moral transaction, bringing

about and maintaining personal relationships between individuals and groups³⁵.

L'insistenza di Titmuss sul ruolo del dono impersonale sembra sortire effetti paradossali e contrari a quelli da lui voluti. Come infatti si è spesso notato, le caratteristiche tipiche del dono, cioè il legame e la *relazione personale* tra donante e ricevente e il circuito del dare-ricevere-ricambiare, finiscono con lo svanire, al punto che *The gift relationship* è sembrato persino “mistakenly named”³⁶. Il dono così concepito sembra appiattito sul solo momento del dare³⁷. Di più, l'interesse di Titmuss per l'altruismo impersonale non solo lo allontana dalla concezione del dono come tipicamente appartenente a un contesto relazionale, familiare o comunitario, ma una tale concezione dell'altruismo impersonale «is as far removed from the feelings of personal interaction as any marketplace»³⁸, rendendo le dinamiche del dono impersonale difficilmente distinguibili da quelle impersonali del mercato, criticate da Titmuss.

In sintesi, nel pensiero di Titmuss sembrerebbe sussistere una tensione irrisolta tra una concezione del dono impersonale, puro e libero – di cui il dono di sangue è l'emblema –, e un'istanza comunitarista che invece si nutre di legami affettivi e relazioni personali.

Titmuss però sottolinea più volte che la sua è una riflessione sul senso di comunità non delle società arcaiche, bensì delle società moderne³⁹, e che la questione della distinzione tra “economico” e “sociale” lo aveva condotto inevitabilmente a porsi domande sulla

morality of society and of man's regard or disregard for the needs of others. Why should man not contract out of the 'social' and act to their own immediate advantage? Why give to strangers? – a question provoking and even more fundamental moral issue: who is my stranger in the relatively affluent, acquisitive and divisive society of the twentieth century? What are the connections then, if obligations are extended, between the reciprocals of giving and receiving and modern welfare system?⁴⁰

Rimane tuttavia il sospetto che Titmuss *proietti* sulla moderna *big society* il suo spirito comunitarista, o quantomeno il sospetto che egli tema, per usare la terminologia di Tönnies da lui richiamata, che il “*do, ut des*” della *Gesellschaft* finisca per colonizzare lo “scambio di doni” su cui si reggerebbe la *Gemeinschaft*.⁴¹ Anche assumendo che questa distinzione abbia senso, la proiezione di Titmuss è la spia di una fallacia di composizione, tanto più che non ha mai spiegato come questa colonizzazione possa aver luogo (v. *infra*).

Un altro problema del modo di pensare di Titmuss, che sembra (ancora una volta) essere collegato al suo tentativo di distinguere il “sociale” dall’“economico”, è il suo dare per scontato che “altruismo” sia un sinonimo di “socialità” e legame sociale. Per capire perché questa associazione è altamente problematica, suggerisco di scomporre l’argomento della corruzione in due tesi che occorre tenere ben distinte: «[1] The commercialization of blood and donor relationships represses the expression of altruism, [2] erodes the sense of community». Queste due affermazioni non sono necessariamente connesse, nel senso che il secondo effetto *non è una conseguenza necessaria* del primo.

Nella prospettiva di Titmuss, l’“erosione” o la corruzione dei sentimenti altruistici condurrebbe alla corruzione del legame sociale:

the evidence [...] shows the extent to which commercialization and profit in blood has been driving out the voluntary donor. Moreover, it is likely that a decline in the spirit of altruism in one sphere of human activities will be accompanied by similar changes in attitudes, motives and relationships in other spheres⁴².

In verità, Titmuss dimostra al massimo che l’introduzione di un mercato di compravendita del sangue “drives out” o corrompe lo spirito donativo. Mentre invece non fornisce prove della sua conclusione, che sembra essere più l’espressione di un timore che di una articolata spiegazione: manca cioè una spiegazione del nesso probabilistico (“it is likely...”) tra effetto di “driving out” nell’ambito del sistema di dono del sangue ed effetto di corruzione in altri ambiti del welfare state (timore fra l’altro richiamato, come abbiamo visto, sin dall’introduzione di *The gift relationship* nel contesto della questione ideologica).

Questa è la ragione per cui ritengo che il ragionamento di Titmuss incorra in una fallacia di composizione. Anche assumendo, come fa Titmuss, che circa l’80 per cento dei donatori di sangue possa essere classificato come “altruista” – cioè «having a high sense of social responsibility towards the needs of other members of society» (*ivi*, 302-303)⁴³ – rimane il fatto che i donatori di sangue sono una percentuale molto esigua dell’intera popolazione (in media il 3-4% della popolazione, nei paesi occidentali). Come può la corruzione dello spirito di dono in questa piccola *parte* della popolazione determinare la corruzione di *tutto* il legame sociale?

Per rispondere a questa domanda occorre comprendere il modo in cui Titmuss pensa il “nesso” tra dono di sangue, legame sociale e social policy.

2.2. *Sangue umano come legame umano o politica sociale (socialista) come legame sociale?*

È importante insistere sulla fede di Titmuss – tanto incondizionata quanto non giustificata (teoricamente) – nell’idea che una “politica sociale socialista” debba favorire il senso di comunità, cioè funzioni come linfa vitale e collante del legame sociale. A questo riguardo, azzarderei la seguente interpretazione filosofico-giuridica e filosofico-politica di *The gift relationship*: il sottotitolo “*From human blood to social policy*” tradisce una metafora organicistica su cui si regge il pensiero di Titmuss. Come notato da Fontaine, nell’opera di Titmuss:

blood, so crucial to bodily integrity, was ideally suited for illustrating the centrality of gift giving to the maintenance of the integrity of the body politic. Its transfusion could carry life or death into the body; metaphorically, the gift of blood illustrated the consolidation of the social bond, while its sale stood for social collapse. What made for the impact of Titmuss’s book, then, was [...] also its reflections on *what it is that holds a society together*. And here Titmuss argued that a “socialist” social policy, in encouraging the sense of community, played a central role⁴⁴.

A mio avviso, attraverso l’analogia tra corpo umano e corpo politico Titmuss intuisce la necessità di una sorta di *riferimento simbolico fondatore del legame sociale*. Questa interpretazione è basata sulle prime pagine del primo capitolo di *The gift relationship*, completamente trascurate dal dibattito successivo alla sua pubblicazione, dove Titmuss analizza l’importanza cruciale del significato simbolico del sangue per diverse culture, società e religioni. Leggiamone solo l’incipit:

There is a bond that links all men and women in the world so closely and intimately that every difference of colour, religious belief and cultural heritage is insignificant beside it. Never varying in temperature more than five or six degrees, composed of 55 percent water, the life stream of blood that runs in the veins of every member of the human race proves that the family of man is a reality⁴⁵.

Il dono di sangue, come “dono a stranieri” e, in quanto tale, non soggetto ad alcun ritorno-remunerazione economica, incentivo o disincentivo, premio o punizione, è una sorta di dono puro che, nell’analisi di Titmuss⁴⁶, assurge a simbolo, indice o “indicator” del legame sociale: «one of the most sensitive universal social indicators which [...] tells us something about the quality of relationships and of human values prevailing in a society».

A questo riguardo, riprendendo nel penultimo capitolo la questione del dono e dell'altruismo nelle società moderne, formulata nei termini di “who is my stranger?”, Titmuss scrive:

we speak here [...] of those areas of personal behaviour and relationships which lie outside the reciprocal rights and obligations of family and kinship in modern society. we are chiefly concerned – as much of social policy is – with ‘stranger’ relationships, with processes, institutions and structures which encourage or discourage the intensity and extensiveness of anonymous helpfulness in society; with ‘ultra obligations’ which derive from our own characters and are not contractual in nature. In the ultimate analysis, it is these concerns and their expression which distinguish social policy from economic policy or, as Kenneth Boulding put it, ‘[...] social policy is that which is centred in those institutions that create integration and discourage alienation (Boulding 1967⁴⁷)⁴⁸.

Titmuss aveva ben chiaro che, alla fine della sua ricerca, si era ritrovato tra le mani questioni che trascendevano i suoi stessi scopi: *in primis* il problema dell'obbligazione (sociale e politico-giuridica), cioè, citando Isaiah Berlin,

the central question of politics – the question of obedience and coercion: “why should I (or anyone) obey anyone else?”. “Why should I not live as I like?” (Berlin 1969⁴⁹) Why should I not ‘contract out’ of ‘giving relationships’?⁵⁰

La questione cruciale sollevata dal lavoro di Titmuss è non solo «what sort of society do we want?»⁵¹, ma, prima di tutto, «cosa tiene assieme una società?»⁵². Titmuss pur intuendo che ciò che tiene assieme le “relazioni” tra gli “stranieri” delle società moderne sono i riferimenti simbolici e fondanti delle istituzioni sociali, e che anche la questione dell’“obbligazione” non può prescindere dalla credenza dei membri di una società in questi riferimenti simbolici e istituzionali, sposta continuamente l’accento sul valore di una “socialist social policy” quale garante del legame sociale, contro la potenziale corruzione di esso da parte del mercato. L’intuizione del valore simbolico del dono di sangue come riferimento-simbolico-fondatore del legame sociale, sembra quasi ridursi a una strategia di legittimazione della politica sociale socialista, e la questione filosofica, politica e giuridica del legame sociale rimane, in fin dei conti, in sospeso. Il sottotitolo del suo libro è “From human blood to *social policy*”, non “From human blood to *social bond*”.

2.3. Quando lo stato sostituisce il dono

Passiamo ora ad analizzare alcune delle principali obiezioni a Titmuss formulate da Godbout in un capitolo de *Lo spirito del dono* intitolato *Quando lo stato sostituisce il dono*: 1) lo stato non coincide con il sistema del dono; 2) lo stato può anche pervertire il dono; 3) l'imposta non è il dono⁵³.

Godbout sostiene che «anche se lo stato intrattiene stretti rapporti con il dono, non fa parte dello stesso universo, ma di una sfera che si basa su principi diversi»⁵⁴. In particolare, nella produzione di servizi al cittadino lo stato “collabora” con ambiti della società che hanno una maggiore vocazione al dono: il terzo settore, come il settore associativo e del volontariato, e le reti primarie, come la famiglia. Ma la loro coabitazione non è facile, poiché

lo spirito del dono entra in contraddizione con il principio di uguaglianza che svolge lo stesso ruolo, nel sistema statale, di quello di equivalenza per il mercato. Ora, il dono si basa su un principio diverso: esso rifugge dal calcolo, che lo contrappone tanto al principio pubblico di eguaglianza quanto al principio mercantile di equivalenza⁵⁵.

In secondo luogo, il rischio paventato da Godbout è che lo stato finisca con il colonizzare (o “sostituirsi” a) gli ambiti della socialità primaria, come è stato agli albori del welfare state, soprattutto nella misura in cui si fa dispensatore di servizi universali. Qui Godbout sembra quasi rovesciare le tesi di Titmuss: è lo Stato che causa l'*effetto di allontanamento o spiazzamento delle motivazioni altruistiche*⁵⁶.

L'intervento dello stato tenderà sempre a trasformare l'atto gratuito di qualcuno in lavoro non pagato, a cambiarne il senso, e a effettuare la decostruzione sociale del dono inserendolo in un modello di equivalenza monetaria. Contrariamente a quel che lascia intendere Titmuss, l'assunzione dei programmi sociali da parte dello stato – che evidentemente resta auspicabile per altre ragioni, come la giustizia – non ha necessariamente un effetto di trascinamento, non stimola necessariamente le “disposizioni altruistiche” dell'individuo. Essa può al contrario rompere delle reti di dono⁵⁷.

La terza critica di Godbout tocca un altro punto fragile della costruzione di Titmuss: egli trascura completamente il lato delle “entrate” del welfare state, vale a dire le imposte, e sembra assumere implicitamente, ma senza alcuna spiegazione al riguardo, che donare il sangue sia come pagare le imposte allo Stato.

La genesi dello stato moderno è consistita nel passare “dal dono all’imposta”, per riprendere la frase di Alain Guéry (1983). Ma un dono “imposta” non è un dono. [...] [L’imposta, in quanto] imposizione [e] costrizione (in parte liberamente consentita nel caso dei regimi democratici, dove la rappresentanza precede la tassazione, per riprendere la formula celebre) è esattamente il contrario di un dono volontario.⁵⁸

Godbout, pur insistendo sul fatto che Titmuss avrebbe confuso il sistema di dono con il sistema statale, sembra però voler attenuare la sua contrapposizione a Titmuss, lì dove riconosce che occorre introdurre delle sfumature e porre

la questione dei limiti dell’intervento dello Stato-providenza [...], limiti oltre i quali il processo si capovolgerebbe. La diffusione del rapporto tra estranei a partire dallo stato può facilmente produrre effetti perversi se non è accompagnata dalla reti sociali e non è ‘in fase’ con esse.⁵⁹

Infine, Godbout sembra voler in ogni caso salvare Titmuss per quanto riguarda la sua intuizione del dono a estranei quale specifico della modernità, anche se esso è classificato da Godbout in una “quarta sfera”, oltre la classica tripartizione “casa”, “mercato”, “stato”.⁶⁰

Se si può essere d’accordo con le tre principali obiezioni di Godbout a Titmuss, occorre precisare due punti importanti della sua riflessione per evitare di cadere nella trappola dei falsi dilemmi o delle esclusioni reciproche tra tesi contrapposte: la questione dell’imposta come “coercizione”, e il problema dei limiti. L’argomento “tassazione = coercizione” testimonia una concezione un po’ riduttiva delle istituzioni da parte di Godbout, e rischia di riprodurre l’argomento di Titmuss “mercato = coercizione” in maniera eguale e contraria. La questione del limite, invece, introduce una riflessione più pacata e meno ideologica sul rapporto Stato/mercato. Un’adeguata comprensione di questi aspetti permette di riformulare e superare sia la fallacia di composizione di Titmuss sia le false dicotomie incontrate finora.

3. Il punto critico della libertà

È a questo riguardo che la lunga e profonda riflessione di Einaudi sul buon governo e la good society⁶¹ è particolarmente utile e illuminante. Mi limiterò a richiamare implicitamente alcune delle questioni emerse nella precedente ricostruzione critica, e mostrerò, a mo’ di riflessioni conclusive,

come esse debbano essere comprese in un quadro antropologico più complesso e meno riduttivo.

Mi concentrerò su ciò che considero l'apice della riflessione di Einaudi, cioè la riflessione che va dai due capitoli conclusivi dei *Miti e paradossi della giustizia tributaria*⁶² alle successive riflessioni epistemologiche⁶³ sino alle *Lezioni di politica sociale*⁶⁴. Si tratta di una riflessione eminentemente antropologica e umanistica, all'intersezione tra scienza delle finanze, storia, economia, filosofia del diritto e della politica.

3.1. Tassazione come coercizione? Il problema dell'obbligazione politico-giuridica

Einaudi aveva sostenuto ripetutamente che quasi tutta la sua riflessione teorica nella Scienza delle finanze poteva riassumersi nel tentativo di togliere all'imposta quella "taccia" di "[essere] imposta", cioè di levarle quel senso di costrizione, di ciò che "grava" e "pesa" sul contribuente. La domanda "perché pagare le tasse?" era divenuta nelle sue riflessioni la questione politico-giuridica per eccellenza, cioè il problema dell'obbligazione: perché obbedire alla legge? O, con riferimento alle tasse: qual è il fondamento di legittimità del potere di tassare?⁶⁵ Vale a dire il problema che, come visto in precedenza, era rimasto in sospeso (nell'analisi di Titmuss), oppure concepito in maniera riduttiva, assimilando cioè la tassazione alla mera coercizione (nell'analisi di Godbout).

Nella visione di Einaudi, concepire la tassazione come mera coercizione implica parlare della patologia e non della fisiologia del rapporto tra individuo e istituzioni, libertà e diritto. Eppure, nella tradizione italiana della finanza pubblica, anche in virtù dell'influenza delle teorie delle *élites* e della legittimità sviluppate da Mosca, Pareto e Michels⁶⁶, questa relazione patologica è stata concepita come una legge ineluttabile della storia.

Per Einaudi, la fisiologia del rapporto tra individuo e istituzioni, invece, implica che la cosiddetta "coercizione" della tassazione non dovrebbe essere percepita come tale se il potere (e il potere di tassare) si fondasse su valori condivisi e riconosciuti, su un senso condiviso di fiducia reciproca, o, come la chiama lui, "atmosfera di compromesso" e "accessione" o consenso, cioè il riconoscimento reciproco, prima di tutto, nei moderni regimi democratici, tra maggioranza e minoranza, dove il consenso è, prima di tutto, il presupposto del voto democratico e non (solo) il suo risultato, altrimenti la decisione della maggioranza non sarebbe mai riconosciuta dalla minoranza. A questo proposito, Einaudi si riferiva ai fondamenti culturali, morali e simbolici, cioè alle "risorse" fiduciarie (o quello che oggi si chiama "capitale sociale") e simboliche⁶⁷ che costituiscono il fondamento di ogni le-

game sociale, e attraverso le quali le società riescono a superare i cosiddetti “dilemmi sociali”, come quello dei beni pubblici e dei free riders⁶⁸.

Ecco perché, secondo Einaudi, la coercizione è il “supremo paradosso fiscale”⁶⁹, nel senso che la sanzione della coercizione entra in gioco solo quando il livello minimo di cooperazione tra i cittadini e tra i cittadini e le istituzioni (necessario per mantenere in vita la società) sta per interrompersi o, in altre parole, quando il circolo virtuoso della cooperazione si sta trasformando in circolo vizioso⁷⁰.

3.2. La (buona) politeia e i casi storici di imposta come dono

Per comprendere meglio il fenomeno fiscale, Einaudi lo studia attraverso una ricerca storico-antropologica, quasi etnografica. In questo modo, Einaudi separa il problema dell'obbligo fiscale dalle risposte basate sull'imperativismo giuridico della sua epoca e facenti perno sulla nozione di *sovranità* statale, al fine di comprendere questo problema nell'orizzonte della sempre problematica tensione antropologica tra legge e libertà, istituzionale e individuale. Attraverso un'analisi approfondita della finanza pubblica di modelli storicamente esistiti di buon governo e buona società, in primis la Polis di Pericle, Einaudi scopre l'esistenza delle *liturgie*: forme di contribuzione fiscale volontaria, “oblazioni spontanee” o “donazioni volontarie” alla *res publica*.

Di questo “dono” fiscale Einaudi mette in evidenza il suo potenziale per il legame sociale e, allo stesso tempo, la sua ambiguità e fragilità strutturale. Dalla sua analisi emerge come il dono è sempre suscettibile di essere mutato da una buona a una cattiva forma di dono, nonché in grado di minare quello stesso legame sociale.

Per questa via, Einaudi scopre la presenza latente nella Polis periclea, come in ogni società, di circoli virtuosi e viziosi – in questo caso, ad esempio: “ambizione” ed “emulazione”, e “paura” e “invidia” tra coloro che contribuiscono con le liturgie (principalmente i ricchi), e tra questi e gli altri cittadini. Tali circoli virtuosi/viziosi, dipendenti dalle relazioni sociali e politiche (orizzontali e verticali) di reciprocità, sono al centro di un equilibrio sociale “estremamente delicato”, in cui il sistema fiscale svolge un ruolo centrale nella distribuzione degli oneri e dei benefici tra i cittadini: «la città tocca il fastigio più alto non a causa della finanza da essa condotta, ma la finanza periclea è nel tempo stesso *condizione effetto ed indice* della città giunta a perfezione politica»⁷¹.

3.3. Il punto critico della libertà

Questa riflessione condurrà Einaudi alla formulazione della teoria del punto critico, che è il nucleo teorico delle sue *Lezioni di politica sociale*. È

una teoria epistemologica e antropologica del limite e della libertà⁷², e, allo stesso tempo, una teoria esplicativa dei circoli viziosi/virtuosi fondanti ogni società e istituzione, il cui fondamento ultimo è basato, nel *bene* e nel *male*, sulla libertà umana. La libertà di cui parla Einaudi è, in questo caso, una libertà antropologicamente fondamentale. È la libertà-responsabilità di fare il bene e il male con i suoi conseguenti effetti a livello sociale: è una libertà sempre in bilico tra buono e cattivo governo, buona e cattiva società.

La teoria del punto critico afferma semplicemente che nei fenomeni sociali (siano essi associazioni di individui, istituzioni, culture e tradizioni, famiglie, mercato, stato, terzo settore etc.) esiste sempre un punto, una soglia, oltrepassata la quale ciò che prima era “buono” si tramuta in “cattivo” o viceversa. Dal punto di vista epistemologico è una teoria della conoscenza “negativa”: sappiamo che esiste questo limite, ma non sappiamo se e quando lo supereremo⁷³.

La teoria del punto critico nasce da una riflessione di Einaudi sulle ragioni dell'ascesa e della caduta delle società, e in quanto tale diviene una riflessione sulla tenuta o disgregazione del legame sociale. Questa tenuta o disgregazione del legame sociale dipende, in ultima istanza, dall'esercizio concreto della libertà e della responsabilità da parte degli individui componenti la società: dal rapporto che gli individui intrattengono tra di loro e con le istituzioni.

Non esiste una regola teorica la quale ci dica quando la diversità degenera nell'anarchia e quando l'uniformità è il prodotto della tirannia. Sappiamo soltanto che esiste un punto critico, superato il quale ogni elemento della vita sociale, ogni modo di vita, ogni costume che era sino ad allora mezzo di elevazione e di perfezionamento umano diventa strumento di degenerazione e di decadenza⁷⁴.

Nelle *Lezioni di politica sociale* non c'è alcuna contrapposizione ideologica tra stato e mercato. Non c'è un dono buono e uno scambio economico cattivo (o viceversa), né uno stato buono e un mercato cattivo (o viceversa). Non ci sono i “buoni” e i “cattivi”, per almeno due ragioni.

In primo luogo, perché le “forze” del “bene” e del “male” coesistono sempre *in* ogni individuo, *in* ogni ambito sociale e in ogni epoca⁷⁵: tanto *nello* stato, quanto *nel* mercato, come anche *nella* società civile, ma anche, come abbiamo visto nelle *poleis* antiche dove la *corruzione* dei circoli virtuosi del dono (fiscale) non poteva essere colpa del mercato (nel senso in cui lo conosciamo oggi), bensì a causa delle passioni umane relazionali (invidia, odio, paura, etc.). Questa *relazionalità* è la causa di una *dinamica* sostanzialmente *non predicibile e non formalizzabile da un punto di vista teorico*.

In secondo luogo, perché il problema della linea di demarcazione tra stato e mercato non è un problema risolvibile teoricamente, semmai, e anzitutto, è un *problema di limiti*, che vale tanto per l'ingerenza dello Stato nel mercato, quanto per l'eventuale ingerenza o allargamento della logica economica del mercato in altri ambiti. È il problema, ad esempio, di capire se e quando l'intervento dello Stato si trasforma da fisiologico in patologico.

Di fronte all'emergente welfare state, Einaudi si mostra molto favorevole al principio dell'"eguaglianza nei punti di partenza", ma mostra subito come la discussione sulla validità e ambito di applicazione di questo principio non possa essere risolta teoricamente, dipendendo ancora una volta dalle dinamiche, non predicibili, delle relazioni sociali e politiche, e, in ultima analisi, dalla libertà-responsabilità umana.

La sua analisi dei pro e contro della "garanzia di statale di un minimo di vita" (o quello che oggi chiameremmo un reddito minimo garantito) e dell'introduzione di un sistema pensionistico universale è, al riguardo, illuminante, sia per comprendere il ragionamento sulla questione del limite, sia perché individua lucidamente tre potenziali fonti di corruzione *del welfare state*, nel doppio senso *oggettivo e soggettivo*.

La concessione di un dono gratuito non produce di solito gratitudine e sforzo per meritare il dono, ma recriminazioni per l'insufficienza di esso. E come le scene più abbominevoli di contegno indecente fra persone ordinariamente bene educate si osservano nei grandi ricevimenti, nei quali è offerto elegante ed abbondante rinfresco; così è temibile la corsa al chiedere da parte degli elettori e al promettere di partiti politici aumenti alla miserabile e spregevole cifra della pensione di stato. Dopo brevissimi anni si dimenticherà la premessa essenziale del sistema: che la misura della pensione debba essere fissata ad un livello che sia un punto di *partenza*, e si finirà per mutarla in guisa che essa sia per i più il punto di arrivo, crescendo a dismisura lo stimolo dell'ozio [...] Roma non cade sotto i colpi dei barbari, era già caduta prima, guasta dalla corruzione interna la quale aveva trovata lapidaria espressione nelle immortali parole *panem et circenses*⁷⁶.

Nelle *Lezioni di politica sociale* Einaudi non individua solo il problema per cui il welfare state può corrompere lo spirito donativo, di aiuto reciproco e mutua assistenza insito nella socialità primaria. Egli individua anche quei fattori di rischio che molti anni dopo, a partire dalla (mai finita) crisi del welfare state, verranno considerati tra i peggiori "mali" e malfunzionamenti del welfare state: 1) il rischio insito nel concepire e mettere in pratica un welfare state come dono puro e "gratuito"; 2) il rischio che la classe politica strumentalizzi il "dono" del welfare state per fini di consenso politico,

diventando a sua volta fonte di corruzione e clientelismi, e che i cittadini, a loro volta, si lascino corrompere da questi “doni” (una caso particolare di “dono avvelenato”); 3) il rischio che il welfare state corrompa l’etica del lavoro e lo spirito di iniziativa, autonomia e responsabilità (creando quelle situazioni che verranno poi chiamate di *welfare dependency*⁷⁷), e che, in ultima istanza, finisca con l’allontanare o “spiazzare” lo stesso senso di responsabilità collettiva⁷⁸.

A questo riguardo, è stato giustamente sostenuto che se si può parlare di “*limiti morali del mercato*”⁷⁹ occorre ricordare che ci sono anche “*limiti morali del welfare*”⁸⁰. Tuttavia, portare prove empiriche non è sufficiente per argomentare i pro e i contro di queste teorie⁸¹, e ancor meno per risolvere la questione del limite. L’evidenza empirica può al massimo dimostrare la verità di una situazione storicamente contingente, o forse l’esistenza di diverse culture di mercato o culture del welfare o della cosiddetta “morale fiscale”⁸².

La soluzione di questi dilemmi morali – i limiti morali del mercato e i limiti morali del welfare – infatti non è fornita da Einaudi né in chiave teorica, né con prove empiriche (se non parzialmente attingendo al “laboratorio” della storia, e a ragionamenti ispirati dalla prudenza), né in chiave meramente istituzionale, appunto perché tale “soluzione” rinvia al punto critico della libertà individuale e collettiva. Questo non vuol dire che le istituzioni non siano importanti. Ma un conto sono le istituzioni, o la “lettera” della “legge”, un altro è il loro “*spirito*”, per usare la distinzione di S. Paolo, richiamata da Einaudi:

la libertà, che è esigenza dello spirito, che è ideale e dovere morale, non abbisogna di istituzioni giuridiche che la sanciscono e la proteggono, non ha d’uopo di vivere in questa o quella specie di società politica, autoritaria o parlamentare, tirannica o democratica; di una particolare economia liberistica o di mercato ovvero comunista o programmata. La libertà esiste, se esistono uomini liberi; muore se gli uomini hanno l’animo di servi⁸³.

La libertà non dipende da fatti esteriori come l’organizzazione sociale e politica. Queste sono non la causa, ma il risultato della libertà o della sua mancanza. Se in una società esiste un bastevole numero di uomini veramente liberi, non importa quale sia la sua organizzazione economica sociale o politica. La lettera non potrà uccidere lo spirito⁸⁴.

4. Conclusioni

Abbiamo visto come le posizioni di Titmuss e Godbout siano emblematiche, seppur con sfumature diverse, dello spettro di posizioni che vanno dalla concezione del welfare state come dono, meramente contrapposto alla logica di mercato, al welfare state come fattore di corruzione e/o spiazzamento di motivazioni genuinamente altruistiche. Questa diversità di posizioni dipende dalle diverse concezioni del dono e, di conseguenza, dal diverso “luogo” in cui il dono è o dovrebbe essere situato (rispettivamente: welfare state vs. socialità primaria e terzo settore), ma anche dai diversi fattori di corruzione del dono stesso (il mercato o lo Stato/welfare state).

Nel caso di Titmuss, il suo desiderio di distinguere il sociale dall'economico, e di difendere il sociale dalla potenziale corruzione del mercato, lo induce a cadere nella trappola di falsi dilemmi, al limite del manicheismo, come: dono/scambio, Stato/mercato, società/individuo, altruismo/egoismo, disinteresse/interesse, libertà/coercizione, in cui gli opposti sono sempre acriticamente e ideologicamente assunti come i lati “buoni” e “cattivi” della dicotomia. Di qui la fallacia dicotomica. Inoltre, rimane inspiegabile come il potenziale effetto corruttivo del mercato sulle motivazioni altruistiche o pro-sociali, esistenti in una piccola parte della vita sociale (i donatori di sangue), possa finire per corrompere l'intero legame sociale. Di qui la fallacia di composizione.

La posizione di Godbout, più cauta e prudente di quella di Titmuss nella misura in cui rifugge da un'opposizione netta tra dono e scambio, in alcuni casi rischia semplicemente di rovesciarne la logica, soprattutto quando identifica la tassazione con la coercizione. Tuttavia, Godbout non ha difficoltà a moderare la sua posizione quando nota chiaramente, anche se solo di sfuggita, come il problema della cooperazione o del conflitto tra le sfere dello Stato, del mercato e del dono (e della socialità primaria e del terzo settore) dipenda in ultima analisi dalla questione del limite dell'ingerenza di una sfera nell'altra.

La teoria del punto critico di Einaudi mette in luce proprio questo problema del limite e, allo stesso tempo, l'impossibilità di una soluzione teorica ai dilemmi sopra citati o di una dimostrazione empirica a favore della “bontà” o “cattiveria” di uno dei due lati della dicotomia. Questa teoria mostra la dinamica evolutiva e sostanzialmente imprevedibile della libertà-responsabilità degli individui nelle relazioni sociali e con la dimensione istituzionale. Non esistono i “buoni” o i “cattivi”: sia perché “bene” e “male” coesistono sempre in ogni individuo, società o istituzione, sia perché ciò che prima era tendenzialmente “buono” può sempre trasformarsi in “cattivo”, e viceversa,

come evidenziato nell'analisi antropologicamente ricca e complessa dei casi storici di tassazione volontaria o di offerte oblativo. L'analisi di Einaudi mostra anche come il welfare state possa corrompere non solo le motivazioni altruistiche o pro-sociali insite nella socialità primaria, ma anche l'etica del lavoro e la responsabilità sociale, fino ai casi peggiori di utilizzo delle politiche di welfare per ragioni clientelari o di consenso politico, dove, nella dinamica perversa che può venire a crearsi tra cittadini e classe politica, diventa persino difficile distinguere chi è il servo e chi il padrone, chi dà e chi riceve, chi è il corruttore e chi il corrotto.

Per riprendere il riferimento di Einaudi alla distinzione di San Paolo tra la lettera e lo spirito della legge: in una società autenticamente liberale e di cittadini "adulti" e responsabili, la risposta non può che essere rinviata alla loro libertà: alla loro capacità o incapacità di tenere in vita quello spirito, e alla loro capacità o incapacità di non lasciarsi "uccidere" da quelle istituzioni che hanno creato per servire la libertà e non per asservirla.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, *Paesaggio con edifici antichi, rovine e figura muliebre recante un cesto di fiori*, Cappelletti Nicola (1691/1767) - 1740-1760 - maiolica dipinta a smalto, cm 18 x 26 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

- ¹ M. MAUSS, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* [1923-24], W.W. Norton & Company, New York 1990.
- ² R.M. TITMUSS, *The Gift Relationship. From human blood to social policy* [1970], a cura di A. Oakley e J. Ashton, edizione aggiornata, George Allen & Unwin, Londra 1997.
- ³ J.T. GOUBOUT, A.C. CAILLÉ, *L'Esprit du don*, édition la Découverte. Trad. ingl.: *The World of the Gift*, in collaborazione con A. Caillé, McGill Queen's University Press, Montréal 1998, pp. 51-64.
- ⁴ L. EINAUDI, *Lezioni di politica sociale*, Einaudi, Torino 1949.
- ⁵ Per un'analisi approfondita delle discussioni suscitate dal libro di R.M. TITMUSS, *The Gift Relationship*; P. FONTAINE, *Blood, politics, and social science. Richard Titmuss and the Institute of Economic Affairs, 1957-1973*, in «Isis», 93(3), 2002.
- ⁶ A. DEACON, *Perspectives on Welfare: Ideas, Ideologies, and Policy Debates*, McGraw-Hill Education (UK), 2002, p. 22.
- ⁷ R.M. TITMUSS, *The Gift Relationship*, p. 57, corsivo mio.
- ⁸ *Ivi*, pp. 58-59.
- ⁹ Nelle conclusioni Titmuss tenta di fornire un quadro unitario delle tesi da lui sostenute, anche se il nesso tra le stesse, e quali siano le tesi principali o secondarie, non è del tutto chiaro: «The commercialization of blood and donor relationships represses the expression of altruism, erodes the sense of community, lowers scientific standards, limits both personal and professional freedoms, sanctions the making of profits in hospitals and clinical laboratories, legalizes hostility between doctor and patient, subjects critical areas of medicine to the laws of the marketplace, places immense costs on those least able to bear them – the poor, the sick and the inept – increases the danger of unethical behaviour in various sectors of medical science and practice, and results in situations in which proportionately more blood is supplied by the poor, the unskilled (and) the unemployed, Negroes and other low income groups and categories of exploited human populations of high blood yielders. Redistribution in terms of blood and blood products from the poor to the rich appears to be one of the dominant effects of the American blood banking systems»; *ivi*, p. 314.
- ¹⁰ M. COOPER, A. CULYER, *The Price of Blood: An Economic Study of the Charitable and Commercial Principle*, Institute of Economic Affairs, Londra 1968.
- ¹¹ P. FONTAINE, *Blood, politics, and social science*; D.A. REISMAN, *Richard Titmuss: Welfare and Society*, Palgrave, Londra 2001²; D.A. REISMAN, *Richard Titmuss: welfare as good conduct*, in «European Journal of Political Economy», 20(2004); N. SCOTT, J. SEGLOW, *Altruism*, Open University Press, 2007, pp. 103-111.
- ¹² R.M. TITMUSS, *The Gift Relationship*, cit., p. 263.
- ¹³ *Ivi*, p. 58.
- ¹⁴ *Ivi*, p. 60.
- ¹⁵ Sulla distinzione tra “economico” e “sociale” e l'influenza di Boulding su Titmuss, si v. P. FONTAINE, *Blood, politics, and social science*, cit., pp. 411-412.
- ¹⁶ D.A. REISMAN, *Richard Titmuss*, cit., p. 780.
- ¹⁷ R.M. TITMUSS, *Commitment to Welfare*, George Allen and Unwin, Londra 1968, p. 22.
- ¹⁸ R.M. TITMUSS, *The Gift Relationship*, p. 780.
- ¹⁹ *Ivi*, p. 59.
- ²⁰ *Ibidem*.
- ²¹ *Ivi*, p. 310.
- ²² P. SINGER, *Altruism and commerce: a defense of Titmuss against Arrow*, in «Philosophy & public affairs», 1973, p. 313.
- ²³ K. ARROW, *Gifts and exchanges*, «Philosophy & Public Affairs», 1972, pp. 349-50.
- ²⁴ P. MIROWSKI, *Refusing the gift*, in S. CULLENBERG, J. AMARIGLIO, D.F. RUCCIO (a cura di), *Postmodernism, Economics and Knowledge*, Routledge, 2001.
- ²⁵ Cito per esteso: «Like many economists, I do not want to rely too heavily on substituting ethics for self-interest. I think it is best on the whole that the requirement of ethical behavior be confined to those circumstances where the price system breaks down as suggested above. Wholesale usage of ethical standards is apt to have undesirable consequences. We do not wish to use up recklessly the scarce resources of altruistic motivation, and in any case ethically motivated behavior may even have a negative value to others if the agent acts without sufficient knowledge of the situation». K. ARROW, *Gifts and exchanges*, cit., pp. 354-355.
- ²⁶ Su questo v. anche D.M. HAUSMAN, M.S. MCPHERSON, S. MICHAEL, *Economic Analysis*,

- Moral Philosophy and Public Policy*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 301-304.
- ²⁷ SINGER, *op. cit.*, p. 319.
- ²⁸ L.E., LOMASKY, E. LOREN, *Gift Relations, Sexual Relations and Freedom*, in «The Philosophical Quarterly», 33, 132(1983); R.M. STEWART, *Morality and the market in blood*, in «Journal of applied philosophy», 1, 1984.
- ²⁹ D. ARCHARD, *Selling yourself: Titmuss's argument against a market in blood*, in «The journal of ethics», 6(1) 2002, pp. 90-91; N. SCOTT, J. SEGLOW, *Altruism*, Open University Press, 2007, pp. 108-109.
- ³⁰ R.M. TITMUSS, *The Gift Relationship*, cit., p. 314.
- ³¹ J. LE GRAND, *Afterword*, in R.M. TITMUSS, *The Gift Relationship*, cit., pp. 337-38; J. LE GRAND, *Knights, Knaves or Pawn? Human behavior and social policy*, in «Journal of Social Policy», 26, 2(1997); D.A. REISMAN, *Richard Titmuss: welfare as good conduct*; P. FONTAINE, *Richard Titmuss on social cohesion: a comment*, in «European Journal of Political Economy», 20(2004).
- ³² B.S. FREY, *Not Just for the Money. An Economic Theory of Personal Motivation*, Edward Elgar Publishing, Aldershot 1997; P. STEINER, *Gifts of blood and organs: the market and "fictitious" commodities*, in «Revue française de sociologie», 44(5), 2003.
- ³³ D. SATZ, *Why Some Things Should Not be for Sale: The Moral Limits of Markets*, Oxford University Press, New York 2010; M. SANDEL, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, Allen Lane, Londra 2012, pp. 122-125.
- ³⁴ S. BOWLES, *How Markets Crowd In Morals*, in «Boston Review», 25 giugno, 2012 (<http://bostonreview.net/bowles-markets-crowd-in-morals>); H. GINTIS, *Giving Economists Their Due*, in «Boston Review», 25 giugno 2012 (<http://bostonreview.net/gintis-giving-economists-their-due>), J.F. BRENNAN, P. JAWORSKI, *Markets without limits: Moral virtues and commercial interests*, Routledge 2015.
- ³⁵ R.M. TITMUSS, *The Gift Relationship*, cit., pp. 124-125.
- ³⁶ M. DOUGLAS, *Review of 'The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy'*, in «Man», New Series, 6(3), 1971.
- ³⁷ J.T. GODBOUT, A.C. CAILLÉ, *op. cit.*, p. 71.
- ³⁸ K. ARROW, *op. cit.*, p. 360.
- ³⁹ R.M. TITMUSS, *The Gift Relationship*, cit., pp. 276-279.
- ⁴⁰ *Ivi*, pp. 57-58.
- ⁴¹ *Ivi*, p. 278.
- ⁴² *Ivi*, p. 263.
- ⁴³ Titmuss interpreta in un senso molto ampio l'altruismo dei donatori di sangue. Sulla scorta delle risposte fornite dai donatori di sangue al questionario sottopostogli da Titmuss, si possono tuttavia avere seri dubbi circa questa interpretazione: V. N. SCOTT, J. Seglow, *op. cit.*, pp. 106-107.
- ⁴⁴ P. FONTAINE, *Blood, politics, and social science*, cit., p. 404, corsivo mio.
- ⁴⁵ R.M. TITMUSS, *The Gift Relationship*, cit., p. 61.
- ⁴⁶ *Ivi*, pp. 127-128 e 140.
- ⁴⁷ K. BOULDING, *The Boundaries of Social Policy*, in «Social Work», 12, 1967, p. 7.
- ⁴⁸ R.M. TITMUSS, *The Gift Relationship*, cit., p. 279.
- ⁴⁹ I. BERLIN, *Two concepts of Liberty*, in *Four Essays On Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969, p. 121.
- ⁵⁰ R.M. TITMUSS, *The Gift Relationship*, cit., p. 305.
- ⁵¹ P. SINGER, *op. cit.*, p. 320.
- ⁵² P. FONTAINE, *Blood, politics, and social science*, cit., p. 404.
- ⁵³ J.T. GODBOUT, *op. cit.*, pp. 65-85.
- ⁵⁴ *Ivi*, p. 69.
- ⁵⁵ *Ivi*, pp. 76-77.
- ⁵⁶ Simili argomenti sul modo in cui l'emersione dello Stato sociale "spiazzi" o allontani le organizzazioni di mutuo soccorso o di volontariato della società civile sono stati avanzati da D.T. BEITO, *From Mutual Aid to the Welfare State: Fraternal Societies and Social Services, 1890 -1967*, University of North Carolina Press Chapel Hill, NC 2000.
- ⁵⁷ J.T. GODBOUT, *op. cit.*, p. 78.
- ⁵⁸ *Ivi*, pp. 79-80. Un argomento simile è stato avanzato da J. SEGLOW, *op. cit.*
- ⁵⁹ J.T. GODBOUT, *op. cit.*, p. 80, corsivo mio.
- ⁶⁰ *Ivi*, p. 83.
- ⁶¹ Riprendo in questa sede una serie di conclusioni a cui sono pervenuto in alcuni miei lavori precedenti P. SILVESTRI, *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del Buongoverno*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008; ID., *The ideal of good government in Luigi Einaudi's Thought and Life: Between Law and Freedom*, in P. HERITIER, P. SILVESTRI (a cura di), *Good gov-*

ernment, Governance and Human Complexity. Luigi Einaudi's Legacy and Contemporary Society, Leo Olschki, Florence 2012 e soprattutto P. SILVESTRI, *Anthropology of freedom and tax justice: between exchange and gift. Thoughts for an interdisciplinary research agenda*, in «Teoria e critica della regolazione sociale», 2(2015), da cui è tratta la sintesi dei paragrafi 3.1 e 3.2.

⁶² L. EINAUDI, *Miti e paradossi della giustizia tributaria*, Einaudi, Torino 1940.

⁶³ L. EINAUDI, *On Abstract and Historical Hypotheses and on Value judgments in Economic Sciences*, critical edition with an Introduction and Afterword by P. Silvestri, Routledge, Londra-New York 2017.

⁶⁴ L. Einaudi, *Lezioni*, cit.

⁶⁵ Si tratta di una questione fondamentale: «per poter essere esercitato in modo duraturo, il potere deve essere riconosciuto. Senza questo riconoscimento, esso è destinato a degenerare ben presto o nella violenza o nel crimine. Da ciò deriva la famosa domanda [...] da Bodin a Kelsen, e che si rivela ancor oggi di grande attualità: che cosa differenzia un governo da una banda di ladri? Le risposte a questa domanda...chiamano tutte in causa l'idea di un Riferimento. Riconosciamo il potere solo quando si riferisce a un senso a cui aderiamo»; A. SUPLOT, *Homo Juridicus*, Edition du Seuil. Trad. ingl. a cura di S. BROWN, *Homo juridicus: on the anthropological function of the law*, Verso, Londra 2007, p. 175.

⁶⁶ Sulla teoria delle élite e i suoi sviluppi nella tradizione italiana di scienza delle finanze, v. P. SILVESTRI, *Il buongoverno nel pensiero di Einaudi e Mosca: tra governo della legge e governo degli uomini*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», XL, 2006; F. FORTE, P. SILVESTRI, *Pareto's sociological maximum of utility of the community and the theory of the elites*, in J.G. BACKHAUS (a cura di), *Essentials of Fiscal Sociology. Conceptions of an Encyclopedia*, Series Finanzsoziologie, vol. 5, Peter Lang, Frankfurt am Main 2013.

⁶⁷ Si v. P. SILVESTRI, *The ideal of good government in Luigi Einaudi's Thought and Life: Between Law and Freedom*, in P. HERITIER, P. SILVESTRI (a cura di), *Good government, Governance and Human Complexity*, cit., pp. 55-95.

⁶⁸ In questa prospettiva, la classe governante, a condizione che sia riconosciuta (e governi) in nome di valori condivisi, è una figura di

terzietà che sta al di là della mera legalità o positività della legge e garantisce l'equilibrio del sistema e la sua legittimità, inclusa la legittimità delle tasse. Come scrive Einaudi nelle parole conclusive dei *Miti e paradossi della giustizia tributaria*: «A far pagare coattivamente imposte son buoni i reggitori qualunque. Ma il capo scelto dalla *valentior pars* dei cittadini [...] intende elevare i mortali dalla città terrena alla città divina, dove la parola "imposta" è sconosciuta, perché tutti sanno la ragione ed il valore del sacrificio offerto sull'altare della cosa comune»; L. EINAUDI, *Miti e paradossi*, cit., p. 297).

⁶⁹ *Ivi*, p. 248.

⁷⁰ Per una interpretazione antropologica dei circoli virtuosi e viziosi, si v. M.R. ANSPACH, *A charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Seuil, Parigi 2002.

⁷¹ L. EINAUDI, *Miti e paradossi*, cit., p. 272, corsivo mio.

⁷² P. SILVESTRI, *The ideal of good government in Luigi Einaudi's Thought and Life*, cit., pp. 89-91; P. HERITIER, *Useless Non-Peaching? The Critical Point and the Complex Anthropology of Freedom in Luigi Einaudi*, in P. HERITIER, P. SILVESTRI (a cura di), *Good government. Sulla teoria del punto critico di Einaudi*, si v. anche B. LEONI, *Luigi Einaudi e la scienza del governo*, Einaudi, Torino 1964 e L. BRUNI, *Critical Point*, in *A Lexicon of Social Well-Being*, Palgrave Macmillan, Houndsmill, UK 2015.

⁷³ P. HERITIER, *op. cit.*

⁷⁴ EINAUDI, *Lezioni*, cit., p. 231.

⁷⁵ L. EINAUDI, *On Abstract and Historical Hypotheses*, cit., pp. 61-65.

⁷⁶ L. EINAUDI, *Lezioni*, cit., p. 86.

⁷⁷ Questo tipo di problemi è stato anche inquadrato e analizzato in termini di "dilemma del samaritano"; L. BUCHANAN, *The Samaritan's Dilemma*, in E.S. PHELPS (a cura di), *Altruism, Morality and Economic Theory*, Russell Sage Foundation, New York 1975; C.C. GIBSON, K. ANDERSSON, E. OSTROM, S. SHIVAKUMAR, *The Samaritan's Dilemma: The Political Economy of Development Aid*, Oxford University Press, Oxford 2005; D. SCHMIDTCHEN, *To Help or Not to Help: The Samaritan's Dilemma Revisited*, in G. BRENNAN, H. KLIEMT, R. TOLLISON (a cura di), *Method and Morals in Constitutional Economics: Essays in Honor of James M. Buchanan*, Springer, New York 2002; E. SKARBEBEK, *Aid, Ethics, and the Samaritan's*

Dilemma: Strategic Courage in Constitutional Entrepreneurship, in «Journal of Institutional Economics», 12(2), 2016; N.P. GOODMAN, R.Q. HERZBERG, *Gifts as governance: Church Welfare and the Samaritan's dilemma*, in «Journal of Institutional Economics», 1-12. <https://doi.org/10.1017/S174413741900047X>, 2019.

⁷⁸ Cfr. R.E. GOODIN, B. HEADLEY, R. MUFFELS, H.J. DIRVEN, *The Real Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; D. SCHMIDTZ, 'Taking Responsibility'. *Social Welfare and Individual Responsibility: For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 63-72; N. PEARSON, *Our Right to Take Responsibility*, Noel Pearson and Associates, Cairns 2000, pp. 21-22; P. SAUNDERS, *The Government Giveth and the Government Taketh Away*, The Centre for Independent Studies, St. Leonards 2007, p. 54.

⁷⁹ M. SANDEL, *op. cit.*

⁸⁰ K. CURCHIN, *From the Moral Limits of Markets to the Moral Limits of Welfare*, in «Journal of Social Policy», 45, 101-118, doi:10.1017/S0047279415000501, 2016.

⁸¹ Cfr. H. GINTIS, *op. cit.*; S BOWLES, *How Markets Crowd In Morals*, in «Boston Review», 25 giugno 2012 (<http://bostonreview.net/bowles-markets-crowd-in-morals>).

⁸² Cfr. A.O. HIRSCHMAN, *Rival interpretations of market society: civilizing, destructive, or feeble?*, in «Journal of Economic Literature», 20, 1982; G. ESPING-ANDERSEN, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Polity Press, Cambridge 1990; J. ALM, B. TORGLER, *Culture differences and tax morale in the United States and in Europe*, in «Journal of Economic Psychology», 27, 2006.

⁸³ L. EINAUDI, *Lezioni*, cit., p. 239.

⁸⁴ *Ivi*, p. 241.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, *Pastore col flauto in groppa a un mulo, figure e animali*, Grue Aurelio (1699/Post 1746) - 1740-1760 - maiolica dipinta a smalto, cm 19 x 26 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas