

# COLLOQUI

DIMENSIONI DELL'ECONOMICO



Edizioni Scientifiche Italiane

## INDICE

Editoriale	
RENATA VITI CAVALIERE, <i>La dimensione spirituale dell'«economico»</i>	5
AGORÀ	
SILVANO PETROSINO, <i>«Economia» non è «business». L'ordine della casa e il senso filosofico di una differenza</i>	19
TOM ROCKMORE, <i>Marx e l'economia politica</i>	33
STEFANO ZAMAGNI, <i>Per un'economia in colloquio con le altre scienze umane: verso il superamento del riduzionismo</i>	55
LUIGI ZINGALES, <i>L'oppio dei popoli? Religione e comportamenti economici</i> <i>People's Opium? Religion and Economic Attitudes</i> , in «Journal of Monetary Economics», Vol. 50, Issue 1, (January 2003), pp. 225-282	73
PERCORSI	
LUIGINO BRUNI, <i>Agàpe ed economia. L'esperienza dell'Economia di Comunione</i>	103
<i>Incontro con l'Economia di Comunione. Intervista a Luigino Bruni</i>	111
EZIO GHIDINI CITRO, <i>La Finanza Etica?</i>	115
GIOVANNI CESARINO, <i>Un Management della Creatività per Napoli. Terapia d'urto ad un sistema bloccato</i>	119
<i>Immigrati: una risorsa per l'Italia. Documento conclusivo del Colloquium 2003</i>	123
DONATO MATASSINO, <i>Alcune riflessioni su benefici, rischi e informazione delle biotecnologie all'aurora del XXI secolo</i>	133
SEGNALI ED INCROCI	
RECENSIONI:	
A. PANICO, <i>L'immagine di Chiesa nella Dottrina Sociale Cristiana</i> , (L. Bove)	161
G. HERLING, <i>Requiem per il campanaro</i> , (A. Accetta)	164

---

O. TODISCO, <i>Il pensare francescano e la filosofia moderna</i> , (A. Colasanto)	166
<i>I diritti umani: loro storia, valore, stato attuale</i> , Atti del Convegno nazionale (Napoli 26-27 ottobre 1999), in «Progresso del Mezzogiorno», (P. Orlando)	168
G. SARTORI, <i>Pluralismo, multiculturalismo ed estranei. Saggio sulla società multi-etnica</i> (M. d'Ambrosio)	170
J.L. NANCY, <i>L'Intrus</i> , (A.M. Nieddu)	172
J. LECLERCQ, <i>Maurice Blondel lecteur de Bernard de Clairvaux</i> , (D. Morgia)	175
<i>Il diritto alla filosofia</i> , Atti del seminario di studi su Raffaello Franchini, Napoli (4-5 dicembre 2000), (V. Martorano)	177

# LA DIMENSIONE SPIRITUALE DELL'«ECONOMICO»

RENATA VITI CAVALIERE

## Sommario

*Il rapporto di economia ed etica resta un tema difficile, controverso, problematico, e tuttavia non riconducibile alla logica di mondi contrapposti. Se ne parla a partire dall'opera di Croce, con particolare riferimento alla Filosofia della pratica e ad alcuni Frammenti di etica.*

## Summary

*The relation between economy and ethics remains a difficult, controversial and problematic topic, which cannot be traced back to the logic of two opposing worlds. The issue is dealt with beginning with the work of Croce, referring in particular to the "Practical Philosophy" and some "Fragments of the Ethics".*

\* \* \*

**S**i allude nel titolo al legame dell'economico con la vita degli esseri umani, i quali si sa non sono esseri puramente spirituali e tuttavia della spiritualità sono per così dire emblemi e portatori per il fatto che danno luogo ad attività, luoghi ed opere in cui non altro segno sapremmo vedere che quello della volontà e dell'impegno. Ciò è vero in linea di principio, ma grande e complessa è la questione del *valore* economico, considerato per lo più inferiore al bene morale, oppure di tal forza da inglobare ogni aspetto della dimensione etica, compresa la felicità, compresa la stessa concezione della libertà. Non è certo un caso che ad esempio nelle pur tascabili enciclopedie di filosofia e scienze umane sia assente l'*Economico* come funzione spirituale ed umana, né compare il termine *economia* se non per la cosiddetta economia primitiva, e dell'*utile* si parli soltanto all'interno della voce *utilitarismo*. Che cos'è difatti l'utilitarismo? In senso lato è «la dottrina che assume l'utile come criterio dell'azione e fondamento della felicità e del bene, o più in generale come principio dei valori morali». C'è in questa definizione tutto e il suo contrario, vale a dire una plurisecolare riflessione sull'agire umano e sui comportamenti, all'interno del rapporto con altri, ispirati al desiderio di felicità e alla previsione di un maggior bene per sé e per le comunità umane. Il calcolo, benché

non propriamente aritmetico, misurato sulle individuali percezioni del piacere e del dolore, compone e struttura il vivere insieme, sino a dar corpo al dovere più alto di sicura impronta altruistica ed umanitaristica. Si ha la netta impressione che a venir sminuito, se non del tutto negato, non sia tanto l'ambito etico, quanto il *valore* stesso o la funzione del momento economico. Se tutto è riconducibile all'utile, nulla è veramente riconosciuto alla dimensione dell'economico, e men che mai ad esso viene assegnata autonomia e concretezza; di fatto quell'*ismo* racchiude la pretesa dell'utile di presiedere in un campo, quello della vita morale, che a sua volta richiederebbe autonomia e concretezza. L'utile che diviene principio di vita morale ottiene di contro per reazione che la morale si disimpegni dall'utile e lo releghi nel grado più basso d'esistenza, addirittura fuori dell'umano, come rozza materia da purificare.

Ad un bisogno diffuso di chiarezza e di distinzione teoretica si accompagna oggi in più d'un caso il richiamo invece al nesso profondo da instaurare tra le parti non nemiche della vita pratica che sono l'economia e l'etica. Un esempio recente, clamoroso e convincente, viene dal libro di Amartya Sen *Lo sviluppo è libertà*<sup>1</sup>, dove con fermezza, muovendo da studi di economia sulla crescita e sullo sviluppo delle moderne società industriali, si *identifica* il processo di riforme politico-sociali con la lotta alle intolleranze e alla repressione, quasi a decretare nella congruità di un rapporto necessario l'unione dell'economico con l'etico, ben espresso appunto nel principio che non si dà sviluppo senza libertà, e viceversa. La libertà, nelle moderne democrazie, fa la differenza, se ad esempio cominciamo a pensare, in un'ottica critica ma non demolitiva del capitalismo moderno, che là dove c'è un "capitale umano" (non i *capita* di bestiame, da assommare o disperdere) che giova alla produzione e che da questa esce rafforzato, pur contano e non poco le "capacità umane", i cui benefici (si pensi all'istruzione, ad abilità specifiche, a preferenze spiccate che si lasciano coltivare, all'emancipazione non solo femminile, etc.) sono "a reddito invariato", valgono per dir così di più per il loro essere improduttive, permettono crescite non misurabili in maniera esponenziale, costituiscono la sostanza stessa dell'ordine liberale.

D'altro canto, l'accusa rivolta al mondo moderno di aver idoleggiato la categoria dell'utile, la reprimenda contro il capitalismo per aver esso eliminato lo spreco, il superfluo, il sovrappiù, e per aver rapinato con estrema indifferenza interessi sia privati che pubblici (mi riferisco alle singolari con-

<sup>1</sup> A. SEN, *Lo sviluppo è libertà, perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano 2000.

siderazioni sull'economia di Georges Bataille<sup>2</sup>), lasciano nella perplessità generale coloro che non sono disposti a cercare nella *fešta* o nel gesto glorioso, di primitiva memoria, l'alternativa rigogliosamente sacrale delle guerre e delle rivoluzioni violente. Evidentemente c'è limite e limite da assegnare, se si vuole farlo, all'utile.

Nell'area della cultura francese (ricordo qui soltanto il celebre *Saggio sul dono* di Mauss e i pensieri di Gabriel Marcel in *Essere e avere*, ancora Bataille, fino ad alcuni recenti scritti di Derrida<sup>3</sup>), ha preso le mosse e circola tuttora una significativa discussione intorno alla categoria del *dono*, ai temi della *grazia* e della *carità*, del merito e del perdono, del desiderio e della gratitudine, che ha spinto ad approfondire anche la questione del significato dell'economico, in polemica con gli estremi del paneconomicismo da un lato, e nella prospettiva, dall'altro, di rivedere alcune articolazioni dei rapporti umani non riconducibili soltanto a relazioni di scambio produttivo secondo la quantità e il calcolo. Pur comprendendo a pieno le motivazioni di una critica della ragione utilitaria (laddove l'utile fagocita l'etica), come non tener conto della massima di La Rochefoucauld: «Ce n'est pas assez d'avoir de grandes qualités, il en faut avoir l'économie»?<sup>4</sup> Ci sono peraltro componenti immediate, gratuite, incalcolabili per certi versi, della vita, spirituali anch'esse, perché legate a credenze e bisogni, che difficilmente si saprà ricondurre sotto un controllo assoluto della ragione. Non avrà allora l'economia un campo più vasto e un'accezione più ricca rispetto alle leggi di scambio che i grandi economisti d'ogni tempo hanno messo in schemi e accortamente valutato nelle loro espansioni e conseguenze? Non sarà l'utile pervasivo ma non tirannico, necessario ma non costrittivo, come nelle arti della prudenza, nell'erotica, nella politica?, dove pure occorrono buone qualità da amministrare e peculiari legami di reciprocità da esercitare? È pur vero, invece, che si nega molto volentieri il *valore* dell'utile, che è poi l'aspetto economico-vitale dell'esistenza, mentre nulla si toglie all'odierna logica del successo, che vuole tutto e subito, e che viene considerata inalienabile. E per converso si insiste a non capire la differenza tra mezzi e fini, tra ciò che serve e ciò che si ama, tra legittime transazioni commerciali e l'attimo gratuito dell'adesione morale.

Sono pensieri ricorrenti e domande finanche retoriche, a cui ognuno risponderà citando i propri studi e illustri nomi del pensiero moderno e

<sup>2</sup> G. BATAILLE, *Il limite dell'utile*, a cura di F.C. PAPPARO, Adelphi, Milano 2000.

<sup>3</sup> J. DERRIDA, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Cortina, Milano 1996. Rinvio al volume di P. GILBERT e S. PETROSINO, *Il dono*, Il melangolo, Genova 2001.

<sup>4</sup> Citato da Croce in *Filosofia della pratica. Economia ed Etica* (1909), ed. critica a cura di M. TARANTINO, Bibliopolis, Napoli 1996, 279.

contemporaneo, peraltro entro settori vari d'indagine, come la teologia e la sociologia, l'antropologia e l'estetica, o le specialistiche scienze sociali. Sono lieta che gli amici e colleghi interpellati sull'argomento e invitati al forum sulle dimensioni dell'economico abbiano risposto con tale efficacia, come testimoniano i contributi offerti nel presente fascicolo ai quali si è aggiunto l'ottimo saggio di Luigi Zingales, mi preme sottolineare che in ogni caso la precedenza è stata assegnata all'essere umano e alle dinamiche della vita rispetto agli ingranaggi di vario tipo, sia teorici che istituzionali. Così Tom Rockmore ripercorre le complesse vicende del marxismo per segnalarne il lato debole, che consiste nel non aver tenuto conto del fatto che in Marx l'economia politica è stata accompagnata dall'intenzione filosofica di una crescita parallela e fondante dell'umano. Stefano Zamagni illustra con estrema chiarezza i rischi del riduzionismo, e auspica che l'economia torni alla vita e alla società; non trascuri dunque il momento della riflessione sulla scelta di un certo modello di mercato, perché fiducia e reciprocità sono alla base del non meccanico sviluppo economico dei popoli. Silvano Petrosino ci ha con grande finezza condotto quasi per mano all'interno del significato dell'economico, con l'aiuto dell'etimologia e della immaginazione letteraria, per segnalare anche le tante trappole dei luoghi comuni.

Il mio contributo riguarderà la distinzione-unità dell'economico e dell'etico, nel presupposto che si dia una filosofia dell'economia che ha le sue ragioni, diverse ma non perciò divergenti rispetto alla scienza economica propriamente detta. Per questi argomenti mi avvalgo prevalentemente dell'opera-cardine del pensiero di Croce che uscì nel primo decennio del secolo scorso col titolo *Filosofia della pratica. Economica ed Etica*, e che ha poi a lungo impegnato il filosofo e i suoi critici. Ma per cominciare rinvio ad una noterella di Croce, apparsa nei *Pensieri vari*, pubblicati nel '43, in cui si parla della *Scienza economica e della spiritualità del reale*, e dove appaiono assai più fluidi i nessi e le distinzioni che lo avevano assillato tanti anni prima. E tuttavia l'impianto logico della filosofia dello spirito sempre sorregge l'idea che la realtà individua e spirituale per definizione possa essere interrotta nella sua dinamica storica, o per essere inquadrata in schemi oppure per essere pensata secondo concetti filosofici universali. Tra le scienze morali, diceva Croce nei primi anni quaranta, l'economia politica è certo quella scienza che pur procedendo per astrazioni matematiche e pur coniano *feticci* (come Marx chiamò le merci), più e meglio di altre si trova ad interrogarsi infine – per distinguere le cose dannose da quelle utili – sugli affetti e sui bisogni dell'uomo, sui fini ch'egli persegue. E ciò facendo essa si troverà a distinguere il valore d'uso delle cose dal loro valore di scambio, che è il valore propriamente economico,

domandandosi infine cosa sia l'utilità nella sua genesi. Non la rinvenirà ingenuamente nella maggiore o minore rarità delle cose, ma in maniera più generale nel lavoro umano e dunque in un atto volitivo, ivi compresi i lavori non manuali, i cosiddetti servigi, e il suo rovescio, cioè la pena e il sacrificio. Ma non avranno così gli economisti allargato forse il discorso a quel mercato che è tutta la scena del mondo, nel quale ogni azione dell'uomo ha il suo pregio e con ciò il suo prezzo, cioè l'utilità che voleva ottenere? Croce vuole dire che tutta l'attività spirituale può essere guardata nella prospettiva dell'utile, che diventa *valore* a pieno diritto, una componente cioè, e certo non l'unica né più incisiva di altre, delle attività umane. Sono proprio gli economisti, concludeva, a lasciar rilucere e non solo tralucere questa verità. Di fatto pare proprio che sia la scienza dell'economia a postulare e richiedere una filosofia dell'economia, della quale quei teorici per lo più varcano la soglia e comunque battono anche solo inavvertitamente alle porte<sup>5</sup>.

Queste osservazioni, benché siano in continuità rispetto alla *Filosofia della pratica* di inizio secolo, smussano in parte una lettura della scienza economica più radicale e più legata a quei tempi nel confronto e in polemica con la cultura positivista di fine ottocento. A più di cento anni oramai dalla lettura crociana di Marx, non si può fare a meno di ricordare che soprattutto attraverso Labriola e lo studio diretto degli scritti marxiani Croce pervenne alla dottrina dell'Utile come valore e dell'economico come un essenziale momento dello spirito. Nell'Avvertenza, datata aprile 1908, Croce così tra l'altro scriveva: «Il concetto dell'attività economica come forma autonoma dello spirito, che riceve trattazione sistematica nella seconda parte del libro, fu proposto la prima volta in alcuni saggi, scritti dal 1897 al 1900 e raccolti poi nel volume *Materialismo storico ed economia marxistica*»<sup>6</sup>. Aggiungerei, sotto la guida di Raffaello Franchini, che il marxismo va inserito peraltro anche tra le componenti della concezione crociana della storia. Come non segnalare infatti «l'impressione di totale rinnovamento – ha scritto Franchini – che i primi storici marxisti o [...] della scuola economico-giuridica produssero su di lui, espertissimo di storia ma tuttavia ancor fermo al metodo filologico-erudito»<sup>7</sup>. L'incontro con il materialismo storico fu per il giovane Croce l'oc-

<sup>5</sup> B. CROCE, *Pensieri vari*, ora ristampati in *Dal libro dei pensieri*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 2002, 160-164.

<sup>6</sup> Si veda l'Avvertenza alla prima edizione della *Filosofia della pratica*, ed. cit.

<sup>7</sup> R. FRANCHINI, *La teoria della storia di Benedetto Croce* (1966), nuova edizione a cura di R. VITI CAVALIERE, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, 29-30. Rinvio inol-

casione per penetrare gli *arcana imperii* della storia e riconoscere in essa la realtà delle forze in gioco contro le astrattezze positivistiche. Fu l'occasione per affinare le critiche alla filosofia della storia in virtù di quel canone empirico che il marxismo offriva per andare al concreto e verso l'individuale, sbriciolando ogni vuoto obbiettivismo con il peso delle esperienze particolari. Croce entrò nel merito delle dottrine economiche di Marx, della teoria del valore-lavoro, e della caduta tendenziale del saggio di profitto, e le mise in discussione. Stigmatizzò la sottintesa metafisica storica al pari dell'economicismo, non però il rimando all'immanenza che ne scaturiva, al cui interno Croce scoprì «di che lacrime grondi e di che sangue il capitalismo moderno»<sup>8</sup>. Andò sempre fiero di questa apertura mentale che molto doveva a quel Marx col quale egli chiuse i conti già sul finire del secolo diciannovesimo, dopo aver ricavato grandi suggestioni riguardanti la sfera economica, che ha un posto di diritto nella realtà dello spirito umano anche perché è pur essa creatrice di storia.

Nella premessa alla quinta edizione di *Materialismo storico ed economia marxista*, del '27, Croce sottolinea che nulla egli sentiva di dover cambiare nei pensieri espressi tanti anni prima e nonostante i tempi allora tristemente illiberali. Si parlava anche della forza, che è «energia della volontà e dell'azione», e di cui perciò non si può far senza. Altra cosa è metterla al servizio di un ideale autoritario. «Perciò tutti i pensatori che hanno instaurato o restaurato il concetto della forza, si chiamino Machiavelli, Vico o Carlo Marx, sono stati benemeriti della scienza politica. E di scienza politica, e non di politica pratica o di partito, tratta questo libro...»<sup>9</sup>. La precisazione di Croce è importante per due motivi: perché può servire a definire meglio il contenuto (la volontà e l'azione) della *Filosofia della pratica*, redatto e stampato tra il 1908 e il 1909, e perché rivendica antecedenti illustri per una rinnovata dottrina non già della *forza* in contrasto con il consenso, ma delle forze in gioco nell'ambito pratico, sia esso economico-politico che etico.

La *Filosofia della pratica* è opera complessa, difficile, problematica e fors'anche aporetica, e tuttavia essa pone alcune distinzioni essenziali proponibili ancor oggi, come quella già ricordata, e che dà lo spunto al mio scritto, tra l'economico e l'etico. Distinzione certo non assente dal pano-

tre al saggio di FRANCHINI, *Il senso del terrestre*, in *Il diritto alla filosofia*, SEN, Napoli 1982, 57-76.

<sup>8</sup> *Ivi*, 55. Il riferimento è tratto ovviamente dal libro di Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Sandron, Palermo 1900.

<sup>9</sup> B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Bari 1961, Avvertenza all'edizione del '27, XV.

rama degli studi filosofici, ma certo talvolta immune per dir così dallo spirito di equità, per cui si tende a far prevaricare l'un temine sull'altro e spesso a coltivare in chiave culturalmente antimoderna la pur giustificabile lotta contro i soprusi e le ingiustizie. Nel libro in questione si parla di volontà e di azione, di energie vitali per eccellenza, non vinte dall'intellettualismo né dal moralismo, della *materia* per pensare, della condizione del giudicare secondo valenze queste sì etiche oppure teoretiche, a seconda che si tratti appunto di mettere in gioco la coerenza morale oppure il rigore scientifico. Ogni cosa dunque al momento giusto, quando è davvero il caso di dire: "questo è giusto", oppure "questo è vero", o ancora "questo è conveniente". Il mondo vario dell'economico, dunque, risponde a quest'ultima circostanza, al *convenire* dei propositi agiti per scopi non già meramente strumentali (come a dire che si fa di tutto un mezzo, compreso l'uomo stesso), ma *utili*, dove non manca lo scopo razionale insito nella programmazione efficace, nella previsione giudiziosa. Non c'è dubbio che occorra fare anche la distinzione di filosofia dell'economico e di scienza economica. Ma non vorrei si aprissero sterili conflitti di competenza. L'odierna scienza economica potrebbe avere elementi filosofici assai più vivaci che in passato e forse potrebbe dirsi con Einaudi che in parte è anche merito di Croce se nell'ultimo quarantennio (Einaudi parlava intorno al 1950) gli economisti italiani hanno evitato «di costruire schemi, tipi, classificazioni e simiglianti cattive filosofie»<sup>10</sup>. Filosofie cattive probabilmente, ma non inutili schematizzazioni di cui molto si giova la ricerca storica, insieme con altri sussidi necessari. Il fatto è che nessuna scienza o disciplina resta ferma ad un metodo o dentro una figura iconica imm modificabile. Pertanto il discorso deve farsi più propriamente teoretico e conoscitivo. Croce attribuì nel 1909 all'Economia come scienza una componente matematica di fondo e dunque esclusivamente la ricerca di elementi quantitativi da essa poi analizzati e messi in ordine. Non si tratta di conoscenza, per Croce, ma di pratica e conveniente disposizione della realtà, nel presupposto tipicamente storicistico che si conoscono soltanto le individualità, che pure sono per definizioni ineffabili, in virtù di concetti atti a comprenderne il significato acquisito nel tempo e *per itinera*. C'è un buon pezzo di hegelismo nell'aver Croce assegnato all'intelletto le astrazioni concettuali e l'arbitrio necessario delle leggi. Hegel diceva – e Croce lo cita volentieri – che l'Economia fa onore al pensiero perché pone

<sup>10</sup> L. EINAUDI, *La scienza economica. Reminiscenze*, in *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana (1896-1946)*, a cura di C. Antoni e R. Mattioli, 1950. Devo questa segnalazione a L. GIUSSO, *B. Croce e il lavoro dell'economista*, in «Criterio», VIII, nn. 3-4 (1990), 203-207.

leggi ai fatti. Ma fu proprio Hegel a considerare fasullo l'edificio dell'intelletto, spianato ogni volta dall'irrompere della vita e della storia. Croce non pensò in questo modo. La prassi utile del dettar legge e del procedere per ordini di realtà è tutt'altro che falsa, benché non diremmo sia *vera* nel senso della intenzione comprensiva dei significati. Epperò l'utile "stilizzazione dei fatti", come si è detto in tempi più recenti, non sarà spianata dall'irrompere dei concetti filosofici, perché tra sfera pratica e sfera teoretica non corre inimicizia ma complementarità, raccordo sempre possibile nell'esercizio del vivere. La filosofia dell'economico è aperta a tutti, primi tra tutti gli economisti, così attenti sempre più alle ragioni del giudizio che sceglie, del pensiero che delibera e decide. Questo vero e proprio evento del pensare non può essere prerogativa di alcuni, ma è senz'altro una funzione distinguibile da altre. Così come la morale è altra cosa dall'Utile, eppure sempre vive in collaborazione con la volontà che vuole legittimamente l'individuale mentre potenzia la speranza di entrare in relazione con l'alterità e col tutto, per meglio riconoscere anche agli altri quel fine in sé che la filosofia in termini kantiani chiama l'incondizionato.

Della *Filosofia della pratica* si potrà qui scorrere soltanto qualche pagina, e maggiore attenzione andrà rivolta alla parte seconda dedicata all'Economica e all'Etica. Mi si conceda ancora qualche considerazione sotto il profilo strettamente teorico, prima di passare a dar conto dell'efficacia di certe nozioni e distinzioni nella realtà sociale e politica anche attuale e nella esperienza quotidiana dei dilemmi morali. Gli odierni nemici dell'idoleggiamento dell'utile finiscono per lo più per consentire con esso, per sancirne il trionfo. Vanno in cerca con enfasi ed estrema difficoltà di ciò che è veramente *gratuito* (l'amore?, il dono? l'onore? la solidarietà?) e non lo trovano perché cercano una oggettiva o intenzionale purezza che a loro stessi appare irreperibile. Già Croce si chiedeva in base a quale criterio avremmo potuto riconoscere gli atti volitivi economici da quelli etici; forse attraverso l'autoosservazione oppure mediante analisi accurata degli esiti raggiunti. I filosofi morali sanno bene che insondabile è il cuore dell'uomo, così come conoscono le insidie del criterio del successo. Un'istituzione di beneficenza, nata senza scopo di lucro, potrebbe aver avuto ottimi risultati economici, magari per aggiungere bene a bene. Si vuol dire che la distinzione tra economico ed etico non può essere materiale e neppure formale. Appartiene ad altro, alla vita stessa che è di natura *spirituale*, cioè complicata da intrecci e legami inestricabili sotto la lente dell'osservatore pur se lo intendiamo nella veste del giudice interiore. In teoria non paga né l'economicismo né il moralismo. In filosofia vince per dir così soltanto una serena riflessione sulla vita, che proprio perché è complessamente articolata nelle sue forme d'espressione, ha bisogno di

unire (senza scambiarne i ruoli) l'insoddisfazione perenne del desiderio, il volere che si compiace di non arrestarsi mai (sicché la pallida Cura sempre assiderà alle nostre spalle<sup>11</sup>) con la volontà altrettanto energica di incastonare ogni volta che si avrà coscienza di volerlo fare, nel contingente l'eterno, nell'individuale l'universale, nel libito il dovere. Nella condizionatezza della vita individuale va garantito l'incondizionato, «e a ragione – scrive Croce – Gesù, accingendosi alla sua divina missione, diceva di essere venuto a staccare gli uomini dalle mogli, dai figli, dagli amici, dal paese nativo»<sup>12</sup>. Quel distacco nell'unione è l'attività morale. Sol quando si sarà intesa questa unità nella distinzione e nel rispetto dell'autonomia di ciascun momento, si potrà ovviamente fare differenza tra l'istituto di credito e l'associazione di volontariato. Il fatto è che non si contano le buone opere come non si calcolano i godimenti, e neppure il più sfrenato degli egoisti vorrebbe rivivere la somma dei suoi piaceri. Valga per tutti il leopardiano dialoghetto col venditore di almanacchi: nessuno vorrebbe ripercorrere la propria vita neppure se tutta intessuta di gioie, o se queste superassero di gran lunga i dolori, perché l'essere umano non è consumatore ma creatore di vita<sup>13</sup>.

Non secondario è il tema dell'autonomia dell'utile. È stato il miglior retaggio della modernità (nel '31 Croce scrive il celebre saggio *Le due scienze mondane. L'Estetica e l'Economica*) l'aver riconosciuto l'indipendenza, non la separazione indebita dalle altre attività spirituali, della politica e del diritto, dell'estetica e dell'erotica, della scienza degli stati e delle arti della prudenza, in una parola dell'Economica. Chi individua il carattere terrestre dell'umano va nella direzione opposta sia rispetto al lassismo che al rigorismo. È semmai dentro la coscienza di una finitezza tragica che rappresenta un buon antidoto alle recenti consacrazioni, superficiali e informi, di nuovi sacerdoti per radicali retroversioni, ovvero sguardi fissi sul passato da lodare o esclusivamente fermi su di un futuro vagheggiato nell'assenza di progetti reali e realizzabili.

La distinzione di economico ed etico ha avuto in Croce e dopo Croce ricadute particolarmente interessanti sul piano della riflessione politica e sul senso del politico in generale. In un capitolo così vasto del dibattito filosofico, ancor oggi adeguato ai tempi che viviamo, si può selezionare il tema molto noto, ma non sempre ben inteso e dunque raramente davvero conosciuto, della distinzione di liberalismo e liberismo. Entrambi esprimono un'istanza antiautoritaria, ma si muovono in ambiti diversi, e per

<sup>11</sup> B. CROCE, *Filosofia della pratica*, ed. cit., 222.

<sup>12</sup> *Ivi*, 224.

<sup>13</sup> *Ivi*, 267-268.

dirla in maniera assai schematica rappresentano il qualitativo e il quantitativo. E tuttavia ciò non significa che percorrano vie tra di loro non interdipendenti. L'errore nasce quando si fa del liberismo economico, diceva Croce, la legge suprema della vita sociale, inglobando perciò il versante etico-politico<sup>14</sup>. Né è vietato, anzi è moralmente auspicabile, far passare un provvedimento liberista, quantitativamente produttivo, al vaglio etico relativo al caso in cui non dovesse apparire salutare al rispetto della dignità dell'uomo. L'autonomia dell'economico richiede l'estrema vigilanza etica, un profondo sentire morale che si rivolge all'economico-politico per far udire la sua voce, che parla nella coscienza di ognuno. Valga questo discorso ancor più per la giustizia internazionale, dove alle motivazioni economiche, non demoniache, deve accompagnarsi il volere di tutti per un mondo più civile, più mite, più umano. Sbaglierebbe perciò chi pensasse di ricondurre il liberalismo, così come Croce lo intese, vale a dire vera e propria concezione della vita e dunque filosofia, ad una pratica di cogenza pari ad altre, quasi si trattasse di un'opzione non obbligatoria. Nemico dell'autoritarismo in ogni forma, il liberalismo è espressione delle religioni e delle filosofie dell'età moderna, ma non privo dell'eredità degli antichi e non estraneo al nuovo concetto di umanità introdotto dal cristianesimo. «Può ben ammettere – scriveva Croce – svariati modi di ordinamento della proprietà e di produzione della ricchezza, col solo limite, col solo patto, inteso ad assicurare l'incessante progresso dello spirito umano, che nessuno dei modi che si prescelgono impedisca la critica dell'esistente e l'invenzione del meglio [...], che in nessuno di essi si pensi a fabbricare l'uomo perfetto o l'automa perfetto, e in nessuno si tolga all'uomo l'umana sua facoltà di errare e di peccare, senza la quale non si può neppure fare il bene, il bene come ciascuno lo sente e sa di poter fare»<sup>15</sup>.

Una filosofia dell'economia potrà sciogliere nodi inestricabili, ma solo con l'ausilio del ragionamento, ferma restando l'incongruenza di chi vorrebbe spaccare il mondo in due e tener separati gli atti economici da quelli etici. Si consideri il tema della gratitudine, che interseca quello del dono ed è legato al merito delle opere compiute. Si sostiene con buoni motivi che nulla è donato senza per lo meno l'interesse che venga riconosciuto il merito del donatore e richiesta gratitudine da parte del beneficiario. Si chiede che il bene sia ricambiato con il bene. Difficile in questo ordine di

<sup>14</sup> B. CROCE, *Liberismo e liberalismo*, in *Etica e politica*, Laterza, Bari 1973, 263-267.

<sup>15</sup> B. CROCE, *La concezione liberale come concezione della vita*, in *Etica e politica*, cit., 238.

pensieri uscire dall'ambito economico o giuridico. Lo sosteneva Croce nel frammento di etica dal titolo *Gratitudine e merito*<sup>16</sup>. Lo scambio, il *do ut des* tacito o espresso appartiene anche al codice civile, che ad esempio revoca una donazione per ingratitudine del destinatario. D'altronde pretendere o attendere gratitudine significherebbe svilire l'opera buona e già escluderla dal piano morale. Ma è l'economico un gradino inferiore di moralità? Certo che no; e dunque occorre riprendere la distinzione nell'unità di economico ed etico, per riconoscere che è bene ciò che va a vantaggio dell'ordine universale, per cui la vera gratitudine potrebbe consistere non già nello scambio di un bene ricevuto quanto nel farsi partecipe di un impegno ulteriore. Analogo ragionamento può farsi intorno al merito. Non c'è merito nell'opera buona, paradossalmente, perché riconoscerlo anche tra sé e sé sarebbe un modo per rientrare nella tipologia dell'economico. Croce portava all'estremo l'articolazione del discorso etico, per purificarlo in realtà da casistiche empiriche e infinite disquisizioni di materia e di forma.

Illuminanti scorci di filosofia dell'economico, e dunque di riflessione sull'agire umano tra l'utile e l'onesto, si trovano nelle pagine della *Vita attiva* di Hannah Arendt, peraltro in evidente sintonia con alcune osservazioni crociane. Perché la bontà assoluta faccia parte del mondo, e ciò è accaduto a partire dalla pratica della bontà testimoniata da Gesù di Nazareth, bisogna escluderla dalla vita pubblica («Guardatevi dal fare il bene di fronte agli uomini»), ma non dalla relazione con l'altro; bisogna espungerla anche dalla vita privata («la mano sinistra non sappia ciò che fa la mano destra»), ma non dallo scrigno del cuore umano. Le buone opere dovrebbero restare, per assurdo, senza testimonianza, perché in realtà lo sono state nell'attimo del dovere assolto, quasi per un tempo non calcolabile, fuggevole, che poi precede la consapevolezza e la pubblicità. È un'analisi finissima questa della Arendt, che avvicina l'uomo buono all'uomo saggio, Cristo a Socrate: entrambi negarono d'esser buoni o saggi, perché l'amore del bene e la saggezza restassero in cammino<sup>17</sup>.

Un aspetto della possibile gratuità dell'agire morale è ravvisabile nel perdono, che è alla lettera un *per-donare*. Un atto veramente unilaterale, se non proplatato come merito per favori di scambio. È sempre nello stesso dilemma che ci si intromette. Perdonare per Croce non è dimenticare, ma è "sentir l'offesa" fino in fondo, fino a toccare l'estremo lembo del vivere etico<sup>18</sup>. Come non vedere in Croce il segno della civiltà cristiana. Essa è

<sup>16</sup> In *Etica e politica*, cit., 54-57.

<sup>17</sup> H. ARENDT, *Vita attiva. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1994, 53-57.

<sup>18</sup> B. CROCE, *Perdonare e dimenticare*, in *Etica e politica*, cit., 28-31.

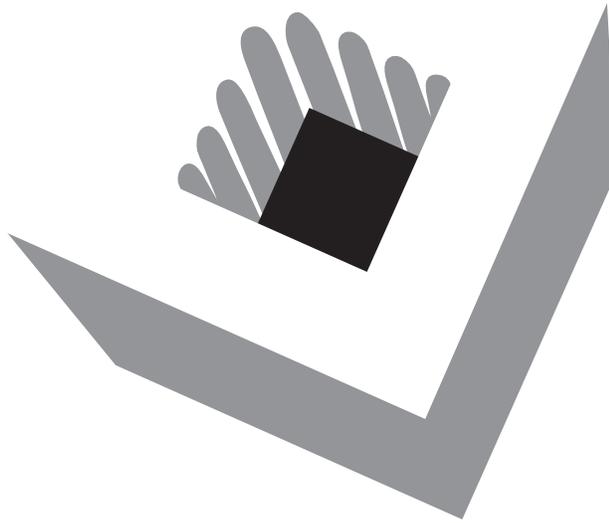
peraltro evocata espressamente dalla Arendt. A proposito del perdonare ella scrive che fu Gesù di Nazareth a scoprire il ruolo del perdono negli affari umani, e in una formula peraltro assai radicale: «se perdonerete con il cuore, anche Dio perdonerà». Il perdono è l'esatto opposto della vendetta, è libertà dalla vendetta, esso rende reversibile il tempo seriale, agisce in maniera nuova e inaspettata. Il perdonare può dunque essere un esempio non piccolo di azione gratuita, di vita morale distinta dall'utile movimento del dare per un contraccambio<sup>19</sup>.

Si potrebbe da ultimo sottolineare il fatto che la moralità consiste piuttosto in un gesto non sempre percettibile nell'immediato, e l'utile risiede in comportamenti non del tutto *calcolabili* ma indirizzati ad un maggior profitto di carattere pratico. Fatte salve le distinzioni e l'unità che le sostanzia, riconosciuta la spiritualità dell'economico e la rarità del bene, non resta che difendere la possibilità della *grazia*. Si tratta di un tema che ha nutrito maggiormente le dispute teologiche ma non si creda estraneo alla mentalità laica e ad un sentire profano. Spetta ancora alla filosofia dell'economico ricordarsi che nella frenesia del quotidiano e nelle grandi tragedie della storia non molto è prevedibile e preventivabile. C'è nell'umano più d'un tocco d'imprevisto che ispira l'arte, stimola pensieri, raccoglie decisioni sagge, che chiamiamo *grazia* e che appartiene, come ha sostenuto Croce, all'alternativo respiro di un'unica forza che è forza spirituale, superiore per ognuno, ma non necessariamente trascendente. «Chi, se non un fatuo, – e anche costui soltanto nelle sue vuote parole – potrebbe “far da sé” e rinunciare al soccorso della Grazia?»<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> H. ARENDT, *Vita activa*, cit., 174-179.

<sup>20</sup> B. CROCE, *L'individuo, la Grazia e la Provvidenza*, in *Etica e politica*, cit., 93.

COLLOQUI



AGORÀ

# «ECONOMIA» NON È «BUSINESS» L'ORDINE DELLA CASA E IL SENSO FILOSOFICO DI UNA DIFFERENZA

SILVANO PETROSINO\*

## Sommario

*Pertinenti considerazioni etimologiche sul termine "economia" inducono a rivedere, anche attraverso suggestioni filosofico-letterarie, il senso di un'apertura all'accoglienza che modifica il significato puramente "affaristico" della dimensione dell'economico.*

## Summary

*Pertaining etymological considerations about the term "economy" lead to reconsidering the meaning of an opening towards acceptance, even by means of philosophic-literary suggestions, which modifies the purely "business" significance of the dimension of economy.*

\* \* \*

**N**on si deve abusare dell'indagine etimologica, ma soprattutto non si deve esaurire in una simile indagine l'esercizio stesso del pensare. D'altra parte, senza essere per questo necessariamente heideggeriani, non si deve neppure misconoscere il fatto che talvolta l'etimologia si dimostra una feconda via d'accesso al pensiero, come se, a proposito di alcune sequenze etimologiche, ci si trovasse di fronte ad una sfida speculativa, ad un'insistente sollecitazione a continuare a riflettere. È proprio questo ciò che avviene, così almeno a me sembra, quando ci si sofferma sulla parola «economia»; proviamo dunque a raccogliere, senza esitare, tale sfida.

Come è noto, il termine italiano *economia* viene dal latino «oeconomia», che a sua volta deriva dal greco «oiko-nomia», composto di «oikos» (casa, dimora, riparo), e «-nomia» (regolamentazione, norma, legge). Senza sbagliare, ma lasciando in questo modo l'essenziale del tutto implicito, ci si potrebbe accontentare di tradurre *economia* con *legge-della-casa*. Questa traduzione, certamente corretta, non sembra porre particolari problemi ermeneutici: tutti sanno o pensano di sapere che cosa sia la *casa* e che cosa sia la *norma*, la *legge*, ed anche chi si concede il lusso di qualche incertezza e riconosce lo spessore semantico e la densità concettuale di que-

\* Università Cattolica di Milano.

st'ultimo termine, non ha invece quasi alcun dubbio sul significato assai più familiare di *casa*. L'ipotesi all'origine di queste pagine vorrebbe invertire una simile impostazione: qui infatti si vorrebbe mostrare come il senso più profondo, e per questa stessa ragione anche meno scontato ed enigmatico, di *economia* emerga solo in relazione al termine *casa*, o più precisamente in relazione all'ordine di cui qualcosa come una *casa*, laddove e se vi è una *casa*, è ad un tempo effetto e causa. Da questo punto di vista si deve affermare che la *legge* qui in questione è sempre quella imposta dalla *casa*, e di conseguenza per comprendere le ragioni della prima è necessario tentare di comprendere il senso della seconda. L'ipotesi è dunque questa: è la *casa* a rendere il termine *economia* una parola che fa pensare, o anche: pensare il termine *economia*, al di là di ogni facile ovvietà, significa raccogliere la sfida posta al pensiero dall'interrogativo: che cos'è una *casa*?

Partiamo da «-nomia»; al riguardo non sembra che ci siano dubbi: il termine è l'astratto derivato da «*némô*» "io governo, amministro"; in proposito Benveniste afferma:

La nozione che noi mettiamo qui in luce è quella della spartizione legale, una spartizione esclusivamente codificata dalla legge, dal costume o dalla convenienza, non da una decisione arbitraria. Altri termini in greco significano «dividere»: per esempio *datéomai*; ma la differenza sta in questo: *némô* è «dividere secondo la convenienza o la legge». Per questo un pascolo spartito secondo il diritto basato sul costume si chiamerà *nómos*. Il senso di *nómos* «la legge» si riporta all'«attribuzione legale». Così *némô* si definisce in greco come «dividere legalmente» e anche «ottenere legalmente una spartizione» (questo senso persino all'attivo)<sup>1</sup>.

Tale analisi è preziosa perché ci permette di orientare subito l'attenzione verso il senso più profondo di *casa*: la spartizione, la suddivisione, la regolamentazione, la divisione, non è in questo caso, in *economia*, un atto meccanico, naturale, manifestazione del caso, di una mera forza o di una pura decisione arbitraria, ma è espressione di una qualche *convenienza*, è la risposta ad una qualche *necessità* che fin dal principio stabilisce la distanza dall'immediatezza e dall'automatismo propri del mondo animale. A tale riguardo il senso del greco *oïkos*, almeno laddove esso si trovi legato a *-nomia*, pare essere ben espresso dal latino *domus* che soprattutto in questo caso deve essere ben distinto dal greco *dómos*:

<sup>1</sup> E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I. Economie, parenté, société*, Minuit, Paris 1969, trad. it. di M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. I. Economia, parentela, società*, Einaudi, Torino 1976, 62.

Se esaminiamo il nome della «casa», non tardiamo ad osservare che *domus* in latino e *domos* in greco, che sembrano, se si eccettua la differenza morfologica dei temi (lat. *-u*; gr. *-Ū*) coincidere completamente, sono per molti aspetti diversi nei loro usi lessicali. In Omero, *dómos* è accompagnato da epiteti descrittivi; la casa è «grande, alta, ben costruita, larga»; il *dómos* comporta un vestibolo che è chiamato *pródomos* «parte anteriore del *dómos*». Niente di simile in latino in cui *domus* non ammette nessuna qualificazione materiale e non designa mai un edificio. Inversamente, *domus* significa sempre «casa» nel senso di «famiglia», il che è completamente estraneo al gr. *domos* (...) Tutti questi tratti caratterizzano *domus* come nozione familiare, sociale, morale, per nulla materiale<sup>2</sup>.

Potrebbe essere questa una prima conclusione: in *economia* la *casa* che impone la sua *legge* e quella del *domus* latino e non quella del *dómos* greco<sup>3</sup>. Eppure sarebbe certamente un errore fermarsi a questa distinzione accontentandosi così di quel riferimento al *morale*, al *sociale* e al *non materiale* nei quali si è soliti individuare la cifra stessa dell'umano. Una simile individuazione, infatti, non è fuori luogo, ma essa, in quanto tale, non è mai in grado di chiarire le ragioni in base alle quali un certo luogo, un certo edificio posto in un determinato luogo, diventi e si imponga come *casa*. Per tentare questo chiarimento è necessario che la riflessione rischi quel passo che la porta al di là della mera indagine etimologica; la questione è dunque sempre la stessa: che cosa è una *casa*?

Per rispondere a tale interrogativo è bene non essere precipitosi, abbandonando ad esempio troppo in fretta l'edificio e lasciando così cadere con sufficienza il riferimento alla sua consistenza materiale. La *casa* è infatti certamente un edificio; le ragioni di tale necessità sono da ricondurre a quella che può essere qui posta come la prima distinzione essenziale: la «legge della casa» non è la «legge della giungla». Questa distinzione può essere precisata osservando che la *casa* si costituisce come tale proprio in quanto in essa si cerca un riparo dalla *giungla*, si cerca un luogo in cui è possibile rifugiarsi sottraendosi, anche se sempre e solo momentaneamente, al dominio della «legge della giungla». Il riparo è qui relativo alle necessarie funzioni fisiologiche del nutrirsi, riposarsi e riprodursi, tutte attività impegnative e pericolose durante le quali ci si trova in uno stato di de-

<sup>2</sup> *Ivi*, 230-231.

<sup>3</sup> È Benveniste stesso a sottolinearlo a proposito di Aristotele: «Aristotele all'inizio della sua *Politica* non fa che codificare una situazione ormai acquisita quando caratterizza gli elementi della società considerata in quanto «comunità» (*koinōnía*). Egli pone come unità più lontana l'*oikos* (i latini direbbero *domus*) (...) L'*oikos* è costituito dal condividere ogni giorno nutrimento e culto» (*Ivi*, 238-239).

bolezza e come particolarmente esposti ai molti pericoli che definiscono la *giungla*, che sono la *legge* stessa della giungla. Ciò che infatti può sempre accadere, ecco appunto la *legge* (questo accadere può sempre accadere anche se non sempre accade), è che durante l'esercizio di queste funzioni, non a caso dette *vitali*, si venga raggiunti da ciò che mette fine alla vita e si trovi così la morte. Come è ovvio, la possibilità della morte è ciò che, al di là della *giungla*, definisce il vivente in quanto tale, ma all'interno della *giungla* vi sono alcune attività durante le quali si è costretti ad abbassare le difese e di conseguenza ci si trova particolarmente esposti a pericoli che possono essere anche mortali. Per vivere è necessario nutrirsi, riposare, riprodursi, ma proprio mentre ci si nutre, ci si riposa e ci si riproduce ci si trova particolarmente esposti e vicini alla possibilità della morte; di fronte a questa doppia evidenza, la *casa*, proprio in forza della sua materialità, si impone come il luogo all'interno del quale si trova rifugio e grazie al quale è possibile prendere le distanze dalle urgenze che caratterizzano la *giungla*. La prima distinzione essenziale – la legge della *casa* non è quella della *giungla* – significa esattamente questo: in una *casa* ci si ritira, ci si ripara, ci si rifugia, ci si rinchiude, e la materialità delle sue mura è ciò che permette di stabilire un confine netto tra il tempo tumultuoso e travagliato della lotta per non morire e il tempo calmo e pacifico della quotidianità del vivere.

Il ritrarsi, l'appartarsi e il rifugiarsi rinviano al raccogliersi in sé; la *casa* è inscindibile dall'atto dell'appartarsi, e di conseguenza essa si configura sempre come *appartamento*, cioè come luogo in cui ci si raccoglie, si dimora e si celebra un'intimità. Tuttavia, se ci si limitasse a queste prime considerazioni non si potrebbe evitare la seguente conclusione: a ben vedere, infatti, la distanza che separa la *casa* dalla *giungla* è la stessa che in verità stabilisce un'intima vicinanza tra di esse, come se la *casa* nel momento stesso in cui facesse di tutto per allontanarsi dalla *giungla* non potesse far altro che definirsi per opposizione, confermando di conseguenza la legge stessa a cui invece vorrebbe sottrarsi. Il termine più adeguato per indicare un simile destino, quello che coinvolge una *casa* così intesa, non è tanto rifugio o riparo o ricovero, e nemmeno appartamento, quanto piuttosto – e così si conferma e al tempo stesso si esalta il senso più profondo di tutti i precedenti lemmi – è *tana*. Quando si pensa alla *casa solo ed essenzialmente* come ciò all'interno del quale ci si rinchiude per sfuggire ai pericoli della *giungla* in verità si pensa ad una *tana*.

Per comprendere che cosa sia una «tana», ma soprattutto per riconoscere la logica e il progetto di cui essa inevitabilmente è l'esito, non si deve far altro che leggere e rileggere il racconto che Kafka scrisse nel no-

vembre-dicembre del 1923 sotto il titolo *Der Bau*<sup>4</sup>. Questo testo mirabile meriterebbe, proprio ma non solo in relazione al tema dell'economia, una lettura paziente, puntuale, capace di glossarlo riga per riga e di intenderlo in ogni suo passaggio. Non è questa la sede per tentare una simile impresa; tuttavia di queste pagine inesauribili – in cui si intrecciano i grandi temi del costruire, dell'abitare, del temere, del calcolare, del progettare, dell'assicurare, ma anche, come è inevitabile, dei loro opposti: l'incalcolabile, l'improgettabile, l'imprevedibile, l'innumerabile che sfugge ad ogni misura e ad ogni *ratio*, e infine, vera apoteosi del racconto, l'inevitabile trasformarsi della *tana* in una *trappola* – di queste pagine dunque, in ordine al nostro oggetto, vorrei qui ricordare almeno due passaggi. Il primo è relativo al rapporto preda/predatore e al tema ad esso sempre connesso della paura/sicurezza:

Lo so molto bene, e la mia vita non ha un'ora di assoluta tranquillità neppure adesso che è al suo apice; là, in quel punto dell'oscuro muschio io potrei venire ferito a morte, e spesso nei miei sogni compare un muso avido che vi girella intorno annusando senza sosta (...) Tutti questi son calcoli davvero faticosi, e la soddisfazione che la mente astuta prova nei confronti di se stessa a volte è l'unico motivo che induca a non smettere mai di calcolare. Sì, è proprio necessario che io abbia un'immediata possibilità di fuga (...) Naturalmente io ho il vantaggio d'esser in casa mia e di conoscere a menadito tutti i cunicoli e tutte le direzioni. È molto facile che il predatore finisca per diventare lui stesso la mia preda (...) Comunque sia, devo aver la sicurezza che in qualunque punto esista forse un'uscita completamente aperta e facilmente raggiungibile, dove io non debba più faticare per uscire, dimodoché non mi accada per esempio che, mentre sto scavando disperatamente in quel punto, tutt'a un tratto (il cielo me ne scampi) io senta sulle mie cosce i denti dell'inseguitore. E a minacciarmi non sono soltanto i nemici esterni. Ce ne sono anche sotto terra (...) *In questo caso non serve a un bel niente essere in casa propria, perché in realtà si è in casa loro* [corsivo mio, S.P.]<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> La parola tedesca *Bau* può essere tradotta in italiano con *costruzione*, *edificio*, *fabbricato*, ma anche, talvolta, con *casa*.

<sup>5</sup> F. KAFKA, *La tana*, in *I racconti*, trad. it. di G. Schiavoni, Rizzoli, 2a ed., Milano 1989, 477-514, citazione 478-479.

Subito di seguito il racconto continua: «È bello avere una tana come questa per la vecchiaia ormai alle porte, essersi messi al riparo sul far dell'autunno. Ogni cento metri ho allargato le gallerie facendo degli spiazzi rotondi; lì posso raggomitolarci comodamente, scaldarmi al tepore del mio stesso corpo e riposare (...) Poveri viandanti senza dimora per le strade maestre o nelle foreste (...) esposti a tutte le maledizioni del cielo e della terra. Io invece me ne sto qui in un punto ch'è protetto da qualsiasi lato (...)» (*Ivi*, pp. 479-480).

Il secondo passaggio che è bene menzionare è quello relativo alla solitudine e all'identificazione, di fondamentale importanza per tentare di comprendere l'irriducibile differenza rispetto all'ordine della *casa*, tra costruttore e costruzione, tra abitante e abitazione, tra proprietario, se così per il momento si può dire, e proprietà. A questo livello emerge con forza il tema del progetto e la figura della materialità della costruzione:

No, tutto considerato, non ho proprio motivo di affliggermi per il fatto di essere solo e di non aver nessuno di cui fidarmi. Non ne vengo certamente svantaggiato, e probabilmente mi risparmio qualche guaio. Fiducia posso riporla soltanto in me e nella tana (...) ricomincio a sognare il mio sogno di una tana assolutamente perfetta; la cosa serve a tranquillizzarmi un po', io intravedo, estasiato, più o meno chiari modi possibili di costruire la tana sì da poterci sgattaiolare dentro e fuori (...) Quando me ne sto nella piazzaforte circondato da tutti quei mucchi di carne di scorta, con la faccia rivolta alle dieci gallerie che lì si dipartono (...) allora non penso di certo alla sicurezza: allora so perfettamente che questa è la mia fortezza che ho strappato al suolo ribelle a furia di graffiare, mordere, pestare e percuotere; la mia fortezza che non può appartenere ad altri in nessun modo e che è talmente mia che, in fondo, qui posso accettare dal mio nemico anche la ferita mortale, poiché qui il mio sangue si spargerebbe nel mio terreno e non andrebbe perduto. E che altro senso, all'infuori di questo, potrebbero avere le belle ore che tra il sonno pacifico e la veglia io sono solito trascorre in quelle gallerie, che sono calcolate esattamente per me (...) io e la tana siamo talmente tutt'uno che, nonostante tutta la mia paura, io potrei fermarmi qui tranquillo tranquillo senza neanche tentare di vincermi per aprire l'entrata (...)<sup>6</sup>.

Come ho già sottolineato, il testo di Kafka andrebbe glossato riga per riga, ma i pochi passaggi ricordati mi sembrano sufficienti per introdurre quella che deve essere considerata come la seconda distinzione essenziale – la prima è stata identificata in: la “legge della casa” non è la “legge della giungla” – per rispondere all'interrogativo «che cosa è una casa?». Quest'altra distinzione deve essere così stabilita: *la “casa” non è una “tana”*. In effetti, se la “legge della casa” non è quella della *giungla*, allora è necessario che la *casa* non si limiti ad opporsi e a difendersi dalla *giungla*, poiché in essa si tratta piuttosto di tutt'altra cosa, di tutt'altra legge, e cioè – vorrei introdurre questa specificazione con la massima cautela, dato che essa è diventata oramai quasi una moda e uno slogan – della legge dell'altro. Per non cadere in facili ovvietà si può forse chiarire questo passaggio nel seguente modo; così come l'idea di *casa* non deve mai essere

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 491-494.

identificata con il semplice edificio o con la mera costruzione, analogamente l'idea di *giungla* non deve mai essere identificata con un semplice ambiente, con un puro insieme di terre, acque, piante e animali. Essa è certamente tutto questo, così come la *casa* è certamente anche un edificio, ma ancor di più la *giungla* deve essere intesa come una logica, come un modo di guardare e di pensare, ultimamente come un modo d'essere; di conseguenza riformulando le due distinzioni si deve ora affermare: il modo d'essere della *casa*, o il modo d'essere come *casa*, non è il modo d'essere della *giungla*, ma neppure è il modo d'essere della *tana*. Che cosa costringe a questa ulteriore precisazione?

Non si può rispondere a tale interrogativo se non ci si sforza di individuare il tratto fondamentale che caratterizza la *casa*. Ora, questo tratto deve essere identificato senza esitazioni nell'*apertura*, o se si vuole nell'*accoglienza*, o se si vuole ancora nell'*ospitalità*; in tal senso, se da un certo punto di vista la *casa* è sempre costituita da un edificio che chiude e in cui ci si rinchioda, da un altro punto di vista essa è anche ciò nella cui chiusura viene sempre accolta e ospitata un'*apertura*: la *casa* è una chiusura che opera come accoglienza e ospitalità di un'*apertura*. *Apertura* a che cosa e/o a chi? A tale riguardo la risposta più immediata è quella già avanzata da Benveniste nel suo commento di Aristotele: *oikos* è il luogo delimitato, circoscritto e chiuso all'interno del quale si «condivide ogni giorno nutrimento e culto». Eliade, in un suo saggio dal titolo "*Spezzare il tetto della casa*". *Simbolismo architettonico e fisiologia sottile*, analizzando soprattutto il pensiero religioso indiano, si concentra sull'omologazione Cosmo=corpo umano e si sofferma sulla tradizione presso molti popoli di togliere, in caso di agonia, una o più assi dal tetto della casa; dal punto di vista antropologico tale usanza sarebbe espressione di una struttura universale:

Il significato di questa usanza è evidente: *l'anima si staccherà più facilmente dal corpo se la casa, cioè l'altra immagine del Corpo-Cosmo, è spaccata nella sua parte superiore (...)* Secondo i miti tibetani d'origine, i primi re e gli antenati delle famiglie nobili sarebbero discesi dal Cielo sulla Terra attraverso l'«Apertura del Tetto» (...) Assimilata al foro del Cielo, l'apertura del tetto serve alla comunicazione con il mondo celeste<sup>7</sup>.

L'*apertura*, dunque, sembra essere innanzitutto quella che, dall'interno di un luogo chiuso in quanto *casa*, apre all'esterno prevedendo e permettendo una relazione con l'altezza di un'"altra dimensione":

<sup>7</sup> M. ELIADE, *Briser le toit de la maison*, Gallimard, Paris 1986, trad. it. di R. Scagno, *Spezzare il tetto della casa. La creatività e i suoi simboli*, Jaca Book, 2a ed., Milano 1997, 153.

L'idea fondamentale sembra essere la seguente: ogni situazione legittima e permanente implica l'asserzione in un «Cosmo», in un Universo perfettamente organizzato. La casa o il corpo umano, e così pure il tempio o il territorio abitato sono dei «Cosmi». Nondimeno, tutti questi «Universi», ciascuno secondo il proprio modo d'essere, mantengono una «apertura», qualunque sia il senso che le viene attribuito nelle diverse culture («occhio» del tempio, cammino, foro per il fumo, *brahmarandhra*, «Porta del Cielo», ecc.). In un modo o in un altro, il Cosmo che abitiamo – corpo, casa, territorio, questo mondo presente – comunica attraverso l'alto con un altro livello che lo trascende. Non è indifferente constatare che l'uomo delle società tradizionali provava il bisogno di abitare un Cosmo «aperto»; il carattere concreto delle «aperture» che abbiamo rilevato nei diversi tipi di abitazioni prova l'universalità e la perennità di un tale bisogno di comunicare con l'altro mondo, quello superiore<sup>8</sup>.

Tuttavia l'*apertura* della *casa*, la *casa* stessa come evento dell'*apertura*, non può mai essere ricondotta soltanto alla verticalità dell'*altra dimensione* del divino (il culto), poiché essa coinvolge sempre e al tempo stesso anche l'orizzontalità dell'*altra dimensione* rappresentata dall'altro uomo, dall'accoglienza e dall'ospitalità dovuta all'altro uomo (la condivisione del cibo). A tale riguardo, rispetto a questo *luogo teologico*, la tradizione giudaico-cristiana si è dimostrata di un'assoluta lucidità. All'interno di essa, di fronte alla tentazione di una chiusura in una proprietà definitiva, si è soliti ricordare il passo del *Levitico* (25, 23):

Le terre non si potranno vendere per sempre, perché la terra è mia e voi siete presso di me come forestieri e inquilini.

Ma lungo questa stessa linea di pensiero si potrebbe anche ricordare la sorprendente risposta di Dio a Davide a proposito dell'intenzione di quest'ultimo di costruire egli stesso – tentazione supplementare propria di un re che tende sempre a presumere di avere un dovere/diritto esclusivo sul divino – una casa a Dio:

Ma quella stessa notte fu rivolta a Natan questa parola del Signore: «Va' e riferisci al mio servo Davide: Dice il Signore: Forse tu mi costruirai una casa perché io vi abitino? (...) *Finché ho camminato, ora qua, ora là, in mezzo a tutti gli Israeliti*, ho forse mai detto ad alcuno dei Giudici, a cui avevo comandato di pascere il mio popolo Israele: Perché non mi edificate una casa di cedro? (...) Il Signore ti farà grande, poiché ti farà una casa<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> *Ivi*, 156.

<sup>9</sup> 2 *Samuele*, 7, 4 (...) 11.

Non sarà Davide a fare una casa a Dio, ma sarà Dio a fare una casa a Davide e dunque a «tutti gli Israeliti»; all'interno di questa casa, che senza dubbio è di Dio ma anche, grazie a Dio, di Davide e di tutti gli Israeliti, questi ultimi sono certamente a casa loro, ma come se fossero sempre dei forestieri o degli inquilini. Di conseguenza essi non potranno mai rinchiudersi nella *casa*, ad esempio come se fosse la loro *tana* (si ricordi sempre Kafka: «non ho proprio motivo di affliggermi per il fatto di essere solo (...) la mia fortezza non può appartenere ad altri in nessun modo (...) io e la tana siamo tutt'uno», poiché è questa stessa *casa*, proprio in quanto *casa*, a testimoniare quell'apertura all'incalcolabile rispetto al quale essi sono sempre in ritardo e nella quale essi sono fin dal principio accolti. Da questo punto di vista si deve affermare che la *casa* è sempre ricevuta, come se fosse un dono<sup>10</sup>, e in essa, nella sua stessa intimità, si è sempre a stretto contatto, si è sempre aperti e dunque esposti a ciò che non può mai essere propriamente dominato e tantomeno posseduto. È questa la tradizione di pensiero, è questo il modo di intendere la «legge della casa» a cui si riferisce Derrida quando, glossando *Totalité et Infini* di Lévinas, formula nel seguente modo ciò ch'egli felicemente chiama «l'implacabile legge dell'ospitalità»:

(...) saremmo così chiamati a questa implacabile legge dell'ospitalità: l'ospite che riceve (*host*), colui che accoglie l'ospite invitato o ricevuto (*guest*), l'ospite che accoglie e che si crede proprietario dei luoghi, è in verità un ospite ricevuto nella propria casa. Egli riceve l'ospitalità che offre *nella* propria casa, la riceve *dalla* propria casa – che in fondo non gli appartiene. L'ospite come *host* è un *guest*. La dimora si apre a se stessa, nella sua «essenza» senza essenza, come «*terra d'asilo*». Colui che accoglie è innanzitutto accolto a casa propria. L'invitante è invitato dal suo invitato. Colui che riceve è ricevuto, egli riceve l'ospitalità nel luogo che ritiene essere la propria casa (...) La casa è posseduta in un senso molto singolare di tale parola, vale a dire nella misura in cui essa è già ospitale per il suo stesso proprietario. Il padrone di casa, il «*maître de céans*», è già un ospite ricevuto, il *guest*, nella propria casa<sup>11</sup>.

La *casa* non è la *giungla*, la *casa* non è la *tana*. Certo, in essa ci si ri-

<sup>10</sup> O anche come se fosse un danno. Il nesso dono/danno è infatti strutturale: entrambi sono forme, sebbene invertite, del legame all'incalcolabilità e al non padroneggiabile. Che l'eccedenza o il resto di un *di più* irriducibile e in appropriabile possa sempre apparire ed essere esperito come un'offesa insopportabile è un'evidenza che non ha atteso le analisi di Benveniste sul *dare/prendere* o sul *damnum* per essere riconosciuta.

<sup>11</sup> J. DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997, trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998, 103-105.

para dalla *giungla*, e per far questo ci si deve rinchiudere difendendosi dai pericoli e dalle intemperie, ma al tempo stesso in essa ci si trova anche sempre *aperti*, come se l'intimità che la definisce non fosse affatto il segno di una solitudine, quanto piuttosto la circostanza all'interno della quale si attesta una molteplicità, e dove è data la possibilità, fosse anche solo la possibilità, di un *mit- Sein* senza dominio. Di quale apertura si tratta? Come già si diceva: apertura all'Altro e agli altri, laddove tuttavia non bisogna cedere alla tentazione di attribuire una sorta di primato alla prima. In effetti, così come in una *tana* si è sempre soli, allo stesso modo in una *casa* non lo si è mai, poiché ognuno è chiamato ad ospitare l'altro e di conseguenza a vivere la sua stessa residenza come se fosse quella di un ospite nella casa dell'altro. Da questo punto di vista la *stanza degli ospiti* non è il di più che arricchisce certe abitazioni, ma il destino stesso della *casa*, ed ogni sua stanza – anche laddove, rifiutando ogni riferimento al culto, essa si configurasse *solo* come il luogo della condivisione del cibo e della condivisione del letto – è in verità quella “degli ospiti”.

Si può ora sperare di comprendere qualcosa della “legge della casa”. Benveniste è stato chiaro: *-nomia* rinvia ad un «dividere secondo la convenienza o la legge»; per questa ragione una tale spartizione non è mai il risultato solo di un atto di forza o di una mera decisione arbitraria. L'arbitrarietà qui riguarderebbe il fatto che nel suddividere non si tiene conto di ciò che conviene; da questo punto di vista il dividere secondo convenienza comporta sempre un calcolo, una misura, e dunque un *logos* che sia ad essa adeguato. Ci si deve pertanto chiedere: come bisogna intendere un simile calcolo e la convenienza a cui esso è finalizzato? Sulla base di quanto detto la risposta non può che essere la seguente: ciò che conviene è qui il relativo alla *casa*, è tutto ciò che è conforme all'ordine della casa. All'interno di una *casa*, così come avviene in una *tana*, non si può evitare di calcolare e misurare (è questa la legge stessa a cui è sottomesso ogni vivente in quanto essere finito), ma a differenza di quanto avviene in una *tana*, in una *casa* bisogna contare tenendo conto dell'ordine ch'essa impone, bisogna saper contare tenendo conto, nel contare stesso, dell'Altro e degli altri, cioè di coloro che, nella loro stessa unicità, sfuggono ad ogni predeterminazione e ad ogni calcolo, e che proprio per questa ragione impongono (ecco la legge) un altro conto. Come è ovvio – è bene ricordarlo ogni volta, soprattutto per non cadere nella trappola di un banale ottimismo – si può vivere misconoscendo questa legge, non prestandole alcuna attenzione e non tenendo conto di ciò di cui si deve tener conto; ma se qualcosa come la *casa* è possibile, se essa accade e se si decide di rispondere all'ordine che da essa proviene, allora (ecco la legge

fuorilegge), poiché è necessario calcolare e misurare, non si può evitare di calcolare tenendo conto dell'apertura all'incalcolabilità e al fuori misura dell'Altro e degli altri, allora, pur dovendo tener presente con il massimo rigore tutto ciò che avviene nella *giungla* o come *giungla*, non si può evitare di fare *economia*.

È solo in questo senso che il *segreto* della *casa* non appartiene più, neanche per opposizione, alla "legge della giungla". A me sembra che Lévinas esprima perfettamente questa idea quando osserva:

(La casa) si pone in disparte rispetto all'anonimato della terra, dell'aria, della luce, della foresta, della strada, del mare, del fiume. Essa ha «dei beni al sole», ma anche il suo segreto (...) La funzione originaria della casa consiste (...) nel rompere la totalità dell'elemento, nell'aprirvi lo spazio per l'utopia in cui l'«io» si raccoglie dimorando a casa sua (...) *La casa scelta è tutto il contrario di una radice* [corsivo mio, S.P.]. Essa indica un disimpegno, un'erranza che l'ha resa possibile, che non è un *di meno* rispetto all'installazione, ma un sovrappiù della relazione con Altri o della metafisica<sup>12</sup>.

Oggi, come sinonimo di *economia*, viene spesso usato il termine *business*: si parla di *business* e il più delle volte si è convinti di parlare di *economia*, si vuole parlare di *economia* e il più delle volte si è convinti di dover parlare di *business*. Simili convinzioni appartengono ormai alla *doxa* e in quanto tali esse non sembrano meritare alcuna attenzione apparendo come del tutto ovvie e legittime. Eppure quanto ha preceduto giustifica qualche cosa di più di un semplice dubbio nei confronti di ciò che ha l'evidente limite dell'eccesso di evidenza.

A tale riguardo non si può fare a meno di osservare che a dispetto dello spiccato realismo che normalmente gli si attribuisce, ciò che invece caratterizza il termine e il concetto di *business* sembra essere proprio un'irriducibile astrattezza: esso, infatti, non si dimostra mai all'altezza del pensiero che il dinamismo e la complessità del convenire che si trovano al fondo dell'*economia* sempre esigono. Rispetto a questo fondo il *business* si mantiene sempre in superficie, comportandosi in modo rigido e non riuscendo a far di meglio che procedere ad una inevitabile semplificazione. Il *business* corrompe perché semplifica; certo, nel corrompere esso si trova anche a condividere con l'*economia* un aspetto essenziale di quest'ultima: in particolare il *business* è ben consapevole dell'urgenza che è al centro della *casa* stessa, cioè che è necessario dividere, suddividere, distribuire e

<sup>12</sup> E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, Niyhoff, La Haye 1961, trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e Infinito*, Jaca Book, 2a ed., Milano 1990, 159-176.

quindi calcolare e misurare, ma, a differenza di quanto accade come *economia*, esso calcola e misura sempre e solo in funzione del semplice guadagno, del puro profitto, come se essi potessero essere intesi astrattamente, quasi fossero delle entità indifferenti ed estranee al mondo (alla *casa* si deve ora dire) a cui non possono fare a meno di partecipare. Sarebbe appunto questo la perversione che corrompe: ricerca di un guadagno/profitto che si immagina e vorrebbe essere “puro e semplice”.

Facendo del calcolo finalizzato al *semplice* guadagno/profitto la sola misura della sua *ratio*, il *business* trasforma dall'interno il senso del calcolare, perverte la natura della convenienza che muove l'*economia* ed evolve, direbbe opportunamente Nietzsche, in un'attività del tutto macchinale e frenetica: un tale calcolare si interessa solo a sé, si rinchiude tutto in sé e alla fine si dimostra indifferente e sordo ad ogni Altro e a tutti gli altri. La frenesia produce così l'indifferenza, ma al tempo stesso è questa medesima indifferenza a rendere possibile qualcosa come la frenesia. Senza accorgersene si è ritornati nella *tana*:

(...) ho a disposizione un tempo interminabile (all'interno della tana ho sempre un tempo interminabile) perché tutto quello che vi faccio è buono e importante, e in un certo senso mi sazia (...) e così mi diverto con il lavoro e lo accresco e me la rido e sono contento, e anche se tutto quel da fare mi confonde le idee, non desisto. Per amore vostro, gallerie e spiazzzi, e per te soprattutto mia piazzaforte, io sono venuto e ho messo a repentaglio la mia vita, dopo essere stato per lungo tempo tanto stolto da tremare per essa e da procrastinare il mio ritorno tra voi! Che m'importa del pericolo, ora che sono con voi? Voi siete miei e io sono vostro, siamo legati: cosa potrà accaderci? Che si accalchino pure, là sopra, e abbiano pure già pronto il pugno che sfonderà il muschio. E con il suo silenzio e il suo vuoto anche la tana mi saluta e conferma quanto dico...<sup>13</sup>.

Alla fine, all'interno dell'attività macchinale in cui sempre si realizza la *ratio* del *business*, non ci si trova più in una *casa* ma in una *tana*, e in una *tana*, a differenza di quanto avviene in una *casa*, non si parla più all'Altro e/o agli altri, ma ci si rivolge direttamente alla *tana* stessa attendendo da essa quella risposta che non potrà che coincidere con il silenzio. Non si deve mai sottovalutare il potere della *doxa*, eppure di fronte a questa perversione non c'è *doxa* che possa impedire ciò che appare come l'estrema e irriducibile risorsa del pensiero: si può e dunque si deve

<sup>13</sup> F. KAFKA, *op. cit.*, 496.

---

almeno riconoscere e affermare che questa perversione è una perversione, che la *casa* non è la *tana* e che dunque l'*economia* non è il *business*.

*Economia* non è *business*, anche se quest'ultimo accompagna l'*economia* come la trappola in cui da sempre e per sempre l'*economia* stessa ha rischiato e rischierà di cadere. Come già si segnalava, l'insegnamento magistrale che il racconto di Kafka ci consegna è che una *tana* si trasforma sempre in una *trappola*; quale migliore conferma di questa verità del rapporto che ad un tempo separa e avvicina *economia* e *business*?

# MARX E L'ECONOMIA POLITICA

TOM ROCKMORE\*

## Sommario

*L'economia politica di Marx è ancora valida se sottratta al marxismo e ad un'ottica meramente economicistica. Essa vuole ispirare una concezione dell'economia finalizzata alla realizzazione dell'essere umano individuale.*

## Summary

*The "Political Economy" of Marx is still valid if deducted from marxism and a merely economic viewpoint. It tries to propose a conception of economy directed to the realization of the individual human being.*

\* \* \*

Questo saggio ha per obiettivo una descrizione concisa della economia politica marxiana e dell'interesse che essa suscita in noi. Per meglio discutere l'economia politica marxiana, sarà necessario liberare Marx dal marxismo e difenderlo in tal modo dalla critica.

La tendenza più diffusa di combinare Marx con il marxismo, tendenza incoraggiata tra l'altro dallo stesso marxismo, offusca non solo i suoi punti di vista, e in particolar modo i contributi apportati alla filosofia, ma anche le stesse sue teorie economiche.

La posizione di Marx nasce in larga parte dalla precisa volontà di risolvere questioni come la dilaniante povertà che ha fatto seguito alla rivoluzione industriale, problema che egli sentiva non fosse stato adeguatamente seguito dai sistemi economici più diffusi e che ancor oggi non trova soluzione. Eppure, in parte a causa di divergenti modelli concettuali, in parte in virtù dei diversi impegni politici, i rappresentanti di questi sistemi economici hanno manifestato sempre una certa diffidenza nei confronti delle vedute marxiane relative all'economia politica; vedute di cui spesso non si avevano cognizioni sufficienti perché fossero oggetto di critica.

Nel descrivere l'economia politica marxiana, il marxismo insiste su una

\* Università di Pittsburgh.

discontinuità tra Marx e Hegel, tra economia politica marxiana e filosofia. Al contrario, io sosterrò una loro soluzione di continuità. Analogamente le varie economie ortodosse, nonché i sistemi economici maggiormente diffusi insistono sulla diversa natura che caratterizza economia e politica, mentre Marx insiste sulla loro continuità, sul carattere intrinsecamente politico dell'economia. Il punto che andrò a dimostrare è che l'economia politica marxiana e quella a larga diffusione non sono comparabili, ma al contrario diverse, e che nel periodo in cui il marxismo sembrava essere in declino senza possibilità di ripresa, l'economia politica marxiana è stata più che mai valida ed attuale.

### *Comprendere Marx*

Prima che si possano sollevare obiezioni e si giudichi l'esito della posizione di Marx, sarà necessario trovare un mezzo adeguato per definirlo o descriverlo; cosa, questa alquanto complicata trattandosi di Marx. Tutti i *pensatori*, soprattutto se originali, singolari, risultano di difficile comprensione poiché essi tendono a spostare continuamente i termini di qualsiasi controversia. Non è dunque azzardato affermare che la facile comprensione non è quasi mai un buon segno, poiché le nuove idee hanno bisogno di tempo affinché siano capite, e questo non può accadere senza che vengano create strutture concettuali tali da renderle in tal modo di facile fruizione per gli altri. I pensatori innovativi cambiano spesso l'orientamento di un dibattito, creando così una frattura con quelle vedute generalmente accettate.

Marx non è facilmente comprensibile non solo a causa della sua originalità, ma anche per il fatto che la natura di questa originalità è stata a lungo offuscata dal marxismo. Il marxismo è costituito da una serie di dottrine, tutte da attribuirsi principalmente ad Engels, il primo marxista; dottrine adottate poi sul terreno politico da scrittori vari, i quali hanno la presunzione di parlare in nome di Marx e invece generalmente fanno passare per marxiste dichiarazioni che sono invece di Lenin.

Altri studiosi, spesso per ragioni politiche, concepiscono il marxismo in maniera diversa<sup>1</sup>; ma per quanto ne sappia, non c'è e non c'è mai stato nessun marxista di rilievo che abbia negato una presunta continuità tra marxismo e Marx.

Questa dichiarazione dà origine ad opinioni ampiamente divergenti che

<sup>1</sup> PERRY ANDERSON, *Sur le marxisme occidental*, Paris 1977.

cambiano ulteriormente così come le correnti politiche cambiano direzione. Lukàcs, auto-definitosi marxista ortodosso, dichiarò che il marxismo intendeva aderire ad un metodo distinto da qualsiasi altra singola tesi o combinazione di esse<sup>2</sup>.

Non esiste dunque un'unica e canonica versione del marxismo e quindi nessuna versione canonica marxista di Marx. Nessun tipo di marxismo o visione marxista di Marx può non ammettere la validità di opinioni o idee seppure divergenti sul marxismo e quindi sullo stesso Marx. Marx viene definito sostenitore del materialismo dialettico o del meccanicismo dialettico della natura, giovane filosofo hegeliano o non-filosofo, pensatore critico o umanista e via dicendo. Non è possibile descrivere il marxismo, e quindi Marx, utilizzando una descrizione comune.

Il marxismo è solito considerare Marx non come filosofo, così come è propenso a ritenere che egli abbia cominciato sì con la filosofia, ma per lasciarla poi strada facendo. Egli è più spesso dipinto come un economista politico, così come Engels si considera ed è considerato filosofo del marxismo. Si ritiene che il marxismo e quindi lo stesso Marx includano la cosiddetta teoria riflessiva (da riflessione) della conoscenza (*Widerspiegelungstheorie*), mentre al contrario rifiutino l'ideologia, la filosofia borghese, in particolar modo l'idealismo, quindi Hegel e l'idealismo hegeliano in favore del materialismo, della scienza, della critica e così via.

La descrizione marxista di Marx e lo stesso marxismo tendono ad enfatizzare una sorta di discontinuità tra Marx e la tradizione filosofica. Questa discontinuità è stata messa in dubbio grazie alle tardive pubblicazioni di importanti opere quali i *Manoscritti parigini* e i *Grundrisse*. Questi testi focalizzavano l'attenzione sulla continuità esistente tra Marx e filosofia o tra la prima enfasi marxiana sulla filosofia e quella successiva sull'economia politica. Questa riscoperta continuità tra il primo Marx e quello successivo, ha suggerito una certa discontinuità tra Marx e marxismo e tra Marx e la visione marxista di Marx. Essa ha inoltre stabilito un ruolo nella formazione della teoria di Marx per quanto riguarda i suoi primi studi di filosofia, fino a quel momento considerati di scarsa importanza.

Il marxismo ortodosso ha sempre beneficiato di un consenso politico, per quanto riguarda la sua visione su Marx. Esso si è sempre battuto in difesa della visione marxista sulla continuità tra Marx e marxismo, come pure delle letture extra-filosofiche di Marx. Due importanti dichiarazioni da tener presente: da una parte, la convinzione marxista di una diretta

<sup>2</sup> Cf. *What is Orthodox Marxism?*, in GEORG LUKÀCS, *History and Class Consciousness*, Cambridge 1971, 1-26.

continuità tra Marx e marxismo dipenderebbe dall'idea stessa che marxismo e Marx abbiano di base vedute simili. In altre parole la rivendicazione di una legittimazione politica del marxismo fu indebolita al punto da rendere necessaria una rilettura di Marx. Dall'altra, la dichiarazione di un carattere specifico della presunta svolta di Marx, fu contestata dimostrando che si trattava semplicemente di un'altra teoria filosofica, non *sui generis*; non già la soluzione ad alcuno dei vari problemi filosofici che non potessero essere risolti o chiariti dalle classiche correnti filosofiche tedesche, non diverse dalla cosiddetta filosofia borghese.

L'obiezione politica più importante affondava le sue radici nella revisione di Althusser della interpretazione marxista ortodossa di Marx. Sebbene egli indicasse nella sua autobiografia che, al tempo in cui affrontava la famosa interpretazione anti-umanistica di Marx, egli non era sufficientemente a conoscenza della successiva posizione dello stesso Marx, Althusser focalizzò la sua attenzione su di una interpretazione basata su strutture opposte al soggetto. Secondo questa interpretazione, la posizione umanista iniziale di Marx, basata sul concetto del soggetto quale centro focale della sua posizione di pensiero, avrebbe in seguito ceduto il posto ad una posizione in cui l'essere umano non rivestiva affatto un ruolo apprezzabile. Questo approccio trovava il suo *input* nell'idea di rivendicare uno *status* scientifico, e non filosofico alla posizione di Marx, pur comunque ammettendo il fatto che ad una prima fase filosofica avesse fatto seguito una fase scientifica.

Questa rinnovata interpretazione althusseriano-marxista di Marx fu presto indebolita da un attento esame delle opere di Marx. Dagli studi effettuati su di esse è stato possibile dimostrare che la cosiddetta frattura epistemologica (*coupure épistémologique*) tra il primo e il secondo Marx non trova conferma nei testi. Un minuzioso esame testuale ha rivelato una soluzione di continuità nello sviluppo delle sue teorie, laddove Althusser dichiarò ci fosse al contrario discontinuità. Studi particolareggiati hanno dimostrato che i successivi concetti di Marx, di natura prevalentemente economica, come la teoria del plusvalore, non potevano essere compresi senza tener conto dei precedenti, e sicuramente più filosofici, concetti, come quelli dell'oggettivazione e dell'alienazione.

### *Ancora Marx e Hegel*

L'interpretazione marxista di Marx, inizialmente formulata da Engels in *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, accettata dai marxisti, dai non-marxisti, come pure dagli anti-marxisti, ha

costituito per molti anni un costante ostacolo alla comprensione di Marx. Il marxismo, che sosteneva di essere in grado di svelare la verità sul capitalismo, ha invece nascosto a lungo la verità su Marx, al cui pensiero dichiarava totale fedeltà. Spogliare Marx di quel velo marxista che per troppo tempo gli aveva conferito false sembianze, significò rendere finalmente comprensibili le sue teorie in modo diverso e perché no, forse anche più interessante.

La relazione esistente tra Marx e Hegel, è menzionata da quasi tutti coloro che hanno scritto su Marx, ma solo di rado viene studiata in dettaglio. L'interpretazione marxista di Marx si basa principalmente su di una infelice postfazione al primo volume del *Capitale*, dove Marx in maniera alquanto confusa rivela che la sua posizione costituisce un'inversione rispetto a quella di Hegel. La metafora dell'inversione, che ricorre frequentemente nelle opere di Marx, fu divulgata poco prima da Feuerbach nei suoi studi sulla religione. Eppure qualunque cosa Marx intendesse con questa metafora, non c'è modo di dimostrare che la sua posizione costituisca realmente un'*inversione* rispetto a quella di Hegel, così come è difficile dimostrare che, in quanto *inversione*, la teoria di Marx si distacchi da quella di Hegel o abbandoni la filosofia.

Il marxismo è caratterizzato dall'affermazione in base alla quale Marx viene considerato un economista politico, le cui teorie scaturiscono dal suo rifiuto di Hegel e dell'idealismo hegeliano. L'idea secondo cui, una volta affrontato Hegel, Marx abbia lasciato la filosofia, riflette la giovanile visione hegeliana splendidamente enunciata da Heine, primo studioso di Hegel nonché amico di Marx, secondo la quale la filosofia raggiunse il suo acme e la sua fine proprio con Hegel. Eppure l'affermazione secondo cui qualsiasi critica ad una posizione filosofica rischia di sfociare in una posizione extra filosofica, risulta falsa soprattutto se riferita a Marx.

Ciò che intendo è che, per capire l'economia politica marxiana, sarebbe utile riesaminare la relazione che intercorre tra Marx e Hegel. L'interpretazione marxista di tale relazione produce una visione di Marx, quale economista politico, resistente ad ogni discussione filosofica. La supposta rottura tra economia politica e filosofia, o tra Marx e Hegel, distorce la posizione di Marx in cui invece filosofia ed economia politica costituiscono un intreccio indissolubile.

Marx conseguì la sua Ph. D. in filosofia al tempo in cui il dibattito era ancora dominato da Hegel. Come altri giovani hegeliani, Marx fu critico rispetto alle vedute di Hegel; ma è sbagliato asserire che, attraverso tale critica, Marx abbia potuto trasformare l'idealismo in materialismo, o la filosofia in una non-filosofia, come ad esempio l'economia politica. Tutti i filosofi identificano e criticano le presunte deficienze di altri attraverso la

formulazione di una posizione diversa atta a correggere tali deficienze. Nel criticare Kant, Hegel non mette da parte la filosofia, più di quanto non abbia fatto Marx con Hegel stesso.

La relazione che lega Marx a Hegel è simile a quella che intercorre tra Hegel e Kant. La filosofia critica di Kant è stata da tutti riconosciuta come una filosofia corretta ma incompleta; come direbbe Habermas nel suo linguaggio: un progetto per dir così incompiuto. La posizione di Hegel trova collocazione in un contesto il cui sforzo è stato quello di portare a termine tale filosofia critica.

Marx è il pensatore che nel dibattito post-hegeliano risulta essere più vicino a Hegel. I marxisti che hanno dipinto Feuerbach come una figura chiave transitoria, tendono ad esagerare la sua importanza filosofica. Sebbene importante per quanto concerne l'aspetto religioso, Feuerbach è ricordato soprattutto come critico minore di Hegel. Tra i giovani hegeliani, Marx è l'unico capace – per usare un termine heideggeriano – di portare avanti un importante dialogo con Hegel. È impreciso pensare che Marx possa in qualche modo ricondursi a Hegel, o che reagendo a lui Marx abbia abbandonato la filosofia; piuttosto è corretto intendere la posizione di Marx come una posizione che nasce dalla volontà di criticare, continuare e integrare la posizione di Hegel entro la sfera filosofica ed economico-politica.

Ma come può tutto ciò ricondursi all'economia politica? Come Hegel, anche Marx nel dedicarsi all'economia politica non intendeva affatto mettere in opposizione l'economia con la filosofia, e il materialismo con l'idealismo. La continuità che esiste tra Marx e Hegel è sorprendente ed istruttiva. La tematica che li unisce può essere identificata nel problema della realizzazione della libertà umana in un contesto sociale moderno. Nell'occidente questo tema ha visto impegnate menti eccelse sin dai tempi dell'antica Grecia. Hegel ne fa un'analisi nella *Filosofia del diritto* dove fa osservare in maniera egregia che la *Repubblica* di Platone non costituiva un ideale vuoto, ma un'interpretazione della natura della vita etica greca<sup>3</sup>.

Diversamente da Platone, Hegel fu consapevole del fatto che nella vita moderna la libertà dipende strettamente dalle condizioni economiche. L'interesse di Hegel per l'economia politica è un aspetto che riveste grande importanza al fine di comprendere l'intera sua posizione<sup>4</sup>. Egli seguì i dibattiti parlamentari in Inghilterra e studiò questa nuova scienza così come era conosciuta ai suoi tempi. Sappiamo anche che scrisse un commento

<sup>3</sup> G.W.F. HEGEL, *Philosophy of Right*, London 1967, 10.

<sup>4</sup> GEORG LUKÀCS, *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, Cambridge 1976.

su James Stewart, economista scozzese; commento di cui non si hanno più tracce. Hegel inoltre analizza l'economia moderna nella sua famosa discussione sul cosiddetto "sistema dei bisogni", contenuta nella *Filosofia del diritto*.

Come Hegel, e più recentemente Amartya Sen, anche Marx è del parere che lo sviluppo economico sia un requisito indispensabile per il raggiungimento della libertà<sup>5</sup>. La proprietà e in special modo la proprietà privata costituisce un punto centrale dello stato moderno, nonché un elemento fondamentale per la realizzazione della libertà umana. Un modo utile per ben comprendere la posizione di Marx nella sua interezza, e quindi il suo approccio all'economia politica e alla filosofia, è dato proprio dalla sua reazione a quella che fu la visione di Hegel rispetto alla proprietà.

Come Marx, anche Hegel studia la società industriale moderna o il capitalismo attraverso la proprietà privata. La differenza cruciale tra le rispettive posizioni, rispetto alla società industriale moderna, viene ben espressa dai loro diversi concetti di proprietà. Un modo semplice, per fare il punto della situazione, è dire che, l'approccio di Hegel al concetto di proprietà è di tipo legale, mentre Marx lo trasforma in un approccio di tipo economico.

Nella *Filosofia del diritto* (FD) Hegel tratta la proprietà come un diritto legale, riconosciuto dalla legge, valido nella società civile e protetto da contratto (FD, §§ 208, 217, 218). Hegel è sensibile al fallimento dell'economia liberale moderna da lui ritenuta causa del persistente problema della povertà (FD, § 203), ed è preoccupato per le possibili conseguenze destabilizzanti.

Secondo Hegel, nello stato moderno, il principio astratto della libertà viene a realizzarsi nella proiezione della stessa attraverso la cosiddetta amministrazione della giustizia (FD, §§ 209-229). L'analisi economica del funzionamento dell'istituzione della proprietà privata nella società industriale moderna, da parte di Marx, riveste un'importanza focale nella sua critica a Hegel e nella manifestazione della sua posizione. In *Per la critica della Filosofia del diritto di Hegel*, Marx sviluppa in maniera esaustiva una critica feuerbachiana su Hegel, o più precisamente una critica su Hegel attraverso il linguaggio feuerbachiano. L'analisi, alquanto ripetitiva, affonda le sue radici in un attento esame testuale di una parte del libro di Hegel. Ciò di cui Marx maggiormente si lamenta riguarda la società civile, di fatto molto diversa rispetto a quanto Hegel avesse appreso di essa. Sebbene He-

<sup>5</sup> Cfr. AMARTYA SEN, *Development as Freedom*, New York 1999.

gel ipotizzi una sorta d'identità tra individuo e stato, Marx insiste sul fatto che l'elemento più importante sia costituito dal ruolo che la proprietà riveste nella società civile. Non è dunque lo Stato a determinare il sociale civile, ma piuttosto la società civile ed ancor di più la proprietà privata a determinare lo Stato.

L'analisi di Hegel trova conferma nel fatto che la struttura legale della società industriale moderna protegge proprio l'istituzione della proprietà. Nel fornire una descrizione fenomenologica (o cinematica) della società moderna, incentrata su un concetto legale di proprietà, egli confida nell'economia politica del suo tempo. Marx trasforma l'analisi cinematica di Hegel in una relazione dinamica. Nel comprendere la funzione economica della proprietà, quale elemento focale della società industriale moderna, Marx comprende anche l'origine e la funzione del capitalismo, così come si presentava alla vigilia della Rivoluzione industriale; come pure, secondo quanto si asseriva, la reale possibilità di un'alternativa al capitalismo.

Mi si lasci chiarire il mio pensiero a proposito della relazione che lega Marx a Hegel.

Non ritengo innanzitutto che la posizione di Marx possa in qualche modo ridursi a quella di Hegel. Allo stesso modo non ritengo, ed anzi rifiuto l'idea che Marx, nel suo studio sul capitalismo, abbia abbandonato la filosofia. Inoltre non accuso affatto Hegel d'essere ignorante in materia d'economia politica. Infine, non ritengo sia l'interesse rispetto alla proprietà a separare Marx da Hegel, quanto piuttosto il ruolo che essa riveste all'interno del capitalismo moderno. Ed è proprio questa divergenza di valutazione rispetto al concetto di proprietà a determinare i diversi approcci che essi hanno rispetto alla società industriale moderna.

### *Soggettività ed economia politica marxiana*

La prima critica di Marx su Hegel lo mette su una strada che egli poi seguì in una lunga serie di opere successive. Engels riteneva a ragione che l'incompleta analisi della filosofia del diritto di Hegel fu l'elemento cruciale che portò Marx ad interessarsi di economia politica.

Il motivo per cui si discute la relazione che lega Marx alla filosofia, nel contesto delle sue teorie sull'economia politica, riguarda il fatto che altrimenti le sue vedute di politica economica potrebbero risultare di non facile comprensione. La posizione di Marx, di gran lunga ampia, include una teoria filosofica ed una teoria di economia politica. Le sue teorie filosofiche sono inseparabili da quelle economiche, nonché da quelle concernenti la società industriale moderna. Per quanto riguarda l'economia

politica, Marx non si occupa di un singolo aspetto, come ad esempio il funzionamento del mercato, il cambio estero e così via; ma il suo interesse è piuttosto rivolto alle prospettive a breve e a lungo termine per la realizzazione delle capacità produttive umane o allo sviluppo del singolo individuo all'interno del mondo industrializzato moderno.

Il concetto marxiano di soggettività costituisce la chiave di lettura di una posizione complessiva.

L'interesse di Kant, invece, fu rivolto maggiormente ad un'analisi più generale e prettamente teoretica della conoscenza. Egli fu proteso, cioè, verso una visione piuttosto debole del soggetto, una visione astorica della conoscenza, nonché un approccio teoretico alla cognizione. In parole povere, all'approccio più austero e teoretico di Kant, Hegel sostituisce un approccio pratico al problema della conoscenza. Hegel dunque non si preoccupa di come la conoscenza sia possibile in generale per tutti gli esseri razionali, ma piuttosto di come il singolo possa giungere ad essa.

Nella filosofia moderna, il concetto di soggetto gioca un ruolo fondamentale. Per Kant il soggetto non è l'essere umano, ma è piuttosto ciò che riguarda le sue capacità epistemologiche. Marx adotta spesso una prospettiva per tanti versi feuerbachiana, vale a dire una forma di antropologia filosofica. Infatti le cose sono più complicate. I giovani hegeliani adottavano di solito una lettura a destra di Hegel, che si riteneva facesse assegnamento, per quel che riguarda il soggetto reale, su di un concetto leggermente contraffatto dell'assoluto o di Dio. Per reazione, altri giovani hegeliani cercarono di rimpiazzare la presunta fede religiosa hegeliana con l'essere umano. È abbastanza nota l'influenza che Feuerbach esercitò su Marx; ma solo di rado si menziona il fatto che entrambi scrivevano sotto l'influenza di Fichte. Sulla scia di Kant, nel riconsiderare il soggetto come essere umano finito, Fichte attuò la trasformazione della filosofia trascendentale in antropologia filosofica, perpetuata da Hegel e in seguito da Marx. Al tempo in cui scrisse i *Manoscritti parigini*, Marx stava lavorando al concetto neo-fichtiano dell'essere umano essenzialmente attivo; appaiono chiari, nella terza parte di questo testo, i riferimenti a Fichte<sup>6</sup>.

Il passaggio post-kantiano al concetto di essere umano finito, come soggetto cognitivo reale, trasforma l'approccio alla conoscenza da teoria della conoscenza in senso generale in una teoria della conoscenza umana. Nella sua analisi trascendentale, Kant enfatizza una visione astorica della conoscenza oggettiva basata sul concetto di un soggetto puro e stabile. Secondo Kant il soggetto cognitivo subisce l'influenza di un mondo scon-

<sup>6</sup> Cfr. TOM ROCKMORE, *Fichte, Marx and the German Philosophy*, Carbondale 1980.

sciuto e inconoscibile che può comprendere solo entro quei limiti che la mente umana gli consente. Hegel riesamina questa teoria della conoscenza attraverso un'elaborazione dei risultati della rivoluzione copernicana di Kant, nonché attraverso una riconsiderazione delle reali condizioni della conoscenza umana. Per Kant ci sono le categorie universali che possono essere dedotte e "classificate" nei discorsi di tutti i soggetti razionali. Per Hegel, le categorie formano una struttura categoriale storicamente variabile che costituisce il risultato di una trattativa per dir così in corso tra osservatori diversi in un dato tempo e luogo.

Come per Fichte, ed in qualche modo anche per Hegel, la posizione di Marx scaturisce dall'attenzione dedicata all'antropologia filosofica così evidente nelle sue prime opere. Celebre è la descrizione che Descartes ha offerto del soggetto come attore o spettatore. La versione di Marx sulla soggettività viene mediata dalla sua reazione a Hegel, come pure dalle interpretazioni di Fichte e di Feuerbach. La supposizione, secondo cui gli esseri umani sono fondamentalmente soggetti attivi, gli permette di elaborare il suo caratteristico concetto di società industriale moderna. Echeggiando a distanza il punto di vista dello spettatore cartesiano, Marx riesce non solo a comprendere gli esseri umani attraverso i loro bisogni riproduttivi di base, manifestati in e attraverso ciò che essi fanno, e il cui risultato si traduce in oggetti destinati ad essere venduti come merce, ma comprende gli esseri umani anche in quanto lavoratori, insieme con le relazioni sociali che tra essi intercorrono, nonché l'intera struttura della società industriale moderna.

Per quanto concerne l'economia politica, il punto chiave dell'interpretazione marxiana riguarda il concetto di sviluppo attraverso l'attività. Hegel argomenta il fatto che una proprietà possa essere alienata poiché è propria (FD, § 65). Egli continua sostenendo che in una produzione, e attraverso di essa, si può trasferire a qualcun altro il prodotto ottenuto che in tal caso risulterà "cristallizzato nel proprio lavoro" sotto la forma di un oggetto esterno (FD, § 67). L'idea secondo cui in un processo produttivo l'individuo produca un oggetto che costituisce letteralmente quella persona sotto una forma esterna e che tale oggetto possa esser fatto proprio dai capitalisti, venduto sul mercato o essere fonte di un plusvalore, è alla base del pensiero economico-politico di Marx.

### *L'economia politica marxiana e l'analisi della merce*

Come Aristotele, anche Marx esamina l'economia all'interno del contesto sociale, per cui essa, per ovvie ragioni, diventa essenzialmente eco-

nomia politica. Come Hegel, egli ritiene che l'economia politica sia una scienza che si basa sul lavoro (FD, § 189). Ma diversamente dai filosofi che lo hanno preceduto, Marx abbraccia l'idea secondo cui il settore economico di una società abbia la precedenza su tutti gli altri settori ivi comprese filosofia, legge e cultura più in generale.

A partire dai *Manoscritti parigini*, Marx applica la sua visione del soggetto umano quale soggetto essenzialmente attivo, in una serie di profili successivi concernenti un modello di capitalismo industriale. Qui egli sostiene che la proprietà, la rendita e il lavoro sono concetti equivalenti, esprimibili in termini di attività produttiva all'interno di un processo economico. Nella *Ideologia tedesca*, scritto con Engels, si argomenta, secondo un modello solo in seguito esplicitamente identificato nell'introduzione al *Contributo alla critica della economia politica*, che la coscienza e l'autocoscienza sono prodotti sociali, deformati dalla distorsione delle relazioni sociali. Nei *Grundrisse* egli traccia i contorni di una teoria sulla società industriale moderna. Fornisce una breve e progressivamente ridotta versione di questa teoria nel *Contributo* citato che in seguito amplia notevolmente nel *Capitale*. La versione canonica di questa teoria è esposta nel primo volume del *Capitale* e parte proprio dalla teoria dell'analisi della merce.

La relazione sulle merci rimedia ad una lacuna presente nelle opere di Marx precedenti al *Contributo* e continua con uno spostamento d'accento. Il termine *merce* (*die Ware*), risale alle prime opere di Marx. Per esempio, nel *Manoscritto parigino*, nel passaggio sulla rendita della terra, dopo una lunga citazione da Smith, Marx sottolinea il fatto che la concorrenza senza alcun tipo di restrizione danneggia l'aristocrazia terriera trasformando la terra in un prodotto, in una merce. Questo termine, *merce*, che appare raramente prima della pubblicazione dei *Grundrisse*, ricorre nel *Manoscritto* molto di frequente. Possiamo infatti dire che Marx costruisca letteralmente la sua teoria sul concetto di *merce*, che perciò diventa concetto basilare e punto focale della sua concezione della società industriale moderna.

Nel sottolineare nuovamente il nesso di economia politica e *merce*, Marx compie nei suoi scritti uno spostamento d'accento. Nella *Filosofia del diritto* Hegel aveva evidenziato l'impatto che l'economia liberale moderna ebbe nella società, prendendo come esempio la famiglia e il suo capitale (FD, §§ 170-172) e la divisione creata dalla società civile tra l'individuo e la sua famiglia (FD, § 238).

Nei suoi primi lavori su Hegel, Marx accusa il filosofo d'aver trascurato la dimensione umana che costituisce invece il punto centrale del suo pensiero filosofico ed economico, come è evidente nei *Manoscritti*. Nei

suoi lavori successivi, Marx pone sempre più l'accento sul modo in cui l'economia moderna dà vita al sistema che dev'essere perciò studiato come una vera e propria scienza. Nel *Contributo*, sebbene Marx non dimentichi gli effetti che il capitalismo ha prodotto sull'individuo, egli sposta la sua attenzione dall'individuo alla *merce*, come elemento centrale di una società basata sulla proprietà privata. Solo nel *Capitale*, attraverso dettagliati studi sugli effetti del capitalismo sull'individuo, la precedente tematica tornerà con prepotenza.

Le ragioni che inducono Marx ad un'analisi sulla *merce* sono piuttosto chiare: l'interesse di Marx non è certamente rivolto alla società industriale moderna come tale, né al sistema secondo lui astratto, statico, omeostatico ed *auto-conservativo*, ma piuttosto al modo in cui la società moderna funziona e si evolve nel pieno rispetto della realizzazione degli obiettivi umani. Il capitalismo è determinato dall'istituzione della gestione dei mezzi di produzione, o della proprietà privata. Ma perché il capitalismo funzioni è necessario che ci sia un processo di scambio basato appunto sullo scambio delle merci.

Marx inizia la sua esposizione sulle merci e sul denaro attraverso un'affermazione secondo la quale la ricchezza e la prosperità sociale, assumono l'aspetto, come egli stesso scrive autocitandosi, «di un immenso accumulo di merci» (*Capitale*, XXXV, 45)<sup>7</sup>.

Secondo Marx, il prodotto costituisce un oggetto tangibile esterno, capace di soddisfare qualsiasi bisogno umano; per cui tutto ciò che risulti utile a soddisfare un bisogno può essere considerato secondo due prospettive diverse, di qualità o di quantità. Su questo concetto Marx reintroduce una distinzione tra valore d'uso e valore di scambio, già noto ad Aristotele<sup>8</sup>. Una cosa è utile poiché possiede un valore d'uso, o serve ad uno scopo. «L'utilità di una cosa ne determina il valore d'uso» (*Capitale*, XXXV, 46). Il valore d'uso è intrinseco al prodotto. Il valore di scambio, al contrario, essendo estrinseco alla cosa, è relativo, o variabile, e può appartenere ad una cosa come ad un'altra, o anche al denaro. Poiché il valore d'uso, che è qualitativo, non può essere espresso in termini quantitativi, «il valore di scambio costituisce l'unica forma in cui il valore del prodotto può manifestarsi o essere espresso» (*Capitale*, XXXV, 48).

Per comprendere il valore dei prodotti, Marx ritorna sul lavoro. Il suo pensiero centrale, anticipato da Locke, Hegel e altri, concerne il fatto che il lavoro conferisce valore al prodotto. Poiché il lavoro, che produce va-

<sup>7</sup> KARL MARX, *Capital*, New York 1975. Le citazioni sono nel testo.

<sup>8</sup> ARISTOTELE, *Politica*, I, 9, 1257°.

lore d'uso, dipende da materiali preesistenti che a loro volta possiedono un valore, possiamo allora dedurre che esso non sia l'unica fonte di valore.

La scienza moderna è nata quando, per dirla in maniera semplificata, fu possibile applicare la matematica alla natura. Allo stesso modo Marx semplifica il calcolo del valore economico sostenendo che in ogni caso esso può essere rappresentato come un multiplo della forza-lavoro media. «Il lavoro... che dà consistenza al valore, costituisce lavoro umano omogeneo, dispendio di un'unica forza-lavoro costante» (*Capitale*, XXXV, 49). In altre parole, il valore di un oggetto costituisce «l'ammontare del lavoro socialmente necessario, o il tempo lavorativo socialmente necessario per la sua produzione» (*Capitale*, XXXV, 49). Le cose che richiedono il medesimo tempo di produzione, dovrebbero avere lo stesso valore di scambio.

L'idea in base alla quale il valore venga calcolato in termini di lavoro, è stata formulata in passato con modalità diverse anche da altri autori. La formulazione di Marx è l'applicazione del concetto hegeliano secondo il quale in un processo di produzione il lavoro dell'individuo viene *crystalizzato* o *oggettivato*. Nei *Grundrisse* Marx distingue il lavoro dalla capacità lavorativa. Nello sviluppare questa distinzione egli sottolinea il fatto che il lavoro viene misurato dal tempo-lavoro. Il tempo necessario per produrre oggetti diversi varia a seconda dell'oggetto stesso; ad esempio una macchina da cucire o un'automobile; eppure in ogni caso il valore di scambio costituisce un elemento che dipende dal tempo-lavoro richiesto. Tipologie diverse di valore d'uso costituiscono il risultato di tipologie diverse di lavoro. L'attività produttiva crea valore d'uso. Marx, consapevole del fatto che il lavoro possa assumere forme diverse, lo considera innanzitutto come lavoro umano in generale.

Per far comprendere la forma del valore di scambio, Marx lo relaziona al denaro. Egli distingue il valore relativo dei materiali usati per la produzione di un oggetto, dal prodotto stesso; quest'ultimo possiede un valore calcolabile in ciò che egli chiama "forma equivalente", o unità monetaria. Il valore viene creato dalla forma concretizzata del lavoro umano, che non possiede alcun valore in se stesso ma lo acquisisce nel momento stesso in cui prende la forma di un oggetto. La forza-lavoro umana in movimento crea un valore, ma il suo non è un valore intrinseco; diventa valore solo nel suo stato solidificato, cioè quando assume la forma di un oggetto (*Capitale*, XXXV, 61). In altre parole la forza-lavoro può essere accumulata o conservata, o ancora può prendere la forma completa di un prodotto.

Perché ogni prodotto possa essere scambiato con un altro, tutti i prodotti hanno una forma equivalente. In una sua osservazione su Aristotele, Marx fa notare che il filosofo greco si trovò nell'impossibilità di perve-

nire al concetto di valore. Sebbene egli fosse a conoscenza del fatto che le merci avessero un valore, viveva tuttavia in una società basata sulla schiavitù, e non riuscì comunque a comprendere a fondo il «segreto dell'espressione del valore, ovvero il fatto che tutti i tipi di lavoro sono uguali ed equivalenti...» (*Capitale*, XXXV, 70).

In rapida successione Marx elenca alcuni ulteriori commenti sul concetto di valore. Egli sottolinea il fatto che tutti i prodotti possiedono un valore d'uso, benché è solo ad un determinato livello dell'evoluzione sociale che «un prodotto diventa una merce» (*Capitale*, XXXV, 72). La caratteristica sociale del lavoro umano può comunque essere rappresentata in una forma comune astratta. «La forma-valore generale, che rappresenta tutti i prodotti del lavoro come mere concretizzazioni del lavoro umano indifferenziato, mostra attraverso la propria struttura che esso costituisce il "résumé" sociale del mondo economico. Quella forma di conseguenza rende indiscutibilmente evidente che nel mondo delle merci la caratteristica posseduta da tutti i lavori *umani* costituisce il suo carattere sociale specifico» (*Capitale*, XXXV, 78).

Così, come del resto egli stesso suggerisce nella Prefazione alla prima edizione tedesca, Marx ha scrupolosamente seguito l'esposizione nel *Contributo*. Pur nel rispetto dei precedenti discorsi, egli introduce una novità quando descrive il *feticismo* del prodotto.

La parola *feticismo*, deriva dal portoghese *feitico*, che vuol dire *artificiale* e dal latino *facticius*, che vuol dire *fittizio*, *artificioso*. Si riferisce quindi a *fetish*, *feticcio*, o al nome dato agli oggetti di culto della cosiddetta civiltà primitiva, quindi ad ogni oggetto naturale o artificiale che si suppone abbia poteri particolari. *Feticismo* significa «religione dei feticci; una devozione irrazionale, o meglio una dislocazione patologica di impulsi erotici o libidinosi su un oggetto». Marx estende il termine dalla sua sfera antropologica, psicologica o religiosa ad una sfera di tipo economico. Egli usa *feticismo* nel contesto delle differenze basilari tra le due forme di società in cui il processo di produzione domina o, al contrario, è dominato dagli esseri umani.

Il concetto di feticismo continua e sviluppa l'analisi sulla alienazione. Nel *Manoscritto parigino* Marx argomenta il fatto che, attraverso una sorta di inversione di ruoli, il lavoratore si ritrova a dover dipendere dall'oggetto che egli stesso produce, o addirittura ne diventa schiavo.

Nello sviluppare questa idea, Marx sostiene che, come il valore di scambio, attraverso il quale il valore di prodotti diversi può essere comparato quantitativamente, teoricamente anche il rapporto sociale tra gli individui assume un aspetto perverso, simile a quello fra gli oggetti (*Capitale*, XXIX, 275).

Nel *Capitale* Marx analizza ciò che in precedenza aveva chiamato «relazione perversa tra cose», sotto il titolo di «feticismo degli oggetti». Egli comincia con l'affermare che gli oggetti sono misteriosi, e continua enfatizzando una sua convinzione secondo la quale, come spesso ripete nelle sue opere precedenti, la relazione tra produttori assume l'aspetto di una relazione tra prodotti (*Capitale*, XXXV, 82). I produttori non vengono mai a contatto tra loro se prima non c'è stato uno scambio di merci. Ne segue che il carattere sociale del lavoro, che entra a far parte della produzione, si manifesta solo nello scambio. Si potrebbe dire che esso si manifesti direttamente attraverso la merce scambiata, e indirettamente attraverso i loro produttori. Come Marx sottolinea, non c'è assolutamente nessuna connessione tra il valore di un oggetto, quale prodotto di un dato lavoro e la sua caratteristica fisica, qualitativa. Ciò che secondo Marx resta un mistero, come egli stesso scrive in un suo famoso passaggio, è il fatto che «una determinata relazione sociale fra uomini, assuma, ai loro stessi occhi, l'aspetto spettacolare di una relazione tra cose» (*Capitale*, XXXV, 83).

Questa affermazione di Marx acquista maggiore significato se si ricorda il fatto che uno scambio implica lavoro umano omogeneo (*Capitale*, XXXV, 84). Questo tipo di lavoro converte ogni singolo prodotto in un «geroglifico sociale» (*Capitale*, XXXV, 85), mentre al contempo l'aspetto monetario del mondo economico nasconde, anziché svelare, il carattere sociale del lavoro privato, nonché i rapporti tra i produttori. Marx considera il fatto che la vera natura di una società dominata dal sistema di produzione, che noi non controlliamo, ma dal quale piuttosto siamo controllati, rimanga nascosta. Questo non è certo il caso della società feudale, dove vigeva il baratto o il pagamento in natura, poiché non esisteva uno scambio-merci. E non è neanche il caso di una società di liberi individui, in cui le relazioni sociali dei singoli produttori, ed il rapporto che li lega al lavoro e ai loro prodotti, sarebbe presumibilmente diretto.

Il punto su cui Marx insiste pare riguardare il fatto che una corretta considerazione circa i processi economici dipende esclusivamente dalla nostra capacità di prendere le distanze dal controllo che essi esercitano su di noi; ciò perché il processo di produzione perde il suo aspetto mistico quando l'individuo si libera dal vincolo economico del quale è schiavo per lavorare seguendo un proprio schema. Per dimostrare ciò Marx fa riferimento alla scuola classica di economia politica, scuola che raggiunge il suo acme con Ricardo. Marx è dell'opinione che la scuola classica abbia a lungo cercato, ma con scarsi risultati, di comprendere il concetto di valore; il fallimento secondo lui dipese dal fatto che questa scuola non riuscì ad afferrare la relazione tra lavoro, inteso come valore d'uso, e lavoro

come valore di scambio. Questa osservazione conferma la convinzione di Marx secondo cui una giusta ed appropriata comprensione della differenza tra valore d'uso e valore di scambio costituisce la chiave di lettura per capire la società industriale moderna.

*L'economia politica di Marx e l'economia contemporanea*

Secondo quanto afferma il marxismo, Marx avrebbe dato un taglio netto alla filosofia classica tedesca adottando il materialismo che ne rappresenta l'antitesi, e di conseguenza esso è incompatibile con l'idealismo hegeliano e con la filosofia borghese. E tuttavia l'opposto è più vicino alla verità. Marx è stato critico rispetto alla filosofia classica tedesca, così come lo è stato nei confronti di Hegel dalle cui teorie egli non si distacca, ma piuttosto le interpreta, le analizza ed amplia dal proprio punto di vista. Le sue idee sulla filosofia e sull'economia politica sono chiaramente esposte. Il suo concetto d'economia politica dipende dalla visione che egli ha dell'essere umano. Secondo Marx, l'individuo che produce merce allo scopo di soddisfare i propri bisogni di vita, è però incapace all'interno della struttura del capitalismo moderno di soddisfare i propri bisogni umani, né riesce a valorizzarsi come essere umano in base alle sue capacità individuali.

Il modello d'economia politica marxiana offre una critica morale nei termini di una alternativa realmente possibile. Ad esempio, per quanto riguarda la discussione sul plusvalore, Marx concentra la sua attenzione sulla distinzione tra tempo-lavoro necessario, quello cioè di cui un individuo necessita per soddisfare i propri bisogni vitali, e il tempo-lavoro eccedente. Durante il tempo lavorativo in surplus, il lavoratore crea un valore di surplus per il capitalista che, come Marx sarcasticamente scrive «ha tutto il fascino di una creazione dal nulla» (*Capitale*, XXXV, 226). L'alternativa è rappresentata da una forma di società in cui l'individuo non dipende da un'economia autonoma, il cui unico scopo è quello di massimizzare i profitti attraverso lo sfruttamento dell'essere umano; l'alternativa sarebbe un tipo di società in cui l'individuo, nonostante abbia bisogno di soddisfare i propri bisogni vitali, è comunque libero di fare come desidera.

La visione di Marx dell'economia politica è stata a lungo oggetto di critica da parte delle economie ortodosse. La maggior parte di esse hanno sicuramente il difetto di non aver colto nel segno, poiché nessuna di esse è riuscita ad entrare nello spirito della visione di Marx. Ciò che le separa ha più che altro a che fare con la differenza che intercorre tra economia politica ed economia. Come è già stato precedentemente osservato, per Marx, al contrario di quanto faccia l'economia ortodossa, l'economia ha

un carattere intrinsecamente politico. Gli economisti, che seguono le principali correnti economiche, riconoscono un legame tra economia e contesto sociale nel modo però che in un certo qual modo annulla la dimensione politica delle economie stesse. Due esempi offerti dalle più recenti economie non-marxiste inglesi basteranno a chiarire questo punto. Secondo Robbins, «l'economia è quella scienza che studia il comportamento come una relazione tra obiettivi e mezzi inadeguati che hanno un impiego alternativo»<sup>9</sup>. Più di recente, Drazen ha argomentato che l'economia politica comincia con l'osservazione che la politica effettiva differisce da quella ottimale<sup>10</sup>.

Le economie ortodosse, attraverso lo studio dei vari aspetti, come il lavoro, il commercio e così via, consentono ai diversi settori dell'economia stessa di funzionare al meglio. È tacito che un'analisi rigorosa del capitalismo liberale, avente come obiettivo il perfezionamento del capitalismo stesso, non può che essere nell'interesse di tutte le parti coinvolte e che tale impegno non costituisce affatto una scelta politica.

Che l'economia esista o meno allo scopo di servire gli interessi politici dell'individuo o debba essere giudicata in base al suo contributo pubblico, come ad esempio la realizzazione della libertà umana, non è una questione attualmente dibattuta dagli economisti appartenenti alle principali correnti economiche. Per dirla tutta: dalla prospettiva del benessere umano, l'economia ortodossa è impegnata in una qualche versione della famosa teoria della «mano invisibile» di Adam Smith, che è riapparsa negli Stati Uniti da qualche anno come la cosiddetta «economia collaterale di fornitura».

Marx che considera l'economia nella sua interezza, è meno interessato al funzionamento massimale del capitalismo liberale rispetto a quanto lo sia per le sue prospettive a lungo e breve termine, e alla reale possibilità di un modello accettabile di economia alternativa. In breve, l'obiettivo di Marx è il benessere, la prosperità umana; obiettivo questo che egli ritiene non possa essere raggiunto da un buon funzionamento del capitalismo liberale, ma piuttosto dalla sua sostituzione. Ciò porta ad analisi nettamente diverse delle varie situazioni economiche. Mentre l'economia ortodossa sembrerebbe interessata all'apertura di nuovi mercati per incrementare il GNP, quindi un guadagno pro capite, al contrario l'interesse di Marx non sembra essere tanto rivolto alla crescita dell'economia, quanto piuttosto allo sforzo di limitare l'influenza che essa esercita sugli individui.

<sup>9</sup> LIONEL ROBBINS, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, 1932, 16.

<sup>10</sup> ALLEN DRAZEN, *Political Economy in Macroeconomics*, Princeton 2000, 5.

*Alcune obiezioni (ortodosse) all'economia politica marxiana*

Le economie ortodosse o quelle a maggiore diffusione, come pure l'economia marxiana, lavorano utilizzando modelli irriducibilmente diversi, nonché incompatibili. La critica applicabile all'una spesso non può essere applicata all'altra. L'economia tradizionale, quella più diffusa, mira ad una maggiore e più rigorosa cognizione della propria situazione, o più precisamente ad un controllo della cosiddetta realtà economica; conoscenza che spesso viene espressa attraverso sofisticati modelli matematici, in cui problemi come l'inflazione vengono risolti manipolando i tassi d'interesse, e così via. L'economia politica marxiana non è interessata alla soluzione del problema inflazione, quanto agli effetti che essa può avere sul benessere dell'individuo e di conseguenza sull'attuabilità di forme diverse di capitalismo liberale.

È chiaro che vedute o idee diverse rispetto all'economia, conducono inevitabilmente a soluzioni diverse su ciò che andrebbe fatto in determinate condizioni. In questo momento l'espansione dell'economia statunitense che andava avanti da quasi 10 anni, è giunta ad un periodo di recessione che potrebbe o meno durare poco. La risposta della banca centrale è stata quella di ridurre i tassi d'interesse, con un prestito a breve termine per stimolare la spesa pubblica. Quella del governo è stata invece di ridurre le tasse sulle grandi aziende, per dare un piccolo rimborso di una tassa *una tantum* ad individui selezionati; e ancora una riduzione di tasse permanenti a coloro che percepiscono un reddito annuo superiore al due per cento.

Attualmente i provvedimenti presi in considerazione e progrediti sotto le sembianze di una risposta all'incessante minaccia terroristica, contemplano l'utilizzo di uno scudo missilistico estremamente caro, ma apparentemente inefficace, un aumento (\$ 48 miliardi) nel bilancio militare, e lo stanziamento di \$ 38 miliardi per la cosiddetta difesa della patria. Ma quanto incide tutto ciò sull'individuo comune? Sebbene molti impiegati vengano temporaneamente sospesi dal lavoro, come naturale conseguenza del ridimensionamento economico, nulla è stato più lontano dall'assicurare loro una cassa integrazione o una copertura assicurativa medica. Dal punto di vista del cittadino medio, è sicuramente più importante creare nuovi posti di lavoro pubblici, che impiegherebbero un alto numero di individui, anziché incentivare l'industria militare che darebbe impiego a poca gente con un salario molto più alto. Evidenziare le differenze esistenti tra l'economia marxiana e quella tradizionale (a larga diffusione) non significa certamente per me mettere sotto accusa la seconda. Molte sono sicuramente le difficoltà nell'economia politica marxiana, come la cosiddetta teo-

ria del valore. Non intendo perciò dire che essa sia accettabile, ma neanche che sia oggetto di critica, piuttosto vorrei esaminare le condizioni per le quali essa possa ragionevolmente essere criticata. È ovvio che non tutte le critiche sono uguali. Marx, che ben conosceva in dettaglio l'economia politica del suo tempo, riuscì a formulare una alternativa. Le comuni obiezioni mosse all'economia politica marxiana, vengono di solito formulate partendo da una prospettiva tradizionale, di solito incompatibile con essa. Spesso chi critica Marx semplicemente non conosce le sue teorie abbastanza da poter muovere una critica pertinente. Il più delle volte infatti queste critiche sembrano proiettate verso un'auto-difesa dei propri principi, e solo di rado esse sembrano preoccuparsi d'entrare in profondità nella teoria opposta allo scopo di comprenderla meglio. Tali critiche finiscono pertanto con l'essere *esterne*, e per questa ragione, esse risultano poco pertinenti e meno efficaci rispetto a quelle formulate dall'interno delle teorie marxiste.

Tre esempi saranno sufficienti per sottolineare questo concetto generale. La prospettiva dell'economia ortodossa è spesso interiorizzata acriticamente dagli economisti e non, come se fosse un principio teorico critico. Secondo Jürgen Habermas, teorico sociale tedesco, la teoria di Marx sulla crisi economica è inadeguata<sup>11</sup>. Queste crisi sono dovute, secondo il teorico, non alle contraddizioni intrinseche al capitalismo industriale moderno, ma piuttosto alle difficoltà di governo della società moderna. Kornai, noto economista, che giudica l'economia marxiana attraverso la distinzione tra la cosiddetta risorsa-vincolata e il sistema basato sulla domanda-vincolata, avanzò un'obiezione che partiva dalla preferenza di un sistema economico basato appunto sulla domanda<sup>12</sup>. Una terza obiezione mossa a Marx e al suo concetto di valore, venne formulata dal noto economista austriaco del 19° secolo Eugen Böhm-Bawerk. Secondo Böhm-Bawerk, la teoria di Marx è costruita su una teoria del valore oltremodo selettiva e quindi imperfetta. Marx, secondo Bawerk, trascura nella sua teoria fattori di tipo psicologico, come pure la rarità comparativa<sup>13</sup>.

Tuttavia tutte e tre le osservazioni non colgono nel segno. L'obiezione di Habermas si basa sul cambiamento nel capitalismo da cui si presume ci sia stato il superamento della cosiddetta «crisi della crescita economica». Ciò è discutibile, poiché ancora oggi si parla di crisi del capitalismo.

<sup>11</sup> JÜRGEN HABERMAS, *Legitimation Crisis*, Boston 1975, 24-31, 50-61.

<sup>12</sup> J. KORNAL, *Resource-Constrained versus Demand-Constrained Systems*, in «Econometrica», vol. 47 (luglio 1979), 801-820.

<sup>13</sup> *Karl Marx and the Close of His System by Eugen Böhm-Bawerk & Böhm-Bawerk's Criticism of Marx by Rudolf Hilfering*, 121-196.

L'attacco terroristico dell'11 settembre alle Torri gemelle difficilmente può essere compreso se non si prendono in dovuta considerazione fattori di tipo economico. L'obiezione di Kornai si basa ovviamente sul debole funzionamento economico del sistema di domanda-vincolata. Sebbene storicamente la politica marxista abbia seguito quella direzione, e sebbene vi siano ancora degli angoli di mondo che funzionano, o almeno provano a farlo, secondo quel modello; ciò non è quanto Marx consiglia o esplicitamente dibatte.

L'obiezione di Kornai, deriva principalmente dall'esperienza pratica del comunismo in Ungheria, ma con poca o forse nessuna conoscenza delle opere di Marx. Al contrario, l'obiezione di Böhm-Bawerk nasce da uno studio dettagliato del terzo volume del *Capitale*, il cui contenuto contrasta con la sua teoria sul capitale e l'interesse. Partendo dal principio della cosiddetta teoria soggettiva del valore, Böhm-Bawerk obietta a Marx la sua teoria del lavoro come valore. A questa critica rispose il marxista Rudolf Hilferding. Ma Böhm-Bawerk comprese davvero la teoria del valore di Marx così come Hilferding la rifiutava? È lecito considerare una teoria diversa come teoria giusta, e quindi farne un principio di critica? Secondo Kolakowski, che assume l'atteggiamento positivista in base al quale la legge del valore di Marx non può essere accertata né rifiutata, Hilferding non risponde in pieno a Böhm-Bawerk, per cui la sua confutazione risulta inconcludente<sup>14</sup>. Eppure, se la teoria di Marx sul valore risultasse non-scientifica nel senso positivista accreditato dalle economie più diffuse, ciò varrebbe come critica solo se l'economia politica marxiana avesse dovuto rispettare gli standard scientifici utilizzati nell'economia ortodossa. Ma è sicuramente sbagliato giudicare Marx secondo standard che egli rifiuta.

#### *Conclusioni: Marx e l'economia contemporanea*

Il valore dell'economia politica marxiana non può seguire e non segue il lavoro delle economie più diffuse, perché non è questo il suo scopo. Poiché il suo obiettivo è diverso, l'economia politica marxiana non può essere giudicata equamente secondo quegli standards economici.

L'introspezione filosofica, che concerne il concetto di soggetto, riguarda sia l'origine dell'economia politica marxiana, che il criterio attraverso il quale giudicare le modalità di funzionamento dell'economia politica nel

<sup>14</sup> LESZEK KOLAKOWSKI, *Main Currents of Marxism*, Oxford 1978, 296-297.

---

rispetto dell'essere umano. La perdita di questo concetto all'interno della visione generale, significherebbe la perdita di quell'interesse antropologico che per Marx dà forma al fenomeno economico, e che, al contrario di quel che vale per le economie tradizionali, finisce con l'essere un interesse secondario, o addirittura totalmente irrilevante.

Nella sua analisi conclusiva, Marx, che rifiuta l'economia e gli economisti tradizionali, è sicuramente proiettato verso tematiche diverse. Eppure sarebbe affrettato e scorretto desumere che l'economia politica marxiana è sbagliata o semplicemente priva di valore. Al contrario, essa non è mai stata così pertinente.

Per la maggior parte del XX secolo, i vari sistemi politici si sono visti impegnati in una pericolosa competizione che è terminata con l'improvvisa scomparsa del marxismo istituzionalizzato dall'Europa e da gran parte del mondo.

Noi viviamo in un inizio di secolo in cui impera la globalizzazione; in cui ogni reale alternativa al capitalismo è scomparsa all'orizzonte; in cui le sorti del futuro del mondo sono ancora sconosciute; in cui il marxismo istituzionalizzato è oramai scomparso. Eppure l'insistenza di Marx sul fatto che l'economia non sia un fine in se stesso, ma debba essere giudicata in termini di successo o di fallimento nella realizzazione dell'essere umano come individuo, è più che mai rilevante.

(traduzione dall'inglese di Paola Buonomo)

# PER UN'ECONOMIA IN COLLOQUIO CON LE ALTRE SCIENZE UMANE: VERSO IL SUPERAMENTO DEL RIDUZIONISMO

STEFANO ZAMAGNI\*

## Sommario

*Attraverso una critica serrata dei diversi tipi di riduzionismo l'Autore si propone di restituire l'economia e la scienza economica alle problematiche riguardanti i rapporti sociali di fiducia e di reciprocità.*

## Summary

*By means of a strong criticism of different kinds of reductionism the author proposes to bring back economic science to the problems concerning social relations of trust and reciprocity.*

\* \* \*

## 1. Introduzione e motivazione

**D**a ormai qualche tempo si va registrando un interesse crescente degli economisti nei confronti del problema riguardante i presupposti antropologici del discorso economico, un discorso che risulta tuttora dominato da una concezione alquanto limitata sia del benessere personale sia del bene pubblico e dalla incapacità di ammettere che nell'uomo vi siano sentimenti morali che vanno ben oltre l'angusto calcolo degli interessi personali. Questa sorta di risveglio trae origine da un duplice insieme di fattori. Da un lato, la consapevolezza che una comprensione adeguata del processo economico di questo nostro tempo presuppone il superamento del carattere riduzionista di gran parte della teoria economica contemporanea, una teoria che facendo affidamento su una visione distorta dell'azione umana, sembra non essere in grado di far presa sui nuovi problemi che affliggono le nostre società (dalla protezione ambientale alle ineguaglianze sociali in aumento; dal senso di insicurezza che

\* Univesità di Bologna. (Contributo presentato nel giugno 2002).

colpisce i cittadini nonostante l'aumento della loro ricchezza, alla perdita di senso delle relazioni interpersonali). Dall'altro lato, la consapevolezza, ormai sempre più diffusa, del fatto che il riduzionismo rappresenta sia il principale ostacolo all'ingresso di nuove idee in ambito economico, sia una forma pericolosa di protezionismo nei confronti non solo della critica che sale dai fatti, ma anche di tutto ciò che di innovativo proviene dalle altre scienze sociali. La tendenza in atto è, in effetti, assimilabile a una sorta di migrazione intellettuale. Come gran parte delle migrazioni, questa sembra avere radici in fattori sia di *spinta* sia di *traino*, vale a dire nella crescente insoddisfazione nei confronti della sistemazione esistente e nella speranza che un orizzonte più vasto possa arricchire la ricerca su entrambi i versanti.

In quel che segue, intendo rivolgere la mia attenzione a tre forme specifiche di riduzionismo presenti nel discorso economico, con l'intento e di sollecitare una riflessione sui modi di rendere la disciplina all'altezza dei suoi compiti e di favorire il superamento di quella frammentazione del sapere sociale che ha quasi annullato il pensiero critico. Va da sé che il tentativo di andare oltre i limiti del riduzionismo teorico in economia potrà essere accolto in modo favorevole dalla professione nella misura in cui si sarà in grado di dimostrare che, pur nel rispetto dei canoni della prassi scientifica, un tale tentativo non si limita semplicemente a correggere le aporie di cui la disciplina sembra soffrire, ma è in grado di estendere la sua presa sulla realtà, rendendola capace di dire qualcosa di più rilevante. Lo scopo che assegno al presente contributo è basicamente quello di sollevare alcune questioni in maniera piuttosto apodittica così da stimolare un dibattito il più aperto possibile. E lo spirito con cui queste note sono scritte è quello proprio della "cultura dell'impegno"<sup>1</sup>, secondo cui impegno morale e interesse conoscitivo sono tra loro legati contaminandosi reciprocamente. In buona sostanza, è lo spirito che regge il progetto culturale di questa Rivista: «Ci sembra che l'avvio.. di colloqui tra esponenti di culture e di saperi fino ad un recente passato considerati antitetici, possa oggi contribuire alla riformulazione di uno sguardo globale sui cambiamenti in atto, in grado... di porsi alla ricerca di segnali di nuova civilizzazione e di un umanesimo liberale» (2001, p. 11).

<sup>1</sup> Si veda il contributo di E.L. BOYER, *The Scholarship of Engagement*, in «Bulletin of the American Academy Association», n. XLIX (1996), 7. Alcuni brani e il paragrafo 3 del presente contributo sono ripresi dal mio: *Del riduzionismo nella teoria economica e come farvi fronte*, in «Pluriverso», n. 2 (2001).

## 2. Relazioni di scambio di equivalenti e relazioni di reciprocità

Una prima forma di riduzionismo, a mio avviso particolarmente intrigante, è quella che vuole che tutte le relazioni tra esseri umani vengano indistintamente ridotte a relazioni di scambio di equivalenti, come se queste fossero le uniche degne di considerazione da un punto di vista economico. Come ben sappiamo, l'universo economico è formato da una pluralità di mondi economici, ciascuno caratterizzato dalla prevalenza di uno specifico tipo di relazione. Eppure, l'ipotesi (ontologica) del riduzionismo economico è quella per cui ogni tipo di relazione sociale può essere modellata come una qualche variante della relazione di scambio di equivalenti. In questo modo, l'economia finisce con l'imporre a se stessa una camicia di Nessò che le impedisce di studiare quelle relazioni economiche che, pur non rientrando nella categoria delle relazioni di scambio, rappresentano comunque un aspetto rilevante delle attività che caratterizzano gli odierni sistemi sociali. È questo il caso delle relazioni di reciprocità e, più in generale, delle relazioni di dono.

Scrivono Romano Guardini<sup>2</sup> in un saggio giustamente famoso: «La persona umana non può comprendersi come chiusa in sé stessa, perché essa esiste nella forma di una relazione. Seppure la persona non nasca dall'incontro, è certo che si attua solo nell'incontro» (1964, p. 90). Come a dire che l'essere umano si scopre nel rapporto interpersonale e dunque che il suo bisogno fondamentale è quello di reciprocità. A sua volta, la reciprocità può nascere dalla pratica del dono oppure dallo scambio di equivalenti, cioè dal 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 in 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. Ebbene, l'identità propria (e fondamentale) dell'azione volontaria quale vediamo all'opera nelle organizzazioni di volontariato è nel dono che genera reciprocità. L'uscita dell'io verso un tu di cui sempre si ha bisogno è ciò che definisce la gratuità dell'azione volontaria.

Perché è massimamente importante definire la gratuità del volontariato nei termini di cui sopra? Per la ragione che, come la scuola del MAUSS<sup>3</sup>

<sup>2</sup> R. GUARDINI, *Scritti filosofici*, in «Vita e Pensiero», vol. 2, (Milano 1964).

<sup>3</sup> MAUSS è l'acronimo di Movimento Anti Utilitarista nelle Scienze Sociali, una cor-

ha chiarito a tutto tondo, c'è una concezione del dono tipica della pre-modernità, ma che continua a sussistere ancora in alcuni strati delle nostre società contemporanee, secondo cui il dono va ricondotto sempre ad una soggiacente struttura di scambio. È questa la concezione del dono come *munus*, come strumento per impegnare l'altro, fino ad asservirlo<sup>4</sup>. Secondo tale concezione, 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. Non ci vuol molto a comprendere come una tale concezione del dono non salvi né la spontaneità né la vera gratuità dell'azione volontaria, dimenticando che il segreto del volontariato sta nella *potenza del voluto* che si contrappone alla *fragilità del dovuto*, anche se il dovuto proviene da tradizioni consolidate nel corso del tempo oppure da norme sociali – tradizioni e norme sociali che spesso sono più vincolanti delle stesse norme legali. Eppure, per strano che ciò possa apparire, è un fatto che nel nostro paese è ancora radicata l'idea in base alla quale il volontariato genuino è quello che si appoggia sulla nozione di dono come *munus*.

Come darsi conto delle difficoltà che molti (pure seriamente impegnati nel volontariato) hanno di comprendere che l'autentica gratuità è quella del dono come reciprocità? Duplice la risposta che riesco a darvi. La prima 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. È 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)<sup>5</sup>. Ma un tale dono non può esistere, è impossibile – secondo Derrida – perché l'uomo è un essere ontologicamente auto-interessato, cioè egocentrico. La modernità vede dunque il dono come una sorta di assoluto che, però, essa stessa dichiara impossi-

rente di pensiero francese che annovera fra i suoi più noti artefici Serge Latouche, Alain Caillé, J. Godbout e altri ancora.

<sup>4</sup> Si pensi alle analisi, ormai classiche, degli antropologi Marcel Mauss e C. Levi-Strauss relativi a fenomeni sociali, ai loro tempi celebri, come il Potlach e il Kula. È noto che nelle società arcaiche il dono era un altro modo per farsi la *guerra*, o meglio, una forma *sui generis* di competizione, perché chi più donava più guadagnava potere. Per una efficace ricostruzione e rassegna critica si veda C. CHAMPETIER, *Homo consumans. Morte e rinascita del dono*, Arianna Ed., Bologna 1999.

<sup>5</sup> J. DERRIDA, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina, Milano 1996.

bile. L'unico atteggiamento possibile è allora quello della beneficenza privata, cioè della filantropia, che, come si è detto, è perfettamente compatibile con l'assunto antropologico del self-interest.

La seconda risposta all'interrogativo sopra posto è che non si riesce ancora a capire come la categoria del dono ricomprenda al suo interno la dimensione dell'interesse. Invero, il termine interesse – dal latino *interesse* – significa propriamente *essere in mezzo* e ciò a significare che per perseguire un interesse bisogna interagire con l'altro, utilizzando reciprocamente perché ne derivino frutti a entrambi. Eppure, la concezione oggi dominante di interesse si è talmente allontanata dal suo significato originario che quando questo termine viene usato esso viene quasi sempre inteso con connotazioni negative sotto il profilo morale. Ma 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 filantropo, invece, non ha questo interesse, tanto è vero che il filantropo puro (quello che vuole conservare l'anonimato) neppure vuol conoscere l'identità di coloro ai quali la sua beneficenza si indirizza. E non v'è dubbio che l'atto filantropico sia un atto gratuito nella accezione volgare di cui si è detto nel paragrafo precedente.

È proprio l'esistenza di un forte interesse a dar vita alla reciprocità tra donante e donatario a costituire l'essenza dell'azione volontaria. Perfino nel cosiddetto dono ad estranei c'è restituzione, cioè contro-dono: questo risiede nel *valore di legame*<sup>6</sup>. Nonostante la pervasività di una certa vulgata economicistica, non v'è da pensare che solo due siano le categorie di valore: valore d'uso e valore di scambio, quali vengono illustrate nei manuali di economia. Esiste anche il valore di legame: la relazione tra persone, tra loro in qualche modo collegate, è di per sé un bene che, in quanto tale, genera valore. In definitiva, la differenza ultima tra la gratuità del volontario e la gratuità del filantropo (o dell'altruista puro) sta in ciò che il volontario non pretende la restituzione, accetta l'asimmetria, rinuncia all'equivalenza, ma tutto ciò non implica affatto che il volontario non coltivi un interesse: l'interesse *per* l'altro (e non già *all'*altro) che nasce dal desiderio del legame. Un'idea questa che – se colgo nel segno – venne magistralmente compresa e illustrata da G. Vico quando teorizzò 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. Alla luce di ciò si

<sup>6</sup> Per una approfondita indagine filosofica della nozione di valore di legame e della caratterizzazione dell'*Homo Reciprocans* si può vedere l'interessante saggio di ELENA PULCINI, *L'individuo senza passioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

può dire che, tra tutte le strutture di interazione personale, il volontariato è quella che con più forza e incisività contrasta la riduzione del legame sociale al *cash nexus*<sup>7</sup>.

Alla luce di quanto precede, si riesce a comprendere perché, a differenza di quanto accade con lo scambio di mercato e con la coercizione, la reciprocità non può essere spiegata nei termini del solo *self-interest*: le motivazioni e le disposizioni nei confronti dell'altro sono un ingrediente importante del concetto di reciprocità. Ecco perché la letteratura economica dominante incardinata come è sullo schema della scelta razionale non riesce a dar conto della nozione di reciprocità, la quale in nessun modo può essere categorizzata come caso speciale di un gioco ripetuto<sup>8</sup>. Un secondo punto conclusivo merita di essere qui sottolineato.

Fino alla prima metà dell'Ottocento è prevalente, nella cultura occidentale, una linea di pensiero che concepisce il rapporto interpersonale come valore in sé ed il mercato come l'istituzione capace di conciliare soddisfacimento dell'interesse individuale e perseguimento del bene comune. A partire da quel periodo, per l'influenza decisiva sia dell'utilitarismo di Bentham sia dell'illuminismo francese, prende corpo nel discorso economico l'antropologia iper-minimalista dell'*homo oeconomicus* e con essa la metodologia dell'atomismo sociale. La nozione di mercato che in tal modo si impone è quella del mercato come meccanismo allocativo che può essere studiato *in vacuo*, prescindendo cioè dal tipo di società in cui esso è immerso. È così potuto accadere che il mercato divenisse, soprattutto a livello di cultura popolare, il luogo ideal-tipico in cui non vi è posto per la libera espressione di sentimenti morali quali l'altruismo, la reciprocità,

<sup>7</sup> Può essere interessante leggere l'intervista di A. CAILLÈ nella «Rivista del Volontariato», novembre (1999), 18. Alla domanda se il volontariato può essere concepito come dono gratuito, il nostro risponde: «Tutto dipende da cosa intendiamo per *gratuità*. Se per *gratuità* si intende dono completamente disinteressato, senza aspettarsi nulla in cambio, allora la *gratuità* non esiste. Non diamo per ricevere qualcosa in cambio, ma diamo nella speranza che un giorno gli altri daranno a loro volta qualcosa. Allora esistono sì la *gratuità* e il dono, ma non sono mai totalmente puri. Non sono mai atti assolutamente disinteressati».

<sup>8</sup> Fino a che punto è praticata la reciprocità e quanto significativa risulta essere nella realtà di tutti i giorni? Contrariamente a quanto si potrebbe immaginare, essa costituisce un fenomeno alquanto diffuso nelle odierne società avanzate. Non è praticata soltanto all'interno delle famiglie, nei piccoli gruppi informali, nelle associazioni di varia natura, ma è all'opera in tutte quelle forme di impresa che costituiscono il variegato mondo delle organizzazioni non-profit e delle imprese cooperative. Si veda in proposito P. SACCO e S. ZAMAGNI, *Civil Economy, Cultural Evolution and Participatory Development: a Theoretical Inquiry*, mimeo, Università di Bologna 1999. Si veda inoltre A. BEN-NER, e L. PUTTERMAN, *Economic Values and Organisations*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, in particolare il contributo di E. FEHR e S. GACHTER.

la relazionalità e così via. La visione caricaturale della natura umana che tale pensiero ci ha tramandato ha finito col generare un duplice mito: che la sfera dello stato coincide con quella dell'egoismo e che la sfera dello stato coincide con quella degli interessi collettivi (o della solidarietà). Di qui il ben noto dualismo stato-mercato e l'identificazione dello stato con la sfera del pubblico e del mercato con la sfera del privato.

Ebbene, occorre ricordare che a differenza di quanto sostenuto dal pensiero unico della *one best way*, i sistemi di mercato sono compatibili, per quanto attiene il loro funzionamento, con diverse matrici culturali. D'altro canto, il grado di compatibilità non è senza effetti sulla efficienza stessa del sistema; quanto a dire che una cultura marcatamente individualistica tenderà a produrre, *coeteris paribus*, risultati diversi, in termini e di benessere e di produttività, da quelli associati ad una cultura della reciprocità. Se ne trae che è privo di solido fondamento scientifico l'argomento, così spesso incontrato anche nella letteratura specialistica, di chi, prendendo come dato, e perciò come imm modificabile l'assetto culturale prevalente in un certo contesto spazio-temporale, procede a stilare graduatorie di performance economica di paesi o sistemi, senza tener conto del fatto che le culture, non essendo un dato di natura, rispondono a precisi interventi di ingegneria istituzionale. L'analisi formale (si veda SACCO e ZAMAGNI, 1999) suggerisce che politiche di sviluppo e, più in generale, interventi di politica culturale tesi ad incoraggiare pratiche di reciprocità che aumentino la quota dei soggetti relazionalmente orientati presenti nella società, generano risultati superiori, anche in senso economico, di quelli associati a interventi focalizzati a incentivare comportamenti individualistici meramente autointeressati.

### 3. Razionalità economica: oltre il paradigma dell'azione intenzionale

Quanto precede mi introduce alla seconda forma di riduzionismo: la sfera della razionalità economica viene ridotta alla sfera della scelta razionale, come se l'unica teoria valida dell'azione umana fosse la teoria dell'azione intenzionale. Eppure, come gli economisti sanno dai tempi almeno di Adam Smith, buona parte delle azioni umane traggono origine non solo da intenzioni ma anche da disposizioni. Dunque, il limite di applicare i canoni della razionalità unicamente al novero delle azioni intenzionali è quello di finire con il giudicare irrazionali tutte quelle azioni che promanano da disposizioni, come appunto è la disposizione alla reciprocità. Il risultato di una simile mossa metodologica è veramente paradossale: in non poche situazioni, una risposta *irrazionale* basata sul principio di re-

ciprocità conduce a risultati migliori di quelli che possono essere raggiunti seguendo un comportamento ispirato ai canoni dello scambio di equivalenti; eppure è quest'ultimo il comportamento giudicato razionale. Si osservi che questo paradosso è esattamente l'opposto di quello esemplificato dalla smithiana mano invisibile, dove agenti autointeressati promuovono, pur non avendone l'intenzione, il *bene comune*. Nel caso qui in esame, soggetti che praticano la reciprocità conseguono, al di là della loro intenzione, l'interesse personale.

Il fatto è che una caratterizzazione efficace della razionalità economica non può fare a meno di una attenta modellizzazione degli aspetti sociali e culturali propri dell'ambiente in cui sono inseriti gli agenti<sup>9</sup>. Tuttavia, ammettere questo significa sollevare il seguente interrogativo di fondo: fino a che punto le scelte degli agenti sono condizionate dall'ambiente circostante piuttosto che dal calcolo ottimizzante? È bensì vero che, come convincentemente ci informa la più recente letteratura sociopsicologica<sup>10</sup>, le scelte individuali sono sempre condizionate, almeno fino ad un certo grado, dal contesto di riferimento, il quale, a sua volta, non è mai attribuibile completamente a comportamenti di tipo ottimizzante. Ma neppure si può plausibilmente sostenere che gli individui non siano mai in grado di riconoscere che alcune opzioni di scelta sono più vantaggiose di altre e che dunque si comportino di conseguenza. In altri termini, non può esistere un trade-off insanabile tra condizionamento sociale e ottimizzazione individuale.

Un primo passo verso una corretta rappresentazione teorica dell'interdipendenza tra questi due fattori contempla una duplice mossa. Per un verso, a) si tratta di spiegare il modo in cui interagiscono tra loro le forze socioculturali e il comportamento ottimizzante degli agenti. Per altro verso, b) occorre spiegare come la struttura di tale interazione tende essa stessa ad essere modificata dalle prevalenti relazioni sociali. La nozione chiave, a tale proposito, è quella di dinamica coevolutiva: i comportamenti individuali e le norme sociali evolvono congiuntamente man mano che i mutamenti delle norme sociali provocano aggiustamenti dei comportamenti individuali e viceversa. La teoria dei giochi evolutivi, mentre si dimostra

<sup>9</sup> Si veda M. GRANOVETTER, *Economic Institutions as Social Constructions: a Framework for Analysis*, in «Acta Sociologica», n. 35 (1992), 3-11. Per una ricostruzione in chiave storica delle diverse posizioni all'interno della disciplina rispetto alla metafora dell'*homo oeconomicus*, si veda H. PEARSON, *Homo Oeconomicus Goes Native, 1860-1940*, mimeo, U.C. Berkeley 1998.

<sup>10</sup> Si veda per esempio M. ARGYLE e M. HENDERSON, *The Anatomy of Relationships*, Penguin, London 1985; e J. ELSTER, *The Cement of Society. A Study of Social Order*, Cambridge University Press, Cambridge.

adeguata, nella sua forma standard, per studiare la dinamica di breve periodo delle convenzioni sociali (il punto a) di cui sopra), è affatto inadeguata per affrontare la questione della coevoluzione delle convenzioni stesse (il punto b) di cui sopra). Invero, la relazione tra entità osservabili, come le istituzioni economiche, e entità non osservabili, come le disposizioni individuali, è biunivoca e ciò nel senso che istituzioni e disposizioni coevolvono attraverso un processo complesso – tipicamente non lineare – che è *history-dependent*.

Riusciamo in tal modo a comprendere perché la strategia perseguita dalla teoria economica standard di far leva su una struttura *dualistica*, nella quale le norme operano come meri vincoli esterni sui comportamenti degli agenti, non possa dirsi soddisfacente. Ciò di cui si avverte il bisogno è un contesto *unificato* di analisi in cui i comportamenti di alcuni soggetti celano, per così dire, delle norme sociali nascoste, le quali rimangono congelate fino a quando quei comportamenti si sono diffusi a sufficienza sull'intera popolazione di agenti. Un'interessante pista di ricerca a tal fine ci viene dalla fusione della teoria dei giochi evolutivi e dell'analisi dei network sociali. Un gioco di rete – come si esprime la più recente letteratura<sup>11</sup> – è definito, oltre che dalla familiare matrice dei pagamenti, dalla matrice del network sociale i cui elementi quantificano il peso della relazione che unisce due o più agenti. Ciascun giocatore è influenzato dagli altri non solamente per il tramite del gioco in essere ma anche attraverso lo specifico insieme di relazioni quale espresso dalla matrice del network sociale. La considerazione del fatto che gli agenti sono interessati non solo ai risultati della loro interazione con altri, ma anche alle relazioni che costoro sono in grado di intrecciare con gli altri – vale a dire alla dimensione relazionale delle interazioni personali – ci permette di conseguire un duplice obiettivo.

In primo luogo, quello di spiegare comportamenti che, sulla base dei tradizionali modelli della scelta razionale, resterebbero privi di una qualche giustificazione (ad es., perché la gente va a votare nelle elezioni politiche; perché non poche persone praticano le reciprocità; perché un certo numero di individui fanno donazioni in modo anonimo e nascosto; e così via). Un secondo obiettivo importante che è possibile raggiungere è quello

<sup>11</sup> Si veda in proposito G. ELLISON, *Learning, Local Interaction and Coordination*, in «Econometrica», n. 61 (1993), 1047-71; S. MORRIS, *Interaction Games: a Unified Analysis of Incomplete Information, Local Interaction and Random Matching*, in «CARESS WP», n. 2 (Pennsylvania 1997); M. MACY, *Natural Selection and Social Learning in Prisoner's Dilemma*, in W.B.G. LIEBRAND e D.M. MESSICK (a cura di) *Frontiers in Social Dilemmas Research*, Springer Verlag, Berlin 1996.

di gettare luce su una delle più intriganti dimensioni del benessere sociale, sul fatto cioè che il nostro star bene – nel senso di *well-being* – dipende in buona parte dal consumo di quella speciale categoria di beni che sono i beni relazionali. È proprio la dimensione interpersonale della realtà economica ciò che viene tragicamente trascurato dal modello della scelta razionale, ancorato come è sul postulato pre-analitico dell'individualismo metodologico. Si badi, a scanso di equivoci, che non sto qui suggerendo di abbandonare completamente il paradigma individualistico, ma di andare oltre esso, cioè di liberarsi di questa sorta di camicia di Nessò tutte le volte in cui si tratti di indagare quegli aspetti della realtà economica in cui è del tutto evidente che le preferenze dei soggetti non sono un dato esogeno ma evolvono in conseguenza di ripetute interazioni sociali. In pratica, si tratta di spostare il fuoco dell'attenzione dal livello individuale di analisi a quello relazionale e dunque di predisporre un nuovo principio organizzativo per la teoria economica, un principio che potremmo chiamare di *relazionalismo metodologico* che nulla ha a che vedere con l'ormai obsoleto olismo metodologico.

Se colgo nel segno, a me pare che i tentativi, al momento ancora modesti, di prendere atto dei limiti del modello della scelta razionale per far posto ad una nozione di razionalità più ricca, capace di tener conto anche del livello disposizionale dell'agire umano – vale a dire della sua dimensione relazionale – costituisca una delle più promettenti direzioni di ricerca per la scienza economica. Dopo tutto, non si riesce proprio a capire perché la razionalità non dovrebbe consistere nel perseguimento di *tutti* gli obiettivi (e valori) che l'uomo che vive in società sceglie per sé stesso, anziché limitarsi pervicacemente – come oggi avviene – ad una particolare classe di obiettivi, quelli autointeressati. In effetti, per non prendere in seria considerazione gli obiettivi, la nozione standard di razionalità ci ha lasciato con una visione troppo impoverita del comportamento umano. In un contributo recente, Sober e Wilson<sup>12</sup> ci prospettano un innovativo punto di inizio per l'elaborazione di una metodologia di studio in grado di affrontare i problemi dei comportamenti sociali complessi e dei contesti disposizionali che ne sono alla base. Sober e Wilson indagano

<sup>12</sup> E. SOBER e D.S. WILSON, *Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behaviour*, Harvard University Press, Cambridge (MASS.) 1998. La prospettiva di analisi chiamata in causa dai due autori si contrappone in maniera netta all'evoluzionismo individualistico di stampo sociobiologico che rappresenta il primo punto di riferimento della moderna teoria dei giochi evolutivi. Si veda inoltre l'efficace puntualizzazione di K. ARROW, *Methodological Individualism and Knowledge*, in «American Economic Review», n. 84 (1994), 1-9.

le dimensioni profonde e nascoste dei processi di selezione che hanno luogo all'interno della società umana. Il loro messaggio centrale è che l'evoluzione naturale e culturale può essere compresa solamente in termini anti-individualistici: la selezione è un processo gerarchico modulare che agisce simultaneamente a diversi livelli, ciascuno caratterizzato dalle sue proprie *unità selettive*, rappresentate da gruppi sociali più o meno coesi e strutturati.

#### 4. *Utilità e felicità*

Passo ora alla terza forma di riduzionismo presente nella moderna teoria economica: la riduzione della categoria di felicità a quella di utilità. L'economia è sempre stata considerata, fin dai suoi albori disciplinari, la *regina* delle scienze sociali grazie alla sua conclamata abilità nella spiegazione del comportamento umano per mezzo del ragionamento rigoroso e soprattutto matematico. Questa pretesa supremazia ha generato tra gli economisti, nel corso degli ultimi decenni, una sorta di complesso di superiorità, un atteggiamento egemonico, che li ha spinti – in verità, con fare da colonizzatori – verso territori di ricerca, tradizionalmente occupati da altre scienze sociali. Nel suo *Models as economies*<sup>13</sup>, Townsend, ad esempio, insiste sulla proposizione secondo cui la varietà dei contesti sociali e istituzionali, così come resa evidente dall'antropologia socio-culturale, non sarebbe altro che l'espressione contingente dell'aggregazione di scelte individuali ottimizzanti, vale a dire di scelte di soggetti la cui funzione obiettivo è la massimizzazione dell'utilità. Come è noto, l'espressione estrema di un simile progetto di ricerca è quella di Gary Becker, la cui ipotesi di lavoro è l'ipostatizzazione di un concetto di comportamento estremamente individualistico visto come *traduzione* razionale di un sistema di preferenze che costituirebbe il livello profondo essenziale dell'identità umana. Per cogliere le implicazioni ultime di un tale progetto conviene dire di tentativi recenti di fondare il paradigma dell'*homo sociologicus* su quello dell'*homo oeconomicus*.

Le espressioni *homo oeconomicus* e *homo sociologicus* si riferiscono, come è noto, a due modi diversi di concepire l'azione umana e, di conseguenza, a due modi diversi di spiegazione del comportamento economico e sociale rispettivamente. L'*homo oeconomicus* (H.O.) è un soggetto

<sup>13</sup> R.M. TOWNSEND, *Models as Economies*, in «Economic Journal Supplement» n. 98 (1998), 1-24.

strumentalmente razionale, capace di calcolare il grado al quale le sue preferenze vengono soddisfatte. A scanso di equivoci, va precisato che le preferenze dell'H.O. possono essere altruistiche, non necessariamente auto-interessate. Infatti, ciò che qualifica il comportamento dell'H.O. non è il contenuto delle preferenze, ma il fatto che egli agisca sulla base della sue preferenze, un agire che naturalmente risulterà vincolato dallo stato della tecnologia e dell'esistenza di altri soggetti, pure portatori di preferenze proprie.

La nozione di homo sociologicus (H.S.) introduce un altro tipo di vincolo all'azione umana, quello di norma e del concetto ad esso associato di ruolo. I ruoli incapsulano le norme e la conformità alle norme diviene una ragione del comportamento umano. Ebbene, una spiegazione dell'azione umana, intesa come comportamento guidato da ruoli e relazioni, produce due conseguenze importanti. In primo luogo, le preferenze individuali perdono di salienza nella spiegazione del comportamento umano; tanto che perfino la limitata libertà di manovra dell'H.O. tende a scomparire. In secondo luogo, le unità di base della teoria diventano entità collettive e non più individuali. Se egli individui vengono visualizzati come "giocatori di ruoli" la cui identità personale è costituita dai ruoli che essi ricoprono, allora l'attenzione dello studioso va posta sull'insieme dei ruoli esistenti in una data società piuttosto che sugli individui che occupano quei ruoli. Così, ad esempio, una certa attività criminale verrà interpretata come devianza, secondo la prospettiva dell'H.S. e invece come calcolo razionale dei costi e dei benefici associati a quell'azione secondo la prospettiva dell'H.O. Ed ancora, l'andare a votare verrà visto in funzione della posizione sociale occupata dall'elettore, secondo l'una prospettiva e come risultato di una scelta razionale dei candidati, secondo l'altra prospettiva. E così via.

Che tra i due modi di spiegazione, ci siano differenze profonde, e dunque pratica inconciliabilità, è cosa nota da tempo. La novità dell'ultimo ventennio, nell'ambito della ricerca in campo economico, è stata il tentativo portato avanti, con rigore e determinazione, dagli studiosi della scuola di *Public Choice* e della corrente di pensiero della *New Political Economy* di estendere, esportandolo, il modello dell'H.O. all'ambito della teoria sociale. Il tentativo è quello di dimostrare che i postulati del modello dell'H.S. possono venire giustificati come adattamenti razionali a problemi che concernano il perseguimento di lungo termine delle preferenze individuali. In altro modo, la strategia argomentativa è quella di mostrare che alla base dell'accettazione delle norme da parte dell'attore sociale vi sarebbe una più profonda razionalità strumentale – quanto a dire, che dentro ciascun homo sociologicus vi sarebbe un *homunculus economicus* sempre all'opera.

L'argomento è in breve il seguente. Una volta estesa alla sfera dei rapporti sociali il modello di divisione sociale del lavoro, nella forma in cui tale modello è stato elaborato dall'economia politica, ne deriva, come importante corollario, che ogni rapporto sociale può essere analizzato, in assenza, come rapporto di scambio e dunque che il problema di una teoria sociale in null'altro consiste, in astratto, che nel problema dello scambio di equivalenti. L'attore sociale opera all'interno di un'ampia rete di istituzioni, economiche e non; il suo successo e perciò la sua persistenza nel tempo dipendono dalla sua abilità di estrarre risorse (o acquisire diritti sulle risorse) da queste istituzioni. Ne deriva che ciò che, a prima vista, può apparire come un comportamento del tipo *rule-following* è, in effetti, un tipico comportamento di scelta razionale in contesti di lungo periodo.

Valgono alcuni riferimenti essenziali. Il comportamento di *cheating* può convenire al soggetto che lo pone in essere nel breve periodo, ma non nel lungo termine, come appunto mostra la teoria della reputazione di C. Shapiro e altri. Allo stesso modo, comportamenti solidaristici o addirittura altruistici possono determinare, alla lunga, risultati superiori a quelli miopicamente egoistici, come il filone di pensiero inaugurato da G. Becker pone in evidenza. Ed ancora, come D. Gauthier ha recentemente argomentato, l'agire morale è spesso vantaggioso e dunque un soggetto razionale può decidere di comportarsi secondo la norma morale per ragioni di calcolo. Addirittura, V. Vanberg e i suoi colleghi della George Mason University dimostrano che – sotto specifiche condizioni – è razionale avere determinate credenze religiose.

A nessuno sfugge il senso di tale operazione culturale. Se il progetto sopra abbozzato potesse essere portato felicemente a termine, si arriverebbe a concludere che dentro ciascun homo sociologicus alberga un homunculus oeconomicus che calcola e sceglie le sue disposizioni interiori e il suo carattere. Se ne trarrebbe che la razionalità strumentale è ancora la struttura profonda anche dell'agire umano in base a ruoli. Ma le cose non stanno in questi termini. È un fatto che un soggetto dotato di razionalità strumentale non può scegliere il proprio carattere, dal momento che la scelta razionale del carattere presuppone la possibilità di formulare giudizi del tipo: «sto meglio con questo o con quel carattere». Il che è manifestamente impossibile, per l'ovvia ragione che giudizi del genere possono essere espressi entro i confini di un carattere che già è dato, non al di fuori di esso. In altri termini, non esiste alcuna nozione di bene accolta da individui razionali che sia in grado di fornire all'attore un criterio di decisione con cui operare la scelta razionale del proprio carattere.

In definitiva, l'applicazione della logica beckeriana al comportamento umano tende a produrre non poche incongruità. Il fatto è che l'*homo*

*beckerianus* è l'identikit perfetto dell'idiota sociale: un soggetto così completamente preso dal perseguimento razionale della sua utilità da non rendersi conto che, per raggiungere tale scopo, deve manipolare, sistematicamente e esplicitamente, i comportamenti e le scelte degli altri soggetti. Il punto è precisamente questo: all'interno della prospettiva utilitarista – come sottolineato con forza da A. Sen nel corso degli ultimi vent'anni – l'altro è un mero *strumento* per il conseguimento dei nostri scopi utilitaristici. Ma è un fatto, difficilmente controvertibile, che la felicità postula l'esistenza dell'altro come un fine in sé: bisogna essere almeno in due per essere felici, mentre si può massimizzare la propria utilità da soli, proprio come fa Robinson Crusoe prima che questi incontri Venerdì nell'isola del naufragio. Come Pareyson scrive: «L'uomo è una relazione, non nel senso che egli è in relazione con, oppure, intrattiene relazioni con: l'uomo è una relazione, più specificamente una relazione con l'essere (ontologico), con l'altro»<sup>14</sup>. È un fatto noto, anche se spesso rimosso, che la cultura della modernità ha eroso il fondamento relazionale dei valori, i quali hanno finito con l'acquisire una dimensione sempre più privata, quasi facoltativa. Soggettivizzando i valori, ovvero retrocedendoli a livello di preferenze individuali, questa cultura ha negato o sminuito la carica sociale che i valori sempre hanno. La visione relativistica della libertà, riducendo quest'ultima a mero permissivismo privato e negandole valenza pubblica, ha favorito la perniciosa confusione tra utilità e felicità.

Ebbene, la riduzione della felicità alla categoria dell'utilità genera problemi esplicativi per la semplice ragione che un gran numero di interazioni sociali e una gran parte di decisioni esistenziali acquistano significato unicamente grazie all'assenza di strumentalità. Il senso di una azione generosa verso un amico, un figlio o un collega in affari sta proprio nel suo essere gratuita. Se venissimo a sapere che quell'azione scaturisce da una logica di tipo utilitaristico e manipolatorio, essa acquisterebbe un senso totalmente diverso, con il che verrebbero a mutare i modi di risposta da parte dei soggetti destinatari dell'azione. Eppure, non vi è spazio per comportamenti del genere all'interno di una prospettiva di studio nella quale la dimensione sociale è semplicemente la somma delle dimensioni individuali. *L'homo beckerianus* è un isolato, un solitario e dunque infelice, tanto più così quanto più egli si preoccupa degli altri, dal momento che questa sollecitudine altro non è che una idiosincrasia delle sue preferenze. In buona sostanza, fin tanto che si rimane all'interno della teoria dei beni privati, i risultati ottenibili con l'impostazione uti-

<sup>14</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, SEI, Torino 1995, 23.

litaristica restano validi ed esplicitamente efficaci. Questo per la semplice ragione che, con beni privati, è vero che “il più coincide con il meglio”. Non così, invece, quando si ha a che fare con i beni relazionali: in questi casi l’elegante semplicità dei tradizionali modelli economici svanisce come d’incanto.

La riduzione dell’esperienza umana alla dimensione *contabile* del calcolo utilitaristico non è solo un atto di arroganza intellettuale; è prima di tutto una ingenuità metodologica come ci documentano Frey e McFadden<sup>15</sup>. A proposito di quest’ultimo, si veda la critica devastante nei confronti di quello che McFadden chiama il *Chicago man*. È un fatto, troppo spesso ignorato, che la storia iniziale della scienza economica è caratterizzata dalla centralità della categoria della felicità. L’economia viene essenzialmente vista – e giudicata – come la scienza della felicità, la cui funzione principale è quella di fornire risposte a domande del tipo: «cosa devo fare per essere felice?». Tanto è vero che perfino i titoli di gran parte dei libri degli economisti della prima generazione rivelano questa preoccupazione. Si pensi a *Della felicità pubblica* di Ludovico Muratori (1749); a *Riflessioni sulla pubblica felicità* di Giuseppe Palmieri (1805); al *Discorso sulla felicità* di Pietro Verri (1763). Per non parlare poi di Antonio Genovesi (1754), F. Quesnay (1759); J. Turgot; D. Hume e specialmente Adam Smith<sup>16</sup>. Scrive, ad esempio, Hume nel suo *Trattato dell’umana natura* (II, II, 5): «Una solitudine completa è forse il castigo più grande di cui possiamo soffrire, ogni piacere goduto da soli languisce, ogni pena si fa più crudele e insopportabile... Che la potenza e gli elementi della natura obbediscano all’uomo, che il sole sorga o tramonti a un suo cenno, che la terra lo provveda di ciò che gli può essere utile e gradito, egli rimarrà un infelice fino a quando non metterete vicino a lui una persona con cui dividere la sua felicità». Quanto a dire che la felicità va condivisa se la si vuole possedere appieno – proprio il contrario di quel che accade con la massimizzazione dell’utilità. Come sappiamo dalla storia del pensiero economico, è solo con la rivoluzione marginalistica dell’ultimo terzo del 19° secolo che la categoria dell’utilità estromette completamente dal discorso

<sup>15</sup> B. FREY, *Not Just for the Money. An Economic Theory of Personal Motivation*, Cheltenham 1997, E. ELGAR. D.MCFADDEN, *Rationality for Economists*, in «Journal of Risk and Uncertainty» (1999). Si veda inoltre il contributo di A. ANTOCI, P. SACCO e S. ZAMAGNI, *The Ecology of Altruistic Motivations in Triadic Social Environments* (1999) in J.M. YTHIER e S. KOLM, *The Economics of Reciprocity, Giving and Altruism*, MacMillan, London 2000.

<sup>16</sup> Può essere interessante consultare il numero di «The Economic Journal» n. di Novembre (1997), 107 che ha dato spazio al simposio dal titolo *Economia e felicità*, con i contributi di H. DIXON, A.J. OSWALD, R.H. FRANK, Y. NG.

economico quella di felicità<sup>17</sup>. Non ci si deve allora meravigliare se da allora, e ancor'oggi, la disciplina viene indicata come *la scienza triste*.

##### 5. *Un'annotazione conclusiva*

C'è un messaggio, per così dire implicito, che le note precedenti ci obbligano a prendere in seria considerazione. È un messaggio che chiama in causa lo statuto, per così dire, assiologico della scienza economica. Non v'è dubbio che il riduzionismo, tuttora imperante, della scienza economica si porti troppo appresso una certa dose di responsabilità nel provocare quegli effetti perversi le cui conseguenze ricadono sempre sui segmenti deboli ed emarginati delle popolazioni dei paesi in via di sviluppo o in transizione. Se è vero che ogni ricerca implica responsabilità e rischi è del pari vero che, nelle scienze sociali questi sono, in primo luogo, morali e politici. Non è più possibile credere oggi alla celebre distinzione, di ascendenza positivista, tra analisi positiva e analisi normativa. Sappiamo, infatti, che le teorie economiche sul comportamento dell'uomo mutano, prima o poi, tanto o poco, quest'ultimo; non sono cioè strumenti neutrali di conoscenza, come qualche epigone del neopositivismo vorrebbe ancora far credere.

Occorre dunque vigilare e ricercare le vie, che certo esistono, per restituire l'economia alla società e alla vita. Si tratta cioè di comprendere che v'è una pluralità di modelli di economia di mercato, ciascuno in sintonia con una particolare cultura. E dunque che la scelta del modello di mercato è questione altrettanto, e forse più, interessante e nobile per la scienza economica di quanto lo sia la ricerca delle condizioni di efficienza di uno specifico modello di mercato, a sua volta espressione di una data cultura – magari importata supinamente dall'esterno. A tal fine, un suggerimento è quello di riprendere quella tradizione di pensiero, tipica della scuola milanese e napoletana del Settecento e dell'inizio Ottocento e messa in disparte nel corso degli ultimi due secoli dalla vittoriosa tradizione anglosassone, una tradizione che vedeva l'economico, e in particolare il mercato, basicamente come luogo di socialità e di reciprocità. Come è noto, per la corrente di pensiero rivale è vero proprio il contrario: l'espansione continua delle relazioni di mercato condurrà, prima o poi, ad una situazione in cui gli uomini potranno avere a propria disposizione tutta la fiducia e tutta la solidarietà di cui necessitano. Il che è proprio quanto il

<sup>17</sup> Si veda, per esempio, E. SCREPANTI e S. ZAMAGNI, *An Outline of History of Economic Thought*, Oxford University Press, Oxford 1994.

---

filosofo dell'economia Martin Hollis con il suo *paradox of trust*, ha mostrato essere falso: «Più forte è il legame della fiducia più una società può progredire; più essa progredisce più i suoi membri diventano razionali e quindi 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»<sup>18</sup>.

La scienza economica moderna ha avuto la sua parte di responsabilità nel contribuire a legittimare certe forme di neocolonialismo, certe pratiche di sfruttamento e a far nascere nuove forme di povertà. Ebbene, si tratta di evitare che un nuovo misfatto venga consumato, oggi: che lo studio dell'economia finisca con il distruggere la speranza in un mutamento possibile dell'organizzazione economica. Forse era proprio questo quello cui voleva alludere J.M. Keynes quando scrisse: «gli economisti sono i guardiani non della civiltà, ma della possibilità della civiltà»<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> M. HOLLIS, *Trust Withing Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, 23. Si veda anche L. BRUNI, R. SUDGEN, *Moral Cands: Trust and Sociaal Capital in the Work of Hume, Smith and Genovesi*, in «Economis and Philosophy», n. 16 (2000).

<sup>19</sup> Cit. in R. SKIDELSKY, *Keynes*, Il Mulino, 1998, 19.

# L'OPPIO DEI POPOLI? RELIGIONE E COMPORTAMENTI ECONOMICI

LUIGI ZINGALES, LUIGI GUISO, PAOLA SAPIENZA\*

*Estratto\*\**

## Sommario

*La seguente indagine analizza le relazioni tra le religioni e quegli atteggiamenti che, in maniera più o meno esplicita, influiscono sulle strategie economiche e lo sviluppo di un paese; ne emerge un quadro complessivo di grande interesse, in cui è riscontabile un'associazione positiva tra le religioni cristiane e una tendenza favorevole allo sviluppo economico.*

## Summary

*This survey analyses the relationship between religious beliefs and the economic attitudes affecting, more or less clearly, country's economic strategy and growth; overall a very interesting picture of the situation comes out, where we can find that Christian religions are more positively associated with attitudes conducive to economic growth.*

\* \* \*

**S**in dall'epoca di Max Weber, c'è un dibattito acceso riguardo l'impatto della religione sui comportamenti economici dei popoli. La maggior parte dei riscontri esistenti, comunque, si basa su studi comparatistici su più nazioni nei quali questo impatto viene spesso confuso con le differenze presenti in altri fattori istituzionali.

Noi invece utilizziamo la World Value Survey (indagine mondiale sui

\* Ringraziamo Roc Armenter per l'eccellente collaborazione di assistenza alla ricerca, Chiara Corti e Adam Cartabiano per il loro aiuto nell'inserimento dei dati nelle tabelle, Jason Hwang per il suo grande aiuto con la codifica della WVS, Louise Kelley e i partecipanti alla serie Carnegie Rochester 2002 per i commenti. Luigi Guiso ringrazia, inoltre, il MURST e l'EEEC, e Luigi Zingales lo Stigler Center presso l'Università di Chicago per il supporto economico.

\*\* Traduzione dell'estratto dell'articolo *People's Opium? Religion and Economic Attitudes*, pubblicato sul «Journal of Monetary Economics» vol. 50, Issue 1 (January 2003), 225-282, disponibile in rete sul sito [www.sciencedirect.com](http://www.sciencedirect.com). Ringraziamo la redazione del «Journal of Monetary Economics» e gli autori per l'autorizzazione alla presente pubblicazione.

valori) per identificare la relazione esistente tra l'intensità delle credenze religiose e scelte economiche, controllando la presenza di effetti fissi di nazione. Analizziamo le attitudini individuali nei confronti della cooperazione, il governo, il lavoro femminile, la legge, il risparmio e l'economia di mercato.

Distinguiamo anche tra le confessioni religiose, differenziando l'impatto a seconda che una religione sia dominante o meno in un dato paese. In media, le credenze religiose sono associate a comportamenti economici positivi, dove *positivo* sta ad indicare un'attitudine che favorisce livelli di reddito procapite e crescita più elevati. Tuttavia, le persone religiose tendono ad essere più razziste e meno inclini a rispettare le donne lavoratrici. Questi effetti differiscono a seconda delle confessioni religiose. Complessivamente riscontriamo che le religioni cristiane sono più positivamente associate a tendenze economiche che favoriscono lo sviluppo.

Economisti, sociologi e politologi si sono interessati a lungo alle ragioni del successo economico di alcuni paesi e alla persistente povertà di altri. Alla ricerca della causa ultima, un ruolo ovvio è stato attribuito alla religione. Difficilmente troviamo un aspetto della vita sociale che non sia influenzato dalla religione. Perché non dovrebbe influenzare la capacità di un paese di produrre efficientemente e svilupparsi?

Max Weber (1905) fu il primo ad identificare il ruolo significativo che la religione gioca nei cambiamenti sociali. Egli spinse le sue affermazioni fino al punto di dichiarare che la Riforma Protestante provocò una rivoluzione mentale che rese possibile l'avvento del capitalismo moderno. Quasi un secolo dopo il lavoro iniziale di Weber, l'importanza della religione nella valutazione della prosperità di una nazione sembra vivere una rinascita. Se da un lato gli accademici, preferiscono evitare di correlare direttamente la religione al benessere economico, dall'altro cercano di relazionarla con le istituzioni fondamentali che sono state riconosciute come responsabili della crescita economica.

Nel suo studio sullo sviluppo dell'Italia, per esempio, Putnam (1993) attribuisce la prevalente mancanza di fiducia nei confronti degli altri presente nel Sud del paese alla forte tradizione cattolica, che enfatizza il legame verticale con la Chiesa e tende ad indebolire il legame orizzontale con i cittadini. In uno studio comparatistico tra le nazioni, sia La Porta (1997) che Inglehart (1999) hanno fornito alcune prove di questa teoria. In una nota simile, Landes (1998) attribuisce il fallimento dello sviluppo economico della Spagna nel sedicesimo e diciassettesimo secolo alla cultura dell'intolleranza diffusa dalla chiesa cattolica, che spinse alcune tra le persone più valenti ad uscire dal paese. Infine Stulz e Williamson (2001) attribuiscono il basso livello di protezione dei cre-

ditori presenti nei paesi cattolici alla pervasiva cultura antiusura della tradizione cattolica.

Seppur in modo diverso da Weber, molti di questi autori cercano di fornire prove a sostegno delle loro affermazioni, mettendo in evidenza una forte correlazione tra la religione principale di un paese e queste istituzioni; tali prove, comunque, possono essere interpretate in due modi. Una possibile interpretazione è quella secondo cui c'è qualcosa di intrinseco in alcune religioni, come il Cattolicesimo, che le rende avverse allo sviluppo di quei talenti e quelle istituzioni che favoriscono la crescita economica. Un'interpretazione alternativa, ugualmente in linea con i risultati, è quella secondo cui c'era qualcosa in passato (correlata alla religione ma non necessariamente la religione stessa) che intrappolava il paese in un cattivo equilibrio. Secondo questa interpretazione, non c'è nessun elemento fondamentale, ma è l'isteria che mantiene il paese in questo cattivo equilibrio. Una possibile variazione di questa ipotesi che è sostanzialmente equivalente alla prima, dice che ci sono alcuni aspetti della religione, in questo caso il Cattolicesimo, che sono contro lo sviluppo di certe istituzioni, per esempio la fiducia, ma che questi aspetti spariscono alcune volte, probabilmente a causa di una riforma.

Mentre la differenza tra le due ipotesi sembra piuttosto irrilevante da un punto di vista storico, in una prospettiva politica è molto importante. Se la prima alternativa fosse vera, con la mancanza di cambiamenti nella religione di un paese (un compito fuori della portata anche per la Banca Mondiale) ci sarebbe ben poca possibilità di portare il benessere in molti paesi poveri. In contrasto con la prima, la seconda alternativa concede qualche speranza in più. Risulta sufficiente trovare un piano coordinato per scappare dalla trappola dell'instabilità senza cercare di cambiare i convincimenti religiosi della gente.

Sfortunatamente, le analisi comparatistiche tra diversi paesi non possono distinguere tra queste due ipotesi; per identificare l'effetto della religione separatamente dagli effetti degli altri avvenimenti storici, dobbiamo ricorrere ad un'analisi interna del paese. Tale analisi non può essere condotta in un solo paese perché il ruolo della religione potrebbe dipendere principalmente dal contesto sociale e storico nel quale si è sviluppato. Per meglio trattare il problema in questo studio, ricorriamo a una *base di dati* contenente dati individuali su un largo numero di paesi. La *World Value Survey* è infatti una collezione di indagini che fanno riferimento ad un campione rappresentativo di persone di 66 paesi dal 1981 al 1997. Tali questionari contengono informazioni non solo sulle affiliazioni religiose, ma anche sull'intensità delle credenze (frequenza della presenza alle cerimonie religiose) e su come l'intervistato è stato educato (religiosamente o

meno). In questo modo, siamo capaci di studiare la relazione tra il grado di religiosità e il tipo di religione su di una serie di comportamenti sociali fondamentali, che si sono rivelati capaci di favorire una produttività ed una crescita maggiore.

Analizziamo la relazione tra la religione e sei gruppi di variabili: il comportamento delle persone nei confronti della cooperazione, delle donne, del governo, della legge, dell'economia di mercato e della sua equità, e dei risparmi.

Come parametri dei comportamenti nei riguardi della cooperazione, utilizziamo responsi individuali alle domande che concernono la misura in cui una persona si fida delle altre in generale e quanto gli individui sono tolleranti nei confronti dei loro vicini di razze e paesi differenti. Come parametri di valutazione nei confronti delle donne, usiamo dei responsi ad una varietà di domande che vanno dalla questione su chi per primo abbia diritto ad un lavoro, se una donna o un uomo, quando il lavoro è scarso, all'interrogativo se un uomo debba avere la priorità nell'ottenere un'educazione universitaria, e ancora su come donne e uomini debbano contribuire al reddito familiare. Come parametri per i comportamenti nei confronti del governo, utilizziamo risposte individuali su quanto la gente ha fiducia nel governo e nelle altre istituzioni pubbliche. Come parametri per il comportamento tenuto nei confronti della legge, utilizziamo risposte individuali riguardo la fiducia nella giustizia e la facilità nell'infrangere la legge, incluso truffare nel pagamento delle tasse, evitare di pagare il biglietto sui mezzi pubblici o pagare tangenti. La *World Value Survey* ha chiesto alla gente di dichiarare la propria posizione sull'efficienza del commercio equo. L'intervistatore mostra all'intervistato un documento in cui ci sono due affermazioni opposte, come estremi di un punteggio che va da 1 a 10, e l'intervistato sceglie il numero che meglio descrive la sua relativa posizione. La gamma delle domande spazia da quella che chiede alla gente se pensa che l'ineguaglianza sia necessaria per fornire migliori incentivi, a quella che chiede se la competizione tira fuori il peggio delle persone oppure stimoli il duro lavoro e idee migliori. Alla fine, per valutare l'atteggiamento delle persone nei confronti della parsimonia, utilizziamo risposte alla domanda che pone l'interrogativo se sia importante o meno infondere la *virtù* della parsimonia nei bambini.

Per isolare l'effetto della religione dalle altre influenze che confondono, consideriamo alcuni effetti fissi all'interno di un paese e di molte caratteristiche individuali: stato di salute, età, sesso, educazione, stipendio e stato sociale.

Riscontriamo che in percentuale la religione è associata positivamente ai comportamenti che favoriscono il libero mercato e istituzioni migliori.

Le persone religiose credono di più negli altri, hanno più fiducia nel governo e nella giustizia, sono meno inclini ad infrangere la legge e sono maggiormente disposte a credere che i risultati del mercato siano equilibrati. La relazione tra la religiosità e i meccanismi di mercato (incentivi, competizione e proprietà privata) è meno chiara. D'altro canto, le persone religiose sono più intolleranti e meno comprensive riguardo ai diritti delle donne.

L'aspetto della religione associato ai comportamenti economici differisce a seconda dell'intensità del credo religioso. La fiducia negli altri è associata nella maggior parte dei casi alla partecipazione alla vita religiosa, non all'educazione religiosa, al contrario, maggiore conseguenza di quest'ultima è l'intolleranza. I religiosi praticanti, non sono molto più intolleranti nei confronti degli immigrati del resto della popolazione (ma neppure meno) e sono meno sensibili ai diritti delle donne. Infine sia l'educazione religiosa che l'attiva partecipazione religiosa aumentano la fiducia nelle istituzioni di governo.

Riteniamo che differenti religioni abbiano diversi effetti sui comportamenti della gente. La partecipazione alle cerimonie religiose aumenta la fiducia solo tra i Cristiani. L'effetto è nullo o perfino negativo per le altre confessioni. All'interno della Famiglia cristiana l'effetto è più forte per i Protestanti che per i Cattolici, come suggerisce Putnam (1993).

La relazione tra religione e intolleranza è presente in tutte le professioni religiose. La sola eccezione è rappresentata dai Buddisti che sono più tolleranti delle persone non religiose. Induisti e Musulmani sono i meno tolleranti nei confronti degli immigrati e delle altre razze, seguiti da Ebrei, Cattolici, e Protestanti. Questo studio suggerisce che Protestanti e i Cattolici sono molto simili, mentre basandosi su vecchie ricerche ci si sarebbe aspettati meno tolleranza da questi ultimi (Landes 1998). I religiosi praticanti di ogni religione hanno fiducia nel governo più delle persone non religiose, con la sola eccezione dei Buddisti. L'effetto è più consistente per Induisti e Musulmani, più debole per Cattolici e Protestanti. Alla stessa maniera, tutte le confessioni religiose si associano ad un comportamento conservatore nei confronti delle donne. Comunque il fenomeno è più forte per i Musulmani.

L'Ebraismo ha l'impatto più fortemente negativo sull'inclinazione a truffare il fisco, seguito da Protestantismo (secondo), da Cattolicesimo e Induismo (terzi), e Islam (quarto). La classifica cambia quando si tratta di accettare una tangente. L'effetto più negativo è quello riscontrato sui Buddisti, con Protestanti e Islamici a seguire e Cattolici alla fine. I Protestanti sono l'unico gruppo religioso che favorisce gli incentivi economici; quest'ultimo risultato vendica le affermazioni di Weber.

Le confessioni religiose differiscono anche nell'influenza sugli atteggiamenti nei riguardi della proprietà privata. I Cattolici osservanti supportano la proprietà privata due volte di più rispetto ai Protestanti, mentre Musulmani e Indù sono fortemente avversi alla competizione. In conclusione, con l'eccezione dei Buddisti, le persone religiose appartenenti a tutte le confessioni sono più inclini a credere che la gente povera sia pigra e manchi di una buona capacità di autocontrollo. L'influenza in questo senso è più forte per i Protestanti che per i Cattolici.

Complessivamente, riteniamo che le religioni cristiane siano più positivamente associate ai comportamenti che conducono alla crescita economica, mentre le persone di religione musulmana sono le più avverse al mercato. All'interno delle confessioni cristiane, la classifica è incerta: i Protestanti sono più fiduciosi e approvano gli incentivi, i Cattolici sono più parsimoniosi e favoriscono maggiormente la proprietà privata e la competizione.

Il saggio procede come segue: la prima sezione revisiona brevemente i principi teorici sugli effetti economici della religione; la seconda sezione presenta la base dei dati utilizzati, i nostri parametri sulle affiliazioni religiose e i consequenziali comportamenti nei confronti della cooperazione, del governo, delle leggi e dell'economia di mercato; la terza sezione riporta i risultati degli effetti della religione in generale, mentre la quarta sezione opera delle differenziazioni tra le confessioni religiose; la quinta sezione è quella conclusiva.

### I. *Principi teorici*

Un eccellente saggio sul dibattito teorico concernente i legami tra religione e sviluppo economico è fornito da Steuart (1998). Senza aspirare ad essere esaustivi, riassumiamo i punti salienti di questo dibattito. Il primo punto cruciale è stato la direzione di causalità. Da un lato, Feuerbach e Marx hanno considerato la religione come un mero riflesso della vita umana. Nel suo *Criticisim of Hegel's law*, Marx (1884) dichiara: «Le basi della critica religiosa dicono che l'uomo fa la religione, la religione non fa l'uomo... La miseria religiosa è, da un lato, un'espressione della vera miseria. La religione è il lamento di una creatura esausta, lo stato d'animo di un mondo senza cuore, lo spirito di una situazione senza spirito. La religione è l'oppio dei popoli».

Weber era dell'opinione opposta. Nel suo classico, *L'etica Protestante e lo Spirito del capitalismo*, Weber attribuisce l'emergere dello spirito del capitalismo allo sviluppo dell'etica protestante. L'etica protestante di We-

ber deriva dall'interazione tra la dottrina della salvezza e il concetto delle buone azioni. Fu Lutero che decisamente alterò il concetto cristiano delle buone azioni prescrivendo «il compimento delle proprie mansioni negli affari come la forma più alta che l'attività morale dell'individuo possa assumere» (Weber, 1905).

Eisenstadt prende le distanze da un'analisi su un legame causale diretto tra Protestantismo e Capitalismo per concentrarsi sul “potenziale trasformativo” delle religioni. Il potenziale trasformativo si riferisce alla «capacità di legittimare, in termini ideologici o religiosi, lo sviluppo di nuove motivazioni, attività e istituzioni che non sono compresi all'interno dei loro originari punti di vista ed impulsi» (Eisenstadt, 1968). La tesi principale di Eisenstadt è che il Protestantismo ridefinisce le istituzioni politiche e sociali e ha un impatto sulla riformulazione dei ruoli all'interno della sfera economica.

Il concetto di potenziale trasformativo di Eisenstadt è utile anche per valutare l'impatto potenziale delle altre religioni, come l'Induismo. Data la molteplicità degli dei e delle sette, è molto difficile identificare una chiara posizione dell'Induismo nei confronti dell'attività economica. In particolare, lo stereotipo che dipinge l'indù come ascetico e disinteressato nei confronti del mondo materiale può facilmente essere ruscato. Nel *Panchatantra* noi troviamo affermazioni come «la ricchezza dà costante vigore, fiducia e potere e la povertà è una maledizione peggiore della morte» (Uppal, 1986). Nonostante tutto, secondo Eisenstadt, il comportamento altamente ritualistico promosso dall'Induismo è meno incline a facilitare lo sviluppo di sforzi più sistematici in ogni campo di attività.

Riscontriamo simili problemi nell'analisi dell'Islam. Mentre la *Sunnah* proibisce la formazione e la conclusione di contratti aleatori basati sulla possibilità (Jomo, 1992), molti versi del *Corano* incoraggiano lo sforzo e il miglioramento. Quindi, il sottosviluppo di molti paesi islamici non può essere attribuito all'Islam in se stesso, ma possibilmente dovuto allo sviluppo, in qualche periodo tra nono e undicesimo secolo, di una politica inflessibile e di istituzioni e leggi nel mondo islamico disegnate proprio per scoraggiare i valori e le pratiche dello sviluppo e indirizzate a preservare lo status quo. Più recentemente, il dibattito si è concentrato sull'influenza della religione su specifici comportamenti che possono incentivare oppure ostacolare la crescita economica, piuttosto che sulle differenze nella *Weltaunshaung* promosse dalle differenti religioni. Putnam (1993) per esempio, focalizza la sua attenzione sulla fiducia e proclama che la tradizione cattolica, la quale enfatizza il legame verticale con la Chiesa piuttosto che quello orizzontale con i cittadini, ha un impatto negativo sul livello medio di fiducia negli altri da parte della gente. Landes (1998) pone l'atten-

zione sulla tolleranza e afferma che la cultura dell'intolleranza diffusa dall'Inquisizione cattolica influenzò negativamente la capacità di crescita dei paesi cattolici.

Seguiamo questa letteratura più recente sull'argomento considerando le credenze religiose come variabili a bassa frequenza, basate su insegnamenti religiosi, che influenzano i comportamenti della gente nei confronti del sistema economico. Questi insegnamenti religiosi non riflettono necessariamente il messaggio autentico contenuto nelle sacre scritture. Essi semplicemente rappresentano il modo in cui certe credenze religiose si cristallizzano nel corso del tempo e il modo in cui vengono insegnate e trasmesse da una generazione all'altra. In conclusione, anche se siamo inclini ad interpretare in modo causale la correlazione negativa tra i comportamenti nei confronti della proprietà privata e la religione musulmana, non vogliamo affermare che ciò sia colpa del Corano o di Maometto, ma semplicemente l'effetto della tradizione culturale musulmana e del modo in cui essa si è evoluta come conseguenza di circostanze storiche.

#### *Studi empirici attuali*

Nel suo saggio sull'economia delle religioni, Iannacone (1998) afferma che «la parte più interessante della teoria sull'etica protestante è la sua assenza di supporto empirico». In effetti, il lavoro svolto da Samuelsson (1993) e Tawney (1926) mostra che molte delle istituzioni capitalistiche descritte da Weber erano antecedenti alla riforma protestante.

Comunque, questa prova rigetta solamente il canale specifico proposto da Weber, non un legame più generale tra l'etica protestante e lo sviluppo del comportamento capitalistico. Infatti, nello studio *comparatistico* sulle antiche colonie inglesi, francesi e spagnole, Grier (1997) mostra come il Protestantismo sia correlato positivamente con la crescita e lo sviluppo.

Per verificare o confutare la tesi di Weber, comunque, è necessario superare il fatto che i paesi protestanti abbiano avuto più successo economicamente. Questo è il fattore che ha motivato Weber in un primo momento, per cui non può essere usato per testare la sua teoria.

Blum e Dudley (2001) hanno fatto un importante passo in questa direzione. In primo luogo, hanno migliorato la tesi di Weber. Essi contestano il fatto che il Protestantismo, ricusando il sacramento cattolico della penitenza e aumentando la pena individuale, abbia migliorato il livello della fiducia reciproca e della cooperazione; in secondo luogo, utilizzano questa teoria per spiegare perché i salari nelle città protestanti aumentarono tra il 1500 e il 1750, mentre nello stesso periodo diminuirono nelle città cattoliche.

La letteratura recente può essere distinta tra macro e micro studi. La macroletteratura pone la sua attenzione sugli studi comparatistici tra paesi. La Porta et al. (1997) insieme ad Inglehart (1999) hanno fornito prove a sostegno delle tesi di Putnam secondo cui i paesi cattolici presentano un più basso livello di fiducia. Barro e McCleary (2002) ritengono che la crescita economica risponda positivamente all'estensione delle credenze religiose, ma negativamente alla presenza della Chiesa. Infine Stultz e Williamson (2001) affermano che i paesi permeati dalla cultura cattolica, con la loro tradizionale tendenza antiusura, tendono a proteggere in misura minore i diritti dei creditori.

Il problema di questo tipo di studi è che ci sono troppe differenze istituzionali tra i paesi e pochissimi gradi di libertà per identificare separatamente gli effetti specifici delle religioni. Per esempio è impossibile distinguere se gli effetti finali presenti in un dato paese siano dovuti alla sua religione principale o ad altre caratteristiche correlate alle credenze della religione dominante. Gli effetti stabili del paese dovrebbero risolvere questo problema di identificazione, ma non possono essere utilizzati in questo sistema.

Ci sono numerosi micro studi sugli effetti che la religione produce nella sfera economica. La religione sembra influenzare i salari (Chiswick, 1983), la frequenza scolastica (Freeman, 1986), il benessere (Ellison, 1991) e il comportamento criminale (Evans et al., 1995). Questo tipo di studi, però, presenta alcuni problemi. Innanzitutto c'è una componente endogena: «i bravi ragazzi possono evitare l'uso di stupefacenti, stare a scuola, e andare in chiesa» (Freeman, 1986). Per questo si è molto lontani dal poter dichiarare esplicitamente che la correlazione sia causale. In secondo luogo, questi studi sono basati su di un singolo paese (generalmente gli Stati Uniti). Di conseguenza, possono essere difficilmente estesi agli altri paesi. Infine, essi pongono attenzione alla correlazione tra la religione e gli effetti, non i comportamenti. Gli effetti sono risultato dei comportamenti ma anche dell'ambiente circostante. Per esempio, *ceteris paribus* i Cattolici negli Stati Uniti tendono ad avere stipendi più alti (non alti come gli Ebrei, ma più alti di quanto avviene in altre religioni), ma questo successo è generalmente attribuito alla qualità del loro sistema educativo. Quindi, non è necessariamente il Cattolicesimo in sé che dà maggior successo nella vita, ma piuttosto l'interazione tra il sistema educativo e le organizzazioni della Chiesa cattolica negli Stati Uniti. Sarebbe molto pericoloso, d'altronde, estrapolare lo stesso risultato nell'America Latina e affermare per esempio, che il Cattolicesimo avrebbe un'influenza positiva sullo standard di vita in quei paesi.

In conclusione, a più di 100 anni dal suo inizio, il dibattito sugli ef-

fetti prodotti dalla religione in economia è lontano dal terminare. La complessità e la varietà di ciascuna religione rendono impossibile raggiungere una qualsivoglia conclusione su di un terreno puramente teorico. D'altra parte, il lavoro empirico è afflitto da problemi di identificazione.

*La nostra strategia empirica*

Agiremo in questo modo per poter superare i problemi di identificazione. Anzitutto, controlleremo i singoli effetti del paese, eliminando l'impatto delle altre variabili istituzionali. Questo approccio corre il rischio di sottostimare l'effetto prodotto dalla religione per la sua capacità di estendere la sua influenza che è stata assorbita pienamente nella cultura nazionale<sup>1</sup>. Tuttavia, ciò che prendiamo in considerazione può essere attribuito più credibilmente alla religione.

In secondo luogo, utilizziamo l'educazione religiosa per identificare l'effetto della religione che è indipendente dalle caratteristiche individuali, particolarmente da quelle che sono inosservabili per noi.

Terzo, riduciamo l'effetto dei fattori potenzialmente spuri guardando ai comportamenti delle persone piuttosto che alla loro situazione economica. Chiedere a qualcuno cosa ne pensa del gesto di truffare il fisco è diverso dal chiedergli se ha imbrogliato sul pagamento delle tasse. La prima domanda, comunque, è più appropriata della seconda per i nostri scopi. La decisione sull'eventualità di imbrogliare, infatti, è influenzata in gran parte dalla probabilità di esser preso; questo avviene in funzione dell'applicazione della legge del paese, non di un comportamento individuale. D'altra parte, osservare i comportamenti è il modo migliore per identificare gli effetti delle credenze religiose sulle preferenze della gente.

A dispetto di tutti questi miglioramenti, siamo ben consapevoli della difficoltà nell'interpretare le correlazioni osservate come effetti causali. La variabile latente critica tradizionale (una variabile latente fa sì che le persone possano essere sia più religiose e sia comportarsi in un certo modo) può essere parimenti applicata all'educazione religiosa, fin tanto che siamo inclini a ritenere che questa variabile latente possa essere trasmessa dai genitori ai figli (sia geneticamente che attraverso l'educazione). Per questa ragione, preferiamo interpretare i nostri risultati come correlazioni parziali più precisamente stimate. Ugualmente quando, per semplificare l'esposi-

<sup>1</sup> Per esempio, il filosofo italiano Benedetto Croce asseriva che la tradizione cristiana ha a tal punto impregnato la cultura italiana che gli Italiani non possono essere considerati non Cristiani anche qualora fossero atei.

zione, noi parliamo di *impatto* della religione, il lettore dovrebbe interpretare ciò come una mera correlazione.

Abbiamo scelto come nostre variabili dipendenti comportamenti che possono avere un importante impatto sulla sfera economica. Le nostre variabili possono essere raggruppate in 6 categorie: comportamenti verso... 1) fiducia e cooperazione; 2) donne; 3) il governo; 4) la legge; 5) il mercato e la sua equità; 6) la parsimonia. Abbiamo scelto questo primo gruppo di variabili perché fiducia e cooperazione si sono mostrate rilevanti per la crescita economica (Knack e Keefer, 1997; Knack e Zack, 2001). Anche Landes (1998) afferma che l'intolleranza ha un impatto negativo sullo sviluppo. Abbiamo deciso di osservare i comportamenti nei confronti delle donne a causa del loro ovvio legame con la decisione sulla partecipazione femminile al mercato del lavoro e con l'offerta di lavoro di un dato paese. Abbiamo analizzato i comportamenti nei confronti del governo perché è stato dimostrato che l'instabilità politica è un detrimento per la crescita economica (Barro, 1991) e per gli investimenti (Alesina e Perotti, 1994). I comportamenti nei confronti della legge sono importanti perché influenzano la tradizione della legge e dell'ordine del paese stesso, la quale, a sua volta, influenza lo sviluppo finanziario (La Porta et al., 1997) e infine economico. Una delle variabili qui analizzate è l'atteggiamento nei confronti della corruzione, che è stato dimostrato costituire un ostacolo per la crescita (Mauro 1995). Le politiche a favore del mercato sono ritenute ampiamente positive per lo sviluppo, ed Easton e Walker (1997) ne hanno fornito prove sistematiche. Infine, osserviamo gli atteggiamenti nei confronti della parsimonia non solo per ragioni storiche (Weber attribuiva il successo del Capitalismo in certi paesi alla maggiore parsimonia dei Protestanti) ma anche per la sua importanza nella teoria moderna dello sviluppo.

## II. I dati

### *Descrizione della World Value Survey*

La World Value Survey (WVS) è un progetto internazionale coordinato dall'Istituto per la Ricerca Sociale dell'Università del Michigan, sotto la direzione di Ronald Inglehart. Ciascun sondaggio riporta indagini nazionali rappresentative dei valori basilari e delle credenze individuali in un'ampia sezione di confronto tra i paesi. Questo questionario contiene informazioni sulle caratteristiche demografiche (sesso, età, grado di istruzione), quelle economiche auto-referenziate (stipendio, classe sociale), e ri-

sposte a specifiche domande sulla religione, sulle preferenze politiche e i comportamenti.

Utilizziamo gli ultimi tre gruppi di sondaggi a disposizione (1981-4, 1990-3 e 1995-7). Gli intervistati provengono da 66 paesi indipendenti; questi paesi includono quasi l'80% della popolazione mondiale e la copertura dei paesi varia attraverso i sondaggi. Il sondaggio 1981-3 copriva 22 paesi indipendenti e l'Irlanda del Nord; il sondaggio 1990-3 estendeva la copertura a 42 paesi indipendenti, Irlanda del Nord, Mosca e la sua periferia; il sondaggio 1995-7 copriva 54 paesi indipendenti.

Essendo una base di dati grande e complessa la WVS soffre di alcuni problemi di codificazione. Perfino implementando tutti i cambiamenti suggeriti dal libro dei codici, abbiamo riscontrato che alcuni paesi hanno una distribuzione delle confessioni religiose molto diversa da quella riportata nell'indagine della Central Intelligence Agency degli Stati Uniti. Per non correre rischi abbiamo eliminato questi paesi in alcuni anni<sup>2</sup>. Può darsi che in questo modo abbiamo eliminato valide osservazioni per paesi dove le stime dell'indagine sono molto differenti da quelle della popolazione. Nonostante tutto, pensiamo che questa procedura non introduca nessun pregiudizio certo, come invece un tipo di errore opposto avrebbe fatto.

Siamo stati, inoltre, costretti a tralasciare alcuni paesi a causa di dati mancanti su alcune variabili cruciali per la nostra analisi (questi paesi includono Canada, Sud Corea, Pakistan, Cina, Repubblica Ceca, Slovacchia). Le statistiche riassuntive per i rimanenti paesi sono presentati nella Tabella 1\*.

### *Misure dell'affiliazione religiosa*

La tabella 1, pannello A, riporta statistiche riassuntive dei comportamenti relativi alla religione divisi per paesi. La prima colonna riporta la percentuale degli intervistati che ha risposto SI alla domanda «Sei stato educato alla religione in famiglia?». La seconda e la terza colonna riportano la risposta alla seguente domanda: «Eccetto che per i matrimoni i fu-

<sup>2</sup> In conseguenza, abbiamo tralasciato l'Australia (1, 228 oss.) per l'anno 1981; il Canada (1,730 oss.) e la Nigeria (1,001 oss.) per l'anno 1990; il Taiwan (1,452 oss.), la Nigeria (2,767 oss.), il Ghana (95 oss.) e le Filippine (1, 200 oss.) per l'anno 1995. Il nostro unico dubbio era la Finlandia, dove la percentuale dei Protestanti si presentava buona, ma la percentuale degli Ebrei appariva troppo alta. Per questa ragione, abbiamo ripetuto tutte le regressioni escludendo la Finlandia, senza apprezzabili differenze nel risultato.

\* Le tabelle cui si farà riferimento non sono di seguito qui riportate, sono, però, disponibili, insieme alla bibliografia, sul sito [www.oltrelchiostro.org](http://www.oltrelchiostro.org), nella sezione editoriale dedicata alla rivista *Colloqui*, e, in inglese, sulle pagine di [www.sciencedirect.com](http://www.sciencedirect.com).

nerali e i battesimi, quanto spesso frequenti le cerimonie religiose?». La quarta colonna è la percentuale della gente che ha risposto NO alla domanda: «Credi in Dio?»

La tabella 1, pannello B, riporta la distribuzione della popolazione a seconda della confessione religiosa. La confessione religiosa è codificata sulla base delle risposte alla seguente domanda: «Appartieni ad una confessione religiosa? Se sì Quale?»

Abbiamo utilizzato il primo gruppo di risposte per identificare la componente esogena della religione, che non dipende dalle caratteristiche individuali. Per misurare l'intensità delle credenze religiose, usiamo la frequenza della partecipazione alle cerimonie religiose, piuttosto che la dichiarazione spontanea di appartenenza ad una fede religiosa. Molte persone che sono cresciute con una fede religiosa dichiarano ancora di appartenervi anche se frequentano le cerimonie meno di una volta all'anno. Non consideriamo questa come un'ulteriore informazione in riferimento all'educazione religiosa<sup>3</sup>.

Le confessioni religiose differiscono nell'estensione a coloro cui esse prescrivono la frequenza settimanale alle cerimonie religiose. Il nostro scopo, invece, non è misurare l'adesione ad un precetto, ma piuttosto l'esposizione agli insegnamenti religiosi. Dal momento che la gente che frequenta le cerimonie religiose è più esposta ai principi religiosi, utilizziamo la frequenza in chiesa come fattore che ci dà indicazioni sulla dimensione della religiosità che a noi interessa.

La tabella 1, pannello C, riporta la distribuzione dell'intensità delle credenze religiose a seconda della confessione religiosa. Le persone che si dichiarano cattoliche, infatti, prendono parte alle cerimonie religiose più spesso di persone di altre religioni eccetto che per l'Induismo. Nel valutare l'impatto potenziale delle differenti confessioni religiose dobbiamo considerare queste sistematiche differenze nell'intensità delle credenze.

### *Le nostre variabili dipendenti*

La tabella 1, pannello D, riporta le statistiche riassuntive per le nostre variabili dipendenti. Tutte rappresentano parametri di misurazione dei comportamenti della gente. Noi ci concentriamo sui comportamenti che hanno un impatto diretto sulla vita economica e li dividiamo in 4 gruppi.

<sup>3</sup> In diverse specificazioni abbiamo provato ed usato l'appartenenza auto-dichiarata ad una confessione religiosa anziché la presenza attiva alle cerimonie religiose almeno una volta all'anno, come misura dell'intensità della fede religiosa. I risultati sono stati molto simili.

*Misure del comportamento nei confronti della cooperazione*

Il primo gruppo contiene i parametri di valutazione del comportamento della gente riguardo alla cooperazione. La variabile 1 che chiamiamo fiducia, è basata sulla seguente domanda: «Parlando in generale, potresti dire che ti puoi fidare della maggioranza delle persone ovvero che non devi usare eccessiva cautela nei rapporti con le persone?» La variabile è uguale a 1 se i partecipanti dichiarano che la maggioranza della gente è degna di fiducia, zero nel caso opposto. Le variabili 2 e 3, che noi chiamiamo intolleranza nei confronti delle altre razze e degli immigrati, rispettivamente, si basano sulle seguenti domande: «Su questa lista ci sono vari gruppi di persone. In base a questa lista potresti scegliere chi non vorresti avere come vicino?» (variabile 2: gente di razza differente; variabile 3: immigrati). La Variabile 4, quella che noi chiamiamo intolleranza media, è la combinazione delle variabili 2 e 3 ed è uguale ad 1 se una delle due variabili 2 o 3 è uguale a uno o se tutte e due lo sono.

*Misure del comportamento nei confronti del governo*

Il secondo gruppo di variabili contiene misure riguardanti il comportamento nei confronti delle istituzioni governative. Le variabili 5, 6 e 7 si basano sulla seguente domanda: «Nominerò un numero di organizzazioni. Per ciascuna di queste, potresti dirmi quanta fiducia hai in esse: una grande fiducia, veramente molta, non molta, o nessuna?». Le risposte sono classificate da 1 a 4, con un livello crescente di fiducia. Le organizzazioni considerate sono il governo, la polizia, e le forze armate.

*Misure del comportamento nei confronti delle donne*

Il terzo gruppo di variabili contiene i parametri valutativi del comportamento nei confronti delle donne. Interessandoci in conclusione agli effetti della partecipazione al lavoro, ci siamo concentrati su domande che potrebbero influenzare la propensione delle donne al lavoro. Quindi, la variabile 8 è la risposta alla domanda «Quando il lavoro scarseggia, gli uomini dovrebbero avere più diritto a lavorare delle donne?». Le risposte sono classificate da 1 a 4; le abbiamo ricodificate in modo che il numero più alto rappresenti il grado di assenso più alto. La variabile 9 proviene dalla risposta alla domanda: «Pensi che le donne dovrebbero avere figli per essere soddisfatte, o non è necessario?». La risposta «ha bisogno dei bambini» corrisponde al punteggio 1, la risposta «non ne ha bisogno» è codificata con zero. Le variabili 10 e 12 vengono fuori dalla risposta alla do-

manda: «Per ciascuna delle affermazioni che leggo, puoi dirmi quanto sei d'accordo. Sei d'accordo pienamente, sei d'accordo, non sei d'accordo, o non sei per niente d'accordo?». Le affermazioni sono: «Essere una casalinga dà la stessa soddisfazione di lavorare per essere pagata» (variabile 10); «L'uomo e la donna dovrebbero contribuire entrambi al reddito familiare» (variabile 11); «L'educazione universitaria è più importante per un ragazzo che per una ragazza» (variabile 12). Le abbiamo riclassificate in modo che il numero più alto rappresenti anche il grado di assenso più alto.

#### *Misure del comportamento riguardo alla legge*

Il quarto gruppo di variabili riguarda i parametri del comportamento della gente nei confronti della legge. La variabile 13 è basata su una domanda simile alle variabili 5 e 7, eccetto che per l'organizzazione menzionata che è il *sistema legale*. Le risposte sono classificate da 1 a 4; le abbiamo riclassificate in modo che il numero più alto rappresenti il grado di fiducia più alto. Le variabili da 14 a 18 sono basate sulle seguenti domande: «Per favore dimmi per ciascuna delle seguenti affermazioni se ritieni che possano sempre essere giustificate, mai giustificate, non sempre giustificate, usando questa scheda». Le risposte vanno da 1-10, con 1 = mai giustificabile e 10 = sempre giustificabile. Le affermazioni sono: «Richiedere agevolazioni governative per le quali non hai diritto» (var 14); «Non pagare il biglietto sui trasporti pubblici» (var 15); «Truffare il fisco se se ne ha l'opportunità» (var 16); «Comprare qualcosa che sai essere stata rubata» (var 17); «Accettare una tangente nello svolgimento delle tue funzioni» (var 18).

#### *Misure del comportamento nei confronti del mercato*

Il quinto gruppo contiene i parametri di comportamento nei riguardi del mercato (variabili 19-21). Essi si basano sulle seguenti domande: «Mi piacerebbe che mi dicessi il tuo punto di vista su vari problemi. Come posizioneresti le tue opinioni su questa scala? 1 significa che sei d'accordo pienamente con le posizioni della sinistra; 10 significa che sei d'accordo con le posizioni della destra. Se invece la tua risposta si colloca all'incirca a metà tra i due estremi, puoi scegliere un numero tra 1 e 10. Le posizioni sulla sinistra sono generalmente l'opposto di quelle sulla destra». Le affermazioni considerate sono (riportando solo quelle a destra): «Abbiamo bisogno di differenze di stipendio più ampie come incentivi per un maggior sforzo individuale» (var. 19). «La proprietà privata nel business e nell'industria dovrebbe aumentare» (var. 20); «La competizione è buona. Stimola la gente a lavorare duro e a sviluppare nuove idee» (var. 21).

*Misure dei comportamenti nei confronti della parsimonia e dal mercato equo*

Come parametro di comportamento nei confronti della parsimonia, utilizziamo la risposta alla domanda: «Qui c'è una lista di qualità che i bambini potrebbero essere incoraggiati ad imparare in famiglia. Quale o quali consideri particolarmente importanti?». La classifichiamo come 1 se l'intervistato indica come importante «La parsimonia, risparmiare denaro e cose»<sup>4</sup>.

Le variabili da 23 a 25 sono domande catalogate come le variabili da 19 a 21, eccetto che per le affermazioni: «La gente dovrebbe prendersi maggiori responsabilità nel provvedere a se stessi» (var. 23); «Dopo un lungo periodo il lavoro duro conduce ad una vita migliore» (var. 24); «Il benessere deve crescere fino ad essere sufficiente per ognuno» (var. 25).

Infine, la variabile 26 è basata sulla domanda: «Perché, secondo il tuo parere, ci sono persone che vivono in una condizione di bisogno? Qui ci sono 2 opinioni: qual è più vicina al tuo punto di vista?». Classifichiamo col numero 1 la risposta «Sono poveri a causa della loro pigrizia e la mancanza di controllo mentale» e con zero la risposta «Sono poveri perché la società li tratta male».

*Altre variabili di controllo*

Per isolare l'effetto della religione dagli altri che possono confondere, controlliamo gli effetti fissi e diverse caratteristiche individuali. Questa strategia potrebbe sottostimare l'impatto della religione, dal momento che la religione influenza positivamente il benessere (Ellison, 1991; Levin, 1994 e Levin e Vanderpool, 1987) e il reddito (Chiswick, 1983). Ciò nonostante, riteniamo che sia importante stabilire se la religione abbia o meno un effetto diretto addizionale.

La tabella 1, pannello E, riporta le caratteristiche demografiche degli intervistati. La variabile *benessere* si basa sulla domanda «Tutto sommato, come potresti descrivere il tuo stato attuale di benessere (1=molto povero; 2=povero; 3=discreto; 4=buono; 5=molto buono)». *Maschio* è una variabile uguale a 1 se l'intervistato è maschio, altrimenti è zero. *Ètà* è espressa in anni. *Educazione* è l'età, espressa in anni, in cui l'intervistato ha completato la sua educazione (escludendo l'apprendistato). La *classe sociale* è

<sup>4</sup> Alla persona intervistata è presentata una lista di undici alternative che vanno dall'immaginazione all'obbedienza e possono menzionarne al massimo cinque come più importanti.

codificata basandosi sulla risposta alla domanda: «La gente si descrive a volte come appartenente alla classe lavoratrice, la classe media, la classe alta o la classe bassa. Ti descriveresti come appartenente a: 1=la classe bassa, 2=la classe operaia, 3=la classe medio bassa, 4=la classe medio alta, 5=la classe alta».

La variabile *reddito* si basa sulla risposta alla domanda: «Qui c'è una scala di redditi. Ci piacerebbe sapere in quale gruppo si colloca la tua famiglia contando tutte le fonti di reddito, i salari, le pensioni, e tutte le altre entrate. Dai la lettera del gruppo al quale corrisponde il tuo reddito familiare, prima delle tasse e dalle altre deduzioni» (le categorie di reddito sono codificate da un decile per ogni società, 1=il più basso decile, 10=il più alto decile).

### III. *L'impatto della religione*

Nella tabella 2 presentiamo i nostri risultati sugli effetti complessivi della religione. Ciascun comportamento è ricondotto a ciascuno dei nostri 4 indicatori di religiosità – atei, gente educata religiosamente, gente attualmente religiosa, persone attivamente religiose – alcune variabili di controllo, gli effetti specifici per il paese e i modelli del calendario annuale. L'ampiezza degli esempi di riferimento differisce tra le regressioni; le osservazioni valide variano a seconda delle domande specifiche sui comportamenti individuali, e oscillano da un valore di 52,252 a 95,739.

#### *Variabili di controllo*

Prima di commentare i risultati dell'impatto della religione è utile discutere l'effetto delle nostre variabili di controllo. I risultati, che sono di interesse obiettivo, sono molto ragionevoli e forniscono credibilità alle misure di comportamento che useremo.

Prima di tutto, il benessere ha un impatto fortemente positivo su tutti i comportamenti. La gente che gode di un maggiore benessere ha più fiducia negli altri, è più tollerante, ha più fiducia nel governo e nella polizia, è più progressista nei confronti delle donne, meno incline ad infrangere le leggi e crede di più nel mercato. La sola eccezione è che le persone che godono di un benessere maggiore considerano meno il risparmio come un valore (forse perché, visto il loro stato di benessere, apprezzano meno i benefici del risparmio precauzionale). Tutti questi risultati sono statisticamente significativi. Da un punto di vista quantitativo, l'impatto più forte è sulla fiducia nei confronti degli altri; un migliora-

mento dello stato di benessere da discreto a molto buono aumenta il livello medio del 27%. Circa l'intolleranza nei confronti degli immigrati, lo stesso miglioramento riduce il livello di intolleranza del 12%.

Anche il sesso gioca un ruolo importante per alcuni, ma non tutti, i comportamenti. I maschi tendono ad essere più tolleranti, più fiduciosi nei confronti del governo e delle forze armate (ma non della polizia), più disposti a infrangere le leggi e più favorevoli al mercato. Non sorprendentemente il loro comportamento nei confronti delle donne è meno progressista di quello delle stesse donne.

Le persone più anziane tendono ad avere maggiore fiducia negli altri, forse riflettendo un effetto collettivo, ma sono anche più intolleranti e meno progressiste riguardo alle donne. Hanno più fiducia nelle istituzioni di governo e sono meno disposte ad infrangere le leggi. Il loro atteggiamento nei confronti del mercato, comunque, è più confuso. I più anziani propendono più per l'equità che per gli incentivi nel commercio e mostrano meno entusiasmo per l'aumento della proprietà privata. D'altro canto queste persone credono più nella responsabilità individuale che in quella del governo, pensano maggiormente che la competizione sia vantaggiosa e che il lavoro duro migliori la vita; hanno, inoltre, più fiducia nel fatto che la ricchezza possa aumentare tanto da essere sufficiente per tutti.

Un buon livello di educazione aumenta la fiducia negli altri, riduce l'intolleranza, e migliora l'atteggiamento nei confronti delle donne, fa decrescere, però, il livello di fiducia nelle istituzioni di governo; tende, inoltre, a ridurre la disposizione ad infrangere le leggi, ma l'effetto non è sempre lo stesso. Per esempio, alcune persone più istruite sembrano più inclini a truffare il fisco (sebbene questo effetto non sia statisticamente significativo) e a non pagare i biglietti sui mezzi pubblici di trasporto. L'istruzione sembra anche migliorare l'atteggiamento nei confronti del mercato, ma fa decrescere la parsimonia e la convinzione che l'andamento del mercato sia positivo. Le persone più istruite sono maggiormente disposte a credere che il successo sia una questione di fortuna e di amicizie piuttosto che il frutto di duro lavoro e sono meno inclini a pensare che i poveri siano in tali condizioni a causa della loro pigrizia.

Uno stato sociale (auto-percepito) più alto è associato ad una maggiore fiducia nei confronti degli altri, ma anche ad una maggiore intolleranza. Il suo impatto nei confronti delle istituzioni governative è molto vario e tende a non essere significativo. Uno stato sociale auto-percepito più alto si accompagna anche ad una minore inclinazione ad infrangere le leggi, e ad una più forte adesione alle leggi del mercato.

In conclusione, uno stipendio elevato ha il medesimo effetto sulle classi

sociali elevate, ma con alcune interessanti eccezioni. Le persone con alti guadagni presentano un atteggiamento più progredito nei confronti delle donne, sebbene percepiscano come meno importante il ruolo che la moglie riveste nel contribuire alle entrate familiari. Chi percepisce salari più alti è più tollerante, ma ha meno fiducia nelle istituzioni governative; in generale è meno incline ad infrangere la legge, ma con due importanti eccezioni: la maggiore disponibilità a truffare il fisco e a giustificare una tangente.

Per riassumere, sebbene queste variabili di controllo siano più difficili da interpretare, perché potrebbero riflettere diversi effetti, la loro indicazione si conforma ad alcuni principi intuitivi, e questo ci rassicura sul fatto che gli atteggiamenti di cui stiamo discutendo sono stati correttamente scelti per essere utilizzati come parametri di misura

### *L'impatto medio della religiosità*

La tabella 2 contiene anche le nostre stime circa l'impatto di differenti livelli di religiosità. Il gruppo escluso è costituito da persone non religiose, che non sono, però, apertamente atee. Gli effetti dovrebbero essere letti in maniera cumulativa. Quindi, il livello di fiducia di chi è stato educato religiosamente e partecipa alle cerimonie una volta a settimana (o anche una volta al mese) si può ottenere sommando i coefficienti per i nostri tre indicatori di religiosità. Per questa ragione, noi riportiamo anche gli effetti cumulativi nella parte bassa della tabella.

Riteniamo che in media la religione sia utile allo sviluppo di istituzioni più solide. Le persone religiose ripongono più fiducia negli altri, nel governo, sono meno disposte ad infrangere le regole, credono di più nell'equità del mercato, ma sono molto più intolleranti e meno progredite nei confronti delle donne.

In generale, gli atei convinti hanno un comportamento opposto a quello dei religiosi: sono più tolleranti, credono di meno nel governo e nella polizia, hanno atteggiamenti più progrediti verso le donne, hanno minor fiducia nel sistema legale, sono più disposti ad infrangere le leggi, e hanno un atteggiamento più pessimistico verso il mercato e la sua equità, così come percepita. L'unica eccezione è rappresentata dalla maggior fiducia nella gente. Questi effetti non sono semplicemente attribuibili ai comportamenti dei Comunisti nei paesi un tempo a regime socialista; escludendo questi paesi dall'esempio si ottengono gli stessi risultati (non riportati).

Molto interessante è che l'aspetto della religione che sembra essere importante è diverso per i vari comportamenti. "La fiducia negli altri" è influenzata molto dalla partecipazione alla vita religiosa, non dall'essere educato religiosamente. Questo effetto potrebbe essere interamente spurio, (le

brave persone hanno più fiducia negli altri e frequentano la chiesa) perché l'aspetto dominante potrebbe essere la capacità di socializzazione durante la partecipazione alle cerimonie, piuttosto che l'educazione religiosa. L'intolleranza è invece maggiormente (ma non unicamente) un risultato dell'educazione religiosa. Gli attivi frequentatori della Chiesa non sono più intolleranti nei confronti degli immigrati di quanto non lo sia il resto della popolazione (ma neanche meno). In conclusione, sia un'educazione religiosa che una partecipazione attiva alla propria religione aumentano la fiducia nelle istituzioni governative. Ugualmente, l'atteggiamento più conservatore che le persone religiose presentano nei confronti delle donne non è associato ad un'educazione religiosa: coloro che partecipano più attivamente alle cerimonie religiose, hanno un atteggiamento più conservatore verso le donne.

In maniera non sorprendente, l'educazione religiosa e l'affiliazione sono associate ad una ridotta inclinazione ad infrangere ogni tipo di norma. Bisogna sottolineare che questo risultato si presenta anche per la sola educazione religiosa, segno che questo non è solo il risultato di una spuria correlazione tra caratteristiche individuali inosservate, religiosità e comportamento verso la legge.

La correlazione tra religiosità e atteggiamento verso il mercato, è più complessa. La gente educata religiosamente è meno favorevole al commercio equo che agli incentivi economici, ed è meno propensa alla proprietà privata. La correlazione cambia segno, comunque, quando si guarda a persone che frequentano regolarmente le cerimonie religiose: sono più inclini al commercio equo e, in particolare, alla proprietà privata.

Al contrario, la religiosità è associata ad una maggiore importanza attribuita alla parsimonia, ad un più forte senso di responsabilità individuale, e ad un più saldo convincimento sull'equità del mercato. Interessante è che le persone religiose siano più inclini a credere che i poveri sono tali poiché pigri e privi di autocontrollo, piuttosto che a causa della società che li tratta male. Complessivamente, le persone religiose tendono a sostenere più decisamente il mercato.

L'effetto dell'educazione religiosa è particolarmente interessante alla luce del problema di identificazione che affligge tutti gli studi sugli effetti della religione. Qualche *effetto* della religione potrebbe essere spurio a causa di alcune caratteristiche celate che danno forma sia al comportamento religioso che agli atteggiamenti di cui ci occupiamo. Questo è il caso, per esempio, di quando analizziamo la relazione tra la partecipazione alle cerimonie religiose e l'atteggiamento verso le donne. Essere educato religiosamente, comunque, non è una scelta e non può essere attribuito alle caratteristiche individuali. È anche possibile, nonostante tutto, che l'educa-

zione religiosa possa essere correlata ad alcune caratteristiche latenti dei genitori, che influenzano gli atteggiamenti dei bambini direttamente e non attraverso l'educazione religiosa.

Inoltre, anche quando consideriamo l'educazione religiosa, non possiamo escludere la possibilità che una variabile latente possa guidare sia la religiosità che l'atteggiamento della gente. Per ciascun comportamento individuale, è facile immaginare una tale variabile. Per esempio, la socievolezza individuale (o dei genitori) può facilmente spiegare sia la partecipazione religiosa (educazione) sia il livello di fiducia verso la gente. Ciò nonostante, è difficile immaginare la stessa variabile latente spiegando tutte le variabili dipendenti. Se la gente più socievole è più fiduciosa, come spiegare il fatto che è anche più intollerante? Sarebbero necessarie molte variabili latenti, tutte positivamente correlate, per spiegare tutti i nostri elementi. A questo punto, il *rasoio di Occam* ci condurrebbe ad accettare un'interpretazione causale dei nostri risultati.

Ancora, se anche le correlazioni osservate fossero guidate interamente dalle caratteristiche individuali inosservate, noi riteniamo ancora interessante mostrare che le caratteristiche che inducono qualcuno a partecipare ai riti religiosi regolarmente lo rendono anche più intollerante verso gli immigrati e le persone di altre razze. Se anche le persone religiose fossero più intolleranti a causa di caratteristiche personali, è difficile immaginare che una comunità che attrae gli intolleranti non produca più intolleranza.

*L'impatto della religione è differente se questa è dominante?*

Prima di inoltrarsi nelle differenze tra le religioni, vogliamo distinguere l'effetto della religiosità da quello prodotto dall'adesione alla religione dominante di un paese. Una religione dominante spesso con il tempo si fonde con la cultura nazionale e viene trasmessa di generazione in generazione, non necessariamente a causa di alcune convinzioni profonde ma anche per la forza dell'abitudine. Quindi, l'educazione religiosa e la regolare partecipazione alle cerimonie della religione dominante in un determinato paese potrebbero avere un significato molto diverso dall'educazione religiosa e dalla partecipazione ai riti di una religione meno diffusa.

Per questa ragione, controlliamo separatamente l'effetto prodotto dall'educazione e dall'appartenenza ad una religione dominante (definiamo come tale la religione con il più alto numero di affiliati)<sup>5</sup>. I risultati sono riportati nella tabella 3.

<sup>5</sup> Per questa definizione utilizziamo la guida CIA.

Complessivamente, l'impatto della religiosità sembra essere minore quando si tratta della religione dominante, ma ci sono differenze importanti. Per esempio, abbiamo già notato che ricevere un'educazione religiosa produce un effetto limitato sulla fiducia verso gli altri. Emerge che questo debole risultato è la combinazione di due effetti forti ma opposti. Chi riceve un'educazione religiosa ha più fiducia negli altri, se la religione non è quella dominante. L'educazione alla religione dominante, invece, è associata ad una ridotta fiducia negli altri. Per contro, gran parte della correlazione tra religione ed intolleranza è attribuibile alle religioni dominanti. Similmente, la maggior parte dell'influenza dell'educazione religiosa sul comportamento verso la polizia e le forze armate è attribuibile all'educazione ad una religione dominante; l'effetto è negativo quando parliamo di educazione ad un'altra religione.

Il pregiudizio negativo sulle donne attribuito all'educazione religiosa, viene interamente associato alla religione dominante; al contrario, i regolari frequentatori della chiesa sono relativamente meno conservatori verso le donne se appartengono alla religione dominante. Similmente, la partecipazione regolare ai riti religiosi, ha un impatto meno negativo sulla disposizione ad infrangere la legge quando parliamo di una religione dominante. Questi risultati potrebbero suggerirci che la partecipazione ai riti religiosi è in misura minore un indicatore delle vere credenze quando la religione in questione è quella dominante.

Quando si analizza il comportamento verso il mercato, il differente impatto della religiosità nella religione dominante è vario. La religione dominante tende ad accrescere l'effetto dell'educazione religiosa sul comportamento verso il mercato e la bontà delle sue indicazioni, ma riduce l'impatto prodotto della frequentazione ai riti, elemento, quest'ultimo, che si conferma ancora come un'indicatore meno determinante di forte fede religiosa.

#### IV. *L'impatto delle differenti religioni*

Fino ad ora abbiamo dimostrato soltanto che la religiosità è importante in generale. Gran parte del dibattito presente nella letteratura sull'argomento, comunque, non è incentrata sugli effetti della religione in se stessa, ma sulle influenze di *differenti* religioni. Ci confrontiamo con questo tema nella tabella 4.

Per queste persone che dichiarano di appartenere a specifiche confessioni religiose, la tabella 4 differenzia l'effetto dell'educazione religiosa, partecipando ai riti almeno una volta all'anno e presenziandoli, invece, una

volta al mese, per le sei religioni maggiori: Cattolici, Protestanti, Ebrei, Musulmani, Indù, Buddisti. Sfortunatamente, i questionari non analizzano consistentemente gli Ortodossi orientali, (in due dei tre saggi essi vengono mescolati alle altre confessioni religiose), cosicché non abbiamo una categoria separata per loro. Per ragioni di spazio abbiamo selezionato un gruppo di variabili per ciascuno dei quattro tipi di comportamento studiati<sup>6</sup>.

L'educazione religiosa ha un impatto negativo e statisticamente significativo sulla fiducia per i Cattolici, i Musulmani e gli Indù; in tutte le altre religioni l'effetto è nullo. Al contrario, in tutte le religioni una più alta partecipazione alle cerimonie religiose è associata con un più alto livello di fiducia negli altri. La sola eccezione è l'Induismo. Per fare un paragone rispetto all'effetto complessivo della religione, le ultime due colonne della tabella 4 riportano il totale. Le colonne dalla successiva fino all'ultima mostrano l'impatto complessivo su livello di fiducia di chi partecipa ai riti religiosi almeno una volta alla settimana. Dal momento che l'incidenza degli assidui frequentatori delle cerimonie differisce a seconda delle confessioni religiose, queste cifre non rappresentano un reale impatto medio di una specifica religione. Infine, nell'ultima colonna della tabella 4 valutiamo l'impatto del differente livello di religiosità accanto al livello di religiosità di una specifica confessione. La maggior parte delle volte, le due cifre dicono la medesima cosa, ma noi sottolineiamo importanti eccezioni.

Complessivamente, le religioni cristiane alimentano la fiducia, ma questo si verifica maggiormente per i Protestanti. Dal momento che il risultato è opposto se prendiamo in considerazione l'educazione religiosa, dovremmo sospettare che l'effetto sia spurio; d'altra parte, il fatto che non sia presente per ogni religione, sembra essere la prova del contrario. Perché le persone più fiduciose parteciperebbero ai riti religiosi più spesso se Cattolici o Protestanti, e di meno se Ebrei o Musulmani? Alla fine, dovremmo ammettere che c'è qualcosa di specifico in queste religioni (e non nelle altre) che attrae le persone più fiduciose. L'impatto

<sup>6</sup> Questi sono: fiducia generale ed intolleranza verso gli altri (rappresentative degli atteggiamenti verso la cooperazione); fiducia nel governo (per gli atteggiamenti verso il governo ed altre istituzioni); fiducia nel sistema legale, truffe nei confronti del fisco e accettazione di tangenti (per gli atteggiamenti verso le leggi); considerazioni sul fatto che gli uomini abbiano diritto al lavoro quando è scarso e all'educazione universitaria, rispettivamente, più delle donne (come parametri delle opinioni verso le donne); opinioni sull'ineguaglianza degli stipendi come forza produttrice di incentivi, sull'aumento della proprietà privata; giudizi sulla competizione (come parametri dell'atteggiamento verso il mercato), sull'educazione al risparmio dei bambini, sulla convinzione che i poveri sono così perché sono pigri (come parametri delle opinioni sul risparmio e l'equità del mercato).

del Protestantismo su questo aspetto è quasi due volte più forte di quello del Cattolicesimo, e questa differenza ha una rilevanza statistica. Inoltre, i Cattolici sono più fiduciosi degli appartenenti a religioni non cristiane; la sola cautela da tenere presente per gli Ebrei è che l'esempio non include Israele, sicché tutti gli Ebrei rappresentano minoranze vivendo in paesi abitati per la maggior parte da persone di differenti religioni. Così, questa differenza potrebbe riflettere la discriminazione di cui sono oggetto.

La relazione tra la religione e l'intolleranza sembra essere presente in tutte le confessioni religiose, sia per quanto riguarda l'educazione religiosa che la partecipazione ai riti. Solo i Buddisti sono più tolleranti. Il livello di intolleranza stimato per i Cattolici è molto simile a quello stimato per i Protestanti, mentre quello dei Musulmani è più alto e quello degli Indù lo è ancora di più. Gli Indù religiosamente attivi sono il 29% più intolleranti delle persone non religiose, i Musulmani il 19%, Protestanti e Cattolici praticanti il 7% in più.

L'educazione religiosa accresce la fiducia nel governo per i Musulmani e in parte minore per gli Indù. La partecipazione attiva alla vita religiosa accresce la fiducia nel governo per tutte le confessioni religiose eccetto che per i Buddisti. L'effetto è più forte per gli Indù e i Musulmani, più debole per i Cattolici e i Protestanti.

Tutte le religioni sono associate ad un atteggiamento più conservatore verso le donne. Comunque, questo effetto è due volte più forte per i Musulmani che per ogni altra religione.

Allo stesso modo, tutte le religioni aumentano la fiducia nella giustizia e riducono la disposizione ad infrangere la legge; comunque, l'effetto differisce significativamente tra le varie religioni. L'Ebraismo ha l'impatto negativo più forte sull'inclinazione a truffare il fisco, a seguire ci sono il Protestantismo, quindi il Cattolicesimo, l'Induismo, e per l'ultimo l'Islam. La classifica cambia se si tratta di accettare una tangente. L'impatto negativo più forte lo troviamo nel Buddismo, a seguire il Protestantismo e l'Islam, e infine il Cattolicesimo.

Le religioni differiscono soprattutto nella posizione sul commercio tra l'equità e gli incentivi. I Protestanti e gli Indù sono più propensi all'equità che agli incentivi, mentre gli Ebrei e i Musulmani lo sono di meno. Per le altre religioni, l'effetto è insignificante.

Le religioni, inoltre, differiscono per gli atteggiamenti verso la proprietà privata; i Protestanti, i Cattolici e gli Indù ne vogliono di più, mentre i Musulmani ne vogliono significativamente meno. È interessante che i Cattolici supportino la proprietà privata due volte di più rispetto ai Protestanti (e la differenza è statisticamente significativa per il 10%). I Catto-

lici sono, inoltre, maggiormente favorevoli alla competizione rispetto a ogni altro gruppo religioso (incluso i Protestanti), mentre i Musulmani e gli Indù sono fortemente avversi alla competizione.

Soltanto i Cattolici credono fortemente che la parsimonia sia un valore da insegnare ai bambini. Tra i Protestanti, solo coloro che partecipano ai riti religiosi una volta all'anno condividono questa convinzione. Coloro che vanno in chiesa regolarmente sono meno disposti a considerare la parsimonia un valore da insegnare ai bambini. Ciò si discosta in qualche modo dalle affermazioni di Weber secondo cui la religione protestante ha favorito lo sviluppo del capitalismo ponendo l'accento sull'importanza del risparmio.

Concludendo, le persone religiose di ogni confessione (eccetto il Buddismo) sono maggiormente disposte a credere che le persone bisognose siano pigre e prive di autocontrollo. L'effetto è in qualche modo più forte per i Protestanti piuttosto che per i Cattolici.

*L'impatto differisce se una religione rappresenta una minoranza?*

La tabella 5 mostra i risultati ottenuti dividendo il campione sulla base della religione dominante (come riportato nella guida CIA). Per ragioni di spazio riportiamo soltanto i risultati concernenti le tre principali religioni: Cattolicesimo, Protestantismo e Islam.

Nei paesi a maggioranza Cattolica, le religioni influiscono meno positivamente sulla fiducia verso gli altri e ciò vale per tutte le religioni dominanti, inclusi gli stessi Cattolici. Non sorprende che le religioni tendano ad accrescere l'intolleranza solo quando sono dominanti. Quindi, i Cattolici sono più intolleranti nei paesi cattolici, che nei paesi protestanti; i Protestanti sono più intolleranti nei paesi protestanti che in quelli cattolici. Un risultato interessante è che gli Ebrei religiosi hanno minor fiducia nel governo in un paese a maggioranza cattolica, mentre hanno significativamente più fiducia nei paesi a maggioranza protestante. Questo risultato può essere facilmente spiegato alla luce del forte antisemitismo storicamente presente nella tradizione della Chiesa cattolica, riflesso nel modo in cui gli Ebrei furono trattati nello Stato Pontificio<sup>7</sup>.

La relazione tra la religiosità e gli altri comportamenti non sembra essere influenzata molto da quale sia la religione dominante.

<sup>7</sup> Per esempio la bandiera gialla usata dai nazisti per identificare gli Ebrei fu introdotta e usata per la prima volta nello Stato Vaticano (Kertzer, 2001).

*L'impatto del cattolicesimo è cambiato?*

L'evidenza del livello complessivo indica un effetto negativo della religione cattolica sulla fiducia (La Porta et al., 1997, Inglehart, 1999) e sulle istituzioni (La Porta et al., 1999). Nei microdati abbiamo trovato alcune prove per il primo punto, ma molto poche per quanto riguarda il secondo. Una possibilità è che queste caratteristiche non siano specifiche del Cattolicesimo, ma piuttosto provengano da altre dimensioni della cultura in regioni dove il Cattolicesimo è prevalente (principalmente nei paesi del sud Europa e nelle loro antiche colonie). In alternativa, queste qualità possono essere specifiche del Cattolicesimo, ma sono cambiate a causa delle riforme introdotte dal Concilio Vaticano II. In quest'ultimo caso, sarebbero solo sopravvissute come aspetti culturali dei paesi di cultura cattolica, ma non nelle persone di religione cattolica.

Per cercare di separare questi due effetti abbiamo ripercorso tutti i punti precedenti descritti nella tabella 4, dividendo il campione in base all'età dell'intervistato. Il Concilio Vaticano II, che si tenne nel 1962, sostanzialmente cambiò la dottrina cattolica e l'insegnamento. Non solo fu abolito l'uso del latino durante la messa, ma ci fu anche un'apertura al dialogo con le altre religioni. Come risultato di ciò, i Cattolici dopo il 1960 hanno ricevuto un'educazione molto differente dai loro pari più anziani. Se questi cambiamenti avessero davvero modificato l'influenza del Cattolicesimo, dovremmo percepire delle differenze tra gli anziani e la generazione più giovane. Per controllare le differenze generiche collettive nella tabella 6, inseriamo un modello per le persone nate dopo il 1960 nella regressione basica e facciamo interagire questo modello con i differenti livelli di religiosità cattolica.

Riscontriamo che i Cattolici del dopo Concilio Vaticano II sono più fiduciosi nelle persone e meno intolleranti. L'educazione e la pratica religiosa hanno anche un effetto meno negativo sui diritti delle donne. È interessante è che il Concilio Vaticano II non sembri aver causato un rilassamento dei valori morali. Mentre i gruppi più giovani sono in media più disposti ad infrangere le leggi, i Cattolici del dopo Vaticano II lo sono meno dei più anziani; viceversa essi sono meno favorevoli al mercato, credono meno nella proprietà privata e nella competizione, danno maggior valore al risparmio, ma sono più disposti a credere che le persone siano povere a causa delle ingiustizie sociali. Questi risultati complessivamente forniscono alcuni riscontri preliminari a favore dell'ipotesi secondo cui l'impatto negativo del Cattolicesimo riscontrato nella precedente letteratura potrebbe essere spiegato dal permanere di alcune caratteristiche culturali nei paesi di cultura cattolica che, però, non esistono più nei cattolici. Questa ulteriore ipotesi necessita di una più approfondita ricerca. Nel

frattempo, possiamo concludere che il Cattolicesimo oggi non è un ostacolo significativo per lo sviluppo economico.

#### V. Conclusioni

Analizzando l'effetto della religione sugli atteggiamenti verso la cooperazione, il governo, le leggi, le donne, l'economia di mercato e il risparmio abbiamo registrato un numero rimarchevole di regolarità. Abbiamo registrato che in media la religione influisce positivamente sullo sviluppo di comportamenti favorevoli alla crescita economica. Quest'affermazione però necessita di essere spiegata.

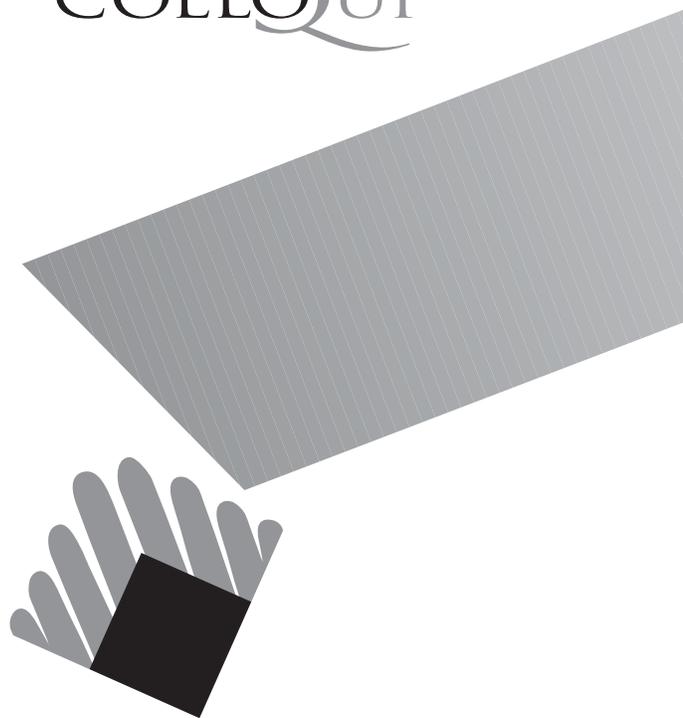
In primo luogo, le persone religiose sono più intolleranti e hanno posizioni più conservatrici sul ruolo delle donne nella società. In secondo luogo, queste correlazioni sono differenti nel caso in cui le specifiche religioni siano dominanti nel paese. In terzo luogo, queste correlazioni si diversificano tra le varie religioni.

Sin da Weber la precedente letteratura sugli effetti della religione sullo sviluppo economico ha cercato di *classificare* le religioni, o almeno quelle principali caratteristiche presenti in alcune di esse che le potrebbero rendere più favorevoli alla crescita economica rispetto alle altre. Se cercassimo di fare lo stesso con i nostri risultati, la classifica non sarebbe più coerente rispetto ai comportamenti. Mediamente, le religioni cristiane sono associate positivamente ad atteggiamenti favorevoli alla crescita economica, mentre l'Islam è correlato negativamente a questi atteggiamenti. La classifica tra le due principali confessioni cristiane è meno chiara. I Protestanti hanno più fiducia negli altri e nel sistema legale rispetto ai Cattolici e sono meno disposti a truffare il fisco e ad accettare tangenti. Al contrario, i Cattolici sono due volte più favorevoli alla proprietà privata e sono più propensi alla competizione rispetto agli altri gruppi religiosi (inclusi i Protestanti). L'unico caso in cui i Protestanti sembrano più favorevoli al mercato rispetto ai Cattolici è l'aspetto riguardante gli incentivi. Quando gli si chiede se approvino un reddito diseguale per fornire più incentivi, Protestanti e Indù sono gli unici gruppi religiosi a mostrare consenso. Questo risultato concorda con il punto di vista di Weber.

Da questi risultati, comunque, non possiamo concludere quale tra le religioni influenzi più positivamente lo sviluppo. Per rispondere alla domanda sono necessari due ulteriori passi: in primo luogo dobbiamo analizzare l'importanza relativa dei comportamenti studiati per la crescita economica; successivamente dobbiamo fornire una ragione più solida dei rapporti di causalità fra le relazioni statistiche osservate. Necessitiamo di ulteriori ricerche.

(Traduzione italiana a cura di VINCENZO BOFFA)

COLLOQUI



PERCORSI

*La seguente sezione propone una riflessione su diversi temi, sia in una direzione di approfondimento sia offrendo nuovi orientamenti per spazi di discussione quanto più possibili aperti ad una pluralità di voci.*

*Il primo articolo illustra l'esperienza dell'Economia di Comunione, le ragioni del binomio etica-conomia, i suoi fondamenti teorici e le iniziative intraprese al fine di viverli concretamente. Nella successiva intervista rilasciata dallo stesso autore dell'articolo vengono approfonditi alcuni di questi elementi, passando attraverso l'ottica particolare dell'impegno in prima persona.*

*Nel secondo articolo si parla ancora di Finanza Etica, partendo dall'opera della Fondazione Sorella Natura, guardando criticamente ai pericoli e alle insidie che il campo dell'Economia in genere può riservare, con il costruttivo proposito di lavorare alle iniziative che garantiscano la trasparenza e la sicurezza delle operazioni finanziarie.*

*Il terzo articolo focalizza l'attenzione sull'attuale realtà economica partenopea, in un breve e preciso excursus storico che delinea certo un percorso di crisi, ma con la speranza di individuare in esso i germi di una rinascita economica e produttiva.*

*Al di là dei temi economici, proponiamo di seguito il documento conclusivo presentato al termine del Colloquium sull'Immigrazione promosso lo scorso 2003 dall'Associazione Oltre il Chiostro. Il testo documenta i lavori seminariali svoltisi nel ciclo di tre mesi e raccoglie interessanti spunti di riflessione, nonché proposte concrete che aderiscono alla realtà nazionale e partenopea.*

*Infine, conclude la sezione un articolo sulle problematiche delle biotecnologie, l'importanza del loro utilizzo e la necessità di una corretta informazione scientifica per evitare attese miracolistiche e demonizzazioni, proponendo, invece, soluzioni possibili ai problemi che, in un mondo globalizzato, tutti siamo chiamati a sentire come nostri.*

# AGÀPE ED ECONOMIA L'ESPERIENZA DELL'ECONOMIA DI COMUNIONE<sup>1</sup>

LUIGINO BRUNI\*

*L'economia di comunione è una costruzione  
tutta di amore, solo di amore*

(CHIARA LUBICH, 26 maggio 1996).

L'economia oggi è di fronte ad una svolta: i processi di globalizzazione possono offrire nuove opportunità a tanti esclusi dal benessere, o trasformare il mondo in un grande supermarket, dove l'unica forma di rapporto umano è quello economico, dove tutto diventa merce: non un "villaggio globale" ma un "supermarket globale", dove sembra non esserci più posto per quello che chiamiamo *agape*.

L'ECONOMIA DI COMUNIONE (EdC) è una delle risposte che lo Spirito sta suscitando per dare un'anima all'era della globalizzazione: come ha sempre fatto lungo la storia, mandando carismi nei momenti nei quali la società cambiava e chiedeva nuove risposte.

All'interno del dibattito attuale sulla globalizzazione – pro o contro i mercati? – il Movimento dei Focolari, con l'EdC sta seguendo una sua traiettoria, che mette la vita e non le ideologie al primo posto, in dialogo con tutto ciò che oggi c'è di buono.

Questa mia comunicazione vorrebbe mostrare che è possibile pensare e vivere anche la dimensione economica della vita come *amore*. Infatti la chiave di lettura del progetto dell'EdC, l'esperienza in campo economico più significativa maturata nel seno del Movimento dei Focolari, è proprio la categoria dell'amore.

Inizierò con un breve accenno al rapporto tra economia e amore (§ 1), per poi passare alla descrizione del progetto dell'EdC (§ 2), per concludere (§ 3) mostrando il profondo rapporto che esiste tra l'Economia di

<sup>1</sup> Testo presentato ad un Simposio Indù-Buddista tenutosi nell'Aprile 2004 presso il Centro Studi del Movimento dei Focolari (Rocca di Papa-Roma)

\* Luigino Bruni è professore associato alla Cattedra di Economia dell'Università di Milano-Bicocca e, inoltre, è docente di Storia delle Dottrine Economiche all'Università Bocconi di Milano.

Comunione e *agàpe*, e, come conseguenza, la sfida radicale che l'esperienza e la dottrina dell'EdC rappresenta per l'usuale modo di intendere l'economia.

1. *Amore e scienza economica: un rapporto difficile*

Affermare che l'amore possa avere un posto centrale nella vita economica è una tesi controcorrente e rivoluzionaria. Infatti, l'ipotesi che le persone siano mosse dal loro tornaconto è ancora la pietra angolare dell'edificio teorico della scienza economica. In particolare, l'economia nell'ultimo secolo è stata definita e pensata come un ambito della vita umana al cui buon funzionamento basta l'*indifferente* – nel senso di *moralmente neutro* – *self-interest*. A riguardo riporto due tesi di autorevoli economisti contemporanei:

L'economia, come scienza del comportamento umano, è stata fondata su un postulato notevolmente parsimonioso: quello dell'individuo isolato, mosso dal proprio interesse, che sceglie liberamente e razionalmente tra linee di azione alternative dopo averne calcolato costi e benefici attesi (Hirschman 1984, p. 419).

L'ipotesi che l'individuo sia motivato dal proprio interesse è diventata centrale nel pensiero economico dominante contemporaneo ed è stata spesso considerata adeguata a spiegare sia il comportamento umano sia il comportamento efficiente delle economie di mercato (A. Sen 2000, p. 4).

Non stupisce quindi che l'economia moderna sia stata definita e pensata come un ambito della vita umana che deve far ricorso il meno possibile all'amore. Le motivazioni addotte dagli economisti per giustificare questa esclusione sono diverse. Secondo alcuni l'amore è considerato una *risorsa scarsa*, che va usata in modo parsimonioso, e solo negli ambiti dove non ha buoni sostituti (come la vita familiare e affettiva), e non sprecato nella vita economica (è la nota tesi dell'economista D. H. Robertson). Altri invece escludono l'amore dalle analisi economiche semplicemente per esigenze di realismo, ritenendo che è inutile discuterne, perché di fatto la gente nella vita economica agisce per interesse, non per amore (è quanto pensa la maggioranza degli economisti di professione). Magari l'amore può intervenire – sotto forma di filantropia – solo in un secondo momento, quando cioè, una volta realizzati i profitti, questi possono essere *donati* (in parte) a scopi sociali: ma durante il processo produttivo, nelle ordinarie dinamiche dell'impresa, l'amore è vista come una parola estranea all'economia.

Quali sono i frutti che, oltre due secoli dalla sua fondazione, sta portando questo tipo di scienza economica? È ormai noto che il paradigma individualista, che ha avuto storicamente i suoi meriti, oggi sta attraversando una crisi profonda, sia sul piano dei fatti (basti vedere, solo per un esempio, i crescenti crack finanziari, la crescente povertà relativa, o l'aumento dell'infelicità nelle società con reddito più elevato).

L'Economia di Comunione è un'esperienza che, sebbene sia ancora un seme, ha da dire qualcosa di importante su questi aspetti cruciali della pratica e della riflessione economica.

## 2. *L'Economia di Comunione*

### 2.1. *Una storia più che economica*

L'Economia di Comunione nasce da un'intuizione di Chiara Lubich, in una cittadella del Movimento vicino San Paolo, in Brasile, nella fine del maggio 1991. Attraversando San Paolo, Chiara è colpita dall'estrema miseria e dalle tante *favelas* che circondano la città; una forte impressione dovuta principalmente all'enorme contrasto tra quelle baracche (dove c'erano anche diversi della sua comunità) e i tanti e moderni grattacieli. Il problema sociale, sempre molto presente in lei e in tutto il movimento (quello brasiliano in modo particolare) ora, senz'altro per una ispirazione, le si mostrava in tutta la sua crudezza e drammaticità. Chiara arriva nella cittadella con dentro l'urgenza di far qualcosa di concreto, e subito.

La comunione dei beni ordinaria, praticata dai membri del Movimento, non era sufficiente a sollevare dall'estrema povertà nemmeno tutti i membri più vicini delle comunità del Movimento, senza parlare degli altri milioni di poveri del Brasile e del mondo intero. Occorreva quindi qualcosa di nuovo.

L'idea-ispirazione fu quella di *estendere la dinamica della comunione dai singoli alle aziende*, invitando tutti a far nascere nuove aziende, e a trasformare quelle esistenti, tutto nella libertà (il nome completo del progetto recita infatti «Economia di comunione nella libertà»).

Chiara, anche in dialogo con tutti coloro che erano con lei in quei giorni brasiliani, qualifica poi ulteriormente l'idea: gli utili aziendali dovevano essere messi in comunione, destinandoli a tre scopi precisi:

- (a) l'autofinanziamento dell'impresa
- (b) la diffusione della cosiddetta «cultura del dare»
- (c) i poveri, in primo luogo quelli in contatto con le comunità dei Focolari, che, come Chiara ha ricordato più volte recentemente, sono lo scopo specifico del progetto.

I tre scopi, le tre parti («un terzo, un terzo, un terzo»: è stato lo slogan con cui si è partiti) corrispondono alla logica che ha sempre guidato la vita economica del movimento, espressione del suo carisma dell'unità o di comunione.

Un altro elemento era poi presente nella primissima intuizione: il cuore pulsante della nuova economia di comunione dovevano essere i *Poli industriali*, originali distretti industriali da far nascere nelle prossimità delle cittadelle del Movimento; oggi sono diversi i poli che, dopo il primo nato in Brasile (Polo Spartaco), stanno nascendo o sono nati in vari paesi del mondo.

Dalle poche decine di imprese pioniere che nel 1991 aderirono alla proposta di Chiara, a tutt'oggi fanno parte dell'EdC 797 imprese di varie dimensioni, nei cinque continenti.

Negli anni si sono infatti susseguiti studi (tra cui 103 tesi di laurea e di PhD, nelle diverse discipline e in diversi paesi del mondo), convegni, seminari e pubblicazioni in diverse lingue.

*Ma quale è la logica di questa esperienza?* L'idea di base è molto semplice: è l'amore-agàpe che ispira la sua logica. Guardiamo brevemente alla logica della tripartizione degli utili.

La prima parte resta reinvestita nell'impresa – che, giova ricordarlo, è anch'essa messa in comunione. Questo ci dice che l'EdC è una proposta per l'attività economica nella *sua normalità*, che essa non si contrappone al mercato e all'efficienza, ma le richiama al loro dover essere, e cioè attività libere di persone che possono incontrarsi anche producendo e scambiando.

La parte poi che va alla formazione culturale ci ricorda che senza una cultura nuova non si fa una nuova economia. In che senso? L'EdC vive in un mercato che va spesso in una direzione contraria a quella della comunione, e questo spesso porta a sacrifici sul piano dei risultati tradizionali (fatturato, profitti...). La cultura deve quindi servire quindi a farci *vedere* quei ricavi *invisibili* (magari morali), e a farci attribuire un valore intrinseco alle nostre azioni (di legalità, di rispetto, di amore verso tutti...) *prima ancora che ai risultati materiali*: e questo si chiama cultura, che quando si radica in noi, e si rafforza con l'esperienza, ci consente di andare avanti anche nei momenti difficili. E ci insegna a riconoscere la presenza della Provvidenza, che non può mancare se l'economia è vissuta come ricerca del Regno dei cieli e della sua giustizia.

Infine la parte che va ai poveri. I poveri sono la grande risorsa e novità dell'EdC. Essi sono attori essenziali, in un rapporto di parità con tutti. L'esperienza della povertà, la cultura della povertà, che da sessant'anni il Movimento vive ci dice che una povertà vissuta nella comunione con gli

altri diventa *sorella povertà* (S. Francesco d'Assisi), che «beati i poveri» è una beatitudine rivolta, come dover-essere, a tutti gli uomini per diventare davvero liberi e felici. Nell'EdC i poveri non sono anonimi assistiti ma fratelli della stessa comunità. Come a Trento Chiara non ha fatto una *mensa per i poveri* ma i poveri erano invitati a pranzo, allo stesso modo oggi nell'EdC i poveri partecipano alla stessa mensa di comunione, con tutti. In questo modo dall'EdC sta emergendo una nuova cultura della povertà, basata sulla prossimità e sul farsi uno, che ci fa tutti poveri (come dice il Vangelo), e, per la condivisione che chiama il centuplo, tutti ricchi. Sono convinto che questa «cultura della povertà» sia una delle realtà più innovative e più profetiche dell'EdC.

Per queste ragioni gli imprenditori EdC sono «mercanti» che Gesù non scaccia dal tempio, perché sono i primi poveri, e quindi suoi amici. Ed ecco perché l'impresa EdC sperimenta la Provvidenza, perché l'economia è vissuta con la stessa logica del Regno dei cieli.

## 2.2. *L'EdC è tutta una «costruzione d'amore»*

Ancora qualche accenno a come l'amore-agàpe si manifesta nella vita dell'EdC, al punto da rappresentarne la sua cifra distintiva. Innanzitutto, nella sua forma più visibile, l'amore si manifesta nell'EdC nella libera adesione all'invito a donare gli utili.

Nell'aprile 2001 Chiara Lubich ha specificato che *dare* e gratuità sono sinonimi di *amore*.

Infatti la comunione – la parola chiave del progetto – è il risultato dell'*amore-agàpe vissuto da due o più nella reciprocità*: «Amare i dipendenti, amare anche i concorrenti, amare anche i clienti, amare anche i fornitori, amare tutti. Lo stile di vita aziendale deve essere cambiato, tutto deve essere evangelico, altrimenti non è economia di comunione» (Chiara).

Ma cosa significa amare, credere all'amore nella vita economica? E, in particolare, nella vita di una azienda?

La gratuità nell'Economia di Comunione non si manifesta solo nella libera adesione all'invito a donare gli utili (l'aspetto più visibile), ma anche in molte altre scelte quotidiane: dall'assumere in particolari condizioni lavoratori che non danno garanzie di ritorni economici, al dare fiducia a fornitori o clienti anche in alcune circostanze in cui la logica ordinaria degli affari lo scongiurerebbe.

L'amore poi non solo *dà* o *fa* qualcosa per l'altro, ma sa *vivere* l'altro, essergli vicino, sa immedesimarsi con la sua vita, pur senza invaderla. Forse proprio perché è qualcosa di più e di diverso dal semplice dare o fare gratuitamente qualcosa, l'amore sa ricavarsi degli spazi anche dove un

corretto svolgimento del proprio ruolo – di acquirente per conto altrui, di superiore gerarchico, di amministratore di capitali affidatigli... – sembrerebbe non lasciarne alcuno.

L'amore-agape si manifesta anche nella determinazione a servirsi dei margini di manovra che ognuno ha a disposizione, accollandosene oneri e responsabilità, per ricercare una soluzione ai dilemmi della vita economica: sostenere un fornitore in difficoltà senza accollare rischi eccessivi alla propria azienda (e quindi ai proprietari, ai creditori, ai dipendenti di questa) o inventare una soluzione diversa da quella che sembrerebbe la migliore per i profitti dell'azienda, ma che prevede una riduzione di personale. A questo proposito così racconta una dirigente di un'impresa commerciale filippina:

Qualche tempo fa abbiamo scoperto che uno dei nostri uomini addetti alla distribuzione aveva delle difficoltà nello svolgere il suo lavoro perché accusava problemi alla vista. Non voleva dircelo per paura di perdere il lavoro. Poiché abbiamo capito che egli aveva necessità di lavorare per mantenere la sua famiglia, abbiamo trovato la soluzione. Lo abbiamo trasferito in un nuovo settore dove prende cura del magazzino di deposito delle riviste e dove ora sta lavorando con competenza.

Ma anche quando una soluzione non emergesse, l'attenzione per l'altro si manifesta nell'assicurargli un supplemento di attenzione e di condivisione delle difficoltà, un sostegno alla ricerca di un'alternativa, in certi casi un vero e proprio aiuto al di là del proprio ruolo.

Un'ultima considerazione. Queste imprese vivono la "cultura dell'amore" immerse nell'economia di mercato. Producono e vendono beni e servizi operando a fianco delle altre imprese nell'economia globalizzata di oggi: non operano in economie *alternative*, protette dalla ferrea legge della concorrenza. E anche questo aspetto non è senza importanti implicazioni, perché coloro che in questi ultimi secoli hanno affermato un ruolo per l'amore nella vita economica hanno scelto di operare al di fuori del mercato (si pensi alla *charities*, alle *NGO* o alle *foudations*). L'EdC con il suo stesso esistere inserisce *dentro* il mercato il dono e la comunione, rivendica l'esistenza di un mercato a *più dimensioni*, non solo luogo dell'efficienza ma anche luogo per praticare la spiritualità, la cultura del dare, la cultura dell'amore, la fraternità.

### 3. Conclusioni e prospettive

Una economia a *più dimensioni*: è questa la sfida che lancia l'EdC all'alba del terzo millennio. Una economia che riconcilia la vita, perché dice

che non solo la vita familiare, affettiva, spirituale può essere amore, ma anche lavorare, fare imprese, produrre e commerciare. È la vita che si ricompone in unità, e quindi diventa più felice. Un'attività economica che voglia contribuire allo star-bene, che aiuti, anche attraverso i beni, le persone a *fiorire* (come ama dire l'economista indiano A. Sen, Nobel dell'economia), deve dare spazio al suo interno alla dimensione del dono, dell'amore, alla comunione e anche alla spiritualità; e questo perché se l'economia non si incontra anche con la dimensione spirituale il consumo diventa consumismo che svuota dal di dentro gli esseri umani, che si ritrovano infelici pur sommersi dalla ricchezza materiale: tanto che se c'è una immagine dell'infelice questa è quella dell'avarò perché non donando i suoi beni non sperimenta quella gioia che solo l'amore porta con sé. I beni non diventano facilmente ben-essere, lo diventano solo se condivisi con gli altri.

Infine, ogni descrizione di una esperienza viva come l'EdC non può che essere un'immagine statica, e un po' fredda, come lo è una fotografia rispetto alla scena viva che cerca di rappresentare, rispetto alla bellezza della vita.

L'Economia di Comunione si svela pienamente solo a chi è entrato almeno in una di queste imprese, a chi si è impolverato nell'attraversare i capannoni, a chi ha incontrato lavoratori e imprenditori e ha respirato quella speciale atmosfera che non può essere descritta a chi non ne ha fatto esperienza, come i colori o la musica, ma che fa a volte esclamare al visitatore: «che bello», un'espressione certamente insolita di fronte ad una attività produttiva.

Ho avuto la fortuna di fare molti di questi incontri da quando la comunione è diventata anche il mio stile di vita. Mi hanno dato molto, mi hanno fatto diverso, donandomi la certezza, del cuore e dell'intelligenza, che una economia di comunione è possibile, ed è la strada per un futuro di giustizia e di pace.

*Breve Bibliografia sull'EdC (in inglese):*

BRUNI L., (ed by), *Economy of communion*, New City, New York 2002.

BRUNI L., *More than redistribution of wealth: the challenge of the «Economy of Communion»*, Paper presented at Wealth Creation and Distribution Conference, Rome 30 Nov-2 Dec. 2001.

BRUNI L., *The experience of the «Economy of Communion» in the concert of the Civil Economy*, Communio, Fall 1999.

Bruni L., *Economy of Communion: Between Market and Solidarity*, in J.S. BOSWELL, F.P. MCHUGH, J. VERSTRAETEN (eds.), *Catholic Social Thought: Twilight of Renaissance?* (B.E.T.L., CLVII), Leuven, University Press/Peeters 2000, 239-248.

## INCONTRO CON L'ECONOMIA DI COMUNIONE

Intervista a LUIGINO BRUNI

*Quando e come è venuta a conoscenza dell'EdC e cosa L'ha particolarmente convinta dell'efficacia di questa iniziativa?*

Ho conosciuto l'EdC fin dai primissimi tempi, nel 1991, essendo già in quegli anni in contatto con il Movimento dei Focolari. Ero da poco laureato in economia, e ho subito sentito che quella idea faceva per me. Per qualche anno l'ho seguita più dall'esterno, come tanti. Dal 1994, quando ho iniziato un dottorato di ricerca in economia, l'interesse e l'impegno culturale diretto è aumentato, e dal 1998 faccio parte della commissione internazionale che porta avanti la cultura e il Movimento per una Economia di Comunione.

*Il Prof. Stefano Zamagni parla dell'EdC come una «sfida sia a livello propriamente intellettuale, sia a livello più propriamente esistenziale»; secondo Lei quali sono gli elementi sui cui si può maggiormente puntare per portare avanti questa sfida?*

Dal punto di vista intellettuale la sfida è di grande momento: si tratta di rimettere assieme due dimensioni che sono state separate, e in parte messe in opposizione, dalla modernità. L'economia era concepita essenzialmente come *comunione* nel mondo pre-moderno, o ancora oggi in universi culturali diversi da quello Occidentale (pensiamo a certe economie africane, o a popoli tradizionali dell'Asia fondate sul sistema del Kula, o scambio di doni). Si pensi al ruolo della comunità o del clan, che regolava la proprietà e i beni di ciascuno: la produzione e il consumo erano faccende comunitarie, il singolo esisteva solo nella *comunione*. Uso l'espressione «comunione» tra virgolette perché, ovviamente, quel tipo di comunione non è ciò che noi intendiamo oggi nell'economia di comunione. Perché? La risposta è semplice se consideriamo che quella *comunione* era vissuta normalmente senza due pilastri della modernità: l'uguaglianza e soprattutto la libertà. Non si sceglieva liberamente di donare i propri beni e i propri guadagni alla comunità o al povero, ma era la comunità che sceglieva per noi. Ecco perché, a mio parere, il principio di fraternità (che ricorda molto da vicino la comunione), originariamente accostato dai pa-

dri della rivoluzione francese ai principi di eguaglianza e di libertà, fu presto cancellato (da Saint Just): una società che non conosce l'esperienza storica della libertà e dell'eguaglianza percepisce la fraternità come una faccenda di oppressione e strumento di potere dei forti sui deboli.

Oggi, dopo qualche secolo di modernità, dopo aver sperimentato la libertà e l'eguaglianza, forse ci sono le condizioni per un riavvicinamento dell'economia alla comunione: ed ecco perché il nome completo del progetto EdC è «Economia di comunione nella libertà», poiché la comunione è un'esperienza di pienezza, che porta a compimento gli altri principi, solo se vissuta da persone che sono uguali e libere.

Sul piano esperienziale la sfida non è da meno: mostrare, nei fatti ordinari della vita economica, che questo accostamento è possibile, e non produce confusioni di piani (spirituale ed economico), ma crea invece sinergie positive e circoli virtuosi. Ed è quanto la storia di questi dodici anni di EdC, la testimonianza di imprenditori e lavoratori di comunione, sta finora dicendo.

*Non teme che, in qualche caso, un'azienda si possa nascondere dietro l'etichetta EdC, o dietro il binomio economia-etica per scopi pubblicitari o per dare un'immagine di sé poi non rispondente alla realtà? Ci sono dei mezzi per controllare che ciò non avvenga?*

L'EdC si fonda sul principio di gratuità, che suscita la reciprocità genuina e non interessata. Non c'è niente più difficile da simulare della gratuità, e, come ricordava 250 anni fa l'economista napoletano Genovesi, «la fiducia simulata non può durare». Poi ancora i vantaggi commerciali di presentarsi come EdC sono molto pochi, data la poca notorietà del progetto. Quando avremo qualche caso di "simulatore di comunione" ci atterzeremo, ma per ora ci piace dare segnali di fiducia a tutti, sapendo che quando si sperimenta la fiducia si diventa migliori, le preferenze si modificano.

*Che impatto potrebbe avere secondo Lei l'EdC, qualora si diffondesse capillarmente, sul problema ambientale?*

La comunione implica anche la comunione con l'ambiente naturale. Un'impresa brasiliana dell'EdC ha ricevuto un premio dal governo per la sua politica ambientale, e in tutto il mondo EdC è grande l'attenzione all'ambiente. Si ricordi che il Movimento dei Focolari all'inizio nasce in stretto contatto con il Movimento Francescano: tutti noi sentiamo molto vicino il «cantico delle creature», anche quando diventiamo imprenditori.

---

*«La cultura del dare», basata sull'insegnamento evangelico della condivisione dei beni, è uno dei pilastri ideologici dell'EdC, ma stride fortemente con i valori dell'individualismo, della competizione, contro le logiche dell'accumulazione e del possesso esclusivo che vengono diffuse oggi, ad ogni livello. C'è qualcosa che le fa sperare in un'inversione di marcia che sposti l'asse dal possesso alla comunione?*

Quanto stiamo vedendo in questi ottimi tempi in alcuni grandi imprese, anche in Italia, ci dice già qualcosa di importante: il profitto cercato come fine in sé, e non come mezzo per vivere meglio noi e gli altri, è una grandissima fonte di infelicità e di malessere. Ciò che più mi rattrista negli scandali economici e finanziari di questi mesi è il pensare ad alcuni imprenditori che, perché ubriacati dalle tentazioni di potere e di denaro, hanno buttato via quella felicità che nasceva in loro dall'essere considerati dalla loro gente creatori di benessere pubblico.

Penso poi all'importante dibattito, teorico e pratico, su «Economia e felicità» (al quale ho dedicato personalmente due libri recentemente) sia un grande segno che la comunità scientifica, e la gente, sta comprendendo che i beni condivisi sono strade di fioritura umana.

*Cosa direbbe ad una media o piccola azienda locale per spingerla ad aderire all'EdC?*

All'EdC si aderisce solo per spinta interiore, per «vocazione» oserei dire; e queste cose non si raccomandano, ma si possono solo suscitare con l'esempio. Per questo non mi preoccupo della crescita numerica dell'EdC. Mi piace invece paragonarla al *sale* che svolge la sua funzione quando è poco e dà sapore a tutto. Così l'EdC non realizza la sua vocazione crescendo in numero, ma essendo fedele alla spiritualità che la suscita, testimoniando che la fraternità e la comunione sono possibili anche in economia, e dice che anche l'economia può quindi diventare un luogo di comunione, di incontro positivo e arricchente tra persone.

(a cura di ANNALISA ACCETTA)

## LA FINANZA ETICA?

EZIO GHIDINI CITRO\*

*La Fondazione Sorella Natura nasce nel 2001, raccogliendo l'eredità dell'Associazione omonima fondata nel 1991 dall'attuale Presidente Nazionale, il prof. Roberto Leoni. Fin dai primi anni di vita la Fondazione si è notevolmente impegnata nel lavoro di sensibilizzazione alla cultura della tutela ambientale, che trova radici nel messaggio cristiano del francescanesimo, proponendosi, inoltre, di attuare un moderno Decalogo della Saggia Ecologia, e promuovere l'idea dello sviluppo sostenibile e di una legge economica più vicina all'etica. Proprio quest'ultimo obiettivo ha trovato un'interessante attuazione nella linea di finanza etica, denominata Eticamente Sorella Natura. Quest'iniziativa offre al risparmiatore la possibilità di investire in obbligazioni etiche, carte di credito e altri prodotti bancari. Il fine è realizzare una concreta opportunità di cooperazione tra istituti bancari, investitori e piccoli risparmiatori, per promuovere operazioni finanziarie capaci di sostenere un'attività di salvaguardia del patrimonio artistico e ambientale (In progetto, ad esempio è il recupero del complesso della Chiesa di Santa Croce in Assisi e della Selva di San Francesco).*

*Il 13 dicembre del 2003 è stata inaugurata la Delegazione Campana di Sorella Natura che ha recentemente presentato il suo fitto programma per il 2004/2005. Tra le molteplici iniziative per una nuova concezione nella tutela dell'ambiente sono annunciati anche corsi di formazione per manager ambientali e un convegno sulla finanza ambientale.*

\* \* \*

Il mondo della finanza è un mondo vario e spesso incomprensibile, soprattutto quello bancario. Un pianeta che naviga con *proprie regole*, spesso contrastanti tra loro, e che, nonostante la tecnologia e la comunicazione in tempo reale, non appare abbastanza trasparente, sfuggendo spesso a *controlli*.

Questo è dovuto anche al fatto che non vi è una grande professionalità negli operatori del settore, che spesso per la poca *professionalità* commettono gravi danni all'istituto finanziario che rappresentano e di conseguenza al mercato e ai risparmiatori.

Ci siamo mai chiesti perché alcuni istituti bancari hanno subito gravi

\* Presidente Regionale della Delegazione Campana della *Fondazione Sorella Natura* e del Centro Studi *Sebetia-Ter*.

perdite economiche o sono stati costretti al loro ridimensionamento o al fallimento? Possiamo fare moltissimi esempi come quello famoso degli anni venti della Banca di Roma, del Banco Ambrosiano Veneto, della Banca Sindona, ecc, ecc, che hanno inflitto danni enormi, ai risparmiatori, agli industriali, creando anche gravi crisi politiche e istituzionali per le loro spregiudicate *operazioni*.

Occorrono nuove regole di controllo capaci di tenere il sistema bancario e finanziario sotto controllo nell'interesse della stessa istituzione bancaria, dell'imprenditore che si serve della banca, del risparmiatore che investe il suo danaro nei prodotti offerti dalle banche e dall'intero sistema finanziario. Controllo sulle imprese che si affacciano sul mercato e operano con il sistema bancario, controllo anche sugli investimenti che le banche fanno e sui loro profitti. Il sistema di controllo deve essere a livello internazionale, tenuto conto della globalizzazione del commercio, dell'economia e dei mercati. La comunità europea, deve formulare poche ma chiare regole comportamentali e di controllo per i singoli istituti bancari e assicurativi. Solo allora si potrà cominciare a parlare di finanza *etica*, di banche al servizio del cittadino, delle imprese che mirano allo sviluppo e alla crescita economica del paese.

La professionalità deve essere un elemento essenziale per chi opera nel mondo della finanza, (dovrebbe veramente esserlo in tutti i settori lavorativi e produttivi) insieme alla conoscenza, alla competenza, alla serietà nell'affrontare il proprio lavoro, mirante all'interesse collettivo, del mercato e dello stesso istituto bancario.

Purtroppo, si deve constatare che non vi è affatto una preparazione nel settore finanziario, non solo dei semplici operatori di sportello, ma soprattutto di chi dovrebbe determinare la politica finanziaria della banca per ricavarne utili, da immettere nel mercato finanziario a disposizione degli imprenditori e dei risparmiatori.

Un'altra funzione dovrebbe avere l'istituzione bancaria, quella sociale, specialmente quella di venire incontro ai piccoli risparmiatori o a chi non avendo grandi possibilità vuole iniziare un'attività commerciale. Purtroppo questo raramente avviene, spesso non si riesce ad avere un minimo finanziamento per poter intraprendere un'iniziativa o rilanciare il proprio lavoro. Se non si presentano grandi garanzie, non si può accedere ad un prestito, se si è fortunati, il costo, i tempi e le condizioni sono scoraggianti.

Spesso ci chiediamo, ma la banca può avere anche uno scopo sociale? In passato forse sì, lo dimostra l'antico statuto di fondazione del Banco di Napoli, aveva ben altri scopi, più nobili e più sociali – parliamo di qualche secolo fa. Possiamo affermarlo ancora oggi? Dopo tutto quello che è

accaduto, vedi caso Parmalat-Cirio, in cui una miriade di banche e istituti di credito, italiani e stranieri, sono risultati coinvolti in operazioni *particolari*, che hanno annullato la credibilità delle banche e del mondo della finanza, distruggendo i risparmiatori che avevano investito i loro danari in prodotti finanziari, spesso consigliati dalle stesse banche. Una storia dai contorni oscuri e in qualche modo complessa per la dinamica dei fatti e degli eventi, di cui, a dire ora, si aveva sentore da qualche anno.

Come mai è successo? Come mai nessuno se ne era accorto, perché chi di competenza non ha cercato di verificare le *voci* che circolavano in silenzio?.

È un mistero italiano? No, perché sono state coinvolte istituzioni bancarie internazionali di grande rilievo.

Forse si sperava di potere nel tempo rientrare delle perdite? Facendo rientrare i capitali dirottati in altri *investimenti*? Questo è poco credibile.

Se le società collegate avevano, come pare che sia stato dimostrato, grandi perdite di danaro, allora dove sono finiti i capitali Parmalat e Cirio?

Un fatto è certo, se ci fosse stato un maggior controllo da parte delle istituzioni preposte al controllo delle imprese e delle banche, forse si poteva bloccare all'inizio quello che è accaduto. Purtroppo, come spesso accade, le competenze e le responsabilità di chi doveva vigilare si dissolvono, perché non si sa chi avrebbe dovuto intervenire, la Banca d'Italia, la consob, mediobanca e altre strutture preposte al controllo delle banche e dei prodotti immessi nel mercato finanziario. Ora solo la magistratura potrà col tempo chiarire i vari misteri su chi ha sottratto danaro e messo in atto la truffa.

Questo mistero, dovrebbe risolverlo la politica... forse.

Ormai il fatto è avvenuto, e prima di capire di chi è la colpa, dove sono finiti i soldi, passerà molto tempo, ma molto. Bisogna ora pensare al futuro, porre rimedi, formulando poche ed efficaci regole, disciplinare tutto il sistema bancario e finanziario, stabilire quale autorità deve esercitare il controllo e porre sanzioni in caso di irregolarità. Questo è quanto può fare la politica italiana, ma il problema non è italiano, il problema è mondiale, e la comunità europea dovrebbe essere l'unico organo in grado di formulare leggi e regole per poter proteggere tutto il sistema bancario, finanziario e imprenditoriale europeo.

Fare leggi a livello nazionale, creare organi di controllo locali, non servirà a nulla, bisogna creare un sistema di cui tutti gli stati della comunità entrino a far parte per poter vigilare globalmente la finanza, garantendo al risparmiatore la massima trasparenza del progetto finanziario immesso sul mercato.

Bisogna quindi correre ai rimedi, per proteggere i risparmiatori, le stesse

---

banche, gli imprenditori e tutto il settore finanziario, compreso quello assicurativo. Leggi e regole che disciplinano la materia e che devono essere prese non solo dai singoli governi, ma dalla comunità Europea, che deve anche tutelare i risparmiatori. Bisognerebbe mettere in discussione i due sistemi, quello del capitalismo e quello del capitalismo di stato.

Bisognerebbe creare uno Stato Sociale, una Europa Sociale, capace di rappresentare tutte le esigenze morali, sociali, economiche del singolo che si esprimono in realtà geografiche diverse. Solo allora, forse, potremo parlare di finanza etica, e di libertà.

# UN MANAGEMENT DELLA CREATIVITÀ PER NAPOLI. TERAPIA D'URTO AD UN SISTEMA BLOCCATO

GIOVANNI CESARINO

Dov'è la terra promessa della managerialità virtuale che sarebbe stato lecito attendersi dopo la "sindrome del Principe" sofferta dal Mezzogiorno per una plurisecolare dipendenza da innumerevoli dinastie e, poi ancora, dal centralismo di stato e da un aborrito assistenzialismo che ha bruciato risorse destinabili a produrre ricchezza? Dov'è, in questa città, inventiva e creativa come nessun'altra al mondo, quella magica entropia di spirito vitale che è il *management della creatività*, la capacità tutta *schumpeteriana* di ergersi ad animatori di sano attivismo economico? Un arduo progetto che avesse dalla sua un asso, la *prevalenza della razionalità* rispetto a quella del mero capitale.

Quanto si è rivelata difficile la scalata alle ambizioni di una società di manager, di uomini di visione e di leadership, capaci di proiettarsi all'interno dei processi storici che avanzano: l'internazionalizzazione, la globalizzazione, il rapporto con il mercato, assunto a nuova pietra filosofale di una società rampante, a teatro di scontro fra le civiltà. Ma questa non è altro che una delle tante storie che si sono consumate nel *mare magnum* delle contraddizioni di Partenope. Metafora del paradossale dissidio fra l'antica, sotterranea sapienza di vita di un popolo intorno alla ricchezza e al potere edificante di quello che Giambattista Vico chiamava *ingenium* e la vistosa impurità di una comunità civile nel cemento con i nodi storici di una metropoli che si attarda su vecchie culture e ideologismi. Riflessioni obbligate nel diagramma critico di una classe dirigente, di un sistema bloccato che ripropone il nodo di fondo di un mancato fenomeno di catarsi: l'apatia della società civile, l'assenza di ricambio nella classe dirigente, proprio quando acquista il fascino di un'utopia praticabile l'idea di Jacques Delors di una *superclasse mondializzata*, nel senso di un'élite manageriale che abbia la testa nel mondo e i piedi nello Stato-Nazione per vincere, in mercati sempre più turbolenti, il difficile teorema della competitività. Proprio quando più l'universo mutante dell'economia d'impresa reclama oggi dall'imprenditore un'operazione di rifondazione dei paradigmi interpretativi per capire in qual modo privilegiare capitali, produzioni, risorse umane. E a chi, se non al manager, a questo prototipo antropologico che esprime in sé la titolarità di un potere di decisione, chiedere di

*metabolizzare* questa cultura del cambiamento nel momento in cui la competizione mondiale impone di conseguire masse critiche, di mettere insieme uomini e *know-how* per questo nuovo modo di stare sul mercato? A chi, se non al manager, oggi che ha preso il sopravvento un nuovo *ordine economico mondiale*, al centro del quale non c'è più la catena di montaggio dei tempi di Henry Ford, ma l'innovazione tecnologica, come risorsa produttiva e organizzativa per governare i processi? Un passaggio d'epoca che sconvolge vecchi assetti, infrangendo i confini che delimitavano professioni, mestieri, funzioni, ma anche credenze, costumanze, comportamenti. E intanto, come attendersi un ribaltamento di ruoli e di posizioni, se il manager che opera nella realtà partenopea, gravata da vincoli storici, deve ancora riprendersi dall'effetto tramonto del mito industriale di Napoli, divenuto un'allegoria; e affanna per assecondare il riposizionamento strategico dell'industria all'economia dei servizi? Non certo per evocare le grandi ombre del protagonismo di ieri, ma per tentare di ricostruire le dinamiche di formazione delle *élites* dirigenti, una riflessione s'impone sui ruoli giocati nel grande arabesco dell'economia, nel periodo intercorso tra le due guerre e nell'immediato, secondo dopoguerra da una borghesia produttiva che almeno un merito ha avuto. L'aver saputo manifestarsi con il coagulo di una forza nuova, cercando di conferire, con le sue intuizioni, con i suoi progetti da spendere per la città, un dignitoso *ethos* alla vicenda esistenziale della metropoli partenopea. Ed è indubbia la centralità di certe figure carismatiche come Maurizio Captano, Giuseppe Cenato, Stefano Brun, don Paolo Signorini, Luigi Del Gaizo, Ettore Cerini, Ivo Vanzi e ancora Leopoldo De Lieto, Costantino Cutolo e Vincenzo Caròla. Una borghesia del decisionismo, animata da *general intellect*. Perché non si è contentata di dar lustro, con le storie parallele della SME-Elettrica, delle Manifatture Cotoniere Meridionali, della Cirio, della Del Gaizo, della Cerini, della De Lieto, dell'Istituto Sieroterapico, della ICOM, a un momento etico del capitalismo, ma con un senso acuto delle fasi storiche, ha individuato il punto di snodo di una serie di processi che avrebbero caratterizzato la vita e lo sviluppo della città partenopea. E valga per tutti il "caso SME". La più grande concentrazione finanziario-industriale del Mezzogiorno che Napoli abbia potuto mai vantare, frutto, nel 1899, della laboriosa alchimia di una convergenza di capitali italo-elvetici. Da lobby virtuosa assurta a pleiade policentrica, a sinedrio nel quale sono venute elaborandosi e intrecciandosi, per lungo tempo, le alte strategie della politica industriale ed economica dell'intera area meridionale. Da Napoli e per Napoli nasce, in quegli anni di fervore, il generoso intento di fare di questa città l'epicentro della risorgente attività economica del Mezzogiorno. Invertendo la prassi di un processo decisionale che è stato sem-

pre appannaggio di una classe politica a livello centrale, mai che si dipartisse dal Mezzogiorno, si mettono a segno interessanti tasselli di un grande mosaico, puntuali risposte al vecchio modello di omologazione deresponsabilizzante. Nel 1932 è la volta della Fondazione Politecnica per il Mezzogiorno, unica nel suo genere a Napoli per la specificità di polo di studi e di ricerca, spazio d'avanguardia interdisciplinare tra Università e Industria, tra insegnamento tecnico superiore e cultura d'impresa, nella concezione di una laicità del sapere come *background* per la rinascita del Mezzogiorno. Altro momento cerniera dell'evoluzione dell'azione per Napoli, nel 1946, quando, per riaprire in chiave nuova un meridionalismo appannatosi con il conflitto bellico, si dà vita al CEIM-Centro Economico Italiano per il Mezzogiorno, ideale palestra di creatività analitica e politica in cui la coscienza critica del tempo si incontra. Sarà questa la cellula germinale della SVIMEZ. Una fase epocale anche per la *Borghesia di Stato* che porterà all'ispirazione del *primo IRI*, alla visione di uno Stato Imprenditore, auspice quel campano di nascita, dalle radici casertane, che è Alberto Beneduce, intorno al quale si compatterà un'*élite* tecnocratica: Francesco Giordani, Giuseppe Canzato, Donato Manichella, Guido Jung e Pasquale Saraceno. Un *parterre* popolato di caratteri, cervelli, cuori per far valere la "formula IRI" dell'economia mista, del pubblico-privato. Fissando il *vuoto quantico* nello scenario del nostro contemporaneo crocevia delle occasioni perdute, come definire tutto questo? Un insieme di anomalie storiche che deve indurre, prima o poi, a una coraggiosa presa di "coscienza critica" (una parola sfilacciata dall'uso improprio, ma, in questo caso, necessaria) per interrogarsi sul *perché* sia andato perduto per Napoli tutto un vivaio di energie professionali di stampo manageriale, sapientemente allevate nelle stanze dei bottoni della SME e dell'IRI; *perché* sia svanito, con la parabola di una generazione di uomini che contavano, l'illusione di una Napoli *terra privilegiata* di manager; *perché*, insomma, si riveli, oggi, tremendamente arido questo simulacro di società civile, che non produce più manager, tutt'al più tribuni, neppure capipopolo per il Circo Barnum della politica. Quando, invece, esistevano tutti i presupposti per attivare un circolo virtuoso di *professionalizzazione della dirigenza aziendale*, ideologizzata in funzione di un nuovo tempo dell'economia del Mezzogiorno. Non più legato al fenomeno di filiazione di organismi operanti altrove, portati a guardare al Meridione come *riserva di caccia*, quanto frutto di un capitalismo locale, entrato nel codice genetico di un Sud che cambia. E fino ad un certo punto è il caso d'invocare attenuanti, lamentando il colpo inferto nel '63 dalla nazionalizzazione dell'energia elettrica, inesorabile macina che ha spazzato via il *top management* della *holding* elettrica e, poi ancora, quel nefasto gioco d'interessi sviluppatosi all'om-

---

bra del capitalismo di Stato, attorno alla partita della SME-Finanziaria, nata da una costola della vecchia SME. Senza false ipocrisie, è tempo di gettare un fascio di luce onesta sul senso di colpa di una città rinunciataria. Anche se un *new deal* che metta insieme il meglio della cultura manageriale e il meglio della cultura liberista, in termini di mercato e di meritocrazia, andrebbe oggi, necessariamente, ricollocato in un *nuovo universo concettuale e operativo*, se non altro perché, in cinquant'anni, il processo innovatore non ha toccato solo i modelli, ma tutta una struttura aziendale. Deve valere, comunque, l'auspicio che *i manager tornino a continuare nell'empireo dell'economia di Napoli*. Dev'esserci concessa questa speranza proprio quando Napoli più avverte i contraccolpi del maleficio di essere stata svuotata di importanti centri decisionali: la SME, l'Isveiner, l'Italsider, la Cirio, l'Alfa Romeo, la Rinascente, l'Ansaldo Trasporti e ora anche il Banco di Napoli. E ci sono silenzi che gridano ancora di più di quanto vorrebbero il loro stessi attori.

## IMMIGRATI: UNA RISORSA PER L'ITALIA

Documento conclusivo del *Colloquium* 2003

1. Il Centro di cultura “Oltre il chiostro” di Napoli, diretto dal prof. p. Giuseppe Reale, promuove ogni anno un *tavolo di confronto e studio tra intellettuali ed esperti* su tematiche emergenti nell’attuale contesto socio-culturale. L’iniziativa, coordinata dal prof. Pasquale Giustiniani, è denominata “Colloquium”, per indicarne lo spirito di confronto sereno e di ascolto reciproco delle posizioni diversificate, ma tutte concorrenti al reperimento di valori comuni e condivisibili, da proporre alla città ed alla società civile e politica, quale contributo all’elaborazione di scelte di breve e medio periodo. In continuità ed approfondimento della tematica della *globalizzazione* – che fu affrontata e discussa nel Colloquium dell’anno 2002, il Colloquium dell’anno 2003 – inaugurato nello scorso febbraio con una seduta pubblica<sup>1</sup> – è stato dedicato al tema *Immigrati: una risorsa per l’Italia*. Tra i tanti fenomeni indotti o favoriti dalla globalizzazione, infatti, va annoverato anche l’incremento del *fenomeno migratorio* che è, di per se stesso, un fenomeno mondiale piuttosto che locale o nazionale. Ne consegue che, in un mondo come quello odierno, non sarebbe possibile affrontare nessuna questione – e tanto meno quella dell’immigrazione – in termini esclusivamente nazionali o locali.

2. Di fronte allo spostamento, a volte massiccio, verso il vecchio continente di tante persone in cerca di una migliore qualità di vita, nonché di mezzi di sussistenza e di lavoro..., non si può certamente negare che l’Europa, anche al di là dei confini giuridico-politici dell’Unione Europea (ormai prossimi, peraltro, ad allargarsi ulteriormente), debba legittimamente riscoprire il compito di ri-affermare e di ri-trovare – anche mediante apposite Carte costitutive – la propria *specificità culturale* e le proprie co-

<sup>1</sup> Ecco i nomi dei partecipanti che, dopo la seduta pubblica iniziale, si sono incontrati più volte, nel corso dei mesi tra febbraio e maggio 2003, nella sede del Centro di cultura “Oltre il Chiostro”, per dibattere i vari aspetti del tema proposto: Paolo Gamberini, Pasquale Giustiniani, Massimiliano Boccolini, Ornella Marra, Stefano Martelli, Antonio Mattiello, Marino Niola, Diana Pezza Borrelli, Domenico Pizzuti, Valentina Raiola, Giuseppe Reale, Giancamillo Trani.

muni radici remote e prossime. Purtuttavia, se l'Europa auspica, per sé e per i suoi popoli ed etnie, un positivo futuro sul piano dei confronti e degli scambi interpersonali, interetnici ed interculturali, non potrà che essere, diventare e mostrarsi – particolarmente agli occhi di qualunque ospite temporaneo o stabile proveniente da mondi *altri* –, un *realtà socio-politico-culturale* sempre più disponibile ed aperta, pronta cioè a scambiare prospettive ideali e valoriali, soprattutto a confrontarsi ed a dialogare, a tutto campo e ad ogni livello, con ogni cultura *altra* o *diversa*.

3. La presenza, in crescita negli ultimi decenni, di persone immigrate da altri Paesi e continenti sui territori della *vecchia* Europa, potrebbe svolgere, quindi, una felice funzione: quella di generare negli europei una nuova consapevolezza *critica* nei confronti degli assetti socio-culturali dei propri Paesi ospitanti, nel senso che potrebbe mettere a nudo carenze o inadeguatezze di strutture, istituzioni e persone rispetto a quanto sarebbe, invece, richiesto già dall'ordinaria gestione di fenomeni complessi, soprattutto in presenza dei nuovi e più complessi problemi di accoglienza, alloggio, prevenzione e cura delle malattie, prevenzione e cura di comportamenti devianti, scambi di cultura dotta e di cultura quotidiana (sport, musica, arte, artigianato, alimentazione, commercio...) tra persone ed etnie diverse. In ogni caso, fin dal titolo del Colloquium 2003, risulta evidente la scelta di voler parlare del fenomeno dell'immigrazione in *termini positivi e propositivi*. Tale consapevole decisione non intende, certo, attuire le tante ombre, e perfino i rischi, che accompagnano da sempre i grandi spostamenti di masse da un punto all'altro del mondo, oggi percepiti come ancora più complessi dai Paesi europei e dall'Italia, nazione che, con Legge n. 189 del 30/07/2002 (meglio conosciuta come Legge "Bossi-Fini"), ha ritenuto di dover promulgare norme integrative e modificative al dettato del Testo Unico sull'Immigrazione (Decreto Lgs. n. 286 del 25/07/1998), per innovare o modificare, talvolta in maniera più restrittiva, le regole relative alle impronte digitali da rilevare agli immigrati, ai permessi di soggiorno per motivi di lavoro, alla "carta di soggiorno", allo sportello unico polifunzionale da istituire presso ogni Prefettura, nonché alle molteplici questioni connesse con diritto d'asilo, ambasciate, visto d'ingresso, espulsioni, quote di flusso, scafisti pentiti e "carrette del mare", casa, falsi matrimoni, ricongiungimento familiare, minori...

4. Non è da oggi che è dato registrare – sia da parte di istituzioni e di singoli cittadini ospitanti, sia da parte degli immigrati stessi – non pochi ostacoli e resistenze rispetto ad una piena integrazione e fusione culturale di ospiti ed ospitanti. A titolo di esempio, non è un caso che la

forte percentuale di immigrati costretti nelle carceri italiane sia, oggi, da collegare non soltanto a specifici episodi di devianza criminale, bensì anche alla scarsa possibilità consentita, a questa peculiare fetta della popolazione carceraria, di accedere a misure di ri-educazione sociale alternative allo strumento della detenzione. Tuttavia, al di là degli ostacoli e delle resistenze, nella logica del Colloquium 2003 gli immigrati non sono in primo luogo da ritenere delle “presenze malaugurate” che potrebbero invadere dei segmenti lavorativi, sottraendoli agli altri; né sono da considerare delle “presenze di disturbo” che, con le loro differenze alimentari, sociali, abitative, igieniche, potrebbero creare dei rischi sanitari e sociali alle comunità tradizionali ospitanti; neppure sono da guardare come delle “presenze alternative e concorrenti” rispetto alla tradizione religiosa prevalentemente cristiano-cattolica del nostro Paese.

5. *Gli immigrati* delle diverse etnie africane, europee ed euro-asiatiche (in prospettiva, saranno tra noi e con noi sempre più persone provenienti non soltanto, come già avviene, da Romania, Lituania, Lettonia, Estonia, Bulgaria, Repubblica Ceca, Repubblica Slovacca, ma altresì dalla Cina e dalle varie zone dell'estremo Oriente), *sembrano a noi soprattutto delle risorse*. Il 1.515.163 di immigrati extracomunitari residenti in Italia al 31/12/2002, sono, dunque, da considerare una vera *risorsa per il nostro Paese*. Le 58.962 persone immigrate in Campania alla medesima data, sono, a nostro avviso, una *risorsa per la nostra Regione*. Parlare di persone immigrate in Italia e in Regione in termini di *risorsa* – piuttosto che di *regolarizzazione* o *integrazione* o anche di *occupazione* –, dichiara, pertanto, una precisa “scelta di campo” dei partecipanti al Colloquium, in parziale contro-tendenza rispetto ad altri indirizzi e prese di posizione:

5.1. In primo luogo, infatti, si tratta di *risorse personali*, in quanto gli immigrati sono esseri umani portatori, di per se stessi ed al di là delle provenienze geografiche, di dignità, di bisogni primari e secondari da soddisfare, di valori importanti da conoscere e diffondere, anche attraverso adeguati strumenti d'informazione e divulgazione.

5.2. Inoltre, si tratta di *risorse lavorative*, attualmente impiegate sia nei tradizionali e delicati segmenti produttivi dell'agricoltura, del commercio ambulante, dei servizi alle famiglie ed alle persone deboli all'interno di esse, sia nei settori dell'industria e del terziario tradizionale ed avanzato.

5.3. Si tratta, ancora, di *risorse religiose*, in quanto ogni persona porta con sé, nel suo migrare, le diverse appartenenze sacre e le fedi di provenienza (si tratta oggi di cristiani di varie confessioni, di islamici, induisti,

buddisti, di fedeli delle religioni “di natura” e delle religioni tradizionali...).

6. Il termine *risorsa* vuol affermare, in primo luogo, un preciso modello teorico che identifica nell’estraneo, nello straniero, nell’esponente di una cultura *altra* o nell’esponente di una fede religiosa “diversa” da quella maggioritaria... non primariamente un ostacolo da superare, oppure una fonte di conflitto possibile, con esiti nefasti di *xenofobia* o di *eterofobia* nelle culture ospitanti. Lo *straniero* non è un “soggiornante temporaneo” a cui richiedere, in primo luogo, un contratto di permanenza in ottica prevalente o esclusiva di ordine pubblico, bensì un’opportunità personale in più, a vantaggio dell’intera comunità ospitante, una risorsa umana ed economica, una soggettività umana da poter valorizzare, una sorgente di valori civili, culturali, ideali di cui poter far tesoro, una tradizione culturale e religiosa che, forse mettendo in discussione mode consolidate ed idee ritenute acquisite, sospinge gli autoctoni a rivisitare criticamente i propri ideali, valori, modelli etici e socio-economici, strategie e, particolarmente sul piano religioso, può sollecitare a ridefinire i criteri e le strategie più idonee per gestire il cosiddetto *dialogo* tra le fedi e le credenze, oggi particolarmente importante dal punto di vista cristiano-islamico.

7. In qualche modo, lo *straniero*, piuttosto che porsi come ostacolo o impedimento, ti consente di essere te stesso, facendo di te, a tua volta, uno “straniero” nel tuo paese. Il che esige di oltrepassare, accanto ai luoghi comuni più o meno consolidati nei confronti degli immigrati, anche l’eventuale impiego di categorie linguistiche quali, ad esempio, quelle, ancora diffuse, di *straniero*, o di *terzomondiale*, o anche di *extracomunitario*. La persistenza delle categorie di *straniero* o di *diverso* non terrebbe adeguatamente conto del dato, sempre più diffuso sul piano della pedagogia e dell’educazione interculturale, della ormai generalizzata presenza di una prospettiva multi – ed inter-culturale, particolarmente viva nelle generazioni giovanili europee ed italiane che, nel nostro Paese, s’incontrano e confrontano già con la cosiddetta “seconda generazione” d’immigrati, ovvero con figli e figlie di coloro che da qualche decennio si erano trapiantati in Europa ed in Italia. Inoltre, siffatte categorie non valorizzerebbero gli apporti provenienti dalle riflessioni antropologico-culturali le quali, sia nei miti relativi all’ospite inatteso o alla visita improvvisa degli dei, sia nei riti di accoglienza, pur segnalando aspetti di perturbazione e di estraneità, non omettono di ritenere, come *ovvia* e *strutturale*, l’ospitalità e come “lontanamente familiare” colui/colei che, pure “non è di casa”.

8. Occorre insomma evitare terminologie che evidenzerebbero pericolose derive eurocentriche o etnocentriche, che di fatto considerano i propri valori ed i propri modelli di comportamento come validi in assoluto, per tutti e come “da imporre” agli altri ai quali viene proposto, quale unico sbocco, l’integrazione. Esse, inoltre, non renderebbero del tutto giustizia a quanto, sul piano storico e delle ibridazioni culturali, si è già verificato nel passato remoto e prossimo sul suolo europeo e su quello italo-mediterraneo. Infatti, la storia e l’antropologia culturale non ci presentano mai fenomeni di mondi culturali ed etnici isolati ed indipendenti tra loro. Rispetto a certe pretese contrapposizioni tra “civiltà di tipo occidentale” e “mentalità di tipo orientale” – assecondando le quali l’eventuale occidentalizzazione del mondo intero comporterebbe una subordinazione, un’emarginazione, e soprattutto la riduzione a periferia delle altre civiltà, cioè, degli altri punti di vista –, l’Oriente e l’Occidente, le culture di ascendenza cristiana e le culture di ascendenza giudaica ed islamica, i mondi ideali e religiosi differenziati e molteplici di immigrati ed europei..., sono oggi chiamati a perpetuare i già antichi processi di incontro ed integrazione, di correlazione ed ibridazione, com’è facile verificare, tra l’altro, dall’esame delle commistioni e correlazioni verificatesi nel passato sui piani religiosi, culturali, commerciali, urbanistici, linguistici, alimentari, artigianali...

9. Passando dal piano linguistico-categoriale a quello socio-politico, nessuna legge nazionale, per quanto restrittiva o, nelle intenzioni, regolatrice dei flussi di movimento di persone umane sul globo e sul territorio europeo e nazionale, potrebbe mai conculcare gli inevitabili processi d’incontro tra persone e di ibridazione tra etnie e culture. Anzi, paradossalmente, proprio una legge nazionale, per certi aspetti più restrittiva rispetto alle legislazioni europee, oltre a non riuscire ad abbreviare i tempi di attesa in vista della regolarizzazione degli immigrati, riesce a far emergere come più forte, nonostante gli ostacoli, il processo quasi spontaneo di miscelazione/ibridazione tra persone e gruppi che s’incontrano e si confrontano sul nostro territorio nazionale. Del resto, nessuna norma, per quanto restrittiva, sarebbe mai in grado di conculcare o elidere la legittima aspirazione della persona a trasferirsi altrove, in cerca di condizioni esistenziali ed economiche ritenute più idonee con la dignità della persona umana e con i diritti fondamentali degli uomini e delle donne, dei bambini e delle persone con diversa abilità. Analogamente, nessuna comunicazione mediale o informazione orale o scritta potrebbe alterare o falsare la differenziata e ricca realtà dell’immigrazione, generalizzando quelli che, in sostanza, andrebbero qualificati come pregiudizi e discriminazioni, ri-

velanti soltanto una parte, peraltro falsata, della realtà concreta di riferimento, ben più articolata e differenziata.

10. Alla luce del quadro teorico-operativo così identificato e dei valori di accoglienza, reciprocità generalizzata e di tolleranza, patrimonio della tradizione campana e meridionale, ai partecipanti al Colloquium sembra che possano essere indicate alla città – alla quale oggi si ritorna dopo la seduta inaugurale del febbraio 2003 – alcune priorità, da perseguire sia a livello di istituzioni e di enti locali, sia in sinergia con la galassia d’iniziativa solidaristiche ed associative, promosse sia da istituzioni religiose e civili del nostro territorio regionale e cittadino.

10.1. In primo luogo, si segnala la priorità di conoscere meglio il fenomeno dell’immigrazione a Napoli e in Campania. Occorre, pertanto, monitorare, produrre conoscenze ed approfondimenti sulla questione, valorizzando tutte le risorse disponibili, specialmente a livello di ricerca scientifica.

10.2. In secondo luogo, occorre offrire la garanzia a tutte le persone immigrate dei “diritti di cittadinanza” e dei “diritti a bassa soglia”, particolarmente il diritto di ogni persona, indipendentemente dal riconoscimento legale di cittadinanza o di residenza, all’assistenza sanitaria sia preventiva che curativa.

10.3. In terzo luogo, occorre assicurare l’adeguata formazione di operatori e del personale addetto all’accoglienza, affinché siano in grado non soltanto di prevedere e gestire l’emergente domanda di servizi sociali, di scuola, di salute... nuovi e differenziati, che proverranno dai nuclei familiari i quali si ricongiungono ai parenti già emigrati in precedenza, dalle seconde e dalle terze generazioni di immigrati, ma affinché siano pure in grado di coordinare e favorire il protagonismo degli immigrati stessi nel processo di ibridazione culturale e d’integrazione con le culture-ospiti.

10.4. Infine, va ribadita in tutte le sedi la volontà comune di garantire a tutte le persone immigrate condizioni di uguaglianza con i cittadini italiani nel godimento dei diritti civili, nonché la volontà di rimuovere le cause economiche culturali e sociali che ne ostacolano l’inserimento nel tessuto sociale, culturale ed economico dei territori d’insediamento.

11. All’interno del fenomeno vasto dell’immigrazione, un’attenzione particolare va riservata alla realtà degli immigrati di fede islamica, la cui realtà religiosa, culturale e giuridica è spesso poco conosciuta dagli Italiani e, di conseguenza, ricondotta ad interpretazioni riduttive, se non proprio

inesatte, le quali si vanno ad aggiungere, talvolta negativamente, ad alcuni aspetti di ambiguità e di resistenza all'ibridazione culturale con l'Occidente che, in alcuni segmenti del complesso ed articolato mondo islamico, si vanno attualmente manifestando. Ciò si rivela tanto più urgente se si tien conto del fatto che la realtà dell'Islàm pone oggi diversi, e più impegnativi, motivi di riflessione ed approfondimento che non vanno rinviati, se è vero che, nell'arco di poco tempo, soprattutto successivamente all'11 settembre 2001, anche il quadro italiano risulta profondamente cambiato sia nelle aspettative delle singole persone, sia nei modi di relazionarsi tra culture islamica e cristiana.

12. Non si possono certo negare, almeno in alcuni contesti, peculiari fenomeni di radicalismo che, in base a certe teorie di frange peculiari di cultura islamica (che, peraltro, risente molto dei paesi di provenienza dei singoli esponenti e dei gruppi che talvolta, anche su base di provenienza geo-politica si aggregano intorno ai luoghi di culto o ai centri di cultura islamica), potrebbero condurre anche ad azioni o gesti pericolosi per la pacifica vita associata. Non si possono, tuttavia, neppure condividere alcune tendenze alla generalizzazione nei giudizi che, invece di contribuire alla pacificazione degli animi – peraltro così provati dalla recente guerra anglo-americana contro l'Iraq – potrebbero esser percepiti, da alcuni raggruppamenti d'immigrati di cultura islamica, come ostilità o, peggio ancora, come astio o scontro teologico-dottrinale messo in atto dagli italiani, o dagli occidentali in genere nei confronti degli esponenti della tradizione coranica. In particolare, sembra che si possa, e si debba, oggi, scommettere sulla larga quantità di persone di fede islamica semplice e pura, che conducono una vita ordinariamente ben inserita nella realtà produttiva e sociale italiana e campana, favorendo l'emergere, tra loro, di intellettuali e di figure particolarmente significative, in grado d'incidere sulla maturazione di una consapevolezza più ampia in ordine ai diritti fondamentali della persona e del cittadino, nonché in ordine al confronto ed al dialogo con le persone e le istituzioni dei Paesi ospitanti.

13. In particolare, per le persone immigrate di religione e cultura musulmana, si auspica ogni facilitazione, anche normativa, finalizzata a costituire Associazioni e/o Organizzazioni (su base professionale o lavorativa, oppure su base di provenienza geografica, o su base di affinità liberamente esercitate), anche al fine di poter disporre di adeguati interlocutori provenienti dai diversi *mondi* musulmani, in grado di poter interagire e dialogare con Enti ed Istituzioni italiane, sia sul piano istituzionale che privato. Disporre di interlocutori significativi, infatti, per-

mette alla società civile e politica di discutere e gestire, in sintonia con le persone immigrate – soprattutto se intellettuali o comunque soggetti che godano stima e riconoscimento negli ambienti provenienza –, i problemi oggi maggiormente sentiti dagli immigrati di fede islamica, quali sono, ad esempio, la piena disponibilità di luoghi di aggregazione, sia sociale che di culto, oppure la fruizione di spazi adeguati, tipici della minoranza etno-religiosa di tradizione islamica, sia per pregare comunitariamente, sia per elaborare ritualmente e culturalmente il dolore ed il lutto, sia per organizzare spazi, ambienti e riti idonei per il seppellimento dei fedeli defunti.

14. Sul piano strettamente normativo, il Colloquium ritiene altresì di poter offrire un proprio contributo al legislatore regionale, alla vigilia di una revisione della LR n. 33 del 3.11.1994 (cf BURC n. 53 del 4.11.1994), il cui impianto di fondo ed il cui profilo personalistico e solidaristico viene ampiamente condiviso e si auspica, anzi, che venga rilanciato a livello di sensibilizzazione di altre realtà del Paese. In particolare, si suggerisce di preferire norme e strumenti miranti a:

14.1. Creare un Osservatorio Permanente sull'Immigrazione, anche sostenendo, attraverso la legge 39/85, dei Centri di studio ed erogando borse di studio per indagare sia la tipicità delle culture di provenienza islamica (con particolare riferimento ad ideali socio-politici, abitudini alimentari, linguaggio comunicativo, ruoli femminili e maschili...), sia il persistente fenomeno dell'immigrazione clandestina (riscontri possibili per mezzo dell'iscrizione scolastica e obbligo delle ASL all'assistenza sanitaria). L'azione di studio e di ricerca non può, tuttavia, essere svolta soltanto dagli italiani "per conto dei musulmani", ma deve coinvolgere particolarmente gli immigrati di fede islamica, sia come singoli che come associati, nella fase di progettazione, di gestione e di verifica.

14.2. Potenziare l'attività della Consulta regionale per l'immigrazione, soprattutto da paesi di cultura islamica, tenendo conto del fatto che, intorno a determinate figure religiose, si creano, oltre che momenti rituali e culturali, anche rilevanti fenomeni di aggregazione sociale, che potrebbero, nell'immediato futuro, contribuire positivamente alla risoluzione del problema della *rappresentatività* dei gruppi islamici di fronte ad Enti ed Istituzioni del Paese ospitante.

14.3. Destinare un'area comunale specifica del territorio napoletano per un cimitero islamico.

---

14.4. Mettere a disposizione uno o più ambienti di proprietà comunale come luogo/luoghi di culto che la Città di Napoli destina ai fedeli musulmani che volessero radunarsi per la preghiera quotidiana o per la lettura devota del Libro sacro. In merito, le Istituzioni e gli Enti locali non possono limitarsi a delegare la gestione, la sorveglianza e l'uso di tali luoghi, ma dovrebbero svolgere politiche attive nell'ottica del servizio da rendere alla tutela dei diritti a bassa soglia.

# ALCUNE RIFLESSIONI SU BENEFICI, RISCHI E INFORMAZIONE DELLE BIOTECNOLOGIE ALL'AURORA DEL XXI SECOLO

DONATO MATASSINO<sup>1-2</sup>

Siamo, ormai, pienamente inseriti in un contesto sociale fortemente dinamico e globalizzante, nel quale l'informazione svolge e svolgerà, sempre di più, un ruolo unico e foriero di trasmissione di messaggi in grado di influenzare, in modo determinante, qualsiasi evento di vita reale e, ahimé!, di vita virtuale.

In fondo, come nei sistemi biologici, la vita e il funzionamento di quelli sociali, politici e istituzionali sono il risultato del trattamento dell'informazione.

La funzione dei *media* sarà sempre più determinante nella sequenza quotidiana degli eventi *culturali* e *operativi* che scandiscono l'orologio della vita di relazione di ogni essere umano.

Obiettivo irrinunciabile di qualsiasi azione umana deve essere il raggiungimento e il mantenimento del *benessere psichico, fisico e sociale* dell'uomo, segnatamente alla luce della complessità della multiforme esplicazione dei fenomeni sia biologici che socio-culturali-economici. In questi ultimi sono da comprendere i comportamenti delle future comunità di uomini protese verso un'accentuazione di una *società multietica, multicultural e multiethnica*.

Il binomio *informazione-globalizzazione* diventerà sempre più inscindibile.

Prefigurare il futuro di una società fortemente composita e variegata nella sua struttura e nella sua sovrastruttura non è semplice, qualunque sia il livello considerato. I futuri sono molti, ma, seguendo un approccio logico, possiamo dire che:

<sup>1</sup> Dipartimento di Scienze biologiche e ambientali – Università degli Studi del Sannio – via Porta Arsa, 11 – 82100 BN, Italia.

<sup>2</sup> Consorzio per la Sperimentazione Divulgazione e Applicazione di Biotecniche innovative (ConSDABI), National Focal Point Italiano della FAO (NFPI-FAO) per la tutela del germoplasma animale in via di estinzione – Centro di Genomica e di Proteomica per la Qualità e per l'Eccellenza Alimentare – Località Piano Cappelle 82100 Benevento, Italia.

- (a) quelli desiderabili possono essere tanti, dipendenti essi dalla fantasia e dall'etica
- (b) quelli probabili sono caratterizzati da un diverso grado di verificarsi.

È acclarato che le trasformazioni rapide dei sistemi socio-economici, quali effetti delle continue scoperte delle leggi che regolano il funzionamento dei caleidoscopici sistemi biologici, sono foriere del verificarsi contemporaneo e/o sequenziale di eventi distruttivi e costruttivi economici. Questi eventi sono descritti, brillantemente, dall'economista Joseph Schumpeter come *distruzione creativa* e che, temporalmente, dovrebbero favorire la crescita di reddito.

Indubbiamente, il modello *culturale* scelto influenza l'assetto socio-economico di una comunità di uomini; modello che può spaziare da quello *personalistico* a quello *monodiano* a quello *pragmatistico-utilitaristico* a quello *socio-biologico* il primo (*personalistico*), secondo me, è da perseguire.

La dinamica delle acquisizioni delle leggi regolanti i fenomeni biologici si concretizza in una continua innovazione dei processi produttivi quindi dei prodotti. Questo *trend*, nel medio-lungo periodo, può essere considerato la fonte principale per migliorare il benessere *psichico, fisico e sociale* dell'uomo. Un problema non facile da risolvere è la diversità fra gli uomini nel poter trarre tutti contemporaneamente i benefici delle innovazioni.

La percezione e la comprensione, da parte del consumatore, delle problematiche relative all'impiego delle biotecniche innovative variano in relazione all'area geografica a seconda del substrato socio-economico e culturale e sono fortemente influenzate dall'informazione, nonché dal grado di fiducia nelle istituzioni.

La corretta informazione scientifica dei risultati della ricerca e la corretta utilizzazione operativa degli stessi sono due condizioni necessarie affinché l'umanità possa usufruire delle innovazioni ai fini del miglioramento del proprio *status* di vivente.

Il sistema educativo, a qualsiasi livello, costituisce lo strumento principe per permettere una continua elaborazione *culturale* in grado di facilitare l'immissione dell'individuo, con notevole capacità critica, nei dinamici cambiamenti che sempre più, caratterizzeranno il terzo millennio. La *flessibilità culturale* e la riqualificazione permanente potranno facilitare notevolmente l'individuo nella sua *affannosa* ricerca di capire il *perché* degli eventi *culturali e/o biologici*.

Pertanto, forte deve essere l'interattività fra struttura del pensiero formale e strutturistica della realtà, in quanto, secondo Kant, *l'organizzazione cognitiva di una realtà* altro non è se non un prodotto del pensiero.

Una informazione permanente, corretta e *trasparente* dei risultati della ricerca e dell'uso possibile di questi risultati per migliorare il benessere dell'uomo è la *conditio sine qua non* per ridurre, anzi per eliminare, sia tutti gli equivoci, voluti o non, sia tutti gli scontri politici, economici, culturali e scientifici in atto su un argomento di grande importanza per il futuro dell'umanità: la continua scoperta delle leggi che regolano il verificarsi degli eventi biologici e l'utilizzo *operativo* di queste scoperte.

Non è razionale e civile perseguire la via dell'*unicità* dell'utilizzo di una scoperta scientifica. Le scoperte del funzionamento dei sistemi biologici (la biotecnologia) e le conseguenti innovazioni biotecniche non possono razionalmente costituire un *unicum* in quanto i benefici e i rischi possono fortemente variare caso per caso. Quindi, solamente il rigore scientifico, non l'emotività del momento, è da considerare pregnante e risolutore della complessa problematica dell'uso di biotecniche innovative.

In una visione democratica degli eventi di vita reale, la "sicurezza d'uso in funzione della salute" deve costituire l'imperativo unico da perseguire. Questa sicurezza può scaturire solo da una ricerca disinteressata che può essere solamente quella pubblica, fortemente interdisciplinare e sistemica. Il percorrere altre strade significa *mistificazione*.

Non bisogna dimenticare che la nostra ignoranza è somma nel settore della conoscenza delle informazioni genetiche e dei meccanismi che regolano la espressione dei geni con particolare riferimento ai fenomeni che stanno alla base delle interconnessioni e delle interrelazioni fra i geni e fra i geni e il microambiente in cui essi sono inseriti. I geni, come tutti i sistemi biologici, quasi certamente, operano in modo sistemico identificabile con una vera e propria rete biologica cibernetica. In più, in natura, al fine di favorire il mantenimento di grandi *riserve profetiche* solo una parte delle sequenze nucleotidiche si esprime, mentre la maggioranza è silente. Le recenti acquisizioni sul genoma umano evidenziano che ben il 98% del DNA che costituisce il genoma non viene espresso in proteine; di esso, circa il 50% è rappresentato dal cosiddetto *DNA ripetitivo* e circa il 23% da introni e da pseudogeni. Studi recentissimi evidenziano che questa mole di DNA, fino a qualche anno fa denominata *DNA spazzatura*, *DNA inutile* o *DNA ignorante* (solo perché di esso non erano note le funzioni) contribuirebbe a fornire spiegazioni soprattutto in merito ai meccanismi evolutivi degli organismi viventi nonché a quelli di regolazione dell'espressione genica; pertanto, per tale quota di DNA si inizia a parlare anche di *DNA regolativo*. È da aggiungere la presenza dei cosiddetti geni *ballerini* (*trasposoni*) cioè segmenti di DNA senza fissa dimora, che rientrano nella famiglia del *DNA ripetitivo* e rappresentano circa il 45% del DNA genomico. Indubbiamente, questi *trasposoni* svolgono un ruolo molto

importante nella conservazione della diversità genetica, cioè biologica. È ipotizzabile che questo meccanismo comportamentale favorisca la *transgenia naturale* quindi l'incremento, se non il mantenimento, di una variabilità genetica *soglia* nelle popolazioni numericamente modeste viventi in determinati microecosistemi. Un recente studio ha evidenziato nel lievito che una particolare categoria di *trasposoni* è in grado di spostarsi lungo i filamenti di DNA che presentano rotture e di contribuire alla riparazione.

La *quinta* rivoluzione *industriale* sarà caratterizzata dall'impiego delle biotecniche innovative in tutte quelle attività connesse alla vita di qualsiasi essere vivente. Usando un termine coniato dall'economista Schumpeter, questa rivoluzione costituirà un nuovo *ciclo Kondratieff*, in omaggio all'economista russo che aveva teorizzato i cicli industriali negli anni venti.

La carta dei "valori etici fondamentali dell'industria biotecnologica", definita il 28 ottobre 1998 in occasione del Congresso EuropaBio in Bruxelles potrebbe costituire un documento di base di notevole valenza politica e operativa.

All'assise erano rappresentate oltre 600 imprese europee (da quelle grandi a quelle medie a quelle piccole) impegnate nella ricerca, nello sviluppo, nella valutazione, nella produzione, nella commercializzazione, nella vendita e nella distribuzione di prodotti e di servizi biotecnologici in vari settori produttivi collegati alla cura della salute, all'agricoltura, all'alimentazione e all'ambiente.

Nel suddetto documento viene esplicitato che i valori *etici fondamentali* sono oggetto di preoccupazione della bio-industria. Questa ultima s'impegna a porre in atto tutti gli strumenti possibili per informare la comunità umana (consumatore, paziente, agricoltore, politico, legislatore, ecc.) dell'impostazione etica che sta alla base del suo lavoro; la stessa dichiara di essere fortemente disponibile per diradare le preoccupazioni di natura etica, incluse quelle culturali e religiose, collegate alle biotecnologie e ai loro effetti sulla salute dell'uomo e di qualsiasi altro essere vivente nonché sull'ambiente; inoltre, sulla base della dinamica delle acquisizioni, i *valori etici fondamentali* potranno essere *periodicamente aggiornati* in modo da tenere conto di nuove preoccupazioni che potranno manifestarsi in avvenire.

Fra l'altro, il documento si articola in tre parti: *principi generali, cura della salute e agricoltura, alimentazione e ambiente*.

Normalmente i media, non approfondendo scientificamente i risultati di ricerche interessanti qualche aspetto del patrimonio genetico, provocano apprensione e repulsione nell'opinione pubblica verso tutto ciò che è scoperta e utilizzazione di meccanismi biologici. Un esempio per tutti: la clonazione e la manipolazione dei geni. La prima è una via naturale per la

riproduzione di esseri viventi: nei mammiferi, oltre ai gemelli monozigoti a tutti noti, la *poliembrionia* è un evento ordinario in alcuni armadilli del genere *Tatusia*; infatti, da un solo uovo fecondato (zigote) si sviluppano da 4 a 8 embrioni con *amnios* intercomunicanti, ma contenuti in un unico *corion*. La clonazione non è assolutamente un evento di manipolazione dei geni.

Il dibattito sugli organismi transgenici (OT) (cosiddetti organismi geneticamente modificati, OGM), conseguente alla conferenza di Cartagena (Colombia) per un accordo internazionale sulla loro commercializzazione, costituisce elemento di notevole disturbo e di preoccupazione per un'accettabile soluzione del problema. Indubbiamente, è necessario riprendere al più presto il dialogo interrotto a Cartagena. La ratifica del protocollo decisa dal Consiglio dei ministri dell'ambiente UE il 25 giugno 2002, ribadisce la posizione dell'Europa sulla questione dell'ambiente in contrapposizione agli Stati Uniti e ai loro alleati del gruppo di Miami (Canada, Argentina, Australia, Cile, Uruguay), favorevoli alla liberalizzazione dei mercati per la commercializzazione degli OT. L'articolo 26 del Protocollo evidenzia che: «le Parti nelle decisioni in materia d'importazione possono tener conto, fatti salvi i rispettivi obblighi internazionali, delle considerazioni socioeconomiche derivanti dall'impatto degli OT sulla conservazione e sull'uso sostenibile della diversità biologica, in particolare per quanto attiene all'importanza che la diversità biologica assume per le comunità locali e per le popolazioni indigene». La valutazione degli eventuali effetti, che l'OT può esercitare sulla biodiversità nel potenziale ambiente ricettore, deve riguardare sia le caratteristiche genotipiche che quelle fenotipiche dell'OT.

Attualmente, un fattore di rischio per la perdita di biodiversità, con particolare riferimento alla biodiversità microbica, della flora e della fauna, va identificato nell'uso agricolo delle piante transgeniche, che prevede la crescita in campo aperto con possibili conseguenze sui delicati equilibri ambientali.

*La struttura dinamica degli ecosistemi è la ragione per cui i livelli di prevedibilità delle applicazioni delle BI sono bassi e richiedono la necessità di forti sistemi di controllo.* Ciò che può essere facilmente sotto controllo a una certa scala spazio-temporale, a esempio in laboratorio, può dar luogo a effetti imprevedibili a livello di *ecosistema* "in senso lato"; quest'ultimo da considerare un sistema complesso che opera in parallelo su multiple scale spazio-temporali.

Una questione ampiamente dibattuta concernente l'impatto ambientale degli OT, riguarda *l'inquinamento genetico del suolo*; suolo che va considerato come un vero e proprio *sistema dinamico* che include componenti

viventi e non, di natura organica e inorganica organizzate in *strutture complesse*, definite *aggregati*; questi ultimi sono formati dall'interazione di particelle organiche e inorganiche e sono caratterizzati dalla presenza di cavità contenenti aria e/o acqua, microrganismi e radici di piante. Data la presenza nel suolo di una moltitudine di specie viventi, vi è anche la presenza di materiale genetico estremamente differenziato, noto con il termine di *metagenoma*; tuttavia, molecole di DNA possono anche trovarsi al di fuori della cellula nell'ambiente interagendo direttamente con i componenti del suolo, in particolare con quelli di natura colloidale e argillosa, con tempi di permanenza che variano da poche ore ad alcuni anni; 1 g di argilla può adsorbire fino a 30 mg di DNA. L'adsorbimento del DNA sui materiali argillosi è influenzato dai cicli di essiccamento e di inumidimento del suolo, nonché dai valori di temperatura di quest'ultimo. Le zone del suolo in cui la comunità microbica è altamente rappresentata sono costituite dalla parete radicale (*rizoplano*), dal volume di suolo limitrofo alle radici e da esse influenzato a livello fisico, chimico e biologico (*rizosfera*), dai residui vegetali (*residuosfera*) e, soprattutto dall'interno della pianta qualora si verifichi un attacco patogeno. Una delle maggiori problematiche legate all'uso di piante transgeniche è data dall'eventuale possibilità di trasferimento di materiale genetico tra specie differenti (*trasferimento genico orizzontale*), con particolare riferimento alla comunità microbica del suolo. Gli esigui dati esistenti al riguardo evidenziano che non esiste alcuna dimostrazione scientifica che ciò avvenga in natura almeno con una efficienza tale da interferire con la specificità delle specie (*espressione e affermazione* dei geni estranei), anche se è possibile ottenere in laboratorio il trasferimento genico orizzontale da una pianta a un batterio. Tuttavia, analisi comparative di sequenze genomiche e proteiche hanno evidenziato come nel corso dell'evoluzione siano avvenuti trasferimenti di materiale genetico sia tra procarioti che tra procarioti ed eucarioti (ad esempio, tra batteri e piante). Inoltre, va precisato che l'incorporazione di geni esogeni è un meccanismo evolutivo proprio dei microrganismi: in *Escherichia coli* il 16 % del genoma deriva da *trasferimento genico orizzontale* attraverso i meccanismi della *coniugazione*, *trasduzione* e *trasformazione* e ceppi patogeni possono originarsi con queste modalità. Affinché possano verificarsi tali eventi, è necessario che si realizzino determinate condizioni sia a livello della cellula ricevente che della sequenza estranea; inoltre, una volta che il DNA esogeno si è integrato nel genoma dell'ospite, non è detto che esso si attivi (*gene silente o criptico*) e, ciò è tanto più vero quanto più sono distanti gli organismi dal punto di vista evolutivo. Tuttavia, sulla base di *effetti epigenetici*, la cui importanza verrà in seguito sottolineata quale causa determinante del margine di imprevedibilità nel-

l'uso delle biotecniche innovative, i geni *silenti* potrebbero attivarsi. Nelle popolazioni microbiche è frequente la presenza di geni *criptici*, ovvero di geni che non sono normalmente espressi nelle condizioni in cui i geni omologhi sono attivi in batteri simili, né in alcuna condizione di laboratorio; i suddetti geni si esprimono solo a seguito di una mutazione. A esempio, in *Escherichia coli*, l'operone *bgl*, che codifica per le proteine necessarie per il trasporto e per la degradazione dei  $\beta$ -glucosidi aromatici, è normalmente inattivo, per cui le cellule non sono in grado di metabolizzare composti  $\beta$ -glucosidici; il basso livello di trascrizione è dovuto all'azione di sequenze *silenziatrici* che fiancheggiano il promotore. Tuttavia, sono stati isolati ceppi mutanti in cui l'operone *bgl* è trascrizionalmente attivo e tale attivazione può essere dovuta a: (a) effetto dell'integrazione di trasposoni (sequenze *mobili* o ballerine) a livello della regione posta a monte del promotore o della regione *leader* compresa tra il promotore e il primo gene dell'operone; (b) mutazioni puntiformi (sostituzione di una base). D'altro canto, esistono evidenze anche a favore del fatto che l'operone *bgl* possa essere attivato trascrizionalmente in risposta a stimoli ambientali che non influenzano le regioni silenziatrici. Tali fenomeni, molto complessi, rendono ragione della multiformità di estrinsecazione della funzione dei geni e quindi della difficoltà di prevedere in modo preciso l'effetto di una loro manipolazione.

L'eventualità di un possibile trasferimento di sequenze transgeniche tra piante transgeniche e batteri attraverso la *trasduzione* è presumibilmente da escludere, dal momento che non sono noti, a oggi, virus in grado di infettare, contemporaneamente, batteri e cellule vegetali; per quanto attiene alla *coniugazione*, esistono batteri in grado di trasferire sequenze di DNA in piante (a esempio, *Agrobacterium tumefaciens*), ma non è stato osservato, a oggi, il fenomeno inverso. La *trasformazione*, a differenza degli altri due suddetti meccanismi, sembrerebbe, almeno potenzialmente, in grado di mediare il trasferimento di materiale genetico di origine vegetale all'interno di genomi batterici. La *trasformazione*, oltre a consentire lo scambio tra materiale genetico a basso grado di omologia, non prevede il contatto fisico tra cellula ricevente e donatrice, permettendo alla cellula ricevente di incorporare anche DNA extracellulare presente nell'ambiente. Tuttavia, la frequenza e l'efficienza di *trasformazione* in natura è molto bassa per il fatto che il batterio ricevente, per poter accettare il DNA estraneo, deve sviluppare la condizione fisiologica di *competenza* e, in natura, solo il 10% dei batteri a oggi noti presentano tale condizione. Inoltre, particolare importanza assume ai fini dell'efficienza di *trasformazione* anche la dimensione del frammento di DNA estraneo. *Ancora non è stato possibile dimostrare lo sviluppo della competenza nel suolo*. Tuttavia, le potenzialità di

tale fenomeno debbono far riflettere sulla necessità di valutare gli effetti a lungo termine dell'uso delle coltivazioni transgeniche sulle popolazioni microbiche naturali del suolo. Infatti, la biomassa microbica costituisce la componente più attiva e dinamica del terreno ed è responsabile di eventi fondamentali per la fertilità del suolo: degradazione di composti organici, ciclo dei nutrienti, ecc.; pertanto, eventuali squilibri della flora microbica potrebbero ripercuotersi negativamente sulla produttività del suolo stesso.

Tra le possibili conseguenze negative dell'inquinamento genetico del suolo va ricordato l'*effetto deriva*, dovuto alle conseguenze che eventuali metaboliti prodotti dall'OT e presenti negli essudati radicali possono avere sulle popolazioni microbiche del suolo, favorendo alcune specie di microrganismi a scapito di altri. Un esempio è rappresentato dalla tossina Bt (*Bacillus thuringiensis*), prodotta dal mais Bt, rilasciata dalle radici della pianta; *tale tossina si lega a particelle del suolo che proteggono la tossina stessa dalla degradazione*.

La valutazione dei rischi legati all'*inquinamento genetico del sistema suolo* è complicata dalla dinamicità che caratterizza tale sistema e dalla molteplicità di sollecitazioni che il sistema riceve; tutto ciò rende difficile stabilire se le fluttuazioni osservate sono dovute all'immissione dell'OT oppure ad altre cause.

La Commissione mista dell'Accademia nazionale delle Scienze e dell'Accademia nazionale dei Lincei, in merito alla problematica del *trasferimento genico orizzontale* e dell'effetto degli OT e delle proteine da essi prodotte sulla microflora del suolo e quindi sul terreno agrario, propone che vengano registrati, anche nel lungo periodo, gli effetti degli OT sui *cicli biogeochimici*, soprattutto nei casi in cui il prodotto del transgene ha una elevata persistenza ambientale.

Un notevole contributo all'uso o meno, totale o parziale degli OT e/o del suo prodotto derivato e/o dei derivati da questi prodotti, è fornito dall'impostazione sistemica, che trova una motivazione pregnante nella necessità di conoscere il funzionamento di un organismo.

L'integrazione tra lo studio dell'insieme dei geni trascritti in una cellula (trascrittomica) e quello delle proteine espresse (proteomica) e quello di tutte le reti metaboliche cellulari (metabolomica) è la *conditio sine qua non* per un approccio in linea con la nuova disciplina, la *biologia dei sistemi*, che permetterà una migliore conoscenza dei processi biologici, nei quali i geni e le proteine vanno considerati e studiati come componenti insostituibili di una vera e propria rete cibernetica. Il suddetto approccio integrato consente di:

- (a) acquisire conoscenze che permettano di integrare la genomica funzionale con la biologia cellulare

- (b) studiare i cambiamenti dei processi metabolici di animali, di microrganismi e di piante in risposta a differenti condizioni ambientali; l'analisi differenziale del proteoma e dell'espressione dei geni permette di studiare quali polipeptidi, proteine o loro isoforme siano espressi in seguito a determinate condizioni ambientali; queste informazioni, oltre a definire le reti cellulari instaurate tra geni e proteine che rispondono a particolari stimoli, possono contribuire a identificare i bersagli molecolari di particolari fattori ambientali
- (c) tutelare la biodiversità: l'approccio integrato *genoma – proteoma* rappresenta un valido strumento per la tipizzazione della biodiversità, consentendo la identificazione e la caratterizzazione di *biomarcatori molecolari* di *unicità* genetica (a livello di singolo individuo) e di *tipicità* (a livello di prodotto) che sono alla base della *diversificazione nutrizionale ed extranutrizionale* degli alimenti
- (d) identificare proteine *nuove*, come quelle che vengono eventualmente a essere sintetizzate negli organismi transgenici: infatti, nel caso degli organismi transgenici si rende necessario rilevare e quantizzare la presenza di proteine o loro isoforme o polipeptidi nuovi, quindi non presenti nei corrispettivi *convenzionali* (non transgenici), e ciò specialmente a livello di prodotti forniti da OT e destinati all'alimentazione per l'uomo.

Con riferimento alla problematica di cui al punto (d), un esempio è rappresentato dallo studio del profilo proteico di *cultivar* transgeniche di grano duro. Nella valutazione di un grano duro destinato alla trasformazione in *pasta alimentare* per l'uomo, rivestono particolare importanza:

- (a) il contenuto totale delle proteine del glutine (glutenina e gliadina), nonché il rapporto gliadina/glutenina
- (b) le interazioni fisico-chimiche tra i maggiori componenti delle cellule dell'*endosperma amilaceo*: proteine (glutenina e gliadina), carboidrati (amido e pentosani), lipidi, con particolare riferimento a quelli polari (fosfolipidi, sfingolipidi, ecc.) le cui proprietà emulsionanti e stabilizzanti consentono interazioni con molecole proteiche e amilacee; la quali-quantità dei suddetti componenti è influenzata da fattori genetici e ambientali; a esempio, le variazioni dell'espressione dei geni che codificano per le subunità ad alto peso molecolare (HMW, *high molecular weight*) delle glutenine determinano variazioni nella composizione in subunità della glutenina che, a loro volta, influenzano le caratteristiche reologiche; in più, il *trafficking* delle proteine<sup>1</sup> del

<sup>1</sup> Per *trafficking* proteico s'intende il trasporto, strettamente controllato, delle proteine dal reticolo endoplasmatico ruvido (RER) (ove esse sono sintetizzate) al sito in cui esse

glutine, attraverso il sistema secretorio delle cellule dell'endosperma amilaceo, contribuisce al determinismo delle interazioni proteiche che influenzano le proprietà viscoso-elastiche del glutine; al fine di incrementare le acquisizioni di conoscenze in merito alle basi molecolari delle suddette proprietà del glutine, soprattutto in termini di interazioni proteiche, è stato comparato il profilo proteico di una linea transgenica di grano duro per ciascuna *cultivar* (Ofanto e Svevo) con la corrispondente linea *convenzionale*; alcuni risultati possono essere sintetizzati come di seguito:

- (i) *cultivar Svevo*: l'inserzione nel genoma del gene *rab 1 selvatico* di tabacco, che possiede un'elevata omologia (grado di identità di sequenza nucleotidica) con il gene *rab1* di frumento, determinerebbe un effetto di *iperespressione genica* (*gene up regulating*, GUR) attribuibile al gene *rab 1* del tabacco; il gene *rab 1* codifica per l'enzima guanosina trifosfatasi *rab 1* (GTPasi-*rab1*)<sup>2-3</sup>; questa linea transgenica è stata denominata *Svevo B730-1-1*; la *iperespressione* può essere spiegata come segue: il

svolgeranno la loro attività funzionale; tale, sito, specifico per ciascuna proteina, può essere intracellulare o extracellulare; il *trafficking*, oltre ad altri compartimenti cellulari, coinvolge il complesso di Golgi, che rappresenta una stazione intermedia per la veicolazione delle proteine; il trasporto delle proteine avviene all'interno di vescicole o vacuoli delimitati da membrana e, durante il trasporto, le proteine possono subire modificazioni post-traduzionali, come glicosilazione, lipoilazione, ecc., che rappresentano tappe indispensabili affinché la proteina diventi *funzionalmente attiva*.

<sup>2</sup> L'enzima GTPasi-*rab1* è una proteina G monomeric; la denominazione proteina G deriva dal fatto che essa è in grado di legare i nucleotidi della guanina, ovvero la guanosina trifosfato (GTP) oppure la guanosina difosfato (GDP). L'enzima guanosina trifosfatasi *rab1* è dotato di attività GTPasica cioè, è capace di scindere il GTP in GDP e fosfato inorganico. L'enzima guanosina trifosfatasi *rab1* si lega al GTP e, in questa condizione, è funzionalmente attivo nel senso che esso agisce da interruttore positivo per la fusione della vescicola contenente le proteine da trasportare (che proviene dal reticolo endoplasmatico ruvido), con la membrana dell'apparato di Golgi. Grazie alla sua attività GTPasica, l'enzima guanosina trifosfatasi *rab1* scinde il GTP in GDP e fosfato inorganico e quindi si lega al GDP che prende il posto del GTP; in questa condizione (associazione con il GDP), l'enzima guanosina trifosfatasi *rab1* è funzionalmente inattivo, nel senso che blocca il trasporto delle proteine dal reticolo endoplasmatico al complesso di Golgi. Quindi *l'enzima guanosina trifosfatasi rab1, attraverso un elaborato ciclo di attivazione-disattivazione, funziona da interruttore nel trafficking proteico cellulare trasferendo informazioni a molecole effettrici che promuovono l'interazione tra la membrana del complesso di Golgi e quella della vescicola di trasporto delle proteine proveniente dal reticolo endoplasmatico*.

<sup>3</sup> Il gene *rab1* è controllato dal promotore endosperma-specifico del gene che codifica per la subunità ad alto peso molecolare 1Dx5 (HMW - 1Dx5, *high molecular weight* - 1Dx5) delle glutenine.

gene *rab1* può essere paragonato a un'officina che costruisce *autobus*, i quali raffigurano l'enzima *GTPasi-rab1* addetti al trasporto di un certo numero di *passaggeri* (a esempio, 100 passeggeri), identificabili con le *proteine sintetizzate*, le quali debbono essere veicolate dall'RER al complesso di Golgi; la predetta inserzione determinerebbe sia un aumento del numero di *autobus normali* sia una invarianza della quantità di *proteine del glutine* sintetizzate sia una invarianza del numero di *passaggeri* (proteine sintetizzate) trasportati dall'RER all'apparato di Golgi; pertanto, gli *autobus* costruiti in più per effetto dell'inserzione genica resterebbero con posti liberi con il risultato finale che nella linea *transgenica Svevo B730-1-1*, la iperespressione non causerebbe nessuna differenza di *trafficking* rispetto alla *cultivar Svevo convenzionale* (non transgenica);

- (ii) *cultivar Ofanto*: l'inserzione nel genoma del gene *rab 1 mutato* di tabacco<sup>4</sup> determinerebbe un effetto di *competizione* (*gene down regulating*, GDR) tra l'enzima *GTPasi-rab1 selvatico* di frumento e l'enzima *GTPasi-rab1 mutato* di tabacco; questa linea transgenica è stata denominata *Ofanto B688-1-2*; la competizione si estrinsecerebbe nel modificare l'attività dell'*officina gene rab1 (mutato)* di tabacco nel senso di costruire sia *autobus speciali*, i quali non avrebbero a disposizione "carburante sufficiente per trasportare passeggeri" (*proteine sintetizzate*) verso l'apparato di Golgi, in quanto l'enzima *GTPasi-rab1 mutato* ha una ridotta affinità di legame con la guanosina trifosfato, sia *autobus normali* pertanto, si instaurerebbero due differenti vie di traffico: quella *classica* (*RER* → *apparato di Golgi*) e quella *nuova* (indotta dall'intervento antropico), che segue un percorso *extra apparato di Golgi*;
- (iii) l'analisi del profilo delle proteine del glutine evidenzia:
- (A) *cultivar Svevo*: la *iperpressione* del gene *rab 1* non ha alcun effetto, in quanto sia il contenuto in glutine (come % di sostanza secca) sia l'indice del glutine (% di glutine che viene trattenuta all'interno di setaccio dopo opportuna cen-

<sup>4</sup> Il gene *rab 1 mutato* di tabacco ha una mutazione nel dominio di legame nucleotidico Ser22Asp, che si traduce a livello di proteina nella sostituzione del residuo aminoacidico serina posto in posizione 22 della catena aminoacidica dell'enzima *GTPasi rab 1* con il residuo aminoacidico acido aspartico; tale sostituzione, dal punto di vista funzionale, comporta una riduzione dell'affinità dell'enzima *GTPasi rab 1* per la guanosina trifosfato, senza alterare l'affinità per la guanosina di fosfato.

trifugazione) sia il tempo di mescolamento (il tempo impiegato da un impasto, quando sottoposto a miscelazione, per il raggiungimento del massimo punto di resistenza) non presentano un valore diverso tra lo Svevo *convenzionale* e quello *transgenico* (Svevo B730-1-1)

(B) *cultivar Ofanto*: la competizione tra i due *trafficking* delle proteine comporterebbe (apparentemente) modifiche in alcune caratteristiche quanti-qualitative della cariossida prodotta dall'Ofanto *transgenico* (Ofanto B688-1-2) rispetto a quella prodotta dall'Ofanto *convenzionale*:

- un calo di circa il 16% del contenuto in glutine valutato su cento di sostanza secca;
- un incremento di circa l'11% dell'indice del glutine;
- un incremento di circa l'82% del tempo di mescolamento;
- comparsa di un *cluster nuovo* di polipeptidi (proteine o isoforme proteiche o sequenze peptidiche) in corso di caratterizzazione; l'origine di questo *nuovo cluster* potrebbe dipendere o dalla riduzione del *trafficking* verso l'apparato del Golgi con conseguente deposizione di polipeptidi nell'RER dovuta all'incremento di polimeri insolubili (+ circa il 3%) per l'instaurarsi di legami intermolecolari covalenti (ponti disolfuro) tra le glutenine e/o tra le glutenine e le gliadine oppure dalla sintesi di nuovi polipeptidi; pertanto, l'incremento di alcuni parametri reologici indicherebbe un miglioramento della *forza* del glutine nel transgene *Ofanto B688-1-2*, rispetto all'Ofanto *convenzionale*, in particolare si avrebbe un effetto riduttivo del contenuto in glutine che potrebbe preludere a un miglioramento dell'intolleranza al glutine nell'uomo (celiachia);

(iv) in conclusione, l'utilizzo alimentare, specialmente per l'uomo, di organismi transgenici e/o dei loro prodotti e/o dei derivati da questi prodotti deve superare positivamente la verifica *metabolomica*; anche se si è ridondante, si sottolinea che solo la profonda conoscenza della *biologia di un sistema, classico o nuovo (indotto dall'intervento antropico)*, deve determinare una decisione *pro* o *contro* l'uso di un OT e/o del suo prodotto derivato e/o dei derivati da questi prodotti; in più, la suddetta conoscenza potrà favorire l'individuazione di un eventuale *effetto tossico (breve termine)* o un *effetto nocivo (lungo termine)*

sul *benessere* dell'uomo.

Bisognerà evitare assolutamente che il pianeta Terra si possa trasformare in quella che viene chiamata una *roulette ecologica*. Sulla base di questo futuribile scenario, ecco che recentemente Jeremy Rifkin, presidente della *Foundation of Economic Trends* di Washington, ha posto alcune domande alle quali bisognerà dare risposte non elusive: «Nel riprogrammare i codici genetici della vita non rischiamo una fatale interruzione di milioni di anni di sviluppo evolutivo? Non sussiste il rischio di diventare alieni in un mondo popolato da creature clonate, chimeriche e transgeniche?»

L'Accademia Nazionale delle Scienze, congiuntamente all'Accademia dei Lincei ha elaborato, sulla base di dati scientifici altamente qualificati, un rapporto, disponibile dal 2003, sul sito internet: [www.accademiaxl.it](http://www.accademiaxl.it), che offre un'ampia base documentale per una disamina dei problemi relativi agli OT vegetali.

Ritengo che solo un confronto serio, su base scientifica, potrà favorire alcune soluzioni possibili. A esempio, dire che le biotecnologie (utilizzo di OT) risolveranno il problema della *fame* del pianeta Terra è una mistificazione; infatti, i fisiologi nutrizionali umani consigliano un'ingestione media per persona di 60 g di proteina al giorno (30 g di origine animale e 30 g di origine vegetale), per cui:

- (a) per l'anno 1985, su una popolazione umana stimata ufficialmente pari a 4,855 miliardi si è avuto (tabella 1 e tabella 2):
  - (i) un *deficit* pari a ben 9,746 milioni di t di proteina di *origine animale* (POA)
  - (ii) un *surplus* pari a 27,290 milioni di t di proteina di *origine vegetale* (POV)
- (b) per l'anno 1990, su una popolazione umana stimata ufficialmente pari a 5,255 miliardi si è avuto (tabella 1 e tabella 2):
  - (i) un *deficit* pari a 8,782 milioni di t di POA
  - (ii) un *surplus* pari a 22,329 milioni di t di POV
- (c) per l'anno 2000, su una popolazione umana stimata ufficialmente pari a 6,057 miliardi si è avuto (tabella 1 e tabella 2):
  - (i) un *deficit* pari a 4,200 milioni di t di POA
  - (iii) un *surplus* pari a 38,487 milioni di t di POV
- (d) sulla base di uno *studio predittivo*, nel 2010 la popolazione totale umana sul pianeta Terra ammonterebbe a circa 7,2 miliardi; per tale popolazione occorreranno 78,7 milioni di t sia di POA che di POV; nell'anno 2000, la produzione di POA è risultata pari a 62,120 milioni di t e quella di POV è risultata pari a 105,2 milioni di t; pertanto, considerando la produzione dell'anno 2000, vi sarebbero, nel-

l'anno 2010, un *deficit* di POA di 16,6 milioni di t e ancora un eccesso di 26,3 milioni di t di POV (tabella 1).

I dati di cui sopra evidenziano in modo incontrovertibile che vi è e vi sarà una seria e profonda carenza di disponibilità proteica di origine animale. Conseguentemente sorge la indilazionabilità di uno studio da parte degli Organismi internazionali preposti, e segnatamente da parte della FAO e della FEZ, per una revisione profonda, in chiave globale sull'intero pianeta Terra, dei sistemi produttivi agricoli per privilegiare assolutamente la produzione vegetale occorrente per soddisfare le esigenze alimentari delle diverse specie animali terrestri di interesse zootecnico ai fini di un riequilibrio delle proteine necessarie a soddisfare le esigenze dell'uomo. In più, sarebbe oltremodo da realizzare un'intensificazione nella utilizzazione zootecnica di specie acquatiche. Queste ultime potrebbero svolgere un ruolo importante e integrativo nella soluzione del problema principe quale la individuazione di nuove fonti di proteine di origine animale. Inoltre, l'utilizzazione zootecnica di nuove specie potrebbe portare alla individuazione e all'ottenimento di *biomolecole* anche con funzione *extranutrizionale*.

Una intensificazione dei tipi genetici autoctoni (TGA) animali fornirebbe un importante contributo alla riduzione del deficit di produzione di proteine di origine animale, ampiamente evidenziato in precedenza, con particolare riguardo ai PVS.

I TGA animali potranno svolgere una vera e propria funzione di *banca genica* da cui attingere informazioni per *ottenere prodotti diversificati per la quantità e per la qualità dei nutrienti*, tali da soddisfare le diverse esigenze *nutrizionali* ed *extranutrizionali* dell'uomo in relazione al suo *status* fisiologico.

I TGA animali, utilizzando alimenti prodotti *in loco*, con particolare riferimento al pascolo, giocano un ruolo importante di *traduttori biologici* in quanto capaci di trasformare le molecole presenti nell'alimento, a esempio nel foraggio, in molecole *biodisponibili* di elevato valore *nutrizionale* ed *extranutrizionale* per l'uomo stesso.

La notevole potenzialità degli organismi acquatici, specialmente di quelli marini, a produrre *molecole bioattive* è legata all'elevatissimo grado di diversità strutturale e funzionale che caratterizza questi organismi. Tali acquisizioni nel campo dell'acquacoltura hanno fatto sì che la ricerca mondiale si orientasse verso gli *oceani*, al fine di scoprire *biomolecole* di origine marina utili per la salute umana, tanto che gli USA hanno proclamato il 1998 come l'*Anno internazionale degli oceani*. Sulla base del principio che *nulla è insignificante in natura*, gli Stati di tutto il mondo, con la pubblicazione del "Codice di condotta" per una "Pesca responsabile", che include anche i principi per lo sviluppo di un'*acquacoltura sostenibile*,

assegnano alla pesca una maggiore attenzione verso la salvaguardia degli ecosistemi e quindi verso la tutela della *biodiversità*. La *diversità biologica* è l'unica che può permettere domani di disporre di geni atti a favorire la *capacità al costruttivismo* degli esseri viventi in occasione di cambiamenti, oggi imprevedibili, sia delle condizioni ambientali sia delle esigenze in nutrienti dell'uomo.

Alcune riflessioni sulla direttiva europea n. 44 del 12.V.1998 sulla *brevettabilità delle innovazioni biotecnologiche*, che definisce «materiale biologico: un materiale contenente informazioni genetiche, autoriproducibile o capace di riprodursi in un sistema biologico». Essa presuppone, credo volutamente, una *perfetta sinonimia* fra *scoperta* e *invenzione*.

Non condivido:

- (a) *il comma 2 dell'art. 3* là dove recita: «Un materiale biologico che viene isolato dal suo ambiente naturale» è brevettabile
- (b) *il comma 2 dell'art. 5* là dove recita: «Un elemento isolato dal corpo umano, o diversamente prodotto, mediante un procedimento tecnico, ivi compresa la sequenza o la sequenza parziale di un gene può costituire un'invenzione brevettabile, anche se la struttura di detto elemento è identica a quella di un elemento naturale».

Tutto l'impianto della direttiva risente, logicamente, dell'impostazione della predetta *sinonimia*.

A esempio, sono accettabili l'invenzione e l'uso del sistema biologico *terminator* che può essere impiegato per rendere *biologicamente sterile* un seme prodotto da determinati *organismi geneticamente modificati*, per il momento vegetali e un domani animali ?.

Al mese di luglio 2003, nell'ambito dell'UE, sono ancora otto (Germania, Austria, Belgio, Francia, Italia, Lussemburgo, Olanda e Svezia) i Paesi che non hanno ancora recepito la suddetta direttiva.

Un invito, poi, a riflettere sul principio generale enunciato nel comma 2. dell'art. 3 per tutte le conseguenze che esso avrà sul livello di biodiversità (animale, fungina, microbica, vegetale, ecc.) specialmente nei PVS.

Possiamo dire che la ricerca sul funzionamento dei sistemi biologici è da potenziare *tout-court* per tutti i benefici che si potranno trarre al fine del continuo miglioramento del *benessere* dell'umanità.

Grazie a queste ricerche è stato possibile mettere a punto la tecnica del *DNA ricombinante*, strumento principe nell'ingegneria genetica. Questa tecnica permette di: estrarre il DNA da una cellula di un qualsiasi organismo, isolare il/i gene/i che interessa/ano, modificare o meno uno o più geni e inserire questo/i ultimo/i in una cellula di un altro organismo. Così operando, è possibile superare le barriere biologiche *naturali*. La potenzialità di questa tecnica è, praticamente, quasi infinita. I benefici già con-

seguiti sono notevoli sia per la salute dell'uomo (produzione di molecole terapeutiche, ecc.) sia per l'ottenimento di *cibo* dalla composizione in nutrienti più consona a soddisfare le diversificate esigenze dell'uomo in funzione del suo *status* fisiologico, eliminando anche le cause di allergie alimentari.

L'insieme delle conoscenze e delle innovazioni, che sono raggruppiabili nella parola *Biotecnologia*, va considerato come capacità della società di utilizzare le risorse naturali ai fini del proprio sviluppo culturale, sociale ed economico.

Le biotecnologie vanno considerate *strumenti* e non *obiettivi*.

La gestione corretta delle leggi biologiche conduce a innovazione di *prodotto* e/o di *processo*. Tale gestione, però, deve essere compatibile con i conseguenti problemi ascrivibili alla sfera dell'etica.

È possibile attuare contemporaneamente ambedue le suddette innovazioni allo scopo di migliorare continuamente il livello di ottimizzazione del sistema produttivo. Il futuro di questo sistema sarà proprio l'assidua e incessante individuazione di livelli sempre più ottimali del sistema produttivistico al quale siamo interessati.

La Comunità degli esseri umani sta diventando sempre più conscia della necessità di discernere ciò che è razionale e ciò che rientra nella sfera dell'emotività del momento in cui apprende una nuova scoperta interessante l'essere vivente. Pertanto, si può ritenere che vi è una sempre maggiore attenzione alle scienze della vita. Questo aumento di interesse, però, dovrà concretizzarsi in una maggiore disponibilità finanziaria per la ricerca *eccellente*.

Nell'ambito di questo processo di forte *acculturazione biologica*, dovrà aumentare notevolmente l'apporto che dovranno dare i governi, i sociologi, le organizzazioni professionali, le imprese e gli scienziati a questa *fabbrica sofisticata* che è la biotecnologia. *Fabbrica unica in grado di produrre sostanze indispensabili per un miglioramento dello stato di benessere dell'uomo*.

C'è la necessità sia di migliorare la qualità dei prodotti in funzione del miglioramento dello stato di benessere dell'uomo, sia di modificare i sistemi produttivi per renderli sempre più *ecosostenibili*.

È noto che questo nuovo futuro orizzonte dell'attività agricola si fa coincidere con una produzione rispettosa delle risorse disponibili e dell'ambiente. Logicamente, l'approccio biotecnologico non potrà che essere variegato e peculiare degli innumerevoli microambienti di cui è costituito il pianeta Terra.

Con l'avanzare delle conoscenze sui meravigliosi meccanismi fondamentali che regolano la vita, specialmente a livello di *fisiologia* del gene,

si potranno individuare nuovi processi produttivi e/o nuovi prodotti utili a soddisfare le dinamiche esigenze dell'uomo considerato entro la sua categoria demografica.

Nel contesto di queste innovazioni, l'uomo è chiamato a prendere una serie di provvedimenti concreti che si ripercuoteranno ineluttabilmente sull'attuale organizzazione della nostra vita economica, sociale e culturale e sulle progettualità future. Questi provvedimenti dovranno costituire la base di un nuovo quadro di priorità di interessi connessi alle interrelazioni presenti in una Comunità di uomini.

La conservazione del "presente" culturale, nell'accezione più ampia, dovrà assurgere a elemento primario di questa comunità, considerata la notevole entità di valori etici ancora presenti e di risorse incontaminate che potranno svolgere un ruolo insostituibile per un nuovo assetto dell'agroecosistema. Infatti, ci troviamo di fronte a un territorio che, opportunamente intervenendo, potrà costituire un prototipo di un nuovo modo di gestire le caleidoscopiche risorse oggi presenti e non ancora soggette a contaminazioni di tipo industriale.

L'uso delle biotecniche deve integrarsi con il concetto di sviluppo sostenibile nel significato proposto dalla Commissione mondiale per l'ambiente e lo sviluppo nel 1987: «Lo sviluppo sostenibile è quello che soddisfa i bisogni delle generazioni presenti, senza compromettere le capacità delle generazioni future di soddisfare i propri». La suddetta definizione di sostenibilità tende a esaudire tre esigenze basilari:

- (a) *la sostenibilità fisica*: mantenere invariante le peculiarità di riproducibilità e di integrità di una risorsa per il futuro
- (b) *la sostenibilità fisico-biologica*: passaggio dalla singola risorsa a quella di un ecosistema o di un agroecosistema
- (c) *la sostenibilità fisico-biologico-sociale*: inclusione globalizzante della sfera relazionale della vita degli esseri viventi.

Nell'esigenza (c) sono compresi due principi basilari:

- (a) *equità intragenerazionale*
- (b) *equità intergenerazionale*.

*La logica di sviluppo sostenibile è rappresentabile da un triangolo equilatero che incorpora tre dimensioni che devono interagire fra di loro: economica, sociale ed ecologica. (figura 1). La sostenibilità consiste nell'armonizzare, in un equilibrio dinamico, le suddette tre dimensioni. Uno sviluppo basato solo su una delle tre dimensioni comporta la penalizzazione delle altre due.*

*Pertanto, lo sviluppo più sostenibile è quello in cui le innovazioni tecniche e biotecniche siano inglobate e incorporate nei sistemi produttivi, sociali e culturali esistenti, senza determinare la sostituzione di questi.*

Anche le applicazioni delle biotecniche raggiungono il requisito di sostenibilità quando vengono soddisfatte le seguenti condizioni minimali di base:

- (a) a livello locale, esse non determinano:
  - (i) la perdita della biodiversità animale, fungina, microbica e vegetale
  - (ii) la degradazione della qualità dei suoli e delle acque
- (b) sono:
  - (i) *tecnicamente appropriate*
  - (ii) *economicamente valide*
  - (iii) *socialmente accettabili*.

Così operando, è possibile dare nuovo impulso all'economia locale e allo sviluppo sostenibile in armonia con una condizione ottimale di utilizzazione delle risorse autoctone. Coniugando la capacità realizzatrice e l'uso di tecniche e biotecniche innovative a sfondo ambientalistico, si contribuirebbe tangibilmente all'aumento della produttività nell'ambito della sostenibilità delle risorse autoctone.

La rivoluzione culturale in corso, nella visione e nella gestione del territorio, costituirà l'avvenimento più importante, in un approccio storico, di questo millennio. Questo cambiamento interesserà tutti i diversi momenti della vita di una comunità di uomini e, probabilmente, sarà la grande *novità* del 3. millennio.

L'applicazione su larga scala di alcune BI aumenterebbe enormemente le possibilità di miglioramento quanti-qualitativo dell'allevamento con prospettive veramente entusiasmanti. Alcune di tali innovazioni tecniche sono già una realtà e non presentano problemi particolari; altre, implicanti modificazioni profonde dell'organizzazione del sistema biologico, sono ancora in fase di studio e oggetto di sperimentazione, ma si ritiene che nel giro di pochi anni esse potranno diventare operative.

Fra l'altro, filoni di grande avvenire per l'umanità, sono: la tecnica *antisense*, la tecnica dell'uso di vettori, la chimica combinatoria, la produzione di molecole nuove sulla base della *evoluzione molecolare guidata*, la chimerizzazione di anticorpi monoclonali, xenotrapianti, produzione di farmaci e di vaccini per uso umano nel latte di animali di interesse zootecnico resi transgenici, l'ottenimento di modelli per lo studio della regolazione genica nel corso dello sviluppo embrionale e della vita adulta, ecc..

Molto promettente per i PVS si rivela la produzione di molecole immunogeniche per l'uomo attraverso la modificazione genetica di piante e di cloroplasti che offre notevoli vantaggi operativi: sicurezza intrinseca del prodotto; basso costo ed elevata efficienza di produzione; eliminazione delle costose catene del freddo per la conservazione dei vaccini.

La ricerca biotecnologica nel settore alimentare è sostanzialmente focalizzata all'identificazione di processi di trasformazione sempre più selettivi e mirati a ridurre i danni meccanici, chimici e tecnici nonché a ottenere alimenti con caratteristiche ben definite e stabili.

Non secondario è l'ottenimento di prodotti impiegabili per il controllo qualitativo di alimenti: enzimi, test immunologici, ricerca di acidi nucleici, ecc..

La FAO ha intrapreso una vasta operazione di divulgazione e di assistenza tecnica, con l'attivazione di numerosi siti *web* e di programmi, per rafforzare il quadro politico e normativo in materia di BI e di biosicurezza. Tali programmi prevedono:

- (a) miglioramento della comunicazione e della partecipazione della società civile alle scelte politiche
- (b) assistenza legale per la stesura di testi legislativi
- (c) formazione professionale per il personale tecnico addetto alla biosicurezza.

Inoltre, la Commissione FAO sulle Risorse Genetiche per l'Alimentazione e l'Agricoltura sta sviluppando un Codice di Condotta sulle Biotecnologie, basato su evidenze scientifiche e che prenderà in considerazione le implicazioni ambientali, socio-economiche ed etiche delle biotecnologie.

Concludendo, ritengo che non è più rinviabile:

- (a) una ricerca pubblica sistemica in grado di fornire risultati e applicazioni non di parte;
- (b) una verifica seria, da parte dell'Ente pubblico, delle applicazioni innovative della bio-industria;
- (c) una definizione di regole legislative chiare, qualunque sia il livello istituzionale;
- (d) una informazione dei media documentata e non allarmistica dei risultati e delle applicazioni delle ricerche sui sistemi biologici;
- (e) una educazione permanente del consumatore *tout-court* sulle innovazioni dei sistemi biologici, in quanto la psiche umana è inconsciamente condizionata dalla *invarianza dell'armonia della natura*;
- (f) considerare il fenotipo di una cellula e/o di un individuo quale risultato della combinazione di due tipi di informazione: quella *genetica*, rappresentata dalla sequenza di basi del DNA e quella *epigenetica*, che comprende le modificazioni temporanee o permanenti dell'attività dei geni (variazioni quali-quantitative dell'espressione dei geni), che si hanno per effetto dei fattori ambientali; ciò deve indurre a riflettere sul concetto di *determinismo genetico* quale unico motore dello sviluppo di un individuo e a considerare il fattore am-

biente tra le cause possibili del margine di imprevedibilità delle applicazioni dell'ingegneria genetica;

- (g) la sostituzione, nella ricerca, del concetto di *razionalità oggettiva* con quello di *razionalità procedurale*; in tale contesto sono nati gli approcci multicriteriali (multiobiettivo) che mirano a considerare allo stesso tempo più attributi di un sistema in relazione alle prospettive di attori differenti; per quanto concerne i rischi nell'uso di OT sulla salute umana, la *equivalenza sostanziale* tra un alimento proveniente da un "organismo transgenico" prodotto dall'uomo e un alimento cosiddetto *tradizionale*, dopo un'attenta revisione critica da parte della Consultazione congiunta FAO/OMS del 2000, viene ancora considerata un criterio fondamentale nella valutazione della sicurezza dell'uso degli organismi transgenici o dei prodotti da essi derivati, data l'assenza di strategie alternative capaci di fornire garanzie di sicurezza; sempre secondo la suddetta Consultazione, la sostanziale equivalenza deve essere *il punto di partenza* per ulteriori valutazioni piuttosto che *il punto di arrivo*; secondo quanto riportato dalla *Royal Society canadese* nel report intitolato *Elements of Precaution: Recommendations for the Regulation of Food Biotechnology in Canada*, pubblicato nel febbraio 2001, l'equivalenza sostanziale potrebbe essere sostituita dal "principio di precauzione" in attesa dei risultati scaturenti da ricerche inerenti a:
- (i) *struttura del DNA*
  - (ii) *modalità di espressione genica o trascrittomica*
  - (iii) *profilo delle proteine o proteomica*
  - (iv) *profilo metabolico o metabolomica*

pertanto, il "principio di precauzione", elemento fondamentale per "sistemi complessi in divenire", ai quali sono connessi ampi margini di "incertezza dovuta a ignoranza", non deve essere considerato come fattore di limitazione per la ricerca, ma come punto di partenza per il suo sviluppo; inoltre è opportuno evidenziare che qualsiasi prodotto destinato all'alimentazione umana deve essere etichettato in modo che sia individuabile nella *tracciabilità* e nella *rintracciabilità* sua o dei suoi derivati

- (h) che l'uso delle biotecnologie si realizzi in funzione di alcune diversità che sono determinanti di uno sviluppo sostenibile che comprende anche quello socio-economico; per esempio, alcuni indicatori per ciascun Paese del pianeta Terra sono:
- (i) *politica agraria*
  - (ii) *caratteristiche degli agroecosistemi*
  - (iii) *struttura fondiaria*
  - (iv) *tradizioni e culture specifiche;*

- (i) complessa è la problematica della brevettazione; tuttavia, opportuna discussione e successive normative potranno contribuire significativamente a redimere le innumerevoli controversie fra gli interessati; per esempio, una giusta integrazione fra Enti di ricerca e ricerca privata è auspicabile; è necessario, in Italia, che il privato imprenditore maturi ampiamente l'utilità di dovere contribuire con i propri mezzi finanziari alla ricerca, cioè egli deve diventare un vero e proprio *committente* di ricerca agli Enti pubblici, individuando le opportune e reciproche regole di comportamento nelle varie fasi della ricerca e nella utilizzazione opportuna dei risultati;
- (j) maggiore *riservatezza* del singolo ricercatore che *responsabilmente e ineludibilmente*, deve porsi l'*istanza etica*; infatti, il *sacerdozio* dell'uomo di scienza, come ha sottolineato Giovanni Paolo II, non può *misconoscere la forza dell'istanza etica*, pur nell'utilità della conoscenza dei meravigliosi meccanismi biologici che presiedono alla vita di relazione, qualunque sia il suo livello di organizzazione: sub-molecolare, molecolare, cellulare, tissutale, organico, organismico, biocenotico ed ecosistemico..

Mi piace concludere ricordando che «La vita è un miracolo... e aspetta di essere scoperta... » e che la vera autonomia della ricerca scientifica non consiste nella «libertà di fare tutto ciò che è tecnicamente possibile», ma nel continuo confronto con altri sistemi: sistema dei valori etici, sistema sociale, sistema delle istituzioni, sistema legislativo.

### Bibliografia

- AZZARO PULVIRENTI, R., *Etica e politica della ricerca: il caso OGM*; Atti Conv. OGM – scienza, normativa ed etica, Asti, 1 giugno 2001, Commissione di Bioetica del CNR, Università degli Studi di Torino (Eds.) in *OGM – scienza, normativa ed etica*, 2002, 157.
- CASABIANCA, F. e MATASSINO, D., *Role of local biological resources and of technology on the quality and typicity of products of animal origin*; Atti 6th International Livestock Farming System Symposium, Benevento, 26-29 agosto 2003, in c.d.s, 2004.
- DI LUCCIA, A., LAMACCHIA, C., FARES, C., MAMONE, G., GAMBACORTA, G., FACIA, M., DI FONZO, N. e LA NOTTE, E., *A proteomic approach to study protein variation in GM durum wheat in relation to technological properties of semolina*, in *Annali di Chimica (Journal of Analytical, Environmental and Cultural Heritage Chemistry)*, Ed. Società Chimica Italiana, in c.d.s, 2004, 94.
- GIAOUTZI, M. e NIJKAMP, P., *Decision Support Models for Sustainable Development*, Aldershot, Avebury 1993.

- GOMIERO, T., *Principio di precauzione- ripensare al ruolo della scienza per una società più complessa*, in «Ambiente Risorse Salute», n. 89 (2003), 6.
- LAMACCHIA, C., DI LUCCIA, A., LAMPARELLI, S., SCHENA, A., PADALINO, L., FARES, C., MAMONE, G., FORMISANO, A., PELELLA, F., DI FONZO, N. e LA NOTTE, E., *A proteome approach on the characterisation of protein composition of genetically modified durum wheat whole meal showing an altered trafficking and depositino of seed storage proteins*. Proc. of Massa 2004: International Symposium on Mass Spectrometry, Bari, 26-30 settembre 2004.
- MATASSINO, D., *Problematiche del miglioramento genetico nei bovini*; Atti XIX Simp. Int. di Zootecnia su *Nuove frontiere della selezione per gli animali in produzione zootecnica*, Milano, 15 aprile 1984.
- MATASSINO, D., *Il futuro delle biotecnologie nelle produzioni animali: alcuni aspetti scientifici e tecnici*, in «Prod. Anim.», n. 1, III Serie (1998), 35.
- MATASSINO, D., *Impariamo dalla natura*; Atti Conv. su *Progetto Ambiente*, Colle Sannita (BN), 14-15 febbraio 1992, in «L'Allevatore», n. 48 (17) (1992), 18.
- MATASSINO, D., *La clonazione ha un futuro in zootecnia?*. Atti Conf. Società Agraria di Lombardia *La clonazione ha un futuro in zootecnia?*, Milano, 5 dicembre 1997. in «Bullettino dell'Agricoltura», n. 138, III Serie, (3/4) (1999), 11.
- MATASSINO, D., *Problematiche degli OGM negli animali*; Atti Conv. *Impiego degli Organismi Geneticamente Modificati negli alimenti*, Avellino, 8 giugno 2000, in «L'Allevatore», n. 56 (19) (2000), 11.
- MATASSINO, D., *La ricerca zootecnica tra biotecnologie e produzioni tipiche*, Atti Conv. *Ricerca formazione e innovazione tecnologica per la zootecnia del terzo millennio*, Verona, 21-22 giugno 2000; in «Quaderni Assalzo», n. 65 (2000), 95.
- MATASSINO, D., *Prodotto tipico e sostenibilità dell'agroecosistema. Typical product and agroecosystem sustainability*; Atti Conv. Int. Congr. *Economic Development and Sustainability: the Environmental and Cultural Tourism as new occupation opportunity*. Anacapri, 2-6 novembre 2000, Vol. I, 2001, 325.
- MATASSINO, D. e OCCIDENTE, M., *Clonazione animale: lo stato dell'arte*, Atti Conv. *Biotecnologie, Clonazione, Trapianti, Procreazione medicalmente assistita: la bioetica alle frontiere della vita*, Rende (CS) 1-2 dicembre 2000, CNR, 2001, 96.
- MATASSINO, D., *Clonazione e gestione del genoma*; Atti Conv. *L'albero della vita che sta nel paradiso di Dio*, Napoli, 18-19 febbraio 1999, in: COLONNELLO, P., GALLINARO, R. E GIUSTINIANI, P. (Eds.) *L'Albero della Vita- Biotecnologie tra fede e scienze*, Facoltà Teologica dell'Italia meridionale – Sez. S. Tommaso d'Aquino, Napoli 2002, 81.
- MATASSINO, D. *Stato della ricerca sugli OGM in Agricoltura*. Atti Conv. *Biotecnologie e sistema agroalimentare*, Napoli, 27-28 maggio 2003, in «L'Allevatore», n. 60 (1-2) (2004), 7.
- MATASSINO, D., ZUCCHI, G. e DI BERARDINO, D., *Management of consumption, demand, supply and exchanges*. Proc. Symp. *On the eve of the 3rd millen-*

- nium, the European challenge for animal production*, Toulouse, 11 July 1990. EAAP n. 48 1991.
- NARDONE, A., *Evolution of livestock production and quality of animal products*; Proc. of 39th Annual Meeting of the Brazilian Society of Animal Science, Brazil, 29th July-2nd August 2002, 486.
- NIELSEN, K.M., BONES, A.M., SMALLA, K., VAN ELSAS, J.D., *Horizontal gene transfer from transgenic plants to terrestrial bacteria a rare event?*, in «FEMS Microbiol. Rev.», n. 22 (2) (1998), 79.
- NIELSEN, K.M., VAN ELSAS, J.D., SMALLA, K., *Transformation of Acinetobacter sp. Strain BD413 (pFG4\_nptII) with transgenic plant DNA in soil microcosms and effects of kanamycin on selection of transformant*, in «Applied and Environmental Microbiology», n. 66 (3) (1998), 1237.
- REDI, C.A., ZUCCOTTI, M. e GARAGNA, S. (2002). *L'«altro» menoma*, in «Le Scienze», n. 409 (2002), 36.
- RIFKIN, J. *Il Secolo Biotech. Il commercio genetico e l'inizio di una nuova era*. Baldini e Castoldi, Milano 1998.
- RUDOLPH, N.S. *Biopharmaceutical production in transgenic livestock*. in «Trends Biotechnology», n. 17 (1999), 367.
- SHAPIRO, J.A. *A 21st century view of evolution*, in «Journal of Biological Physics», n. 28 (2002), 745.
- STORZ, G. *An expanding universe of noncoding RNAs*, in «Science», n. 296 (2002), 1260.

Figura 1 - *Rappresentazione grafica del concetto di sviluppo sostenibile.*

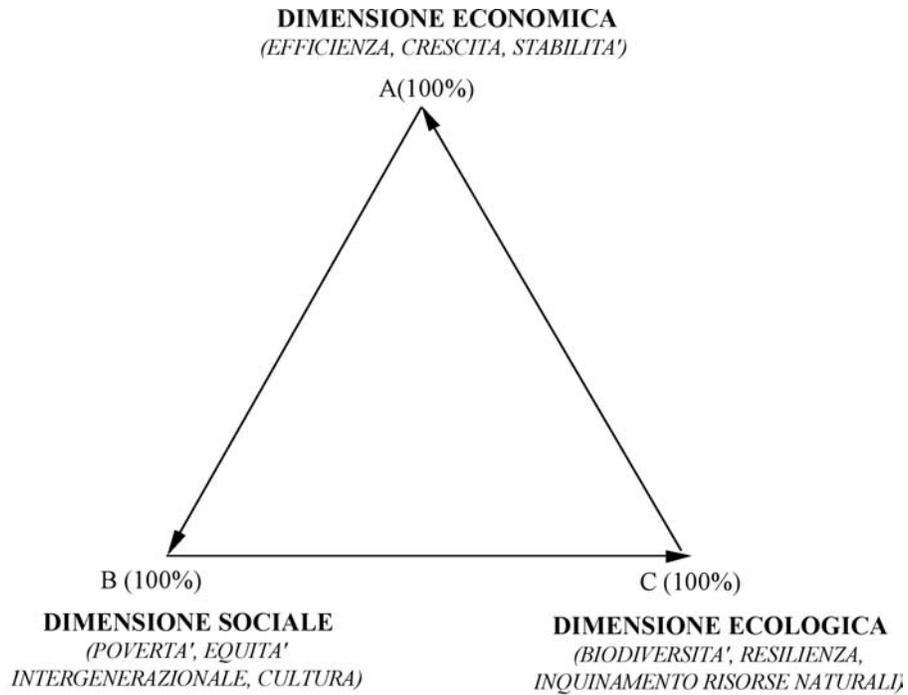


Tabella 1 - Pianeta Terra. Bilancio proteico annuale (nostra elaborazione su dati FAO).

Anno	Popolazione	DISPONIBILITÀ PROTEINA, t			ESIGENZA PROTEINA, t			Deficit Animale, t	Surplus Vegetale	Surplus Totale, t
		Animale	Vegetale	Totale	Animale	Vegetale	Totale			
1985	4.855.000.000	43.415.837	80.452.205	123.868.042	53.162.250	53.162.250	106.324.500	-9.746.413	27.289.955	17.543.542
1990	5.254.821.000	48.717.445	88.612.046	137.329.492	57.500.000	57.500.000	115.000.000	-8.782.555	31.112.046	22.329.492
2000	6.056.710.000	62.120.646	105.008.209	167.128.855	66.320.970	66.320.970	132.641.940	-4.200.324	38.687.239	34.486.915
2010	7.191.000.000	-	-	-	78.741.450	78.741.450	157.482.900	-16.620.804	26.266.759	9.645.955

Tabella 2 - Pianeta Terra. Contributo delle varie fonti proteiche alla disponibilità totale annuale di proteina di origine animale (nostra elaborazione su dati FAO).

Anno	FONTE PROTEICA												Tutte, t
	Carne		Latte		Uova		Organismi Acquatici		Altro		Tutte, t		
(1)	t (2)	% SU (12) (3)	t (4)	% SU (12) (5)	t (6)	% SU (12) (7)	t (8)	% SU (12) (9)	t (10)	% SU (11) (11)	t (12)	% SU (12) (12)	
1985	18.961.202	43,67	12.758.940	29,39	3.366.942	7,76	6.556.677	15,10	1.772.075	4,08	43.415.837		
1990	21.865.310	44,88	13.426.067	27,56	3.644.218	7,48	7.672.038	15,75	1.918.009	3,94	48.717.445		
2000	28.296.949	45,55	15.917.033	25,62	5.526.748	8,90	9.506.006	15,30	2.652.838	4,27	62.120.646		

COLLOQUI



SEGNALI  
*ed* INCROCI

ANTONIO PANICO, *L'immagine di Chiesa nella Dottrina Sociale Cristiana*, Armando, Roma 2003, pp. 176, € 14,50.

Quale immagine di sé la Chiesa ha diffuso nel mondo moderno? Che traccia vi ha lasciato? Su queste domande di fondo sembra articolarsi la riflessione, assai documentata, di Antonio Panico sulla Chiesa e sul suo magistero in tempi recenti.

Filo conduttore dell'analisi è la volontà dell'autore di capire se, e fino a che punto, l'azione della Chiesa abbia saputo e sappia essere al passo coi tempi nella comprensione ed interpretazione del mondo. Del resto quella volontà risulta tanto più forte ed urgente in quanto si confronta con un'innegabile perdita d'influenza del cristianesimo sulla società contemporanea. Scopo ultimo del lavoro di Panico, infatti, è quello di «analizzare “ad intra” ciò che la Chiesa dice di sé stessa attraverso uno studio che provi ad evidenziare il percorso di faticoso, ma necessario equilibrio compiuto tra la fedeltà a sé stessa e la sua missione “di servire il mondo” senza sentirsi avulsa dallo stesso» (p. 7). È importante sottolineare come l'analisi si focalizzi sui documenti di dottrina sociale. Infatti vengono prese in esame lettere pastorali ed encicliche elaborate da tutti quei pontefici, che in vario modo, da Leone XIII a Giovanni Paolo II hanno compreso l'importanza del confronto della Chiesa col mondo in trasformazione. In quest'ottica non sorprende il fatto che Panico introduca ciascuno dei sette capitoli di cui si compone la sua opera con la figura di un pontefice; si tratta di una scelta che risponde ad una esigenza legittima di rigore intellettuale: fornire al lettore un quadro storico di riferimento dal quale emergono i tratti dell'epoca considerata. I papi menzionati hanno in comune fra loro il coraggio e la lungimiranza di aver accolto le tremende sfide della modernità e le pericolose tentazioni della post-modernità.

Attraverso l'indagine di Panico si può cogliere il travaglio intellettuale oltre che morale, quasi la “strategia” di ciascun papa nell'affrontare la complessità sempre crescente del periodo storico e socio-politico durante il quale corre il proprio pontificato.

Nei primi capitoli l'autore ci presenta la complessa realtà storico ecclesiastica che dalla fine dell'Ottocento, sotto il pontificato di Leone XIII, si estende fino alla seconda metà del Novecento, includendo il pontificato di Giovanni XXIII. Qui si pone l'accento su un'epoca particolare: finiti, con papa Pio IX, i tempi della lotta al mondo non credente, quelli della rivalità a tutti i costi con la società secolare, la Chiesa cattolica avvia un processo di analisi e di comprensione della complessità sociale grazie al quale essa non è più contro e distante dalla quotidianità materiale, ma comincia a dialogare con quella società che pure non le riconosce alcun primato. Sono decenni in cui l'*ecclesia* si sforza di presentarsi non più come un regno in lotta con altri, antagonista ad oltranza, fortino assediato dalla mondanità, ma sempre più come compagna di viaggio di una umanità frastornata e perciò esposta al rischio degli orientamenti ideologici. Questo profilo della Chiesa viene ulteriormente tratteggiato quando l'autore approfondisce genesi e sviluppi del Con-

cilio Vaticano II sotto i pontificati di Giovanni XXIII, Paolo VI, Papa Wojtyła, i tre papi che hanno segnato la svolta e la rinascita cristiana in età contemporanea.

Sfogliando le pagine del saggio di Panico si è presi come da una vertigine nel constatare quanti decenni e quanti pontificati vengano passati in rassegna. Più di un secolo di vita della Chiesa e di dottrina sociale corrono agili nella disamina dell'autore che ha il pregio di dire tanto senza perdere la misura della ricostruzione storica. Ben inquadrata in ciascuna epoca, la Chiesa si presenta come la vera protagonista dell'opera e, attraverso l'immagine che di sé essa ha trasmesso a partire dall'età moderna, si avverte la sensazione di una istituzione non solo non distante dalla vita reale, ma addirittura coinvolta in essa al punto da mostrarsi umana e fragile oltre che eterna e divina.

In questo "viaggio della memoria" prendono forma davanti ai nostri occhi le fattezze umane, i nomi privati, le prerogative caratteriali di ciascun pontefice e tutti indistintamente diventano familiari al lettore il quale ora ne apprezza le doti, ora ne coglie i limiti e i difetti mitigandoli, tuttavia, poiché li rapporta al contesto storico di riferimento.

A tratti il libro di Panico somiglia ad un grande affresco attraverso cui sembra di vedere ciascun pontefice curvo sulla propria scrivania intento ad elaborare encicliche e documenti sociali. Così, pagina dopo pagina ci pare di cogliere Leone XIII nell'atto di interrogarsi sul modo più giusto di parlare ai "fratelli operai"; ci pare di sentirgli enunciare a voce alta i temi salienti delle sue encicliche, in primis la *Rerum novarum*; ci sembra di sorprendere Giovanni XXIII mentre, acceso d'entusiasmo, annuncia ai suoi vescovi l'idea di indire un conclave; si può perfino respirare la volontà di ciascun vicario di Cristo di stare al passo coi tempi, di proporre indirizzi dottrinali e pastorali, giusti e moralmente ineccepibili. Una Chiesa che si presenta al mondo col volto di una madre che «non si contenta di additare il rimedio, lo applica ella stessa con la sua materna mano. Essa si sforza ad educare e formare gli uomini...»<sup>1</sup>. Oltre a quella di *Mater et Magistra* anche un'altra immagine della Chiesa si diffonde in questo periodo attraverso gli scritti dottrinali quella della Chiesa come "Corpo Mistico di Cristo", unione degli elementi visibili di una realtà che è di per sé ultramondana.

Più cupa si fa l'analisi di fronte ai pontificati successivi di Pio X e Benedetto XV. Qui Panico pone l'accento su un'epoca storica caratterizzata da sconvolgimenti sociali e politici e una guerra, la prima mondiale, che videro la Chiesa aprirsi solo lentamente alla modernità e votata più che ad un'azione politica soprattutto all'azione caritativa per alleviare i dolori dei popoli in guerra. Una Chiesa molto criticata, specialmente quella di Benedetto XV, perché accusata di non essersi opposta fino al martirio di sé al conflitto. Una macchia di pavidità che Panico non cancella, né occulta, ma alla quale si sforza di dare un senso logico più che emotivo. E alla fine una ragione plausibile, e che tuttavia non suoni come una difesa d'ufficio, è colta dall'autore nella volontà di imparzialità che il pontefice decise di tenere di fronte alle potenze che «si azzuffano in gigantesche carneficine»<sup>2</sup>. Una imparzialità dettata da numerosi fallimenti diplomatici e soprattutto dalla consapevolezza del papa di essere padre di tutti i credenti, per cui se si fosse schierato avrebbe rischiato di favorire "un figlio" a danno dell'altro. Chiudono la prima delle due parti in cui potrebbe essere diviso il libro di Panico (prima e dopo il Concilio Vaticano II), pontefici come Pio XI e Pio XII che vissero e soffersero in prima persona l'immane tragedia del

<sup>1</sup> LEONE XIII, *Rerum Novarum*, lett. Enc. 15.05.1891 Ass 23 [1890/91], 653.

<sup>2</sup> BENEDETTO XV, *Ad beatissimi Apostolorum Principis*, epist. enc. 01.11.1914 Ass 6 [1914] 566.

mondo schiacciato dai totalitarismi e dalla violenza del secondo conflitto mondiale. Anche su questi altri uomini di Dio pesa la critica di quanti ritengono che essi abbiano fatto poco per contrastare l'orrore nazifascista. Pontificati travagliati durante i quali la voce dell'*ecclesia*, quale madre e maestra, viene soffocata dalla furia cieca e irrazionale dei potenti della terra. Nell'ora delle tenebre la Chiesa si mostra prudente perché, come scriveva Pio XII, «Ogni parola da parte Nostra alle autorità competenti, ogni allusione pubblica devono essere seriamente pensate e valutate nell'interesse stesso delle vittime, onde non rendere più grave e insopportabile la loro situazione, contrariamente alle Nostre intenzioni»<sup>3</sup>.

Anche qui la risposta pontificia alla violenza è affidata all'azione caritativa e ad appelli continui alla responsabilità dei credenti perché si facciano missionari di fede e di pace.

La seconda parte del volume in esame apre un'ampia parentesi sulla realtà conciliare e post conciliare. Quest'impostazione permette di leggere con buona prospettiva storico-critica l'operato dei due pontefici autori della svolta epocale della Chiesa, Giovanni XXIII e Paolo VI e dell'ultimo papa Giovanni Paolo II che quella svolta ha incarnato. Tre pontefici, tre personalità diverse fra loro, ma accomunate da un unico spirito e da uno stesso obiettivo: ecumenizzare e santificare il mondo. Tre pastori, tre uomini di buona volontà, convinti che l'umanità abbia bisogno di testimoni credibili più che di maestri saccenti. Giovanni XXIII sogna e progetta la rinascita spirituale della Chiesa; Paolo VI realizza quel sogno ispirato da Dio dandogli un fondamento culturale indispensabile al dialogo fra gli uomini e alla valorizzazione delle diversità; Giovanni Paolo II, un po' il Mosé di fine secolo incarna lo spirito del Concilio e, a costo del martirio personale, traghetta il mondo al di là della soglia del terzo millennio. Con questi "patriarchi", la Chiesa si trasforma e vive il paradosso di rinnovarsi invecchiando. Infatti è moderna in quanto accoglie e comprende con mentalità nuova le sfide della post modernità ed è antica perché risponde ad esse facendo ritorno allo spirito evangelico delle origini, ovvero a quella fratellanza degli uomini al cospetto di Dio che è il senso profondo della Buona Novella.

Dunque, una Chiesa al passo coi tempi perché sensibile ai cambiamenti epocali, ma anche antica perché capace di porre sempre in primo piano l'uomo, creatura di Dio responsabile di sé e degli altri. Chiesa in cammino, scomoda e che si scomoda per raggiungere la vera terra promessa ovvero la comunione dei popoli; Chiesa come sacramento di salvezza per l'umanità, tutta l'umanità. La conferma riguardo queste scelte e il senso profondo di tale missione ci vengono svelati dalle parole di papa Wojtyła: «La Chiesa è sacramento di salvezza per tutta l'umanità e la sua azione non si restringe a coloro che ne accettano il messaggio. Essa è la forza dinamica nel cammino dell'umanità verso il regno escatologico, è segno e promotrice dei valori evangelici tra gli uomini. A quest'itinerario di conversione al progetto di Dio, la Chiesa contribuisce con la sua testimonianza e con le sue attività, quali il dialogo, la promozione umana, l'impegno per la giustizia e la pace, l'educazione e la cura degli infermi, l'assistenza ai poveri e ai piccoli, tenendo sempre ferma la priorità delle realtà trascendenti e spirituali, premesse della salvezza escatologica»<sup>4</sup>. Una Chiesa che ha scelto, senza riserve, di essere membra e corpo di Cristo in terra.

LUIGI BOVE

<sup>3</sup> PIO XII, *Allocuzione nella festa di S. Eugenio*, 02.06.1943, Ass 35 (1943), cit. in Nobe-court, 1187.

<sup>4</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, lett. Enc. 07/12/1990, Aas 83 (1990), n. 20.

GUSTAW HERLING, *Requiem per il campanaro*, l'ancora del mediterraneo, Napoli 2003.

Nel cuore infreddolito di una Napoli invernale appare, attraverso lo squarcio di un sogno che, per un attimo, allenta la fitta trama della realtà, la visione di una città placidamente addormentata sotto una coltre nevosa. Nelle strade lucide di ghiaccio risuona un'eco di musica lontana e improvvisamente nell'ombra della Monumentale Basilica di S. Chiara riluce Salisburgo. Così esordisce Gustaw Herling nel suo libro *Requiem per il campanaro*, ricordando con minuzia un episodio annotato nel suo diario, quando, un freddo giorno di gennaio, nel 1977, seduto nella Basilica incredibilmente deserta, avvertì una presenza inquietante e gli si materializzò accanto la sagoma del campanaro di Santa Chiara, un omino esageratamente magro, infagottato in una tonaca in cui si nascondeva la sua persona minuta e malinconica. Questa figura macilenta ruppe improvvisamente il silenzio che avvolgeva entrambi, per sussurrare lamentosamente all'orecchio dello scrittore una frase, che continuò per lungo tempo a risuonare nella sua mente: «Morirò senza la mia campana» (p. 8). Nel tentativo di abbracciare con fare consolatorio il piccolo campanaro Herling si accorse però di stringere solo il vuoto profilo della sua immaginazione, comprendendo di essere stato sospeso «tra veglia e sogno» (p. 8), in uno stato di alterata percezione della realtà.

Dunque l'ultimo racconto inedito di Gustaw Herling prende il suo avvio in uno scenario non reale, in cui l'Autore produce un mirabile intreccio tra luoghi differenti e lontani, come Napoli e la gelida Salisburgo, in cui mescola ai momenti di un passato difficile da raccontare, quelli del suo presente, frammenti di storie tenuti insieme dal sottile filo delle parole che tessono un gradevole e delicato ricamo della memoria. Con il racconto di una visione, riportato in una pagina del suo diario, l'autore sceglie di muovere il primo passo di un cammino di ricerca, intrapreso nella convinzione di aver colto in uno spaccato di sogno non tanto un elemento irreali, quanto qualcosa che ha attraversato lo spazio e il tempo per recargli un messaggio da lontano. E in effetti *Requiem per il campanaro* è il racconto di un viaggio che Herling compie nel tentativo di dare un nome a questo "lontano", alla ricerca, cioè, delle origini del piccolo campanaro di Santa Chiara, detto Fra' Nafta. La ricostruzione del passato del fraticello prosegue lungo un cammino che si estende spazialmente tra Napoli, Salisburgo, Norimberga e Wüpperthal, ma che si snoda anche in un percorso temporale articolato. È così che irrompe nel presente dell'autore, il 1979, l'evento, quasi irraccontabile per sua stessa natura, della persecuzione nazista degli ebrei. Nell'Europa pacificata, che ha appena lasciato dietro l'angolo gli orrori della Seconda Guerra Mondiale, tornano a splendere tristemente le schegge delle vetrine di quei «negozi ebrei» mandate in frantumi nella *Kristallnacht*; si ode nuovamente il rumore dei vetri infranti, suono e voce dei perseguitati e delle vittime degli eccidi nazisti. Tra queste vittime, Herling lo scoprirà recandosi a Wüpperthal grazie all'aiuto di un frate tedesco, fra' Manfredo, vi erano Abraham Naftali, proprietario di un piccolo deposito di libri scolastici e articoli di cancelleria, e sua moglie Sara. I nazisti, nella *Kristallnacht* diedero appunto fuoco alla loro casa, spingendone fuori i coniugi Naftali «sotto una gragnuola di colpi» (p. 29). All'interno dell'abitazione ormai invasa dalle fiamme, era però rimasto il piccolo Isacco, figlio di Abraham e Sara, e proprio quest'ultima, divincolandosi disperatamente dalle braccia degli aggressori, si precipitò in casa, strappò il piccolo all'incendio e lo posò ai piedi del comandante della squadra nazista, il suo carnefice, prima di morire divorata dal fuoco. Forse colpito dall'aspetto di quella creatura, il comandante lo risparmiò e fu a questo punto che fra' Manfredo lo trovò e lo prese con sé. Il piccolo fu così accolto e allevato dalla comunità dei francescani, cominciando la sua nuova vita come Fra' Nafta. Certo parlare di vita per il povero sopravvissuto era piuttosto difficile, visto lo stato di regressione

e isolamento dal mondo in cui la sua tragica vicenda lo aveva precipitato; nella descrizione che Herling ce ne dà possiamo leggere davvero il volto e il corpo martoriato dell'infanzia negata, ammutolita e spenta da ogni tipo di odio e da tutte le logiche della cieca violenza: «a crescere non era una persona, ma una menomazione» (p. 30). E proprio così cresce il piccolo francescano, come ferita visibile e di un'umanità, dolorosa, vivente testimonianza di quanto certa «banalità del male» possa produrre quello che nel romanzo, viene chiamato «processo di muratura» (p. 69), ovvero la costruzione della peggiore delle prigioni, quella che erriamo dentro di noi, costruendo barriere invalicabili intorno ai nostri sensi e al nostro cuore. Fra' Nafta, infatti, vive dietro lo schermo di quelle fiamme che hanno carbonizzato la sua infanzia, prosciugandogli le lacrime e i pensieri, facendo evaporare quasi del tutto la sua anima, di cui è sopravvissuto solo quel tanto che è rimasto attaccato alla traccia umida di una parola, ruminata in bocca come un boccone impossibile da ingerire: *mamma* (p. 31). Ma qualcosa accade e questo «muro di fuoco» si fa meno impenetrabile. Non staremo a raccontare cosa sia questo «qualcosa», né parleremo delle vicende e delle traversie che conducono in giro per l'Europa il piccolo campanaro di Santa Chiara, privando il lettore del piacere di scoprirle, ma è significativo ricordare una delle ultime apparizioni di Frà Nafta. Lo troviamo, ormai strappato al suo silenzio e dopo una serie di vagabondaggi, a Sordevolo, cittadina piemontese dove ogni anno si porta in scena la drammatizzazione della Via Crucis, nel ruolo di Gesù. In questa circostanza, nel momento più drammatico della Passione di Cristo sulla Croce, il campanaro mostra un volto «felice, quasi deliziato» (p. 82) e quando gli viene chiesta spiegazione di questo sorriso inatteso, quasi blasfemo, il frate risponde «La mia vita è stata quasi tutta un martirio. È a esso che devo tutto. Dovremmo considerarlo una benedizione, senza di esso non saremmo mai niente» (p. 83). In queste parole si coagula tutto il senso della vita di frà Nafta, cresciuto come memoria vivente della sofferenza che lo ha, nello stesso tempo, annichilito e alimentato, tenendolo in vita con lo scopo preciso di dare voce e volto all'indicibile orrore della Notte dei Cristalli. Il sorriso di Fra' Nafta non assolve il martirio giustificandolo, lo rende bensì paradossale trasformandolo in lascito inquietante; non lapide commemorativa su cui versare lacrime di commiserazione, ma ricordo da custodire e accrescere con coraggio, senza pretendere di esaurirne nel racconto il doloroso mistero. È questo ciò che Herling tenta di fare nel suo breve romanzo facendo i conti con un evento non accantonabile, come la *Shoah*, ma evitando toni di facile retorica e mantenendo vivo, oltre e attraverso la tragedia nazista, il profilo e la forza di un fragile ebreo tedesco sopravvissuto ad una notte di umana follia. A certe domande non si può fornire risposta, ma solo offrire un gesto di titanica forza, che accoglie il dolore a tal punto da metabolizzarlo e farsene vivente simulacro, fino a potersi permettere di sorriderne.

Dopo questo incredibile episodio il frate torna a sprofondare in un lento e crescente stato di afasia. Uscirà di scena clamorosamente, il giorno di Capodanno del 2000, quando, per l'ultima volta, deciderà di far ascoltare la *sua* autentica voce. Dal campanile di Santa Chiara, in una Napoli ancora stordita dai bagordi e dai festeggiamenti di san Silvestro, Fra' Nafta agita le corde vocali delle *sue* campane e nel tentativo di destare le coscienze sopite di quanti, invece, vogliono continuare a dormire, relegando lo scempio delle guerre e della violenza in uno spazio celebrativo comodamente lontano dalla realtà. A questo pensiero del pianto, della commozione inutile, se non incisa, come taglio mai cicatrizzabile nel tessuto della nostra storia, bisogna reagire. Questa l'eredità del piccolo campanaro di Santa Chiara, il suo dono per il nuovo millennio: «un meraviglioso e inquietante suono francescano» (p. 90).

O. TODISCO, *Il pensare francescano e la filosofia moderna*, Messaggero, Padova 2003, pp. 608.

È ancora possibile, oggi, in un'epoca in cui prevale il pensiero debole, che la ragione possa stupirsi? Quale scenario nell'età della scienza potrebbe suscitare non meraviglia, che è di breve durata, ma stupore, come modo di essere e di pensare?

A questi interrogativi risponde il filosofo Orlando Todisco, docente di Filosofia medioevale e preside della Pontificia Facoltà Teologica "S. Bonaventura" di Roma, con il suo recente volume *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*.

La risposta dell'autore è semplice e disarmante insieme, come lo è la filosofia francescana, di cui, da anni, con i suoi studi su Bonaventura, Duns Scoto e Guglielmo d'Occam, si è dimostrato studioso attento e interprete originale.

«Le creature sono. Non sono però perché avessero diritto ad essere. Il diritto comincia dal momento in cui si è. Se nessuna creatura ha diritto ad essere – ci dice Todisco accogliendoci nel suo studio al Seraphicum per questa intervista – per il fatto stesso che esistono significa almeno due cose. Anzitutto, rinvia a colui che le ha volute pur potendo non volerle, con sullo sfondo l'interrogativo: perché, pur potendo non volerle, le ha volute? Perché, tra le infinite possibili, ha voluto queste e non altre, le ha volute ora e non allora, così e non altrimenti? Ogni creatura custodisce un mistero, di cui non viene a capo, ritrovandosi nel fondo enigma a se stessa. La ragione è indotta a smettere l'abito interrogante, perché le domande circa il perché di queste e non di altre creature, in questo tempo e non in altro tempo, si perdono nell'abissale libertà divina. Inoltre, il fatto che le creature siano senza averne alcun diritto induce a pensare che l'essere è essenzialmente un dono. Fondendo insieme i due motivi – la libertà di colui che ha voluto pur potendo non volere o volere diversamente ciò che ha voluto, e l'essere come dono – si impone la tesi originale e qualificante del saggio, e cioè il fondo del reale è il bene, originale sorgente di tutto ciò che è».

È il volontarismo francescano, secondo cui il bene trascende il vero, cifra dell'inatteso e del gratuito. Il bene non in alternativa al vero, ma sua trasfigurazione, come la volontà rispetto all'intelletto. Il bene dunque non a spese del vero: non si tratta di essere buoni mentendo o affidandosi all'emozione.

Chiediamo al Prof. Todisco perché sostiene che la bontà è la condizione della verità o anche la spia dell'autenticità.

«La riproposizione, oggi del bene come anima del vero è sollecitata dall'indole del secolo appena trascorso, qualificato in alcuni rilevanti passaggi come il secolo del vero senza il bene delle singole persone (comunismo, nazismo...) o anche contro il bene (campi di sterminio, gulak...). Infatti, la realizzazione di progetti ideali e di convivenza politica, variazioni teorizzate, ha avuto luogo a detrimento della forza diffusiva del bene, nel senso che, invece di contribuire all'ampliamento delle forme di vita, le ha contratte e mortificate».

E l'Autore a questa lettura contrappone, in modo teoreticamente fecondo, il primato francescano del bene, inteso questo non come luogo di potere ma come prassi di senso, non come regno a sé, ma come anima del vero e sua misura. Se una certa storiografia, utilizzando come filtro critico il primato del vero e dell'intelletto, ritiene che il volontarismo (G. Duns Scoto) emargini l'intelletto e il nominalismo (G. d'Occam) annulli il carattere universale del vero, con l'epilogo necessariamente nichilista in filosofia e decisionista in politica, qui l'autore apre un altro capitolo.

Per Todisco, infatti, volontarismo e nominalismo non sono da intendere in alternativa all'intelletto o al vero, ma contro il loro primato, a favore della forza diffusiva del bene,

nel quadro dell'assunto, secondo cui, dal punto di vista del suo venire all'essere, il reale è *di diritto senza diritto*, sicché qualunque essere per un verso porta con sé una dimensione incatturabile di mistero, traccia di quella volontà che pur potendo non volerlo, l'ha voluto; e per l'altro, si offre come dono, non come soddisfazione di un'esigenza, né tantomeno come compimento di un diritto.

È questa la sorgente non effimera dello stupore come atteggiamento ospitale, nel quadro della cultura del confronto, della differenza e della pluralità, alimentata non dallo spettro lugubre della mortalità (Heidegger), ma dall'evento festoso della natalità (Arendt), non dalla *mancanza originaria* (Sartre), ma dalla *presenza dell'altro*, il cui volto è *ineffabile* (Wittgenstein), non però estraneo (Lévinas). Se parte della filosofia moderna, intenta a cogliere la razionalità in atto o ad accrescerla secondo la traiettoria dei suoi progetti, ha fatto del vero lo spazio di dominio dei pochi sui molti, non pare illegittima questa filosofia che propone il primato del bene, sostegno della prassi universale di senso ai fini della realizzazione del progetto della sovranità di tutti e di ciascuno. Si tratta di un modo-d'essere-al-mondo non del tutto distante dalle suggestioni di autorevoli interpreti del nostro tempo come R. Girard, E. Lévinas e Wittgenstein con i quali – nel saggio di cui stiamo parlando – il prof. Todisco pone in dialogo i grandi della stagione francescana da Bonaventura a Bacone, da Duns Scoto a Guglielmo d'Occam.

«Una delle feritoie – ci dice l'Autore – attraverso le quali è possibile cogliere la fecondità di questa filosofia, sostanzialmente *volontarista*, secondo cui l'essere è un *volitum* – nel senso del regno della libertà kantiana – e non un semplice *effectum* – nel senso deterministico della causalità kantiana – è costituita dal significato fondamentale del *sentirsi voluto*, che forse è effettivamente l'esperienza originaria, anteriore a ogni riflessione, sorgente dell'atteggiamento ottimismo verso la vita.

Il sentirsi amato prima di essere dispone a guardare al mondo senza diffidenza e a considerarlo come la "propria casa." È questa esperienza prolungata di amore immeritato che, davanti al negativo, sotto le sue molte forme, mostra la sua fecondità provocando un'autentica pietas per i destini spezzati e una forte voglia di operare a favore di ciò che è rimasto incompiuto. Il sentirsi avvolto da tale sguardo di gratuità allude a una traccia di assoluto – di non atteso né meritato e dunque divino – che dispone a comprendere o a condividere la religione cristiana, cifra suprema della donazione di Dio alla creatura, anche se indegna e ribelle. Dio, infatti, non ama perché siamo amabili, ma ci ama per renderci amabili – amando amabiles nos fecit, dice Agostino, uno degli ispiratori della filosofia francescana. Qui libertà e anteriorità del bene sull'essere si richiamano a vicenda».

In questa ottica la tesi del prof. Todisco è di indubbia forza teoretica oltre che di grande valenza esistenziale perché induce ad amare non solo ciò che è amabile, ma anche e soprattutto – ecco la gratuità – ciò che non è amabile perché lo divenga, sia perché muove da quella profondità abissale della libertà di Dio, che ha voluto me o l'altro pur potendo non volerci affatto o volerci diversamente; e sia perché la fedeltà all'essere come dono esige il donarsi a propria volta nella verità ma senza calcoli egoistici e dunque nella bontà. Non c'è situazione o forma di cattiveria tanto profonda che non ceda davanti all'impegno di colui che, risalendo al gesto di amore del creatore, ama per rendere amabile ciò che non lo è.

Chiediamo ancora al prof. Todisco se il pensare francescano sia, dunque, una filosofia valida per il nostro tempo.

«Quanto questo pensare vada alle radici della problematica del nostro tempo, alimentata dal mescolamento di lingue e costumi e segnata dal sospetto o dalla vendetta, è superfluo rilevarlo. Ma forse non è superfluo rilevare che l'anima di tale prospettiva filoso-

fica è lo stupore, proprio dei *bambini*, di cui parla il Vangelo, perché induce a contemplare il mondo come se fosse al primo mattino, sempre nuovo e sempre voluto, oltre dunque e contro l'arroganza dell'adulto che guarda con disincanto, perché incapace di risalire da ciò che è a ciò che poteva essere, dall'attuale al possibile, rispetto al quale ciò che è in atto è stato voluto da colui che poteva non volerlo. Questo mondo è il migliore non perché il più perfetto tra i mondi possibili, ma perché voluto (non effectum sed volitum), con le tracce (orma, vestigia, immagine) di Colui che avrebbe potuto non volerlo affatto o volerlo diversamente. Qui lo stupore non solo segna l'inizio del pensare ma cresce in misura che l'esplorazione procede, perché ci si avvede che il fondo delle creature sfugge alla nostra presa, rifluendo nel mistero abissale della libertà divina. Lo stupore fa tutt'uno con la gratuità dell'essere e questa con il senza-perché ma non senza-senso, confermandosi essenziale alla condizione umana».

Orlando Todisco, oggi, con *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, ci propone una originale e suggestiva lettura della filosofia francescana, capace di restituirci il *valde bonum* dell'esistenza, come al suo primo mattino.

ANTONIO COLASANTO

*I diritti umani: loro storia, valore, stato attuale*, Atti del Convegno nazionale (Napoli 26-27 ottobre 1999), in «Progresso del Mezzogiorno», anno XXIV, nn. 1-2 (47-48 della serie) (giugno-dicembre 2000), pp. 338.

L'argomento degli Atti e del Convegno è, indubbiamente, di massimo interesse (p. 3), in clima di pensiero debole del postmoderno: tra scetticismo gnoseologico, relativismo etico e simbolica rappresentativa teologica neohegeliana. Si constata l'assenza di diritti umani, nonché la spietata repressione ancora in atto in tanti paesi del mondo, come stanno a dimostrare le barbarie commesse (ivi).

Ed anche, come è compaginata l'intera tematica svolta, nel quadro generale, è di ottima valenza, perché partendo dall'ordine storico, si snoda in quello teoretico-contenutistico, con particolare riflesso, e non poteva essere altrimenti, ai tempi d'oggi: essa è stata «scelta a ragion veduta» (ivi), perché la filosofia è vita indissolubilmente connessa con quella umana. Perciò l'intento di scandagliare il problema del diritto, per indagarne la natura, il fondamento e risalire, via via, alle sue implicazioni, applicazioni e ai «suoi sviluppi e nel pubblico e nel privato» (p. 6), per smascherare e sbugiardare e stigmatizzare la complicata anarchia del convenzionalismo e dell'autonomismo giuridico che «va in cerca di vari fondamenti possibili» (come vuole Bobbio, p. 322), tessera questa di pensiero debole in Etica.

Sono queste le linee dei contributi culturali dei singoli interventi dei valorosi studiosi, ben noti, perché quasi tutti sempre presenti in questi convegni annuali, ormai già dal 1988, nella nostra Napoli. Ben a ragione anche questo (cf. M. LOMBARDI, *I diritti umani nelle zone povere...*, 247-71): è il XIII articolo. Ma ciò lo si può constatare dai singoli titoli degli interventi. Gli articoli son 17: nei brevi limiti consentiti, uti de more, cerchiamo di seguire l'iter che ci illuminano i nostri autori.

Scorgerai tre piste d'indagine, a lettura ultimata. Stesura esplicitata nel titolo preposto da Manno (cf. *Introduzione*, pp. 3-11): storia, valore, stato attuale; il tutto introdotto da ben tre articoli, con l'introduzione citata, che ben fanno da cappello generale a tutta la trattazione. Così: – Una indagine, chiara, piana i filosofi dell'Era-antica vengono presen-

tati da i primi tre artt. Belvederi (pp. 13-29), con *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1789. L'Italia e Napoli* apre per la serie di contributi, per snodazione giuridica", di P. Cosenza (pp. 31-39), nonché sul *Fondamento del Diritto in Agostino* di G. Balido (pp. 43-53).

Una seconda pista travalica più determinatamente in occidente ed anche nell'età moderna, e qui intendiamo fino ai giorni nostri, ivi compreso il postmoderno. Dunque vengono presentati *Ipotesi su Pico della Mirandola e i diritti umani in Occidente* da G. Brescia (pp. 55-94); *Rinnovamento letterario e libertà in Parini e Alfieri* di T. D'Onofrio (pp. 95-104); *Universalità e storicità dei diritti umani da Locke a Croce*, da E. Paolozzi (pp. 105-110); *Libertà, giustizia e uguaglianza nell'antropologia crociata*, di A. Nave, (pp. 3-124); *I diritti umani nel pensiero di J. Maritain*, di M. Indelicato (pp. 126-137) di P. Ad-date.

Con questa seconda parte gli autori citati espongono e valutano, con rilievi eminentemente storici i loro assunti, rispondenti molto bene a quanto Manno pone nel titolo *Loro Storia* (Cf. quanto abbiamo detto sopra). La terza pista di indagine, la più filosofica, la più abbondante, sono sette studi, la più teoretica quanto ai contenuti, come quella calata nella quotidianità dell'oggi, esaminando, indagando, valutando, perché illumini e diriga la nostra vita, ripeto dell'oggi, perché la filosofia è vita.

In questo ordine di idee mi piace leggere gli studi in parola, che del resto si presentano chiaramente dai titoli. Inizia A. Drago, con *Cultura scientifica e cultura dei diritti umani: accordo o conflitto?* (pp. 197-218); continua G. Bosio, con il suo dettato *La Crisi del diritto e i diritti dimenticati* (pp. 219-228); prosegue U. Regina che ci presenta *Diritto alla terzietà e sradicamento in D. Hoonhoeffer S. Weil* (pp. 229-246); per concludere con il già cit. Lombardi *I diritti umani nelle zone povere, in particolare nel Mezzogiorno d'Italia* (pp. 248-272).

L'analisi di questo profilo è contenuto, di più, negli ultimi tre articoli, vale a dire: G. Castaldi che discettava *Su alcune osservazioni sugli strumenti giuridici a tutela dei diritti umani nel contesto europeo* (pp. 273-288); G. Manno, già ricordato ci offre la considerazione *La negazione dei diritti umani nel superuomo di Nietzsche e la storia dell'Europa negli ultimi tempi* (pp. 289-320); ed il tutto conclude, davvero, plaudo, e non poteva essere diversamente, che se lo fosse avrei, in verità stigmatizzata l'assenza, il prof. A. Omaggio, che prende per assunto *Un'etica dei diritti umani* (pp. 321-338) e divide il suo dire in due parti ben distinte, e ce lo indica nel titolo, giacché continua *Linee fondamentali nel magistero di Giovanni Paolo II sui diritti umani*.

E così: 1) chiaramente contro il pensiero debole che chiama *tautologia* la stessa espressione dei diritti umani o dell'uomo (pp. 322 cit. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi 1990) e pretende di individuare i «veri fondamenti possibili e non il fondamento assoluto» (cf. ivi), e dichiara il problema di fondo dei diritti umani «non tanto quello di giustificarli, quanto quello di proteggerli: un problema politico, non filosofico» (cf. ivi), e non si accorge che così siamo nel relativismo etico, che hanno indicato fin dall'inizio del libro che andiamo leggendo gli altri buoni Autori.

2) Di fronte a un così chiaro venir meno del fondamento, si staglia, è sempre Omaggio che scrive (cf. p. 323) il magistero di Giovanni Paolo II, che provoca le sensibilità e l'intelligenza laica e coniuga i diritti dell'uomo all'interno di un'antropologia cristocentrica (cf. ivi). Ottima conclusione d'una filosofia metafisica, l'unica umana totale e totalizzante, la filosofia se non è metafisica non è filosofia, lo vado affermando da cinquant'anni (chi scrive ne ha ottanta), valida perciò per tutti i laici, qua talis e qua originaliter talis, non laicisti, antichiesastici... frutto di un monismo materialistico e di assoluto egoismo.

Chiude il libro un articolo dovuto a L. Giordano (pp. 331-37), e dico bene, motivo commemorativo del grande critico letterario meridionale, Rocco Montano, com'è nella tradizione di questa rivista, ma anche perché porta un contributo all'argomento del Congresso attraverso la letteratura, voce non secondaria della coscienza umana (cf. nota in calce alla p. 331), alla quale fa appello l'intero libro, perché il giure, con l'assoluto suo fondamento, migliori la società degli uomini.

P. ORLANDO

GIOVANNI SARTORI, *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei. Saggio sulla società multietnica*, RCS Libri S.p.A., Milano 2000, (1°).

Nell'agosto del 2000, un anno prima della tragedia delle Twin Towers, il Prof. Sartori ha dato alle stampe questo breve saggio, apparso decisamente provocatorio, sulla tematica del pluralismo e multiculturalismo. Il testo, tra l'altro, veniva ad inserirsi in un contesto particolarmente *effervescente*, specie dopo il provocatorio intervento dell'Arcivescovo di Bologna, Cardinal Biffi, in ordine ai rischi legati alla presenza nel nostro Paese di numerosi immigrati di religione islamica.

Da una parte, sono stati registrati numerosi interventi di intellettuali, di opposti schieramenti, che hanno ravvisato come un pericolo per le Istituzioni la crescente presenza di soggetti di religione islamica, considerati capaci di minare alla base la filosofia liberal-costituzionale ed i suoi ordinamenti. Dall'altra, è stata molto forte l'alzata di scudi di quanti stimano la diversità e la sua difesa come una ricchezza, sia di ordine economico sia culturale, per tutta la Nazione.

Il dibattito ha avuto, proprio nel saggio del Prof. Sartori, un punto focale di questa querelle. L'illustre politologo ha avuto la forza e l'ardire di prendere una posizione che, d'altronde, grazie alla sua indiscussa fama, non si è potuta, semplicisticamente tacciare di *razzismo*.

Giovanni Sartori, infatti, è professore emerito della Università di Firenze e della Columbia University di New York, accademico dei Lincei ed editorialista del Corriere della Sera, e vanta la diffusione dei suoi numerosi saggi in quasi trenta Paesi.

In questo libro, egli traccia una netta linea di demarcazione tra il concetto di pluralismo e quello di multiculturalismo.

La prima parte del saggio, infatti, è dedicata all'approfondimento dell'idea politica di pluralismo e alle sue interconnessioni con i concetti di tolleranza, consenso e conflitto, regola maggioritaria e politica come pace.

Da queste pagine emerge come l'idea liberale di pluralismo consideri l'unità della compagine sociale attraverso l'interazione di gruppi che sviluppino «affiliazioni multiple» naturalmente – quindi senza essere in alcun modo imposte – volontariamente, con forme di appartenenza non esclusive (e quindi aperte). Tutto questo determina una realtà sociale che si realizza mediante «linee di divisione intersecanti» o *cross-cutting cleavages* (in pratica nessuno appartiene, solo, ad un medesimo gruppo sociale, ma è naturalmente e volontariamente aperto e libero di *affiliarsi* ad altre compagini).

Laddove, invece si sommino e si rafforzino l'un l'altro, in modo esclusivo, l'aspetto etnico, linguistico e religioso si determinano «linee di frattura coincidenti» realizzando «comunità chiuse» che, alla lunga, diventano invasive ed aggressive.

Lo stesso concetto di tolleranza, per l'eminente studioso, non ha un'elasticità illimi-

tata, ma si fonda su tre criteri: in primo luogo, fornire sempre delle ragioni di ciò che consideriamo intollerabile (per cui è bandito ogni dogmatismo), quindi, non essere tenuti a tollerare chi ci infligge un danno o un torto e, infine, la reciprocità della tolleranza.

Se poi è vero che siamo al tramonto dello Stato/Nazione, così come è stato inteso alla fine degli assolutismi settecenteschi, questo non vuole dire che si debba vedere anche la morte dell'unità politica. Allora, ciò che deve essere difesa, pena la disintegrazione dello Stato, è la comunità. Questa è l'infrastruttura primordiale, intesa come koinonia, per cui sentiamo che qualcosa ci unisce e ci collega. Essa diventa come un organismo vivente, un *identificatore*.

Nel rapporto tra pluralismo e comunità, allora, la comunità è definita dal pluralismo, cioè da una «disposizione tollerante» che ha come sua struttura fondante le «associazioni volontarie non imposte», le *cross-cutting cleavages*.

Questa forma, però, di fatto esiste solo in Occidente.

Mentre la cultura asiatica, pur essendo lontano dalla nostra, è pur sempre laica, il vero problema si crea, invece, con la cultura islamica che ha una visione del mondo di tipo teocratico per cui non c'è separazione tra politica e religione (che invece è alla base della civiltà occidentale). Inoltre, non riconosce i diritti umani come inviolabili e ci considera, comunque, come *infedeli*.

La domande, quindi, che Sartori si pone sono: può il pluralismo accettare la frantumazione della comunità pluralistica? Si deve per forza piegare, non a stranieri culturali ma, a nemici culturali? Non è fondamentale che vi sia, poi, reciprocità?

D'altra parte, se si vuole restare estranei, è naturale che vi siano reazioni, rigetto, paura e ostilità. Per questo il contro-cittadino è inaccettabile.

In conclusione, una società aperta è quella pluralistica laddove i diversi e le loro diversità si facciano concessioni reciproche, da cui un'elasticità della tolleranza ma «solo fino ad un certo punto».

Tuttavia, oggi, i multiculturalisti la stanno *tirando* oltre misura.

Secondo Sartori, infatti, il multiculturalismo, cui dedica la seconda parte del libro, non registra solo la diversità ma addirittura la promuove come valore in sé. Rifiuta l'assimilazione, è aggressivo, bellicoso e, in quanto si oppone all'integrazione, di fatto svolge un ruolo di dis-integrazione. Questa concezione, figlia di quella classe di intellettuali neo-marxisti (alla Foucault), ha sostituito alla lotta di classe la lotta culturale anti-establishment. Ma questo sistema, invece di produrre una nuova Europa sul modello della nazione americana (e pluribus unum), potrà produrre solo una nuova balcanizzazione (e pluribus dis-iunctio).

Lo stesso concetto guida del multiculturalismo, il riconoscimento – diversamente dall'affermative action americana che differenzia i gruppi per cancellare le discriminazioni delle categorie più deboli per dare poi a tutti le stesse possibilità – discrimina proprio per esaltare la differenziazione. Tra l'altro, nei fatti, spesso si cede al riconoscimento solo di quelle culture che sanno organizzarsi meglio e fare più rumore. Così facendo, viene meno ogni criterio oggettivo di scelta delle culture realmente più discriminate.

Questo, alla lunga, non potrà non produrre una crescente conflittualità sociale.

Quindi, lo studioso, esamina come anche i fondamenti della tradizione liberal-costituzionale s'incrinino davanti alla teoria multiculturalista, sia per quanto concerne la neutralità dello Stato – che non può essere indifferenza – sia soprattutto per quanto concerne la generalità della legge. Se è tale, infatti, è onnicomprensiva (tolte rare eccezioni) e si applica a tutti. Se diventa sezionale, invece, come vuole la politica del riconoscimento, discrimina tra inclusi ed esclusi. Ma così si ritorna ad un sistema di tribù, con la «servitù dell'etnia»,

e non più alla libera cittadinanza data dalla «legge uguale per tutti» (le diversità etniche e religiose, poi, sono quelle che pongono le estraneità più radicali).

Per cui, si chiede il professore della Columbia University, come è possibile pensare un'integrazione tra soggetti non integrabili, laddove poi l'immigrato appartiene ad una cultura fideistica e teocratica e con una visione della cittadinanza legata esclusivamente alla soggezione al Corano?

Una cittadinanza data a soggetti non integrabili non potrà, pertanto, non portare che alla dis-integrazione. In questo senso, Sartori, vede delinarsi la situazione più a rischio proprio in Italia e Francia, per la loro politica eccessivamente *aperta* (siamo nel 2000, quando scrive).

Nelle sue conclusioni l'autore mette in risalto come gli effetti dirompenti, della politica multiculturalista, siano fondati sul prevalere del concetto di eguaglianza su quello di libertà. Così facendo, però, si arriverà alla morte di quest'ultima e l'unica identità da salvare sarà, poi, quella degli ospitanti.

Dopo *La rabbia e l'orgoglio* di Oriana Fallaci, il pericolo dello «scontro di civiltà» di cui parlava Huntington è diventato un tema scottante proprio nel campo della *sinistra*. Se con la Fallaci il contenzioso cui abbiamo assistito sembrava avere risvolti dai toni quasi epici – con effetti addirittura giudiziari in Francia, anche se risoltisi poi in un nulla di fatto – nel saggio di Sartori invece, che sembra appropriato ed utile rileggere proprio adesso, abbiamo la pacatezza ma la non meno violenta (nei contenuti) aringa di chi, da liberal, di destra o di sinistra che sia, avverte nell'Islam un fondamentale av-versario (ad-versus; cui andare contro). Certamente l'autorevolezza e la fondatezza dell'argomentare dell'eminento studioso, al di là di ogni pregiudizio di parte, induce quanto meno alla riflessione. Se l'analisi politologica dovesse essere corretta, le fondamenta stesse del convivere sociale e politico, specialmente nella nostra Europa, possono essere messe a dura prova. L'eco della guerra israelo-palestinese unita al rullar dei tamburi di guerra provenienti dall'Irak, d'altra parte, non devono solo far alzare la soglia dell'attenzione, ma costringere ad affrontare l'emergenza *integrazione* (in senso ampio) con tutti gli strumenti concettuali idonei, prima a capire il problema e, poi, a cercarne le soluzioni.

MARIO D'AMBROSIO

JEAN-LUC NANCY, *L'Intrus*, Éditions Galilée, Paris 2000, pp. 45, € 13.00.

Lucido ed essenziale nella sua stringatezza, *L'Intrus* viene pubblicato per la prima volta da Nancy nel 1999, sul numero speciale della rivista *Dédale* dedicato al tema *La venue de l'étranger* (n. 9-10, Maisonneuve et Larose, Paris 1999). La ristampa come volumetto per le edizioni Galilée, avvenuta l'anno successivo, e la sua quasi immediata traduzione italiana a cura di V. Piazza (*L'intruso*, Cronopio, Napoli 2000) testimoniano il riconoscimento da parte di un vasto pubblico del profondo significato di questo breve e intenso lavoro di Nancy; un lavoro la cui portata filosofica va ben oltre quella meramente autobiografica.

*L'intruso* è il cuore ricevuto da Nancy in un trapianto subito – ormai una dozzina di anni fa – a causa di una cardiomiopatia dall'eziologia mai chiarita fino in fondo dai medici, propensi a ritenerla una sorta di fatalità occorsa al filosofo. Quella, cioè, di rinvenirsi all'improvviso *in possesso* di un cuore «programmato a durare fino a cinquant'anni» (pp. 21-22). Oggetto del saggio è dunque, in primo luogo, l'esperienza del trapianto cardiaco,

vissuta da Nancy come momento di estraniamento e di conflitto. Nell'esercizio di questa sua riflessione biografica, operando a partire da un singolare gioco semantico, Nancy non ravvisa l'altro nell'intruso, né intende con esso semplicemente lo straniero, se per straniero si intende colui che può venire accolto ed eventualmente incluso nella comunità. L'intruso è piuttosto lo straniero che rimane tale, che non può non rimanere tale se non a prezzo della perdita del proprio modo d'essere qualificante (pp. 11-12). L'organo donato viene così a caricarsi dei significati di una presenza identitaria estranea al ricevente perché connessa alla personalità del donatore che rimane indeterminata: una persona più giovane, forse un nero, forse una donna (p. 29). Seguendo questa traccia, straniero risulta ciò/colui che irrompe nella percezione da parte del soggetto del proprio singolare modo d'essere, l'invasore che del soggetto si appropria rendendolo schiavo della sua presenza. Fin da queste prime indicazioni, l'intrusione appare atto di appropriazione che segna per l'ospitante una dipendenza irriducibile nello spazio e nel tempo.

In questa prospettiva, un primo ricercato obiettivo di Nancy consiste nell'aspettare un colpo decisivo a quella che egli considera la *symbolique douteuse* del trapianto come dono (p. 29). Percorrendo le considerazioni che egli esprime al riguardo, si può infatti rilevare la difficoltà a concepire l'atto del ricevere alla stessa stregua di quello del donare, se il ricevente – come avviene nel caso esaminato – nel momento stesso dell'acquisizione del possibile beneficio vede sancita la sua irrevocabile dipendenza dal donante. Una dipendenza che si estende fino al punto di dover intraprendere con lui, l'Intruso (e non appare un caso il fatto che l'edizione francese rechi nel titolo l'iniziale maiuscola), una vera e propria lotta per la sopravvivenza, scandita dai tragici momenti di sofferenza imposti dal conflitto immunitario innescato dal trapianto.

Ma la riflessione di Nancy sul tema del rapporto tra l'io e la radicale alterità dell'intruso non si risolve in questa prima presa d'atto. L'intromissione artificiale dell'invasore operata dal trapianto, se considerata nella sua complessità, appare infatti motivata dalla precedente esperienza di intrusione – tutta interna al ricevente – da parte del suo stesso organo malato: un'esperienza che alla riflessione si rivela tanto estraniante quanto quella che deriva dal vivere col cuore donato. Una riconsiderazione a posteriori della malattia conduce, infatti, Nancy a individuare tale intrusione nella necessità stessa di estrarre dall'organismo il cuore originario, quello che i processi della malattia avevano reso a loro volta evidente, avevano quasi personificato, portando a livello di percezione quei processi fisiologici ordinari cui è legata la sopravvivenza e che hanno normalmente la caratteristica di rimanere al di sotto della soglia della coscienza e dell'attenzione (pp. 16-18).

Attraverso un susseguirsi di momenti irrisolti, e drammaticamente irrisolvibili, la tragica fenomenologia dei conflitti aperti dall'irrompere del diverso e del distinto nei processi di autoriconoscimento viene assunta da Nancy come emblematica delle dinamiche interiori esperite nel cedimento dei tentativi di compattare e ri-compattare il proprio «io-corpo». Dall'intreccio tra narrazione dei fatti ed espressione di intimi pensieri – talvolta quasi forzati a venire alla luce da una volontà dissacrante di disvelamento della realtà – Nancy ricava una sorta di qualificazione dell'esperienza della malattia come luogo della consapevolezza dell'estraneo: un estraneo che può identificarsi con una soggettività altra soltanto se si tiene in considerazione l'originaria appartenenza del cuore trapiantato.

Sono, infatti, interne all'«io» le altre estraneità patologiche sperimentate da Nancy a causa delle dinamiche innescate da quello che egli definisce il proprio «autre immunitaire» (p. 30): quella dell'abbassamento per mezzo della ciclosporina della soglia delle difese, indispensabile per evitare il rigetto (pp. 30-31); quella del riaffacciarsi di «les intrus de toujours», dei virus e dei batteri che albergano latenti nel corpo (p. 33 e sgg.); quella del-

l'insorgere del cancro da ciclosporina (pp. 37 sgg.), e così via, in un crescendo di lucide considerazioni che spesso sorprendono per la nettezza con la quale fenomeni quotidiani e apparentemente privi di significato vengono ad assumere colore, emergendo vivaci dallo sfondo opaco al quale sono consegnati da una considerazione meramente *naturalistica* e *oggettivistica* del «corpo». E se l'atto di intrusione dall'esterno, ovvero il trapianto cardiaco, immediatamente richiama un momento essenziale della riflessione di Nancy, quale quello relativo all'ingerenza sull'«io» delle possibilità aperte dalla tecnica (p. 14; p. 25. Cf. R. ESPOSITO, *Immunitas*, Einaudi, Torino 2002, in particolare pp. 179-182), la considerazione dell'irrefrenabile conflitto suscitato dalle estraneità *interne* al corpo, che alienano l'«io» *plurificandolo* e rendendolo infine «intruso» a se stesso (pp. 35 sgg), sembra piuttosto richiedere il trasferimento dell'analisi al livello delle problematiche connesse alla percezione del proprio *essere singolare plurale*, secondo le posizioni espresse da Nancy nella sua opera fondamentale del '96 (*Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996; trad. it. a cura di R. Esposito per Einaudi, Torino 2001). Proprio sulla base di quest'ultimo richiamo, infatti, può non rivelarsi priva di interessanti risvolti una lettura del *L'Intrus* che tenga in considerazione le difficoltà connesse al *rinvenirsi plurali* nel momento della resistenza offerta dalle reazioni immunitarie organiche all'accettazione del *trapianto-dono*; una difficoltà che conduce a quella che appare come una questione non del tutto risolvibile con i soli strumenti della biopolitica.

*L'Intrus* rivela come, nel caso specifico esaminato, *l'altro* diventi irreversibilmente *un estraneo* non solo a causa degli interventi spesso violenti della tecnica biomedica, che precorrono i naturali tempi umani dell'assuefazione al *diverso*, ma anche in rapporto al venire meno della capacità di ricercare quel *compattamento* dell'idea di sé necessario a mantenere in equilibrio sul piano psicologico l'integrità soggettiva *interna* e quella delle relazioni esteriori. Si può osservare al riguardo come, in questa prospettiva, il lato *autenticamente patologico* della malattia si riveli proprio *l'imposizione* al soggetto di una forma di *isolamento* che deriva dal doversi concentrare con speciale intensità sulle anomalie organiche cui vanno incontro i moti fisiologici del corpo. Si tratta di un particolare aspetto del male che, nello stesso tempo, si rivela capace di «ridurre» *l'essere soggettivo* alla *singolarità* assoluta e di «sfaldare» la presunta *unicità* dell'«io». L'esperienza del rapporto con l'altro vissuta come *intrusione* reca, infatti, come conseguenza diretta l'emergenza incontrollabile di una molteplicità di *io latenti*, *pluralisticamente collidenti* l'uno rispetto all'altro e nei confronti *dell'altro esteriore*.

Nancy, con la sua lucida analisi, spietatamente dissipa ogni ombra che possa occultare, del tutto o in parte, il proprio *non voluto* «rigetto psicologico» della possibilità di percepirsi *plurale insieme all'altro*, insieme a colui che – forse non volendo a sua volta – *gli ha fatto dono* del cuore e che, nonostante questo, o forse proprio a causa di questo, egli percepisce come «intruso». Condotta su questo piano, la sua riflessione vede sfumare, fin quasi a dileguare completamente, le differenze di significato tra estraniamento e rapporto *intersoggettivo* di reciproco dare e avere. La difficoltà nella quale, relativamente a questo punto, il pensiero sembra avvolgersi senza rimedio diviene quella dell'assoluto venire meno della possibilità stessa di *prevedere* un'ingerenza da parte delle *ragioni* degli ideali e della speranza sulla sfera della corporeità. Un venire meno al quale *logicamente* consegue il crollo della possibilità che proprio queste ragioni possano *contemperare* e talvolta *superare* il blocco opposto dalla fisicità, certamente non ignorandola, ma riabilitando il senso di un vivere nel rispetto e nell'amore dell'altro che sia in grado di *trasfigurare* i gesti del *donare* e del *ricevere* mediante l'attribuzione a essi del loro specifico valore umano.

Ma è forse proprio con riferimento a problematiche così dilatate che un tentativo di

lettura filosofica de *L'Intrus* incontra il suo limite e il saggio di Nancy riacquista appieno il suo duplice valore di documento autobiografico e di strumento *diagnostico* dei conflitti cui va incontro una soggettività *incorporata* come quella che egli teorizza in qualità di autentico «philosophe du toucher», secondo la nota definizione espressa da J. Derrida nel volume a lui dedicato (J. DERRIDA, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000). In questa luce, *L'Intrus*, con vividezza e senza fare ammenda della necessaria crudezza, offre al lettore lo stimolante portato di una produttiva riflessione, particolarmente sensibile al problema della *connaturata* difficoltà umana ad accettare e a *includere* lo straniero nei propri confini. Una difficoltà che, paradossalmente, nella sua espressione biologica più radicale non arretra neppure di fronte alla speranza del prolungamento della vita.

ANNA M. NIEDDU

JEAN LECLERCQ, *Maurice Blondel lecteur de Bernard de Clairvaux*. Préface de Jean Ferrari, Lessius, Bruxelles 2001, pp. 310, € 24.

La ricerca filosofica su Maurice Blondel si è arricchita negli ultimi decenni grazie all'apporto di preziosi contributi che, da un lato, hanno permesso al lettore di accostarsi a opere e a interventi del filosofo ormai irrimediabili, dall'altro, hanno contribuito a favorire, con la predilezione mostrata verso prospettive d'indagine trasversali e non consuete, un approccio notevolmente *allargato* degli studi blondeliani.

Il volume di Jean Leclercq offre, in questo quadro, un contributo di rilevante importanza in direzione dello studio delle fonti del pensiero blondeliano e perviene a interessanti approfondimenti sulla riflessione di Bernard de Clairvaux. L'accostamento che Leclercq propone fra il monaco cistercense e Maurice Blondel, – due pensatori che, com'è noto, sono separati da ben sette secoli di filosofia – intende porre in evidenza il particolare ruolo che nella formazione della riflessione filosofica blondeliana, ebbero alcune singolari suggestioni derivanti a Blondel dalla lettura di Bernard de Clairvaux. Le tracce di tali influenze, utili a definire con accuratezza il quadro delle relazioni concettuali fra i due pensatori, non sono di facile reperimento nell'opera di Blondel. Senza trascurare i riferimenti rinvenibili nei *Carnet intimes*, nell'*Itinéraire philosophique*, nella *Trilogie*, in *La Philosophie et l'Esprit chrétien* e nel vastissimo epistolario blondeliano, Leclercq focalizza il suo studio sull'analisi de *L'Action* e di alcune preziosissime *notes philosophiques* preliminari alla stesura della stessa. Proprio in queste ultime – pubblicate in appendice al testo (*Annexe: Edition des «notes philosophiques»*, pp. 261-290) – Blondel annotava pareri, suggestioni e commenti particolarmente utili al fine di individuare, come avvertitamente mostra Leclercq, i motivi più significativi della sua *lettura* dell'opera bernardiana. L'esigua quantità di citazioni dirette – caratteristica della produzione blondeliana nella sua complessità – cela, infatti, una fitta trama di influenze e suggestioni tematiche di fronte alle quali, Leclercq – in direzione ermeneutica e non unicamente storica – sceglie una prospettiva di riferimento ben supportata da un'attenta analisi del significato dei concetti di *influenza* e di *convergenza* e dei termini entro i quali gli stessi possano applicarsi al caso di Blondel e Bernard de Clairvaux. La *pratica ermeneutica* rappresenta uno dei punti cruciali e risolutivi delle problematiche indagate nel saggio a più livelli. Il titolo – *Blondel lecteur de Bernard de Clairvaux* – colloca da subito il lettore all'interno dell'orizzonte prescelto da Leclercq, un *orizzonte* nel quale egli afferma di voler procedere a «une lecture cister-

cienne de Blondel et une lecture blondélienne de Bernard de Clairvaux». Non è di secondaria importanza, inoltre, la particolare accortezza con la quale l'autore esprime il suo sforzo di riflettere sull'idea stessa di filosofia intesa come *lettura* e come interpretazione, che vede articolarsi di continuo un dialogo fra i testi, i loro autori e gli interpreti.

A partire soprattutto dallo studio de *L'Action* del 1893 e dall'analisi del *De gratia et libero arbitrio* – lo scritto più significativo di Bernard de Clairvaux – Leclercq precisa i temi intorno ai quali, sin dall'origine della blondeliana *fenomenologia* dell'azione, è rinvenibile l'influenza di Bernard de Clairvaux, individuandoli in primo luogo nella libertà, nella carità, nella volontà e nell'opzione. L'antropologia di Bernard de Clairvaux, fondata sulla conoscenza di se stessi e sulla concezione del libero arbitrio, rappresenta il motivo centrale intorno al quale, nella prima parte dello studio (*Bernard de Clairvaux avant Maurice Blondel: une herméneutique préparatoire* pp. 35-121), Leclercq non manca di proporre risultati originali sul piano interpretativo. A partire da questi, assume risalto l'inquadramento dell'opera di Bernard de Clairvaux al di là delle tradizionali e ormai logore vedute secondo le quali egli sarebbe stato *nemico* dei filosofi, per eccellenza antifilosofo. L'accusa di anti-intellettualismo mossa a Bernard viene discussa e ampiamente rivista da Leclercq. Egli, infatti, pur senza rinvenire nella riflessione del cistercense un sistema filosofico compiuto, riscopre proprio nell'orizzonte antropologico, segnato in particolare dalla concezione della persona, del corpo, dell'alterità e dalla tensione umana fra *cognitio sui* e *cognitio Dei*, lo snodarsi di alcuni motivi profondamente filosofici validi a favorire una lettura, per l'appunto filosofica, della *dottrina* di Bernard de Clairvaux.

Queste le linee a partire dalle quali, nella seconda parte del saggio (*Maurice Blondel après Bernard de Clairvaux: une lecture originale*, pp. 123-241), non senza considerare i pregevoli esiti cui la ricerca di Aimé Forest è pervenuta e ai quali lo stesso filosofo donò il suo *avallo*, Leclercq ricostruisce l'influenza bernardiana su Blondel. Egli non si limita a porre in risalto le linee generali della originale interpretazione blondeliana di Bernard de Clairvaux, ma intende mostrare che i temi dominanti nella meditazione del monaco furono essenziali per l'articolarsi della riflessione del filosofo de *L'Action* e che gli stessi temi, per le articolazioni di cui si arricchiscono in Blondel, apportano originali spunti in direzione della risoluzione di questioni connesse ai rapporti fra ragione, fede e uomo, filosofia e teologia, libertà e grazia, immanentismo e trascendentalismo.

Il tema della libertà, uno dei più significativi *luoghi filosofici* de *L'Action*, secondo Leclercq è valido a svelare la convergenza intellettuale fra i due pensatori e viene, per questo motivo, analizzato nell'intrinseco legame con l'idea di azione e di volontà. In questo contesto, assurge a questione prioritaria la concezione blondeliana dell'uomo, analizzata in rapporto all'eredità kantiana di una pura libertà trascendentale, «fuori dal tempo» e «impersonale» (pp. 178-186). L'azione, il cui fulcro teoretico essenziale è rappresentato dalla volontà e dalla scelta personali, ma anche dall'universalizzazione verso cui procede, acquista una valenza etica fondamentale per chiarire quello che Leclercq definisce l'*ordo libertatis*, una libertà, cioè, intesa come faticosa conquista che rientra nell'affermazione della persona umana come «*créature rationnelle, libre et voulante, intégrée dans l'ordre des choses*» (p. 193). *La force blondélienne*, individuata da Leclercq nell'affermazione immanente della trascendenza, è intimamente legata alla concezione dell'*evolversi* della libertà e all'*azione* umana dalla quale, in ultima istanza, si origina «*le méthode d'immanence réflexive*» che, secondo Leclercq, rappresenta il punto cruciale della relazione analizzata. Un metodo, questo, che mediante la riflessione perviene a una comprensione «*du sujet destinal dans son inadéquation*» (p. 247) e che, a partire dalle articolazioni che assume nel *De gratia et libero arbitrio* in direzione di una filosofia della volontà, induce Blondel a una rinnovata

considerazione dei nessi fra «la liberté et les déterminismes, mais aussi entre la liberté et la grâce.» (p. 249). Nella parte finale del lavoro (*Bernard de Clairvaux et Maurice Blondel: une mise en abyme*, pp. 242-260), in uno dei passaggi nei quali in poche righe sono condensati i motivi teorici più significativi del rapporto indagato, Leclercq conclude, al riguardo: «C'est surtout le primat de la volonté volante et de la liberté, dans cette immanence réflexive, qui marque assurément le projet blondélien et le rapproche de celui de Bernard» (p. 251).

L'analisi dei nessi di carattere cronologico e teoretico che contraddistinguono la scoperta blondeliana di Bernard de Clairvaux e la chiara e meticolosa esplicazione dei momenti più specificamente teorico-filosofici nei quali è rinvenibile il legame fra i due pensatori, ben si coniugano, nel saggio di Leclercq, con una profonda e acuta interpretazione della riflessione blondeliana. Leclercq, infatti, non si limita a sviluppare l'idea secondo cui la lettura di Bernard de Clairvaux sia stata fondamentale per Blondel, riconoscendo l'importanza delle stimolanti indicazioni che questi trasse per la sua «fenomenologia dell'azione» proprio da quella lettura; egli indica anche con precisione il più rilevante luogo di convergenza fra i due pensatori, individuandolo nell'orizzonte propriamente antropologico. In questa direzione, Leclercq affronta temi centrali della riflessione blondeliana in maniera rigorosa, seguendo un percorso che, seppure forse poco adatto a chi si accosta al pensiero blondeliano senza averne una approfondita conoscenza, al lettore specializzato – insieme a preziosissimi inediti quali le *notes philosophiques* – offre importanti motivi di riflessione.

DANIELA MORGIA

*Il diritto alla filosofia*, Atti del seminario di studi su Raffaello Franchini, Napoli (4-5 dicembre 2000), a cura di G. Cotroneo e R. Viti Cavaliere, Presentazione di F. Tessitore, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002.

Recuperare oggi, a oltre dieci anni dalla scomparsa, la figura di Raffello Franchini significa interrogarsi sulla reale portata teorica del filosofo napoletano e, soprattutto, sul suo contributo di originalità rispetto al magistero crociano; si tratta, in altri termini, di confermare o, al contrario, smentire, il giudizio spesso ricorrente nella storiografia filosofica italiana di un Franchini chiuso nell'ortodossia crociana e incapace di andare al di là degli orizzonti speculativi tracciati dal maestro.

In una direzione ben precisa – e cioè verso la rivendicazione dell'originalità di pensiero di Franchini rispetto ai modelli crociani – va la raccolta di saggi curata da Girolamo Cotroneo e Renata Viti Cavaliere. Data la vastità dei temi chiamati in causa, ci proponiamo di seguire una linea interpretativa precisa: si cercherà di prendere atto del punto di distacco di Franchini dal modello crociano e delle conseguenze che, sia a livello teorico che etico politico, ciò ha comportato.

Già in *Esperienza dello storicismo* Franchini delinea i capisaldi teorici della sua interpretazione dello storicismo: il punto più alto, secondo lo studioso, è rappresentato dalla teoria crociana del giudizio come sintesi a priori di intuizione e concetto. È qui – nel momento in cui la *filosofia* scopre la sua concretezza facendosi conoscenza del reale, di ciò che è accaduto, e la *storiografia*, potendo contare sulla forza del concetto, si libera dal rischio dell'empirìa e del relativismo – che diventa possibile superare le posizioni unilaterali rappresentate da Hegel e dallo storicismo tedesco (*Historismus*). Se, infatti, nel filosofo di

Stoccarda, Franchini vedeva – seguendo, in ultima istanza, l'impianto critico delineato da Croce nel celebre saggio del 1906 – il tradimento dell'autentico spirito storicistico in nome del primato del concetto che, nel suo inarrestabile divenire, risolve in sé ogni fatto storico, al contrario, negli storicisti tedeschi – fedele anche qui ad un presupposto critico crociano, quello, cioè, che nella *Storia come pensiero e come azione* faceva liquidare un certo storicismo come «storiografia senza problema storico» – Franchini ritrovava una radicale scissione tra *filosofia* e *storiografia* che riduceva quest'ultima ad una semplice presentazione del fatto, ad un lavoro assolutamente privo della forza del *logos*, del *concetto*, e sempre soggetto al rischio dello *scetticismo* e del *relativismo*.

In questa prima analisi del problema dello storicismo Franchini non si distacca molto dai presupposti teorici di Croce; eppure la rapida incursione nel testo del 1953 ci ha permesso di porre al centro dell'indagine l'interpretazione franchiniana di Hegel e dello storicismo tedesco. Due tematiche di estrema rilevanza, non a caso oggetto di due importanti saggi presenti nella raccolta in esame, l'uno di Rossella Bonito Oliva (*Spunti per una lettura di Hegel*), l'altro di Giuseppe Cacciatore (*Lo storicismo «prospettico» di Raffaello Franchini*). Partendo dal primo, colpisce subito il riferimento allo scritto del 1965, *Hegel e la logica della filosofia*, dove Franchini, andando oltre il *leitmotiv* critico crociano – quello, tanto per intenderci, che vedeva nel sistema hegeliano il permanere di una dimensione panlogistica negatrice della piena autonomia delle singole forme spirituali e, quindi, destinata a negare la possibilità di una filosofia autenticamente storicistica – intraprende un'autostrada di lettura dei *Preliminari* alla Scienza della Logica dell'*Enciclopedia*. Franchini riconosce a Hegel il merito di aver colto una prospettiva fondamentale nella determinazione del nesso realtà/pensiero: alla intrinseca dinamicità del reale, che non si chiude mai in una struttura definitiva ma continuamente diviene, rovesciandosi in sempre nuove posizioni determinate, corrisponde una dinamicità, una vitalità del pensiero che tende ad adeguarsi alla varietà del reale. In questo – nota bene la Bonito Oliva – Franchini apriva la strada per una interpretazione diversa di Hegel, non rigidamente bloccata nello schema crociano del panlogismo, ma che, invece, implicava il riconoscimento dello sforzo compiuto dal filosofo di Stoccarda per arrivare alla comprensione, attraverso la sua riduzione a *logos*, della dinamicità della vita.

Che la prospettiva di Franchini sia sempre stata dominata dall'esigenza di una più stretta correlazione tra *pensiero* e *esistenza* lo conferma anche Cacciatore che, non a caso, nel suo saggio riporta un passo emblematico di *Esperienza dello storicismo*: «Lo storicismo, celebrazione dell'assoluta universalità del conoscere, risolvendosi nello spirito l'esistenza, l'azione nel pensiero che trapassa, autodistinguendosi, nell'azione per ritornare pensiero, è conseguentemente una filosofia che nasce dalla vita e ritorna alla vita». Ponendo in questi termini la questione dello storicismo il pensatore napoletano gettava le basi per una interpretazione di esso che andava ben al di là dei canoni ortodossi del crocianesimo; se, infatti, fa bene Cacciatore a ricordare come questa impronta vitalistica dello storicismo implicava un tentativo di rivisitazione «non poi così distante da alcune movenze di quello *Historismus* che Franchini continua a considerare, in fedeltà al suo maestro, come una forma di *istorismo* metodologico e relativistico», è pur vero che, per comprendere a fondo questa coloritura tutta franchiniana dello storicismo, bisogna affrontare da vicino la questione del «giudizio storico-prospettico» e della teoria della previsione: è qui – lo diciamo anticipando una tesi che costituisce il vero filo conduttore del volume in esame – che si manifesta l'originalità di Franchini rispetto a Croce.

Il testo in cui il filosofo napoletano sviluppa le sue più importanti riflessioni è la *Teoria della previsione* del 1964; qui – come ha ben notato Giuseppe Cantillo nel saggio de-

dicato alla *Biografia intellettuale* di Franchini – il punto di partenza è ancora crociano, in particolare del Croce che, nella *Storia come pensiero e azione*, riconsiderò il giudizio storico come momento «preparante ma non determinante l'azione». Si poneva così un nodo teorico di estrema importanza relativo alla relazione dialettica tra conoscenza e azione: in che modo dall'atto esclusivamente conoscitivo del giudizio poteva nascere l'azione, il mondo della prassi? Il lavoro di Franchini fu dedicato proprio a far chiarezza su questo punto che nelle pagine crociane rimaneva avvolto dall'oscurità; il giudizio non è da intendere solo nella sua dimensione conoscitiva, come determinazione categoriale di un fatto passato, accaduto, ma è sempre anche apertura al futuro, il momento della conoscenza non può essere separato da quello della previsione. Tuttavia per rendere chiara questa integrazione dell'elemento conoscitivo con quello della previsione era necessario spostare i termini tradizionali del discorso ed introdurre nell'orizzonte della logica del giudizio un elemento assente in Croce, il *soggetto giudicante*; colui che giudica, il *soggetto*, appunto, *l'individuo*, nell'atto stesso in cui conosce il dato passato è già proteso al futuro, tende già a prendere parte agli eventi. Dunque è proprio il rilievo dato alla *individualità* a caratterizzare e, al tempo stesso, a connotare in senso non crociano la prospettiva franchiniana: «L'uomo è un essere che pensa al futuro; l'assillo di tutte le ore, di tutti i giorni è costituito per lui dalla commisurazione più o meno esatta della distanza che lo separa da eventi ipotizzati o reali, da scadenza a cui deve far fronte» (R. FRANCHINI, *Teoria della previsione*, Giannini, Napoli, 1972, p. 13). Su questa venatura esistenzialistica che assume la teoria del giudizio prospettico avremo modo di ritornare, analizzando nel dettaglio alcuni contributi critici presenti nel volume, mentre, ciò che adesso interessa è focalizzare bene la struttura teorica del giudizio prospettico e il conseguente legame tra teoria e prassi. La distinzione tra i due momenti viene a cadere, e il giudizio – inteso come atto del giudicare dal punto di vista del soggetto giudicante e quindi come un conoscere che è insieme un *pre-vedere*, un'apertura al futuro – è già parte integrante dell'azione, della prassi; ha colto molto bene questo punto Cantillo quando afferma che «nella *Teoria della previsione* del 1964 il giudizio non è più soltanto attributivo, o constatativo, o conoscitivo in quanto riconoscimento del fatto storico, ma si inserisce nella dinamica di un avvenimento ancora in corso, nel quale bisogna intervenire». Un ulteriore contributo per la comprensione della portata teorica del giudizio prospettico è rappresentato dal bel saggio di Giuseppe Gembillo, *Il giudizio prospettico e la fisica contemporanea*; qui lo studioso si sofferma su una distinzione essenziale nell'economia del discorso franchiniano, quella tra *previsione* e *predizione*. Nella sua «apertura al futuro» il giudizio non realizza l'utopia di una conoscenza di ciò che ancora non è, piuttosto è l'espressione di un semplice anelito, di una tensione del soggetto giudicante all'azione (tensione che porta con se tutto il rischio e l'imprevisto dell'indeterminato, della pura possibilità); dunque il piano della *previsione* appare strettamente connesso con quello *etico* e non con quello *metafisico* della determinazione a priori del futuro. Non a caso – e questo emerge chiaramente dal saggio di Gembillo – Franchini ha sempre identificato la *predizione* con la *filosofia della storia*, tutt'altra cosa rispetto alla *previsione* che – le parole sono di Franchini – «è in un certo modo scienza dell'anticipo, dell'individuale, dell'eccezione, del nuovo, ermeneutica di una situazione in divenire nella quale dobbiamo inserire la nostra azione».

A questo punto sarà facile al lettore prendere atto delle divergenze che la teoria del «giudizio storico prospettico» presenta rispetto alla concezione classica avanzata da Croce; per questi, infatti, il giudizio era solo ed esclusivamente conoscitivo, serviva, cioè, ad illuminare una situazione passata, un fatto già accaduto, ma non aveva nessuna apertura al futuro che rimaneva una dimensione temporale radicalmente estranea al pensiero crociano.

In Franchini le cose stanno diversamente e, come abbiamo visto, il giudizio assumeva su di sé, come decisiva, la prospettiva del futuro, dell'apertura all'azione; ma tutto questo si rendeva possibile solo innovando profondamente il piano teorico crociano, grazie al riconoscimento della centralità del *soggetto, dell'individualità* che giudica. È in questa apertura all'esperienza della *soggettività* che si determina il punto di originalità di Franchini rispetto a Croce; ma si tratta di un distacco, di una strada innovativa che non poteva essere percorsa senza la frequentazione, da parte di Franchini, delle voci più moderne della filosofia europea del Novecento, Heidegger su tutti. La centralità del filosofo tedesco per l'elaborazione della teoria del giudizio prospettico è sostenuta sempre da Gembillo che, a buon diritto, ha rimarcato la presenza in *Teoria della previsione* di alcune pagine di *Essere e tempo* dedicate alla situazione mondana del soggetto come colui che si «prende cura» di ciò che lo circonda e che, al tempo stesso, è proiettato verso il non ancora avvenuto: si instaura così un suggestivo parallelo con il franchiniano soggetto giudicante «assillato dalla preoccupazione del futuro non guarda più soltanto al fatto da comprendere e da giudicare, ma si proietta anche verso il da farsi e verso il non ancora avvenuto».

Un'ulteriore analisi dedicata ai rapporti tra Franchini e Heidegger è quella proposta da Pio Colonnello nel saggio *Raffaello Franchini e la filosofia dell'esistenza*; a differenza dell'impostazione di Gembillo, qui l'attenzione è rivolta all'atteggiamento critico di Franchini nei confronti del filosofo tedesco. In Heidegger, dice Franchini, è assente ogni dimensione dialettica del pensare e la questione stessa dell'Essere viene risolta ricorrendo ad una prospettiva metafisica che ricorda i motivi hegeliani della filosofia della storia: «l'accadere dell'essere è un accadere con le carte segnate, come quello hegeliano, metafisico, fatto di concetti non legati ai fatti, non giustificati da eventi reali». Dunque l'esistenzialismo di Heidegger si inserisce a pieno titolo nella tradizione metafisica del pensiero occidentale, una tradizione che Franchini, sulla scia dell'insegnamento crociano e della sua interpretazione della teoria del giudizio, non poteva certo accettare.

Sulla stessa linea del saggio di Colonnello – che offre anche un'egregia analisi dei rapporti tra Franchini e Jaspers – è il lavoro di Santo Coppelino dedicato a *Le filosofie della crisi nell'itinerario speculativo di Raffaello Franchini*: qui bene è messo in evidenza l'impossibilità dell'incontro tra i presupposti speculativi franchiniani – storicità della filosofia intesa come esercizio concreto di giudizio – e la «filosofia della crisi» che rifiutando ogni fondamento logico categoriale tendeva a ripiegarsi nell'orizzonte della metafisica classica ed a usare strumenti metodologici non bene definibili; interpreta bene, allora, il pensiero di Franchini Coppelino quando, a proposito della metodologia heideggeriana, parla «di spacciare presunti superamenti con agghindamenti e travestimenti vari, con un uso esasperato del metodo etimologico, di una filologia che spesso distorce e distrae in quanto viziata da un'ambiguità di fondo: per esempio, tra finito e infinito, tra immanente e trascendente, tra ontico e ontologico e/o tra empirico e trascendente, oscillanti in una dimensione antinomica dove la domanda (il domandare) è più importante della risposta (della risoluzione dell'antinomia)». A questo punto ci sembra che il volume in esame abbia fornito un quadro più che esauriente dei fondamenti speculativi del pensiero di Franchini: è stata nostra precisa intenzione quella di focalizzare l'analisi sulla natura del giudizio prospettico, sulla sua distanza dal modello crociano del giudizio individuale e sulle connessioni con le istanze più moderne della filosofia novecentesca, in particolare Heidegger e la questione dell'esistenza. Faremo tuttavia torto a non ricordare gli altri contributi presenti nel volume che pure offrono una chiave di lettura importante del pensiero filosofico di Franchini: penso ai due brevi ma densi saggi di Ferruccio Foche e Mario Corsi che ritornano sull'attualità del pensatore napoletano e del suo rapporto con Croce, o all'im-

portante contributo di Giuseppe Tortora che studia il problema della dialettica, tematica alla quale Franchini dedicò la celebre monografia del 1961 su *Le origini della dialettica*. Decisamente importanti sono anche i contributi dello storico americano David Roberts che propone una rilettura della celebre *Intervista su Croce* e del medico Raffaele Prodomo che, analizzando alcune pagine del saggio franchiniano *L'idea di progresso. Teoria e storia*, abbozza un significativo quadro relativo alla riflessione storicistica sui limiti e le possibilità della medicina. Rilevante anche l'intervento dell'allievo Ernesto Paolozzi che ha brillantemente ripercorso l'itinerario filosofico di Franchini, soffermandosi in particolare su *Il potere dell'ipotesi. Tappe di una filosofia delle funzioni*, opera tarda – uscì nel 1989 – dove il filosofo napoletano affronta le questioni centrali dell'epistemologia e del rapporto tra scienze e filosofia. Ha, infine, il grosso merito di recuperare un tema poco noto della produzione di Franchini Vittorio Stella che dedica un bel saggio agli *Spunti di estetica in Raffaello Franchini*: qui oltre al tradizionale rapporto con Croce è ben delineato anche l'orizzonte dei rapporti con Carlo Antoni (l'altro grande maestro di Franchini) e con Carlo Ludovico Ragghianti, lo storico dell'arte lucchese che non disdegnò mai l'apertura a questioni teoriche, prima fra tutte quella della pura visibilità (Ragghianti fu traduttore di Fiedler), suscitando l'interesse e l'approvazione di Franchini, attestati dalle favorevoli recensioni apparse su «Il Mondo».

Il discorso sul giudizio prospettico, tuttavia, non può dirsi concluso se non si fa riferimento alle sue implicazioni etico politiche: come ha ben notato Aldo Trione nel saggio *La filosofia civile di Franchini* quello del napoletano era «un impegno intellettuale continuamente rivolto alla costruzione di una filosofia civile, sorretta da una costante tensione etica»; di qui la centralità dell'*individuo*, dell'*azione* e, soprattutto, della *libertà*. Aspetti dai quali emergeva una forte esigenza di concretezza che molto bene la Viti Cavaliere coglie nel suo saggio *Il senso del «terrestre»*.

Il legame con la vita, considerata nella sua più immediata concretezza – nel suo essere, appunto, *terrestre* – è già evidente nelle ricerche condotte intorno alla categoria crociana dell'utile che, come tutti sanno, presenta all'interprete del testo di Croce non pochi problemi; il saggio del 1952 dal titolo *Croce e la doppia scoperta dell'utile* mette in luce la relazione tra i due momenti che caratterizzano la determinazione filosofica dell'utile: quello spiccatamente economico e quello della vitalità, tema, quest'ultimo, al quale non casualmente Franchini fu sempre molto legato sia nell'orizzonte specifico della interpretazione critica di Croce (per Franchini era proprio il vitale a costituire la molla del divenire dello spirito tra le varie forme distinte e quindi a risolvere quel problema del *passaggio* da un distinto all'altro che i testi crociani – si pensi solo ai capitoli della *Logica* del 1907 – presentavano in maniera ambigua) che nei termini di una autonoma elaborazione di pensiero, strettamente collegata alla tematica del giudizio prospettico: che cos'è infatti la tensione del soggetto all'azione, la sua pro-tensione al futuro, se non un istinto vitale radicato in ogni individuo che vive nella storia? È per questo che ci sentiamo di condividere le parole della Viti Cavaliere: «Franchini coglie in maniera particolarmente suggestiva il legame della filosofia del giudizio con l'ambito economico-pratico-vitale nella sua forse più originale opera che è la *Teoria della previsione*. Una volta che sia stata messa in chiaro la differenza tra le astratte predizioni di tipo oracolare, le assai utili previsioni esatte nei vari ambiti scientifici (della legislazione giuridica, della medicina, della pianificazione di sviluppo) e la previsione storica del giudizio storico prospettico, si potrà più agevolmente comprendere il valore dell'utile, per dir così, cioè delle risorse affettive e appetitive, inventive ed immaginative, per l'orientamento nel proprio mondo e nell'epoca in cui si vive».

Nello stesso contesto interpretativo si colloca il saggio di Raffaele Bruno *Inquietudini*

per la libertà. Critica etica e politica: Raghianti, Croce, Franchini; qui l'esperienza etico-politica di Franchini è posta in relazione non solo con quella crociana – della quale sarà integrazione ed approfondimento – ma anche con quella di Raghianti, con «l'esperienza del carcere» che, nel 1942, lo storico dell'arte ha dovuto affrontare per la sua militanza antifascista. È proprio la reclusione, il carcere, il luogo dove la libertà – passando attraverso l'esperienza della propria negazione – si pone come esigenza etica prioritaria, irrinunciabile; non è un caso, allora, che proprio dal carcere Raghianti avanzava nelle pagine del *Profilo della critica d'arte in Italia* l'istanza di un lavoro critico (di un'attività del giudicare) che fosse, insieme, vocazione etico-politica. In maniera suggestiva, allora, Bruno lega l'esperienza critica di Raghianti, alla tensione etica del giudizio storico prospettico di Franchini: «Così se per Croce il giudizio storico prepara l'azione, e questa attua il giudizio (perché l'avvenire, la possibilità reale del giudizio, come tale differente dal giudizio), per Raghianti, come anche del resto per Raffaello Franchini, il *giudizio storico* è già azione. Nel senso che per ambedue (certo in ragione dell'orientamento di fondo che li accomuna come pure delle differenti esperienze per cui si distinguono) non vi è conoscenza critica che non assuma nell'esperienza la responsabilità morale di se medesima, e che pertanto non vi è attività morale che non corrisponda alla sua vocazione critica». L'inquietudine per la libertà sorge e si manifesta nel lavoro critico-intellettuale, in quella prassi del giudizio che sia Raghianti che Franchini, sulla base di esperienze politico-ideologiche differenti, tendono ad integrare rispetto al modello crociano del «preparante ma non determinante» identificandola del tutto con l'azione; non solo, ma essa è anche il risultato del confronto diretto con il suo opposto, il totalitarismo fascista, la negazione della libertà: e qui entriamo nel terreno proprio della politica, o meglio della *riflessione sulla politica*. Se per Raghianti l'ispirazione etica doveva concretizzarsi nell'opzione per il socialismo liberale – scelta poi concretamente portata avanti con l'impegno militante della prima serie di «Criterio» – in Franchini, si assiste all'esigenza di approfondire il nodo crociano della natura *politico economica* dello Stato e, quindi – stante la logica della distinzione – del suo non essere ancora costruzione etica, luogo di realizzazione della libertà; Bruno coglie bene questa aporia intrinseca alla riflessione politica di Croce: «Come poteva Croce da un lato affermare l'autonomia della politica dalla morale e la distinzione di filosofia e politica, e insieme, dall'altro subordinare (non senza s'intende, difficoltà sistematiche e non volute incoerenze) la politica alla morale, l'economia alla libertà?». Al cospetto di questo problema – continua Bruno – Franchini ha cercato di proporre una sua soluzione, quella che, facendo affidamento sull'esercizio critico della libertà, cercava di conciliare, mantenendole unite nella distinzione, la libertà etica della coscienza morale e la pura economicità della politica. Come riuscire concretamente in ciò? Lo dice Franchini in una pagina della sua *Intervista su Croce*: «La libertà si determina, cioè prende delle decisioni e diventa qualche cosa che non si può più cambiare, che è l'azione storica [...] prima che questa decisione venisse presa, prima che questa azione venisse compiuta, l'uomo poteva scegliere e proprio nel momento in cui sceglie e soffre attraverso la scelta celebra la sua libertà» (R. FRANCHINI, *Intervista su Croce*, a cura di A. Fratta, SEN, Napoli 1978, p. 105).

Come si accennava il saggio di Bruno ci proietta direttamente nella dimensione politica dell'opera di Franchini: su questa ha offerto un contributo essenziale Girolamo Cotroneo con il saggio *Un liberalismo militante*. Dalle pagine di Cotroneo emerge il senso di una militanza liberale non come diretta ed attiva partecipazione alla vita politica ed amministrativa del paese, quanto, piuttosto, come costante impegno intellettuale (Franchini, vale la pena ricordarlo, fu brillante giornalista) volto a determinare la natura dell'ideologia liberale. In particolare si pone in risalto la polemica che, nei primi anni Settanta, lo

---

studioso napoletano ha imbastito contro il ritorno delle ideologie totalitarie (marxismo e fascismo); un lavoro di rilievo politico e culturale per il nostro paese che – continua il saggio di Cotroneo – si fondava su una particolare accezione del liberalismo, inteso come orizzonte della libertà e della responsabilità individuale; ed era in questa direzione che Franchini si trovava in sintonia con un pensatore per molti altri versi differente da lui, Popper: quelle che il filosofo austriaco aveva definito *pseudoscienze* (si noti l'involontario richiamo crociano!) per Franchini altro non erano se non le «due cattive filosofie» – marxismo e psicanalisi – responsabili, alla fine del Novecento, di una pericolosa, specie in prospettiva etica, «deresponsabilizzazione dell'individuo».

VINCENZO MARTORANO

## COLLANA *DIALOGHI* «*OLTRE IL CHIOSTRO*»

Diretta da Giuseppe Reale  
Edizioni Scientifiche Italiane

*In questa collana si affrontano questioni fondamentali dell'odierno dibattito culturale, mettendo a confronto prospettive ermeneutiche diverse, volendo così stimolare lo sviluppo di dialoghi oltre le nostre chiusure ideologiche.*

1. P. GIUSTINIANI-G. REALE, *Filosofia e rivelazione. Una ricerca tra ragione e fede*, 1998
2. C. TADDEI FERRETTI (a cura di), *Autorità, potere, violenza. Le donne si interrogano*, 1999
3. U. GALEAZZI, *La teoria critica della Scuola di Francoforte. Diagnosi della società contemporanea e dialogo critico con il pensiero moderno*, 2000
4. A. RUSSO, *Religioni in dialogo*, 2001
5. F. TORIELLO, *Pedagogia interculturale*, 2001
6. P. FERRARI, *Philosophia crucis*, 2002
7. M. BRONDINO (a cura di), *Uomo e sviluppo alle soglie del terzo millennio. Religioni e culture a confronto*, 2001
8. F.D. TOSTO, *Calvino punto di convergenza*, 2003
9. C. SARNATARO-F. TORIELLO (a cura di), *Un mondo nuovo: diversi ma uguali*, 2002
10. G. RAGOZZINO, *Il giudizio dei morti*, 2003
11. M. BRONDINO (a cura di), *Solitudini e speranza nel tempo della comunicazione globale*, 2003
12. P. BECCHI-R. BARCARO, *Questioni mortali*, 2003
13. L. ANTINUCCI, *Shoah*, 2003
14. G. MAZZILLO, *L'uomo sulle tracce di Dio*, 2004

## COLLANA BIOETICA E VALORI

Diretta da Pasquale Giustiniani e Goffredo Sciaudone  
Edizioni Scientifiche Italiane

*Questa collana raccoglie contributi agili e divulgativi su temi inerenti l'attuale dibattito bioetico, frutto di una serie di lezioni sulle problematiche della bioetica tenute presso la sede del Centro Oltre il Chiostro.*

1. P. GIUSTINIANI, *Quale progetto di persona per una bioetica oggi?*, 1998
5. M. LA TORRE, *Le ragioni morali dell'ambientalismo*, 1998
6. G. ACOCELLA, *Elementi di bioetica sociale. Verso quale «mondo nuovo»?*, 1998
7. F. D'ONOFRIO, *Come vivere la malattia? Un punto di vista bioetico*, 1998
8. G. RAGOZZINO, *L'Islàm e la bioetica. Principi di bioetica coranica*, 1998
10. L. DE CAPRIO, *Medicina e sopravvivenza. Un invito alla bio-etica*, 2000
11. C. PUNZO, *La bioetica e le donne*, 2000
14. R. BARCARO, *Dignità della morte, accanimento terapeutico ed eutanasia*, 2001
16. P. MUSSO, *Convivere con la bomba. Dalla bioetica alla biopolitica*, 2002
17. A. SAVIGNANO, *Un nuovo patto sociale in prospettiva bioetica*, 2002
18. O. DI GRAZIA, *Shoah e bioetica*, 2002
19. R. GALLINARO, *Caos e complessità*, 2003
20. A. ZACCARIELLO, *Il medico di fronte all'interruzione volontaria della gravidanza*, 2003
21. G. BERCHIGGI-F. D'AGOSTINO-P. GIUSTINIANI-F. MANTI, *Verso una bioetica per l'odontoiatria?*, 2004

## COMITATO SCIENTIFICO DI COLLOQUI\*

Rosangela Barcaro  
Luisella Battaglia  
Francesco Bellino  
Paolo Bonetti  
Michele Brondino  
Giuseppe Cantillo  
Pio Colonnello  
Mario Coltorti  
Lorenzo De Caprio  
Ottavio Di Grazia  
Mirella Fortino  
Giancarlo Galeazzi  
Antonio Ianniello  
Antonietta La Torre Maria  
Bruno Lauretano  
Giuseppe Lissa  
Mauro Maldonato  
Franco Manti

Ornella Marra  
Stefano Martelli  
Carmine Matarazzo  
Donato Matassino  
Eugenio Mazzarella  
Rita Melillo  
Francesco Miano  
Bruno Morcavallo  
Alberto Nave  
Anna Maria Nieddu  
Punzo Clotilde  
David D. Roberts  
Armando Savignano  
Massimo Scalfati  
Valeria Sorge  
Sandro Spinsanti  
Gianni Vattimo

*\* Coloro che intendano aderire al Comitato Scientifico, sono invitati ad inoltrare la propria adesione al Consiglio di Direzione c/o Segreteria Generale di Oltre il Chiostro, p.zza S. Maria La Nova 44, 80134 Napoli. Tel.-Fax: 081-5523298/5521597*

*Sito internet: <http://www.oltreilchiostro.org>*

*E-mail: [info@oltreilchiostro.org](mailto:info@oltreilchiostro.org)*

Per il Progetto Editoriale di COLLOQUI si rinvia alla pubblicazione del num. 0 della rivista, *Invito ai COLLOQUI - Ragioni di in progetto culturale*, ESI, Napoli 2001.