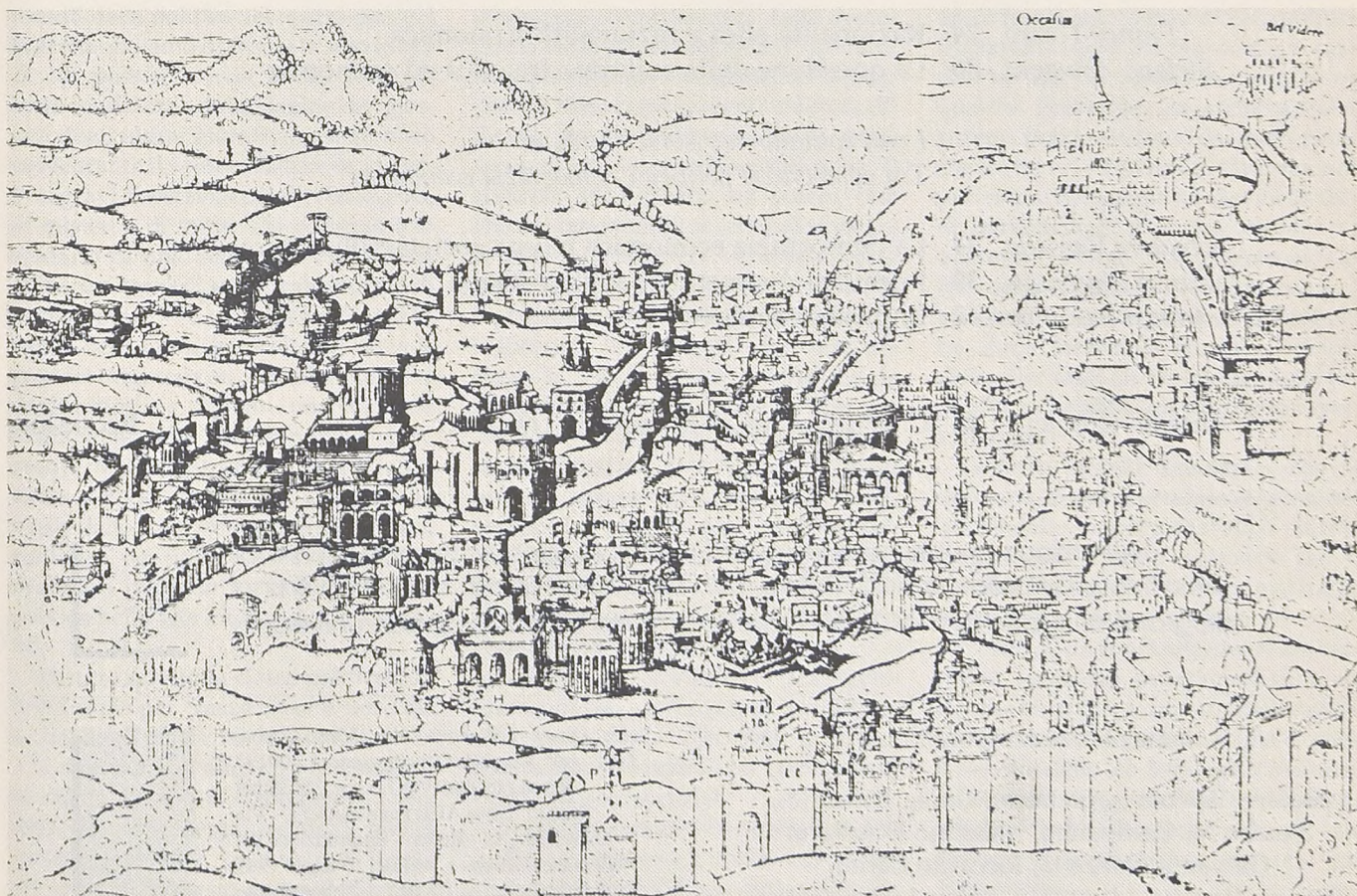


RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina - fondata nel 1928

Tensioni irrisolte: Le società pluraliste tra mercato e controllo democratico



ANNO VI N. 10/11 - OTTOBRE/NOVEMBRE 1990
SPED. IN ABB. POST. - GR. III - 70%

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana

Salvatore Vassallo	3	Una ragionevole avventura per la riforma della politica	EDITORIALE
Sandro M. Campanini	5	Le cose nuove	FUCI
Laura Rossi	6	L'arte di vivere (abitare e costruire) la città	CITTÀ
Simone Piccardi	9	Scienza e fede	ITINERARI...
Giuseppe Gangemi	14	Alcune considerazioni metodologiche sulla peace research	STUDI
Pietro Gurrieri	17	Il contributo del personalismo alla cultura della pace	SULLA PACE
Guido Formigoni	20	Uno sguardo storico ai rapporti tra Fuci e AC	MEMORIA
		Tensioni irrisolte: le democrazie pluraliste tra mercato e controllo democratico	STUDIO
		<i>Mercato, teoria economica, razionalità etica</i>	
Franco Totaro	24	Razionalità etica e razionalità economica	
Stefano Zamagni	30	La questione dello sviluppo tra etica ed economia	
		<i>I voti contano, le risorse decidono</i>	
		<i>Tra democrazia politica e democrazia economica</i>	
Salvatore Vassallo	34	La democrazia economica in una società poliarchica	
Giovanni Marongiu	39	I principi democratici dell'economia	
Gianfranco Pasquino	42	Imprese e democrazia	
Antonio Criscione	48	Città dell'uomo di Francesco Traniello	RECENSIONE

Le immagini pubblicate in questo fascicolo sono tratte dal volume di
ITALO INSOLERA, *Roma*, Laterza, Roma-Bari, 1980. Il disegno in copertina è una
xilografia di Sebastiano Münster (1550) tratta da *Cosmographiæ universalis*

COMITATO DI REDAZIONE:

Stefano Balzola (segretario), Giulia Barachini,
Sandro M. Campanini, Massimo D'Antoni,
Giovanni Guzzetta, Riccardo Larini,
Patrizia Pastore (direttore), Maria Luisa Venuta
Condirettore: Salvatore Vassallo

Direttore Responsabile: Alberto Bobbio
Direzione: Via della Conciliazione, 1 - 00193
Roma / tel 6861948 / ccp n. 35038009
Stampa: Nova AGE Patavium s.r.l. - Via
Giustiniani, 15 - Roma. - Registrazione del
Tribunale di Roma n. 361 del 10 luglio 1985
Sped. in abb.post.-gr.III-70%. - Abbonamento
annuo L. 30.000 sostenitore L. 50.000, un
fascicolo L. 2.500 doppio L. 5.000

Una ragionevole avventura per la riforma della politica

di Salvatore Vassallo

Nel momento in cui va finalmente diventando uno dei punti qualificanti nell'agenda del dibattito pubblico credo sia opportuno scrivere ancora qualche pagina sul tema delle riforme elettorali e dei referendum.

Una ragione di più per provare a ripercorrere la nostra riflessione a tale proposito è data dal senso di degrado che si prova guardando alle vicende recenti della politica nel nostro paese. I fatti che abbiamo di fronte (e solo quelli di cui possiamo aver conto con una certa fondatezza dalla pagine dei giornali degli ultimi giorni) non sono certo rassicuranti: il venire alla luce di sospetti su gravi deviazioni dei servizi segreti, di misteri e di trame che disegnano lo scenario di una democrazia dimezzata, gli oscuri intrecci tra le varie forme di contropoteri (P2-mafia-terrorismo) a fronte della totale impunità per tutte le grandi stragi con connotazioni politiche degli ultimi tre decenni, una colossale distrazione delle risorse pubbliche investite per la ricostruzione dopo il terremoto dell'80, la perdita di controllo legale dello stato su intere aree del mezzogiorno, per finire con l'evidente e sistematico intreccio tra affari privati e politica nella vita interna di alcuni partiti.

Su tutto questo la classe politica non brilla certo per trasparenza e per l'assunzione di chiare responsabilità.

Si rafforza tra l'altro così la sensazione che le leghe non siano tanto (o non solo) una degenerazione della nostra società nazionale, quanto una forma perversa di protesta verso il degrado della politica e delle istituzioni democratiche.

In tali frangenti si comprende meglio che in altri la sensatezza di due assunti cruciali della riflessione di chi si batte per le riforme istituzionali.

a) difficilmente una riforma dei metodi e dei contenuti della politica nel nostro paese si svilupperà attraverso la *moralizzazione* (più o meno di facciata) di un particolare soggetto-partito.

b) le cose che taluni si ostinano a voler distinguere come *sostanza* della democrazia (trasparenza del potere, sovranità popolare, rappresentanza dei deboli, probità dei comportamenti individuali) da ciò che ne sarebbe la nuda *forma* (procedure che rendano efficiente il controllo dei cittadini sul potere, cioè che rendano visibile la competizione tra le élite per accedervi e virtualmente agevole il loro ricambio) sono in realtà le due facce di una stessa medaglia.

Riforme istituzionali che rendano nette le responsabilità, omogenee le maggioranze, salda l'autorità dei governanti e altrettanto decisiva la volontà dei cittadini elettori, non sono un artificio *tecnico* per complicare inutilmente le cose o per promuovere surrettiziamente una alternativa. Rispondono all'urgenza di informare ad una più rigorosa etica della politica i comportamenti della nostra classe dirigente, la quale rischia invece di apparire via via di più i connotati di una oligarchia inamovibile, con tutte le conseguenti degenerazioni che questo comporta (ha comportato).

Veniamo dunque ai referendum.

Quando durante il nostro Congresso di Bari (Marzo 1989) lanciammo l'ipotesi di un referendum abrogativo sulla legge elettorale non credevo sincera-

mente che l'idea sarebbe riuscita così efficacemente a realizzare il suo intento. Il mio relativo pessimismo, come - credo - quello degli altri con cui fu elaborata l'idea, era dettato non tanto da una sottovalutazione della misura in cui i nostri giudizi sul sistema politico italiano fossero diffusi tra la gente, quanto nella possibilità che l'*insoddisfazione* si sarebbe tradotta in un riconoscimento dell'utilità dello strumento proposto. Le firme depositate presso la Cassazione e la mobilitazione attraverso cui si è arrivati a metterle insieme, se si tiene conto della scarsa immediatezza del tema istituzionale, testimoniano una inaspettata attenzione dell'opinione pubblica. I paladini dello *status quo*, dunque, non hanno di fronte solo settori di ceto politico frustrato (magari per mancanze di cariche) né elettori passivi in attesa di un qualche demiurgo. La sfida posta al sistema politico italiano dal movimento che sostiene i referendum elettorali non può essere riassorbita né con mediazioni parlamentari di basso profilo (ad esempio con uno sbarramento *anti-leghe*) né con qualche accorgimento plebiscitario di natura puramente simbolica - come sarebbe la previsione di elezione diretta di un Presidente della Repubblica che abbia gli stessi poteri previsti oggi.

Le firme raccolte dimostrano che c'è una fetta di paese che non si riconosce nel modello proporzionalistico-partitocratico, che ritiene essenziale per la riforma della nostra politica malata un sistema che renda i cittadini arbitri all'interno di un confronto chiaro tra candidati, coalizioni, programmi; un sistema che ristabilisca, istituzionalizzandolo, il principio di responsabilità e renda anche possibile un fisiologico ricambio delle classi dirigenti. Non fosse servita ad altro che ha far emergere questo dato l'iniziativa referendaria avrebbe già fatto molto.

Il sistema dei partiti ha preso atto, con accenti talvolta scomposti, della portata

della sfida. Non è detto però che sia disposto ad andare fino in fondo alla strada tracciata.

Fin dal momento in cui lanciammo l'idea del referendum la nostra analisi ci portava a identificare una presenza *trasversale* di «singole personalità e frammenti del sistema politico» sinceramente interessati al rinnovamento. Ma vedevamo anche come il peso complessivo delle resistenze particolari - ed il prevalere in ogni partito dei segmenti più immobilisti - avesse l'effetto di bloccare alla fine ogni iniziativa riformatrice.

Il referendum aveva allora proprio l'obiettivo di stimolare, attraverso una provocazione sicuramente non troppo cortese, una seria presa di coscienza della gravità della situazione ed insieme indicare chiaramente una strada concreta - la riforma del sistema elettorale - da perseguire.

La *ratio* dell'iniziativa, va detto per inciso, non è mai stata quindi quella della rivolta della società civile (buona) verso la politica (naturalmente perversa). È questa una impostazione che non ha alcuna cittadinanza nella nostra formazione intellettuale. Sappiamo benissimo quanto la società italiana - nel bene e nel male - sia innervata del tessuto organizzativo dei partiti. E siamo anche convinti che non c'è altra strada, al di

fuori dell'ipotesi veramente banditesca di un richiamo plebiscitario alla nazione, se non quella di una riforma decisa in ultima istanza tra le mura di Montecitorio e Palazzo Madama. Personalmente credo inoltre che l'effetto della riforma non debba essere quello di *azzerare* le funzioni dei partiti, ma di esaltarne le capacità di proposta programmatica, non di *sfasciarne* il tessuto organizzativo, ma di snellirlo e riformarlo profondamente.

Quando lanciammo l'idea di promuovere un referendum avevamo ben presente che ogni riforma, per quanto animata da intenti *sistemici*, cioè non partigiani, per quanto mirata a riqualificare complessivamente il sistema della rappresentanza democratica, non si sarebbe affermata in modo indolore.

Una riforma può essere considerata *sistemica* per la sua coerenza, per l'equilibrio che realizza tra i diversi istituti ed attori della rappresentanza e per il fatto che prometta di rimettere in moto un rapporto più trasparente, equilibrato, efficace tra la politica ed il suo ambiente sociale. Ma una riforma così congegnata è destinata inevitabilmente a riscrivere i sistemi di convenienza e le opportunità dei giocatori. Una riforma della legge elettorale veramente incisiva definisce un diverso sistema di incentivi e

penalizzazioni nelle mani degli elettori nei confronti dei partiti. Allora quanto più il sistema promette di adempiere alla sua funzione *sistemica*, tanto più tendono a cadere le rendite di posizione partigiane, le cambiali in bianco. Ne consegue che altrettanto alto diviene il livello del conflitto per evitare che quelle nuove (e più eque) regole vengano instaurate.

Il referendum serviva - e pare in qualche misura vi sia riuscito - a rompere il paradosso delle riforme: quanto più necessarie tanto più difficili da intraprendere per via della *rete* dei veti incrociati. Ebbene, seppure la Corte Costituzionale (nella sua indipendenza) decidesse di dichiarare inammissibili i quesiti, oggi sarebbe impossibile fermare l'ondata di una opinione pubblica divenuta, anche grazie all'iniziativa per la raccolta delle firme, più matura ed esigente sul terreno istituzionale.

Si è aperto insomma uno scenario nuovo. Il sistema dei partiti ha una chance: chi è sinceramente interessato all'innovazione può mettere a frutto le sue energie, ma nessuno può illudersi che la partita potrà essere circoscritta nell'orto concluso dei vecchi attori. I giochi a questo punto sono davvero tutti da fare.

Salvatore Vassallo

Sono trascorsi vent'anni dalla scomparsa di Monsignor Emilio Guano (Genova, 16 agosto 1900 - 26 settembre 1970), Vescovo di Livorno e Assistente centrale del Movimento Laureati di Azione Cattolica. La Diocesi di Livorno e la Presidenza nazionale del Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale - che ha rinnovato il Movimento Laureati - desiderano oggi ricordare la figura eminente di questo sacerdote, maestro e amico di tante generazioni. Soprattutto con l'intento di approfondire le ricerche sul suo contributo alla vita della Chiesa nella formazione di coscienze autenticamente cristiane, negli studi teologici e nella partecipazione ai lavori del Concilio Vaticano II. Un contributo che è significativo ricordare nel venticinquesimo anniversario della promulgazione della *Dei Verbum* e della *Gaudium et Spes*.

Diocesi di Livorno Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale

convegno

**DON GUANO
VESCOVO
TEOLOGO**

Livorno 9 Dicembre 1990
Palazzo della Provincia

PROGRAMMA

- ore 9.00 Don Guano, uomo della Parola al Concilio.
S. Em. Card. Anastasio Ballestrero
Arcivescovo Emerito di Torino
- ore 10.00 Religione e cultura negli scritti di don Guano tra il 1930 e il 1940
prof. Massimo Marcocchi
Ordinario di Storia del Cristianesimo
nell'Università Cattolica del Sacro Cuore
Interventi a dibattito
- ore 12.00 Concelebrazione eucaristica nella cattedrale di Livorno
- La S.V. è invitata a partecipare**

Note tecniche:

I lavori del convegno si terranno nel Palazzo della Provincia, piazza del Municipio, 4
Per eventuali sistemazioni alberghiere rivolgersi alla agenzia TE-CA Travels corso Amedeo 64, 57125 Livorno
Tel. 0586/898444-899722
Fax 0586/8981141
Per informazioni:
- MEIC, via della Conciliazione, 1 00193 Roma
- Curia vescovile di Livorno, via del Seminario 61 57100 Livorno
tel. 0586/888951

Le cose nuove

di Sandro M. Campanini

*Ecco, io faccio nuove
tutte le cose*

Stiamo camminando verso il congresso. Stiamo utilizzando i nostri strumenti di analisi e di comprensione della realtà per capire quale deve essere il nostro ruolo nei prossimi anni. Stiamo cercando di rimettere in ordine le idee sulla nostra identità, sulla nostra specifica collocazione nella Chiesa e nell'università, sulla formazione umana e spirituale, sull'impegno civile.

Se l'attitudine al rinnovamento è una costante nella storia della comunità cristiana e di quella - ben più giovane - della fuci, d'altra parte ci sono occasioni particolari in cui fare il punto e chiedersi come essere maggiormente fedeli alla propria vocazione e missione.

Il congresso è per noi un'occasione di questo tipo.

Siamo però consapevoli che non bastano i nostri sforzi e che non solo da questi dipende la nostra capacità di essere un Segno per il mondo che ci circonda.

Anzi, ci stupiamo nel guardare alla storia della nostra federazione: molte volte le condizioni esterne e interne sembravano precluderle un futuro.

E' difficile credere che l'abilità, la forza o la fantasia di qualcuno possano dare ragione del nostro essere qui, oggi, a impostare ancora una volta il nostro presente e il nostro futuro; è difficile credere che la nostra presenza, per quanto limitata, segua le leggi del caso o si autori-

produca per la forza di semplici automatismi. Ce lo ricordano costantemente coloro che più ci sono amici, coloro che ci seguono nel tempo con affetto. Gente che ha smesso di venire in fuci da pochi mesi, da qualche anno, magari da qualche decennio, proiettando negli ambienti più vari uno stile maturato negli anni dell'università e della fuci.

Ce lo fa presente la memoria viva delle prime comunità cristiane, il loro dinamico costruirsi intorno alla predicazione degli apostoli tra progressi e battute d'arresto, adesioni e persecuzioni, momenti di entusiasmo e di delusione. Ma in un cammino che è arrivato fino al nostro tempo.

Allora, con senso di gioia e di timore, possiamo dircelo l'un l'altra, apertamente: chi «fa nuove tutte le cose» è lo Spirito di Dio presente nella storia degli uomini e nella nostra, forse piccola, storia. La novità di un Regno che viene pone già le sue radici in una storia santificata dalla Croce e si fa presente nelle complesse vicende della Chiesa e dell'umanità. Anche nelle nostre vicende. Nella Chiesa e nell'umanità, nella fuci, la compagnia rinnovatrice del Cristo.

La coscienza di essere tenuti per mano dal Signore si rafforza se ci guardiamo più attentamente intorno: senza fatalismi, i miracoli non mancano; magari appena percettibili. E, d'altra parte, tanti nostri fallimenti e difficoltà hanno la loro radice più profonda in una fedeltà

che si fa solo formale, in uno sguardo sulla realtà che diventa opaco, nello scivolare fuori dalla presa di quella mano; che, comunque, rimane aperta, pronta ad afferrarci di nuovo.

Dunque, nessuna deroga alla nostra responsabilità; ma la nostra maggiore responsabilità si gioca nella capacità di lasciare spazio, nella costruzione delle cose nuove, all'Autore di ogni novità. E' un atteggiamento di fiducia molto concreto, apparentemente banale rispetto alle grandi - e necessarie - riflessioni; eppure essenziale, irrinunciabile. Che la fuci cammini con più lena dipende anche dalla capacità di ogni gruppo e di ogni fucino di ascoltare e vivere la Parola, di saper meditare nel cuore, come Maria, le cose che accadono intorno.

In fondo, non sogniamo, di per sé, una fuci più forte ed efficiente; ma, certo, da una più intensa fedeltà alla Parola non possono che scaturire frutti genuini, anche sul piano del nostro modo di porci e di lavorare; da uno spazio più ampio lasciato alla presenza viva dello Spirito non può che nascere la capacità di servire la realtà dell'uomo, nella gioia.

Possiamo far nostre le parole del salmista: «non vado in cerca di cose grandi, superiori alle mie forze; io sono tranquillo e sereno come un bimbo in braccio a sua madre».

Allora, non dimentichiamo che abbiamo il dono di poterci affidare alla maternità premurosa di Dio, lungo questo difficile cammino di rinnovamento. Le cose grandi, i progetti più articolati, le attività più innovative non ci sono precluse; se, però, esse non fanno leva sulle sole nostre forze, ma sulla confidenza con quel Dio che si compiace di lasciarci giocare sulle sue ginocchia

L'arte di vivere (abitare e costruire) la città

Anche quel giorno Knut era andato nel bosco a tagliare gli alberi.

C'era già andato altre volte prima di allora, ma quel giorno, tutto a un tratto, ogni cosa gli apparve diversa.

Qui sei a casa, Knut.

Come?

Nessuno ha parlato. Ma è proprio di questo che si tratta: un dono inestimabile gli viene offerto... il bosco si offre come luogo autenticamente suo.

Gli altri se ne vanno, ma lui questa sera deve restare... per cogliere l'insorgere delle ombre dal fondo degli alberi, dal cielo e dall'orizzonte. Rimane lì ammaliato... sente che deve restare, magari per tutta la vita, se vuole che essa sia vera e giusta!

Knut deve rimanere, non solo per comprendere meglio il bosco, ma per comprendere meglio se stesso.¹

E' abitabile la città moderna? E' piacevole vivere in essa? E' accogliente? E per chi?

Il problema del vivere nelle città è una questione ricca di sfaccettature e tematiche collegate.

Complessità e difficoltà sono parole che ben si adattano a vita e a città, soprattutto quando vivere-nelle-città è sinonimo di abitare-nelle-città.

Nozione bizzarra infatti quella di abitare: Christian Norberg Schultz definisce l'abitare come un «incontrare altri esseri umani, scambiare prodotti, idee, sentimenti, sperimentando la vita come moltitudine di possibilità; quindi accettare un certo numero di valori comuni; infine essere se stessi».

Ma è possibile oggi tutto questo? Esistono luoghi di incontro e i modi per esprimersi? E' data la possibilità di sentire la città come luogo *autenticamente* proprio, per essere pie-

namente se stessi?

Ecco che, come un gioco di scatole cinesi, spuntano uno dopo l'altro i grandi problemi delle città moderne: le carenze delle istituzioni, dei servizi, le incapacità della gestione politica, la incomprensione delle necessità emergenti.

Il vortice dei mille «?...» della città moderna non lascia scampo: il problema della vivibilità delle città è il problema dei problemi.

Ci si può domandare quale ruolo giochi il carattere formale dell'insediamento nella definizione di un habitat armonico. Senz'altro un ruolo notevole, e ben lo sapevano i pianificatori delle città moderne, da Ebenezer Howard con le sue garden cities al de Corbusier delle «macchine per abitare», i quali però si resero conto di come organizzare fisicamente uno spazio -ovvero progettarlo- significasse riorganizzare anche socialmente la vita dei suoi abitanti, toccando problemi di adeguamento dei costumi, di tradizione, di nuove necessità funzionali.

Tenendo all'orizzonte l'idea del legame tra organizzazione fisica e organizzazione sociale, limitiamoci in questo caso alla riflessione sulla prima parte del problema: la questione spaziale, ovvero il rapporto spazio/uomo nella città.

La città come casa

«In casa si trovano le cose che conosciamo e prediligiamo, che abbiamo portato con noi dall'esterno e con cui viviamo, perché rappresentano il nostro mondo. Le usiamo nel nostro quotidiano, le prendiamo

tra le mani e godiamo del loro significato».

Norberg Schulz esprime così il concetto di «amorosa frequentazione» dei significati che si compie nella casa, dalla contemplazione cioè dei valori che, amati, conosciuti e condivisi, rappresentano il mondo -il nostro mondo- in cui ci identifichiamo.

L'autore sostiene che è in virtù di questa autoidentificazione che la casa elargisce sicurezza, che fa sentire finalmente in pace, in una sorta di prolungamento del nostro io: «Io sono il mio mondo», dice Wittgenstein.

La domanda che ci si può porre è se esiste una dimensione analoga alla casa in quello spazio particolare che è la città.

«La città ed il suo spazio urbano sono da sempre il forum dell'abitare collettivo», risponderebbe immediatamente Norberg Schulz, e spiegherebbe come la città e l'insediamento -che è la struttura spaziale nel territorio- sono parti ineliminabili di quell'azione continua che è l'abitare.

L'uomo infatti non abita solo nella sua stanza (cioè in se stesso) ma in essa raduna le cose che ha vissuto fuori (cioè nella vita sociale) per poi ricomporle e farle proprie ed anche le cose che trova fuori sono così parte del suo mondo: sono i valori collettivi in cui si identifica, e tra essi trova pace ed è a casa. Ciò che differisce tra casa e ambiente urbano è quindi un diverso grado di intimità; e se la casa è abitabile quando consente di essere se stessi nella «amorosa frequentazione» di idee

ed oggetti, la città sarà tale se permetterà la medesima frequentazione nello scambio, nella percezione di valori all'interno dello spazio urbano.

Ma la domanda di partenza ritorna incalzante: è abitabile la città moderna? Ovvero: esistono e sono percepibili e frequentabili i valori che la rendono tale?

La rottura col passato

La città moderna è figlia di due fenomeni devastanti: la rivoluzione industriale ed il secondo conflitto bellico.

Ritmo e qualità?.... i due episodi: in entrambi infatti compaiono una velocissima espansione e la contrapposizione tra antico e nuovo, che più spesso significa confronto tra bello e brutto, tra vitale centro storico e nuovi quartieri dormitorio, senza strutture e senza servizi.

Ma, soprattutto, in ambedue emerge il taglio che operano con ciò che rappresenta la tradizione del luogo: il nucleo antico, espressione di una società lì nata e cresciuta e traduzione nello spazio degli ideali collettivi che l'animavano.

La città moderna sembra rompere con tutto questo. Ma ben si intende: il problema non è la rottura con l'antico tout court, ma con la sua capacità di esprimere la vita della gente che lo ha abitato.

L'edilizia speculativa infatti, attraverso le sue unità standardizzate sul minimo indispensabile, non solo non si preoccupa di abbandonare i valori del luogo in cui vive, ma, contrapponendosi agli edifici che li rappresentano, non li sostituisce con una loro reinterpretazione, o con altri in cui identificarsi positivamente.

E l'esperienza del Movimento Moderno, a cavallo tra le due guerre, non riuscirà a incidere sufficientemente: i tentativi dei Le Corbusier, Meier, Mies Van Der Rohe per esprimere l'esprit nouveau, il nuovo spirito della città moderna, saranno infatti osteggiati dal sistema borghese consolidato e non riusciranno a affermarsi che in rare eccezioni.

Sarà proprio la degenerazione del linguaggio razionalista a fornire i termini per la nuova edilizia speculativa, passando per la elaborazione formalistica dell'International Style, proposto in ogni luogo sem-

pre uguale, culture ...?... comune propagandate dalla americanizzazione dilagante.

Una città senza valori?

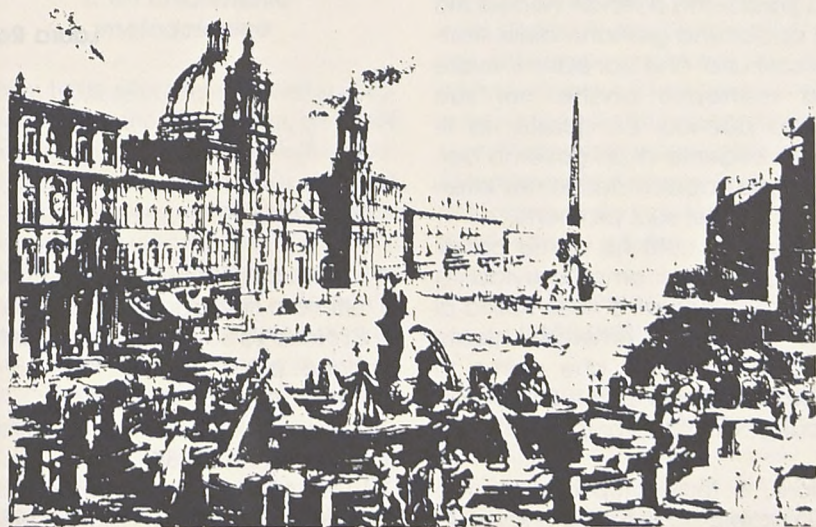
Così la città moderna, senza la tradizione che ha negato, pare naufragare nella sua scontata e deprimente nuova immagine: senza valori a cui ispirarsi, senza la familiarità e l'intimità che essi creano rendendo un luogo «casa(?)».

Anonimato, monotonia, individualismo sono i caratteri che vengono ritenuti distintivi della metropoli.

Caratteri tuttavia paradossali: è quasi un paradosso infatti che la ricchezza di esperienze sociali, etniche, culturali, la varietà di forme occupazionali rispondenti a ritmi e vite diverse, conducono in realtà ad una omogeneità standardizzata; oppure che, proprio nella città-luogo-degli scambi potenziali manchino i luoghi stessi dello scambio o dell'incontro, dove la complessità e il frammento possano diventare valori positivi, frequentati e apprezzati.

Questa paradossalità è, in altri termini, quella della mancanza di ambienti urbani positivi, di luoghi simbolo cioè, dove la città dice il proprio valore: niente forse rappresenterebbe meglio lo spirito della città moderna di una sorta di nuova agorà, perché in essa si leggerebbe il suo essere mosaico complesso di multiformi modi di vivere, e la sua ricchezza racchiusa nella circolazione di informazioni e cultura.

Ma esistono potenzialmente questi simboli della metropoli, come in passato furono l'acropoli, la cattedrale, il



municipio?

Forse sì: si pensi per esempio ad alcune strutture particolari, come il sistema dell'istruzione, che superando ad ogni livello -elementare, superiore, universitario- la tradizionale attività didattica, potrebbe divenire animazione e coagulo per il quartiere, la zona, la città, insieme alla miriade di attività ad essa collegate e collegabili (biblioteche, musei, ecc.).

Anche la piazza potrebbe essere tale, quando vi si affaccino i centri commerciali, nuovi mercati di incontro quotidiano, oppure quando è...?.. urbano, apparentemente defunzionalizzante, potenziale luogo di sosta e aggregazione. Tali funzioni richiedono una adeguata strutturazione di spazi, che possono offrire tali opportunità: ad essi si potrebbe riferire chi abita nelle città, per comprendere il *quid* che distingue il piccolo centro dalla metropoli e percepire così la diversità, che diviene valore, nella quale inserirsi.

Così si realizzerebbe l'abitare nelle città: nella percezione e appropriazione della specificità della città, in una idea di abitare non relazionata in modo esclusivo ai singoli comfort -necessari ma non sufficienti- e slegata dalla diversa possibilità di ...?....

In un mondo senza bellezze anche il bene ha perduto la sua forza di attrazione.

H.U. Von Balthasar

L'identificazione in un nuovo spirito - moderno o, se si vuole, postmoderno - così non può che passare per il tramite fisicamente percepibile, l'architettura della città, e nella sua capacità di interpretare tali valori.

Occorre che essa sappia trovare i modi per rappresentare tutto que-

sto, per creare emergenze - architettoniche appunto - forti, che si evidenzino nel tessuto urbano ed entrino nell'immaginario collettivo come emblemi del nuovo stile: quello dello scambio nella multiformità.

Questi punti di riferimento, non possono più essere unificati in unico luogo - l'acropoli appunto - come nuovo centro cittadino. Saranno invece più acropoli e più agorà le sole capaci di rappresentare le diversità di ogni zona: come in una sorta di «contrada» della città moderna, ogni zona si distinguerà per una diversa immagine di sé, delle proprie case e delle proprie strade, corrispondenti a ciò che era il suo passato .. zona industriale, rurale, centro storico - e nell'interpretazione di questo.

Così emergono le complessità e il frammento come valori positivi: perché, esplicitati, appaiono come elementi di riconoscimento o identificazione che divengono familiari, rendendo la città abitabile.

La vita nella città non è certamente un problema legato in modo esclusivo al carattere formale della città stessa, ma si rende necessaria una opportuna gestione delle strutture costruite, che consideri il vivere nella metropoli anche nel suo aspetto poetico. E', questa, la richiesta esigente di un governo della polis più capace anche nell'interpretazione dei suoi problemi.

Tuttavia, la città ha come carattere macroscopicamente evidente il suo aspetto fisico: è nella scelta di piano infatti che emerge l'ideale che vi è alla base, che anima la società che lì vive e che è il «bene» da cui gli individui vengono attratti.

Allora, è forse proprio partendo da un problema di forma che si può

ricostruire per la metropoli una immagine positiva: non più la metropoli che ingloba lo spazio (non urbano?) circostante, ma piuttosto un sistema insediativo che offre servizi di tipo urbano studiando per ogni zona la modalità per conservare il suo carattere specifico; non una omogenea composizione di quartieri dormitorio, ma case e servizi equamente distribuiti. Un'ancora di salvezza anche per le nostre metropoli, quindi?

Tomàs Maldonado, in «Il futuro della modernità», citando Braudel, ricorda che forse le città devono essere pensate «in lunga durata»: cioè che queste, «che noi giudichiamo di atroce bruttezza e soffocante inumanità troveranno, attraverso aggiustamenti, ripensamenti e approssimazioni successive, il modo di esprimersi nelle loro qualità».

Così forse anche la «nostra», attuale, città moderna, verrà riconosciuta parte positiva di un insieme complesso, dove abitabilità e città non figurino come termini in irrimediabile contrapposizione, ma riemerga la magica alleanza tra uomo e polis.

Laura Rossi

Note

¹ Dal racconto di TARJOI VESAAS, «L'ultimo a rincasare», commentato in C. NORBERG SCHULZ, *L'abitare*, introduzione, p.2

Electa, Milano, 1984

² CHRISTIAN NORBERG SCHULZ, *L'abitare*, Electa, Milano, 1984

³ TOMAS MALDONADO, *Il futuro della modernità*, Feltrinelli, Milano, 1987

Scienza e Fede

di Simone Piccardi

Quando si inizia a riflettere sul rapporto scienza-fede il primo problema è costituito dal residuo storico di tante intolleranze ed incomprensioni, frutto della reciproca pretesa di imporre come superiore (se non addirittura come il solo valido) il proprio punto di vista; per questo motivo la prima cosa che viene in mente è riaffermare il riconoscimento di una reciproca autonomia, ma anche (perché ciò non rischi di tradursi in disinteresse reciproco) la necessità di un dialogo aperto e critico e di una reciproca interazione.

Tutto questo è sacrosanto, ma non basta: occorre rendersi conto che la complessità del rapporto scienza-fede non è descrivibile solo nei termini di questi due poli, ma si articola attraverso molteplici livelli di interazione, diretti e indiretti, e passa attraverso l'ambiente della cultura e del pensiero contemporanei in cui sia scienza che fede sono immerse e col quale sono inestricabilmente connesse.

1. Un chiarimento metodologico

Non basta allora interrogarsi sull'autoriflessione che sia scienza che fede fanno su se stesse, nè sui punti di contatto e/o di distacco che fra esse vengono a crearsi; occorre anche vedere come agiscono e reagiscono con l'ambiente (culturale) di cui fanno parte, come l'influenzano e come ne sono influenzate, tenendo conto che la relazione avviene in un contesto globale la cui complessità non può essere ridotta in una singola chiave di lettura.

Fare tutto questo però richiede una tale quantità di conoscenze, anzitutto teologiche e scientifiche, ma anche sto-

riche, filosofiche, politiche, economiche, ecc. che una trattazione esauriente è sicuramente impossibile; perciò questa riflessione non può che essere parziale ed incompleta, viziata com'è dall'impostazione di chi comunque proviene da una formazione di tipo scientifico, tuttavia essa potrà risultare significativa nella misura in cui sarà stimolo a che i vari punti di vista e le varie ottiche parziali entrino in relazione.

Infine un chiarimento, o meglio un non chiarimento, semantico: userò i termini di scienza e fede in modo generico (ed ambiguo) rifiutando di dare una definizione più specifica. Questo può generare confusione perché fede potrà significare sia l'atto di credere propriamente detto, che l'agire che da esso consegue, che la cultura (teologica) in cui tale atto necessariamente si incarna; allo stesso modo scienza potrà essere sia la conoscenza scientifica in quanto tale (teorie e fatti provati scientificamente) che l'azione di ricerca degli scienziati, che l'immagine che di essa si ha; e con questi saranno possibili altri e diversi significati: mi rifiuto però di dare una definizione perché essa non riuscirebbe comunque ad eliminare completamente le ambiguità di significato, ma soprattutto perché non sarebbe in grado di esprimere esplicitamente la complessità intrinseca dei concetti indicati dalle parole scienza e fede.

2. Scienza e fede nella cultura moderna

Per parlare di scienza e fede occorre tenere presente il quadro di riferimento della cultura in cui esse vengono a trovarsi; per questo andrà rivolta una particolare attenzione alla scienza e al ruolo

che ha giocato e gioca nella cultura moderna e contemporanea, tenendo conto che è stata uno dei protagonisti di quel processo di secolarizzazione (cioè di presa di coscienza di una consistenza ed autonomia proprie e non garantite da un qualche superiore referente esterno) che ha portato alla nascita di tale cultura.

Evidentemente è per tale ruolo che sono sorti i primi contrasti (ancora non del tutto sopiti) fra scienza e fede; dovuti sia ad una teologia sclerotizzata assolutamente incapace di rimettersi in discussione di fronte alle novità delle scoperte scientifiche, sia ad una visione di scienza che, assolutizzando se stessa o qualche suo aspetto, arrivava ad un fanatismo ancor più violento di quello che pretendeva di combattere (si pensi all'assurdità dell'ateismo scientifico proprio come teoria scientifica).

Questa pretesa di assolutizzare un'ottica particolare è stata comunque una presenza costante nello sviluppo della cultura moderna; così dalla *De reductione artium ad theologiam* di S. Bonaventura si è passati allo *spirito del mondo* nella filosofia di Hegel, per arrivare col positivismo a pretendere che sarebbe stato lo sviluppo scientifico a fornire risposte certe e definitive a tutti i problemi dell'uomo.

Per la scienza questo è stato ancor più ingiustificato in quanto cancellava completamente la consapevolezza iniziale che la conoscenza scientifica è sempre parziale e approssimata e che qualsiasi teoria non è che uno schema concettuale entro cui prevedere una classe limitata di fenomeni. Ma lo straordinario successo ottenuto, sia sul piano conoscitivo che su quello delle applicazioni, hanno rilanciato oltremisura l'immagine utilitaristica della scienza, facendo dimenticare sia la cautela metodologica che la consapevolezza dei limiti.

In questo l'esempio della fisica, vista dal riduzionismo come base di tutte le

altre scienze, è esemplare: il successo della meccanica classica e dei suoi sviluppi fece sì che quelle che in realtà erano solo ipotesi di lavoro o conseguenze di uno schema esplicativo assumessero il ruolo di verità insindacabili, valide in generale anche in tutti gli altri ambiti: economico, sociale, filosofico, ecc.

Divennero così dogmi irrefutabili concetti come lo spazio e il tempo assoluti, il riduzionismo (il poter descrivere tutte le proprietà di un sistema complesso in base a quelle dei componenti semplici), il determinismo (la possibilità di poter determinare tutte le proprietà di un sistema meccanico note le condizioni iniziali), e alla fine il mondo diventò un enorme meccanismo (vedi la teoria della nebulosa di Laplace) di cui si sarebbe potuto conoscere e determinare il funzionamento fino alla più infima rotella.

3. L'emergere della complessità

Ma ancor prima che si arrivasse a constatare esplicitamente il fallimento pratico e teorico di queste concezioni (cosa che qualcuno tuttora si ostina a non fare) questo impianto venne distrutto da una serie di *rivoluzioni scientifiche* che sconvolsero la visione del mondo che emergeva dalla scienza.

Così la relatività di Einstein cominciò col buttare a mare l'idea di spazio e di tempo assoluti, la meccanica quantistica fece crollare il determinismo reintroducendo come essenziali l'incertezza e il ruolo dell'osservatore, mentre gli sviluppi della termodinamica e lo studio dei sistemi complessi segnarono l'irruzione del disordine e del caso come elementi costitutivi ed ineliminabili dell'universo fisico e sancirono la fine del riduzionismo mostrando come un tutto composto da parti semplici abbia proprietà diverse ed ulteriori non riconducibili a quelle dei suoi componenti.

Ancora più significativa fu la scoperta, sul piano della logica matematica, dei due teoremi di Goedel che dimostrano inequivocabilmente i limiti intrinseci (incompletezza e incompletabilità) di qualunque sistema logico-formale, ponendo fine una volta per tutte alla pretesa neopositivista di costruire una teoria del mondo autoconclusa, completa e definitiva.

Si passò così da una visione di un mondo perfettamente ordinato, comprensibile e manipolabile a piacere in ogni sua parte, in cui disordine e incertezza emergevano solo come sottoprodotto della insufficiente precisione degli strumenti (restando però concettualmente eliminabili) e in cui il soggetto aveva solo il ruolo di osservatore/manipolatore esterno, ad un mondo in cui disordine e caos sono altrettanto essenziali di ordine e organizzazione, in cui l'incertezza è conaturata alla realtà stessa delle cose e in cui il soggetto diventa parte del sistema del quale, con le sue scelte e le sue azioni, determina proprietà e comportamento.

3.1 La complessità della scienza

Ma l'emergere della complessità non si è limitato al contenuto delle singole discipline, ma è avvenuto pure nel quadro più generale dei piani metodologico ed epistemologico.

Così ci si è resi conto che non si può più parlare di *scienza* ma di *scienze*, giacché ogni disciplina scientifica ha una sua specifica delimitazione di ambiti e contenuti, una sua impostazione metodologica, proprie strategie di ricerca, diverse procedure di controllo, verifica e selezione di ipotesi e modelli, per cui ogni *scienza* diventa autonoma ed irriducibile rispetto alle altre. Per di più tutto questo impianto metodologico non è qualcosa di statico ed immutabile, fissato una volta per tutte, ma si evolve insieme alle teorie e ai contenuti, affi-

mandosi continuamente.

Altrettanto significativo è quanto emerso sul piano epistemologico¹, dove sia il principio verificazionista dei neopositivisti che quello falsificazionista di Popper si sono rivelati insoddisfacenti ma soprattutto troppo schematici e semplificanti rispetto ad una pluriformità variegata di procedure di controllo, analisi e selezione delle ipotesi che ormai non sono più limitate solo al confronto coi dati e l'esperienza e alla verifica della capacità di interpretazione e previsione, ma tengono conto di fattori ulteriori come la coerenza interna delle teorie, la stringatezza delle ipotesi iniziali, l'eleganza del formalismo, la possibilità di ulteriori sviluppi, ecc.

Inoltre è ormai chiaro che affrontare il problema epistemologico soltanto dal punto di vista del criterio di scientificità è pesantemente riduttivo, in quanto questo è un criterio a posteriori, e come tale incapace di indagare sulla genesi delle teorie e di spiegare come e perché è nata un'ipotesi o è stata fatta una scoperta.

Si è dovuto così prendere atto di come le idee più varie; filosofiche, politiche, religiose, sociali, financo le superstiziose degli scienziati hanno avuto un'influenza rilevante, a volte essenziale, nella formulazione delle teorie scientifiche². Allo stesso tempo si è capito che non si può più considerare semplicisticamente lo sviluppo scientifico come un processo di accumulazione lineare di nuove teorie, perché se in un certo senso questo avviene per la matematica, in cui un teorema, una volta dimostrato, tale resta per sempre, non avviene affatto per la disciplina come la fisica che invece sembra progredire per salti e discontinuità, con vere e proprie rivoluzioni durante le quali i paradigmi che fino allora avevano guidato l'opera degli scienziati vengono abbandonati in favore di altri³.

Ecco dunque che l'epistemologia è costretta a prendere atto della comples-

sità della scienza, accettando la sua incapacità di fornire un modello univoco ed universale; di qui la nascita dei cosiddetti *cases studies* in cui, con l'analisi incrociata di scritti e documenti anche non scientifici, si va a ricostruire caso per caso come una teoria è nata e si è sviluppata, evidenziando la grande pluralità di metodi e procedure di ricerca con cui i singoli scienziati han contribuito allo sviluppo della scienza.

Da tutto questo emerge un'immagine di scienza totalmente diversa da quella a cui siamo abituati; una scienza consapevole di non potersi separare dal resto della cultura⁴, che prende atto del carattere irriducibilmente plurale dei suoi metodi di approccio al reale⁵, che riconosce la complessità dei sistemi naturali⁶; ma soprattutto diventa cosciente dei suoi limiti e dei limiti di parzialità ed incompletezza di ogni disciplina, che capisce che può fornire modelli in grado di cogliere soltanto alcuni aspetti della realtà e che nessun modello può considerarsi completo o definitivo, una scienza cioè consapevole di non essere né l'unica né la migliore, ma solo una, delle forme della conoscenza.

3.2 La complessità nella cultura e la fede

L'emergere della complessità, e la presa di coscienza dei limiti della ragione al di là della scienza ha caratterizzato e coinvolto in forme diverse buona parte del pensiero contemporaneo. Questo processo, insieme alla nascita della modernità, ha posto una sfida radicale alla fede; essa infatti aveva tentato a lungo di riassorbire dentro di sé la ragione moderna, così come nel medioevo aveva fatto con quella aristotelica, senza però mai riuscirci: per questo alla fine la teologia aveva dovuto gettare la spugna riscoprendosi autonoma dal resto della cultura, in quanto fondata esclusivamente sull'atto di fede nella parola di Dio. Ma se questa è stata

una positiva emancipazione da stantii residui culturali, ha pure segnato la consapevolezza dell'impossibilità «di dover parlar di ciò che non può essere detto»⁷ perché tutte le parole di cui dispone sono inadeguate e compromesse, rischiando un'ulteriore emarginazione della fede dalla cultura, anche se per scelta propria.

D'altra parte per quanto riguarda la cultura contemporanea, la critica serrata al razionalismo totalizzante (si pensi all'analisi della scuola di Francoforte) e più in generale ad ogni volontà di totalizzazione, riconosciuti come repressivi, hanno prodotto una crisi del concetto di razionalità, con esiti nichilistici in cui si nega ogni tipo di verità e/o possibilità di conoscenza perché ciò verrebbe a costituire un attentato alla libertà dell'uomo. Ancora una volta non si sa e non si vuole accettare complessità e limiti per rifugiarsi nella semplificazione, anch'essa univoca e totalizzante, della non risposta.

La necessità di superare questa situazione, accettando positivamente complessità e limiti della ragione, ha portato alla nascita di un approccio alla conoscenza di tipo diverso in cui si accostano e fanno interagire senza effettuare riduzioni i diversi punti di vista; anche in questo caso con posizioni diverse, come il debolismo che nega un qualsiasi valore ai singoli punti di vista, considerati come provvisori giochi interpretativi destinati a morire senza lasciare traccia, o la razionalità ermeneutica che invece riconosce ad essi una effettiva capacità di conoscenza (ancorché parziale, limitata, storicizzata, ecc.) e proprio per questo vuole un'opera di comunicazione e relazione fra le varie interpretazioni.

4. Scienza e fede nella cultura contemporanea

E' quindi in questa prospettiva ermeneutica che oggi si può reimpostare po-

sitivamente il rapporto scienza-fede⁸; però perché questo accada occorre che sia accettata a pieno la complessità sia del rapporto che dei singoli termini, e abbandonata ogni pretesa egemonica e totalizzante.

Abbiamo visto come per la scienza le premesse ci siano, altrettanto sta avvenendo per la fede, in special modo attraverso il ripensamento che ha coinvolto la teologia che ha preso coscienza di non potersi più considerare come la sistemazione oggettiva, completa e definitiva di tutte le verità di fede e relative conseguenze, e ha scoperto (o riscoperto?) il limite radicale di dover esprimere l'inesprimibile, di dover dire in concetti e parole ciò che trascende ogni parola e ogni concetto; con tutto quello che ciò comporta per la fede, che pur non riducendosi a una teologia non può vivere al di fuori di essa.

Ma oltre la coscienza del limite, anzi proprio a partire da questa, si è aperta la strada della complessità; così si è capito che non ha più senso una teologia assoluta concepita come un unico blocco monolitico, ma che essa si deve articolare in una pluralità irriducibile di livelli (esegetico, kerigmatico, filosofico, etico ecc.) ognuno dei quali ha procedure e metodi diversi, ma altrettanto validi e significativi.

Inoltre la definitiva presa di coscienza dei legami fra fede e cultura ha fatto raggiungere la piena consapevolezza della legittimità di un ampio pluralismo teologico in grado di reggere un continuo confronto critico-dialogico. Infatti oltre alla necessità di parlare con parole significative per gli uomini di oggi tale confronto è necessario per ricomprendere la stessa fede, depurandola dalle incrostazioni culturali e chiarendo come condizionamenti e relazioni con la cultura influenzino profondamente le sue stesse categorie; per di più la coscienza della complessità e la consapevolezza dei limiti comportano che «la visione della verità che l'uomo moderno

attinge attraverso l'avventurosa fatica della ragione non può essere che dinamica e dialogica. Poiché la ragione può cogliere l'unità che lega il mondo e la verità solo all'interno di modi parziali di conoscenza, ogni singola scienza - comprese la filosofia e la teologia - rimane un tentativo limitato che può cogliere l'unità complessa della verità unicamente nella diversità, vale a dire all'interno di un intreccio di saperi aperti e complementari»⁹, ecco dunque che se la teologia, e con essa la fede, vuole essere significativa nel mondo contemporaneo non può sottrarsi al compito del dialogo e del confronto.

Tutto ciò ha comportato una profonda revisione metodologica; anzitutto si è dovuto acquisire l'uso del metodo critico, e questo ha segnato un'avvicinamento alla struttura del pensiero scientifico, poi si è dovuti passare da un metodo deduttivo a uno induttivo, prendendo atto del soggetto che fa teologia e di come quest'ultima non sia realtà prima da cui dedurre tutte le conseguenze, ma nasca invece a partire da problemi e situazioni specifiche (si pensi alle c.d. teologie del genitivo soggettivo) che provocano la fede ad una riflessione su se stessa e su di essi. Infine il ricentramento sulla parola, oltre a creare un fecondo incontro con alcune discipline scientifiche (i cui strumenti sono stati applicati all'analisi dei testi biblici), ha dato *oggettività* al discorso teologico, svincolandolo definitivamente dalle secche delle varie fondazioni metafisiche.

Ecco dunque che si apre la possibilità di impostare un nuovo rapporto della fede con la scienza evitando ogni pretesa egemonica o riduttiva nel riconoscimento di una comune tensione nella ricerca della verità. Questo ci fa ancor più avvertiti contro ogni tentazione concordista¹⁰ di giustificare i dati di fede con le scoperte scientifiche; infatti, al di là del poter dedurre dalla creazione informazioni sul creatore, è essenziale il confronto con le acquisizioni della

scienza che spesso han costretto la fede a radicali ripensamenti su questioni date per risolte definitivamente (Galileo e Darwin sono esempi ma lo stesso sta avvenendo per la teologia del peccato originale¹¹, messa in crisi dal fatto che la morte esistesse anche prima della comparsa dell'uomo per cui non la si può più giustificare come conseguenza del peccato). Ciò ha permesso non solo l'abbandono di posizioni legate ad una cultura sorpassata, ma anche il raggiungimento di acquisizioni teologiche di grandissima importanza; per di più si è capito una volta per tutte come anche la teologia sia in continua evoluzione e venga sottoposta a rivoluzioni concettuali del tutto analoghe a quelle della scienza.

D'altra parte la scienza non può ignorare la fede, abbiamo già visto come essa finisca con l'essere influenzata ed aver bisogno delle idee più varie, comprese quelle religiose (Lemetre, uno degli inventori della teoria del Big-Bang era un prete e quella teoria non è che l'idea della creazione messa in formule); ma al di là di un ruolo della fede tipo serbatoio di idee utili, una volta che ci si è resi conto che la realtà non è totalmente riconducibile negli schemi razionali della scienza e che anche quest'ultima è costretta a compiere atti di fede (si pensi ai postulati della matematica dati per validi senza dimostrazione, o all'assunto implicito di tutte le scienze, che abbia senso la conoscenza razionale), si è dovuto riconoscere non solo la possibilità, ma anche la sensatezza e la significatività di una conoscenza che, come la fede, non è necessariamente scientifico-razionale.

5. La questione etica

Ma oltre il confronto sul piano filosofico-culturale, uno dei luoghi più fecondi per riallacciare un dialogo fra scienza e fede è senza dubbio la questione etica; occorre però rendersi conto della com-

plexità di questa questione che taglia trasversalmente tutta la cultura contemporanea e sulla quale ormai non sono più possibili tentativi di riduzione in qualche schema precostituito.

La nascita dell'autonomia della scienza, il suo affermarsi come ricerca del vero, il suo pensarsi come possibilità di conoscenza senza limiti, il suo inserirsi fin da Bacone in un'ottica pragmatico-utilitarista (conoscenza come possibilità di dominio per cui tutte le applicazioni darebbero luogo ad un progresso automatico e senza fine); tutto ciò ha portato al rifiuto di ogni interferenza, vista come ostacolo alla necessità di un'assoluta libertà di pensiero e di ricerca, sancendo, per la pretesa di positività intrinseca di tutto ciò che la concerne, l'intangibilità della scienza da parte di qualsiasi motivazione etica.

Però davanti alla crisi dell'idea di sviluppo, all'incapacità di un governo positivo della modernizzazione tecnologica e ai guasti che essa produceva (vedi la questione ambientale); di fronte all'emergere dei legami e delle connessioni fra ricerca e centri di potere (economico, politico, militare, ecc.), la concezione di una scienza pura e disinteressata, assolutamente neutrale ed oggettiva, è crollata.

Si è raggiunta così una forte consapevolezza dell'incidenza della scienza sulla società dalla quale riceve input (ex. finanziamenti) e nella quale riversa output (ex. innovazione tecnologica)¹². Questo ha reso di enorme rilevanza la questione controllo e dell'indirizzo della ricerca, concentrando su di essa tutta l'attenzione, con un dibattito però troppo spesso appiattito fra due estremi: da una parte il fondamentalismo tecnocratico che pensa di risolvere tutto in una rigida separazione scienza-tecnica, dichiarando la prima neutrale ed eticamente intangibile e imputando tutti i guasti al cattivo uso della seconda fatto dai *non esperti*; dall'altra i vari fondamentalismi etico-morali, che ponengo-

no una continuità totale fra scienza e tecnica, e, affermando la loro assoluta amoralità, rivendicavano il ruolo di guida e controllo ai propri esperti etici.

Se però vogliamo sfuggire la tentazione del fondamentalismo occorre evitare certe semplificazioni (dagli esiti non a caso così simili) per riaffermare tutta la complessità del problema. Se è vero infatti che è impossibile affermare una netta separazione fra scienza e tecnica, perché la scienza ha bisogno degli strumenti della tecnica e la tecnica delle scoperte della scienza, non è possibile neanche una banale identificazione. Inoltre non ha più senso parlare semplicemente di ricerca pura o di una astratta neutralità della scienza, perché ogni ricerca deve affrontare i problemi etici connessi ai mezzi coi quali viene condotta (è lecita ad esempio la sperimentazione sull'uomo?), alle condizioni che la permettono (come e a scapito di chi si reperiscono i finanziamenti?), e alle conseguenze impreviste.

Si possono infatti distinguere almeno due modi, altrettanto sensati, di concepire la scienza: come sistema di conoscenza e come attività umana. Però se nel primo caso è assai difficile porre questioni morali (in che senso si può dire cattiva la conoscenza), nel secondo no; la complessità del problema sta nel fatto che questi due livelli sono inestricabilmente intrecciati, e non è possibile né separarli, né identificarli, né appiattire l'uno sull'altro.

Ciò mostra anche come sia riduttivo impostare il rapporto scienza-etica solo sul problema dell'indirizzo della ricerca e del controllo delle applicazioni, in una visione in fondo di subordinazione della scienza ad un'etica intangibile ed indipendente; la realtà ci fa capire come il rapporto sia molto più profondo, complesso ed articolato; lo sviluppo scientifico costringe infatti la riflessione etica ad un continuo ripensamento, ponendole di fronte nuove possibilità e situazioni inedite; la scienza diventa così

luogo di problematizzazione etica ed il giudizio morale non può più trascurarla se vuole avere cognizione di causa ed essere significativo.

Ma oltre la questione del giudizio morale su problemi specifici esiste un'interazione più profonda, al livello stesso della costruzione del discorso etico: una volta infatti che la complessità mette in crisi ogni pretesa fondamentalista di fondazione di un'etica assoluta, definitiva e completa, nasce la necessità di ricostruire in maniera dialogica il tessuto di una nuova etica condivisa, ed ecco allora che non si può più fare a meno di considerare il significato della scienza nella società e nella cultura; gli effetti di destrutturazione di idee, concezioni, modelli e valori che essa produce e come tutto ciò influisca sulla questione etica. La scienza infatti è tutt'altro che a-morale; essa porta in sé valenze etiche molto forti (scienza come ricerca costante, umile e paziente della verità o come conoscenza al fine di dominare la natura?) valenze che possono provenire sia dalle sue immagini che dai suoi modelli, che dal suo metodo; e sono proprio loro che, senza pretenderne automaticamente la validità, possono diventare utili nella costruzione del discorso etico.

Infine dalla scienza stessa, una volta che se ne sia rifiutata una visione asettica che la riduce a mera razionalità strumentale, nasce un'interrogazione sui suoi fini, sul suo significato, sulle sue responsabilità, che è in sostanza un'interrogazione etica¹³; ed è proprio su questo piano che la riflessione etica che proviene dalla fede diventa importante; una volta infatti che si sia scoperta una scienza che porta dei valori e che di valori ha bisogno per essere esercitata umanamente, anche se questi valori non provengono necessariamente dalla fede, su di essi può nascere una dei più rilevanti spazi di dialogo e di confronto.

Simone Piccardi

NOTE.

(1) Un buon dibattito sulle più recenti acquisizioni dell'epistemologia si trova in: I. LAKATOS, A. MUSGRAVE (a cura di), *Critica e crescita della conoscenza*, Feltrinelli 1984

(2) Vedi P.K. FEYERABEND, *Contro il metodo*, Feltrinelli, Milano, 1979.

(3) Vedi T.S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1978.

(4) Vedi E. MORIN, *Scienza con coscienza*, F. Angeli, ?

(5) Vedi M. PIATTELLI PALMARINI (a cura di), *Livelli di realtà*, Feltrinelli, Milano, 1984.

(6) Vedi E. MORIN, *Il metodo*, Feltrinelli, Milano, 1983.

(7) K. Barth cit. in: I. MANCINI, *Teologia, ideologia, utopia*, Queriniana 1974

(8) Vedi G. FERRETTI, *Filosofia e teologia: un nuovo confronto*, Atti del Convegno nazionale di Pisa: *La ricerca teologica e gli itinerari della cultura contemporanea*, in «Ricerca», n°6/7, 1988.

(9) GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'università*, Bologna, 18 Aprile 1982.

(10) Vedi P. GIANNONI, *Contro il concordismo*, in «Il futuro dell'uomo», n°1, 1989.

(11) Vedi G. MARTELET, *Libera risposta ad uno scandalo*, Queriniana, 1987.

(12) Vedi C. BORASI, *La ricerca di una nuova immagine della scienza*, in «Il futuro dell'uomo», n°4, 1984.

(13) Vedi G. FERRETTI, *La scienza e la fede, Galileo e Zichichi...*, in «Ricerca», n°17-20, 1981.

Alcune considerazioni metodologiche sulla peace research

Premessa

La peace research non è soltanto la ricerca sulla pace, quanto - più impegnativamente - la ricerca sulla pace e per la pace, cioè la ricerca che affronta i problemi connessi al tema della pace con l'obiettivo di contribuire alla costruzione della pace.

Già in questa definizione si annidano almeno tre problemi metodologici. Il primo è legato alla definizione del termine pace: vi è una definizione più ristretta che definisce la pace come non belligeranza ed una definizione più allargata che definisce la pace come progetto per rendere impossibile la guerra e per realizzare il dialogo e la giustizia. Il secondo è legato al problema della neutralità della scienza e della ricerca empirica: per quanto condivisibile possa essere l'obiettivo della pace come progetto, nel momento in cui si dichiara di volere studiare la pace al fine di costruire la pace si diventa automaticamente non neutrali, cioè valutativi. Questo fatto, da quanti si adeguano acriticamente all'autoimmagine del ricercatore largamente prevalente nelle scienze sociali, viene considerato come atteggiamento non scientifico. Il terzo problema è più politico perché è legato al problema dell'esistenza di un movimento per la pace: molti militanti pacifisti ritengono che si costruisce la pace solo (o soprattutto) se si rafforza il movimento per la pace. Per questo essi affidano alla *peace research* il compito di aiutare il movimento a crescere. Dice, molto autorevolmente, Cortesi - direttore della rivista *Giano* - nel primo numero di quella che pure è la prima tanto attesa rivista italiana specificamente dedicata alla *peace research*, che la rivista si pone l'obiettivo di realizzare «una fondazione scientifica alla *peace research* senza staccarsi dal movimento e anzi per il movimento di cui noi stessi siamo parte, in

di Giuseppe Gangemi

vista d'una sua più solida strutturazione».

I movimenti pacifisti

Comincerei con l'affrontare questo terzo problema: la scelta di dare maggiore strutturazione al movimento mi è sembrato un grave errore politico quando - nel 1968 - questo problema lo ho vissuto da militante pacifista: il movimento essendo allora debole, in almeno due occasioni in cui scelse di tenere la piazza da solo perché riteneva i temi in questione esclusivi del movimento, rese troppo facile la violenza degli avversari (alla manifestazione contro l'ABC che produceva armi chimiche per il Vietnam e alla manifestazione spontanea dopo la notizia della morte di Martin Luther King; adesso, il movimento essendo più forte, non sarebbe più un errore politico, ma rimarrebbe comunque un errore di metodo che avrebbe come risultato quello di un errore di accentuare la diversità, purtroppo già grande, tra la forma mentis del *peace researcher* e quella del militante pacifista.

Quest'ultimo, infatti, deve individuare obiettivi esemplari da combattere e deve conquistare la forza necessaria per imporre all'attenzione le proprie lotte e per imporre il rispetto dei propri metodi non violenti. Il *peace researcher*, invece, deve conquistare la cultura, e più esattamente conquistare la logica docens per modificare la logica utens, anche dei non pacifisti, soprattutto attraverso la scuola. La capacità di privilegiare l'occasione per comprendere all'occasione per una manifestazione esemplare è, si-

curamente, l'obbligo morale del *peace researcher*; il contrario è, forse, l'obbligo morale del militante pacifista.

La neutralità del peace researcher

Il secondo problema metodologico connesso alla definizione iniziale di *peace research* è il problema della neutralità o meno del *peace researcher*. Su questo problema, tra gli stessi pacifisti, vi sono posizioni contrapposte: quella già descritta di Cortesi; quella opposta di Bobbio per il quale l'ideale scientifico della pace (*peace research*) deve essere guidato dalla ragione, mentre solo l'ideale politico della pace (adesione al movimento o alle sue iniziative) deve essere guidato dall'utopia, cioè dal concetto più efficace profondo della pace (la pace con giustizia, la pace che rende impossibile la guerra). La mia opinione è che, mentre non è accettabile la scelta di violare la neutralità del ricercatore per stabilire rapporti privilegiati con un movimento, è accettabile (anzi obbligatorio per un pacifista) violare la concezione prevalente di neutralità accogliendo la definizione utopista del concetto di pace.

Il *peace researcher* è soprattutto un ricercatore e come tale, deve (cercare di) parlare a tutti senza rinchiudersi nel ghetto del movimento e parlare soltanto ai militanti di questo. La non neutralità del *peace researcher* non consiste nella scelta di essere sempre dalla parte del movimento ma nello scegliersi come obiettivo polemico esemplare l'idea stessa di neutralità della scienza (un'idea che serve soltanto al mantenimento

dello status quo). Infatti, se la neutralità fosse possibile, l'ideale *peace researcher* sarebbe quello completamente neutrale che realizzerebbe l'ideale scientifico della univocità della ricerca. Esso non è, invece, affatto realizzabile per tanti motivi che riguardano la ricerca in genere e per un motivo in particolare che riguarda la pace: la guerra termonucleare, come aveva perfettamente intuito Gunther Anders e come è chiaro anche a Bobbio, è un evento unico, eccezionale, assolutamente non paragonabile alle guerre precedenti. L'unicità della guerra termonucleare rende l'evento irripetibile, quindi irripetuto. L'evento in questione non può essere paragonato alle guerre precedenti e non può essere classificato nella generica classe di eventi «guerra». Il carattere eccezionale dell'evento segna una rottura epistemologica senza precedenti nella percezione collettiva dell'umanità e di chi (lentamente, forse troppo lentamente) ne sta prendendo coscienza. L'indicibilità, l'incomunicabilità di quanto potrebbe avvenire entra in contraddizione con il metodo della parola, del concetto, della comunicazione formalizzata che è tipico di tutti i metodi con pretese di univocità e del paradigma neopositivista.

L'evento, pur essendo unico, non è tuttavia non catalogabile. Esso diventa connotativo in una classe di eventi altrettanto unici e, nel contempo, simili o assimilabili: la distruzione, oltre i limiti di non ritorno, dell'equilibrio dell'ecosistema; la rapida, drammatica, svalutazione delle ragioni di scambio dei paesi sottosviluppati; l'olocausto; etc. Tutti eventi che smettono di essere incomparabili nel momento in cui vengono sottratti ad un concetto di compara-

bilità neopositivista per essere inseriti in un più adeguato concetto di comparabilità weberiana (o - dato che molti pacifisti non amano il riferimento a weber - costruttivista).

Il che implica che essi siano comparabili tra loro per concordanza (una volta che il ricercatore ha scelto il punto decisivo che li rende assimilabili) e per differenza con altri eventi (apparentemente simili, ma che il ricercatore sceglie di non considerare assimilabili): le guerre convenzionali del passato; i rapporti di scambio, solo limitatamente ineguali, prima della rivoluzione tecnologica; la *dissectio naturae* prima che ingigantisse il potere distruttivo dell'uomo; etc.

Quale concetto di pace

Si perviene, così, al primo problema della definizione di *peace research*: il problema della definizione del concetto di pace. Se la pace viene definita come non belligeranza, è evidente che l'ambito semantico privilegiato è la disciplina delle Relazioni internazionali e che la Metodologia adatta a questo sviluppo è quella, tipica dei recenti sviluppi del paradigma neopositivista, delle ormai sofisticatissime tecniche di previsione e dei modelli applicati allo studio delle Relazioni internazionali. In una seconda accezione della pace (la pace come progetto e come dialogo), è evidente che l'ambito semantico privilegiato della pace diventa la metodologia intesa come disciplina che studia i problemi e le difficoltà del dialogo. Di conseguenza, diversamente dalla convinzione diffusa tra molti *peace researchers* che l'interesse professionale per la metodologia sia estraneo alla (o perlomeno lontanissimo dalla) *peace research*, la riflessione sulla metodologia (e più esattamente sulla logica docens - compresa la riflessione sulla adeguatezza o meno alla

costruzione della pace - dei più recenti e sofisticati sviluppi del paradigma neopositivista) costituisce, invece, un nucleo, se non centrale, certamente importante di questa. Anzi, estremizzando in parte la mia tesi, si potrebbe anche ipotizzare che, quello che, nella *peace research*, non è riflessione metodologica è costituito soprattutto da quelle informazioni che sono indispensabili per conoscere quei contesti (religiosi, economici, ideologici, scientifici, etc.) nei quali il dialogo non riesce a stabilirsi (cioè la logica utens spinge verso il confronto e il conflitto).

Inoltre, accettando una definizione di pace come non belligeranza, l'argomento principale della pace diventa quello che si concentra sulle situazioni di crisi, cioè sugli eventi che scatenano la guerra o che portano al rischio di guerra. La *peace research* in questo modo finisce con il non distinguersi, per l'argomento, dalle molte attività di ricerca degli istituti militari i quali, ovviamente, studiano gli stessi argomenti con il fine contrapposto (e quindi altrettanto non neutrale) di comprendere quando, nelle varie situazioni di crisi, sia il caso di ricorrere o meno alla soluzione di forza.

Accettando, invece, la definizione di pace come dialogo, l'argomento principale della pace diventa il problema della costruzione e della gestione del consenso. Quindi l'itinerario di studio privilegiato diventa quello metodologico.

Considerazioni conclusive

La mia opinione personale è che i due approcci scientifici di gestione della crisi e costruzione o gestione del consenso siano entrambi indispensabili alla *peace research*. Questo implica che la definizione della pace come non belligeranza non vada considerata antitetica

Giuseppe Gangemi è associato di Metodologia delle Scienze Politiche presso l'Università di Catania.

alla definizione della pace come progetto per rendere impossibile la guerra. Del resto, il pacifista, per definizione, deve evitare ogni forma di logica bivalente: sia quella dialettica basata sulla dicotomia tesi/antitesi; sia quella neopositivistica basata sulla dicotomia affermazione/negazione; sia infine quella che nasce dalla negazione della validità scientifica dell'uno o dell'altro concetto di pace.

La pace come non belligeranza, quindi, va considerata come un ottimo punto di partenza per lo studio della pace come progetto proprio perché definisce il concetto di pace nella sua univocità massima, cioè nella sua forma non emotiva (o, più esattamente, meno emotiva). Tuttavia, la pace come non belligeranza non può diventare il punto di arrivo della *peace research* perché altrimenti si escluderebbe da essa il valore della pace e si ridurrebbe la ricerca empirica alla sua dimensione meno significativa: la dimensione della povertà del senso; quella dimensione in cui, i termi-

ni essendo tutti definibili in modo univoco, la logica utens diventa unica per i contendenti e la questione della pace e del dialogo diventa soltanto una questione di buona volontà.

La definizione del concetto di pace come situazione nella quale la guerra è impossibile (tipica di Kant e di tutti gli utopisti successivi) ne fa un oggetto fortemente emotivo e difficile da trattare empiricamente, in quanto ricchissimo di senso.

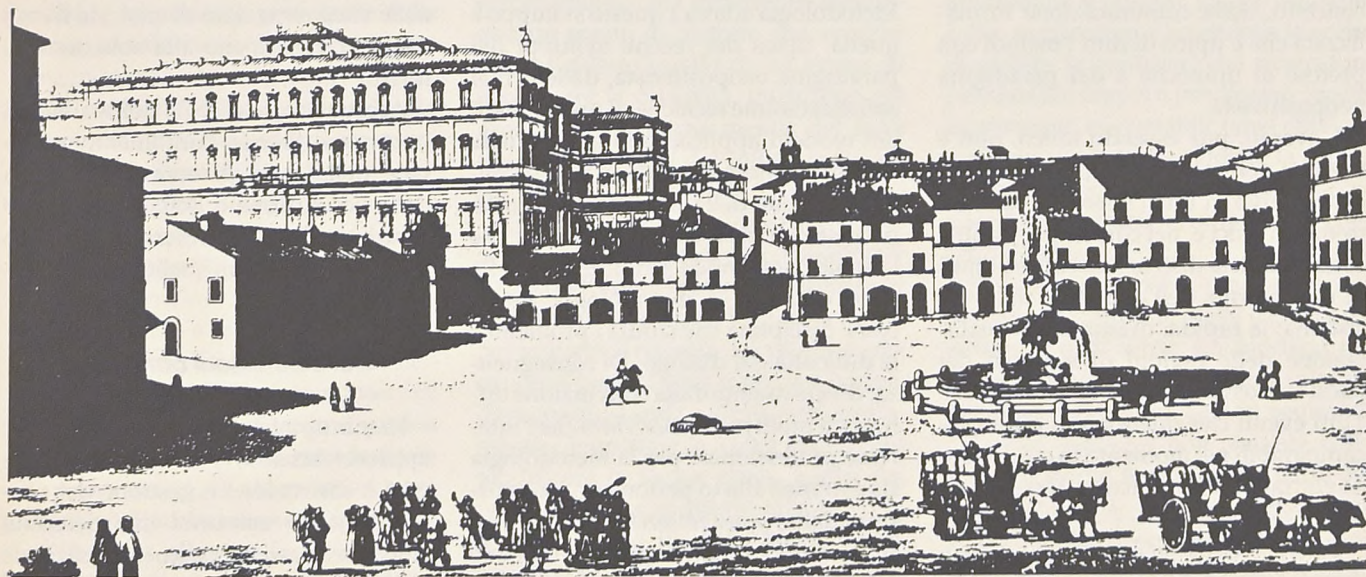
Tuttavia, proprio la forte connotazione del concetto (e quindi la sua potenziale forte conflittualità) ci mostra (e ci dimostra) il valore profondo e, insieme, la problematicità della pace: la pace è importante perché è difficile, perché non dipende soltanto dalla buona volontà e perché è in pericolo soprattutto quando la situazione non è più descrivibile in termini univoci (e i contendenti, affidandosi a diverse logiche utens, possono ugualmente pensare di avere ragione).

La pace, nel suo significato più pro-

fondo, è la capacità di realizzare il dialogo anche quando la stessa richiesta di giustizia (e la stessa ragione) sembra spingere verso il conflitto e la guerra.

L'importanza della pace e il suo significato profondo consistono nella sua ambiguità: nella consapevolezza che si vuole la pace perché si vuole la giustizia, e che si può rinunciare alla pace perché si vuole la giustizia. Non è raro, infatti, che l'azione di chi persegue con convinzione profonda la pace con giustizia porti al conflitto e alla guerra. La *peace research* deve essere lo strumento che, partendo dalla non belligeranza, non si ferma alla non belligeranza, ma procede dalla non belligeranza alla giustizia con metodi non violenti. La *peace research*, quindi, può essere soprattutto lo studio della pace e delle sue ambiguità e dei metodi (ma sarebbe più giusto dire della logica docens) con cui, entro certi limiti, queste ambiguità possono essere affrontate, se non risolte.

Giuseppe Gangemi



Paul-Marie Letarouilly, veduta di palazzo Barberini dalla piazza

Il contributo del personalismo alla cultura della pace

di Pietro Gurrieri

Premessa

Una ricerca come quella relativa al rapporto tra filosofia personalista e cultura di pace, nel periodo storico compreso tra la metà degli anni Trenta e l'immediato post-Concilio, non può mancare di richiedere (come infatti è puntualmente avvenuto) la previa soluzione di due delicate questioni di ordine metodologico: una più precisa definizione dell'oggetto della ricerca; un problema legato alla strumentazione scientifica della stessa.

La prima questione pone un interrogativo di carattere semantico per ognuno dei due termini «nodali» di cui ci occupiamo: cosa si intende per «pace» e per «cultura di pace»? A cosa e a chi ci riferiamo quando parliamo di «cultura personalista»? La seconda, invece, investe l'altrettanto delicata questione della ricerca e della selezione di appropriati criteri di rilettura storico-culturale, cioè di alcune chiavi interpretative storiograficamente attendibili. Di quelle ipotesi, in altre parole, che, date le caratteristiche sostanziali di quello che è il particolare terreno d'indagine (estensività spazio-temporale; esame delle influenze tra filoni culturali spesso diversi, anche all'interno della subcultura - o delle subculture - dei cattolici italiani) possano risultare più utili ai nostri fini.

Data l'ovvia necessità di sintesi che si accompagna a una riflessione su *Ricerca*, mi pare che siano più o meno due i problemi che si possano, anche se per

via di semplice flash, affrontare: il primo è legato alla riflessione in atto nel nostro Paese (e in particolare tra i cultori della «peace research») sull'idea stessa di «pace»; il secondo è connesso alle ragioni che spiegano l'influenza della filosofia personalista in relazione alla diffusione di una cultura di pace in Italia.

Pace e cultura di pace

E' incontestabile che nel nostro Paese l'analisi scientifica sulla pace non abbia ancora acquisito dignità di disciplina «autonoma», con metodologie e paradigmi propri. Infatti, in Italia, eccettuati alcuni cultori (per lo più sganciati dal mondo accademico e della ricerca «ufficiale»), ristrette categorie di «operatori», e alcune iniziative editoriali, la ricerca su e per la pace (la cosiddetta *peace research*) è materia trascurata se non addirittura ignorata. Tale affermazione potrebbe sembrare eccessiva, se fatta in seguito ad una panoramica sulla letteratura in materia prodotta (o tradotta) in Italia tra il 1945 e il 1987 (una mole di circa 2000 volumi, escludendo articoli e saggi su riviste). Ma, ad un esame più approfondito e più attento alla dimensione qualitativa, appare chiaro come la maggior parte degli scritti citati investano problematiche di carattere palesemente settoriale. L'attenzione (soprattutto dei cattolici) verso la pace intesa come *dimensione dell'anima*, e (di tutti) verso gli aspetti legati alle *realità internazionali* (disarmo-armamenti-relazioni tra gli Stati) rappresentano due tra le piste di lavoro più frequenti. Un'altra importante direzione di ricerca, legata ai problemi del rapporto pace-guerra, e alla fondazione di una cultura della pace è stata invece so-

stanzialmente affrontata da pochi studiosi (primo tra tutti Norberto Bobbio) e, in generale, non è mai divenuta vero terreno d'indagine per la comunità scientifica.

Quali sono le ragioni di un simile stato di cose? In sintesi, possiamo segnalarne due: la difficoltà di pervenire ad una comune definizione di «pace»; l'influenza del neopositivismo sugli studi pacifisti in Italia.

Esistono innanzitutto, almeno due ordini di difficoltà che contribuiscono a fare dell'idea di pace una realtà complessa e spesso sfuggente.

La prima difficoltà deriva dalla natura e dalla portata ad un tempo universalistica e variabile del concetto di «pace»: essa, infatti, rappresenta un obiettivo concreto per uomini e donne di differenti epoche, tradizioni culturali, confessioni religiose. A questo fa seguito la dilatazione del senso, del significato e della stessa esperienza di pace. Essa potrà essere definita e pensata come contesto soggettivo di benessere, ma anche come situazione esterna. La difficoltà maggiore che si presenta nella ricerca su e per la pace è l'impossibilità di ricondurre l'oggetto ad un'accezione veramente esaustiva.

La seconda difficoltà è legata alla prima. Pensare la pace come realtà universalistica significa fare i conti con un complesso sistema di influenze e di relazioni, in primo luogo tra i grandi sistemi ideologici e religiosi, in secondo luogo tra essi e i sistemi subculturali. Per esempio, sarebbe interessante indagare sui rapporti tra dei filoni della cultura radicale e alcune correnti non violente del marxismo. E' ovvio poi che continuità e discontinuità hanno operato e operano anche allo interno della cultura cattolica.

Fatte queste premesse, occorre chiederci come possiamo pensare la pace. A mio parere, sono due le connotazioni che possono essere date dall'idea di pace: la pace come *cultura di pace*; la

Piero Gurrieri è stato Incaricato Regionale della Fuci siciliana. Attualmente svolge attività di ricerca presso il Dipartimento di Analisi dei Processi Politici Sociali e Istituzionali (Università di Catania).

pace come *modalità intersoggettiva di comunicazione tra distinte identità*.

La pace, innanzitutto, non può essere scissa dall'idea di una cultura di pace. Essa, in altri termini, deve essere riferita ad un insieme di internazionalità positive, ad un unico progetto valoriale che parte e si esprime in una cultura di pace. Non vi è cultura di pace senza una cultura etica ed una cultura politica retta e informata da valori etici. Non esiste inoltre cultura di pace che possa prescindere da un primo momento, legato all'esercizio della libertà personale, o da un secondo, più legato alla prassi, che si sostanzia nella assunzione individuale e collettiva di una intenzionalità morale di trasformazione, nel senso di un progetto di pace, delle strutture sociali e politiche.

Pensare alla pace nel senso di una cultura di pace può permettere, in secondo luogo, di non cadere entro uno schema sostanzialmente positivistico, che farebbe dell'esistenza e della permanenza della pace una risultante meccanica dell'assenza della violenza e della guerra.

Naturalmente, non è possibile negare quello che c'è di vero in questa affermazione. Per definizione, l'esistenza della pace presuppone l'assenza e la messa al

bando della guerra. Ma è sempre l'assenza della guerra una condizione realizzante, da sola, la pace?

Come è noto, la scuola neopositivistica, che da tempo ha influenzato la ricerca sulla pace, ha proposto una definizione di pace attraverso la predisposizione di un *modello dicotomico* (pace-guerra) che rivela però i suoi limiti quando si voglia passare da un piano di osservazione ad un piano di valore, cioè quando, al di là dell'uso tradizionale della diade pace-guerra (*assiologico*, attraverso la coppia oppositiva valore-disvalore; *classificatorio*, attraverso l'allocatione in gruppi), si intenda riproporre il problema del valore della pace, e della pace come valore, per esempio sostanziando questo valore nella giustizia, per pensare la pace non solo come assenza di guerra, ma soprattutto come *opus iustitiae*.

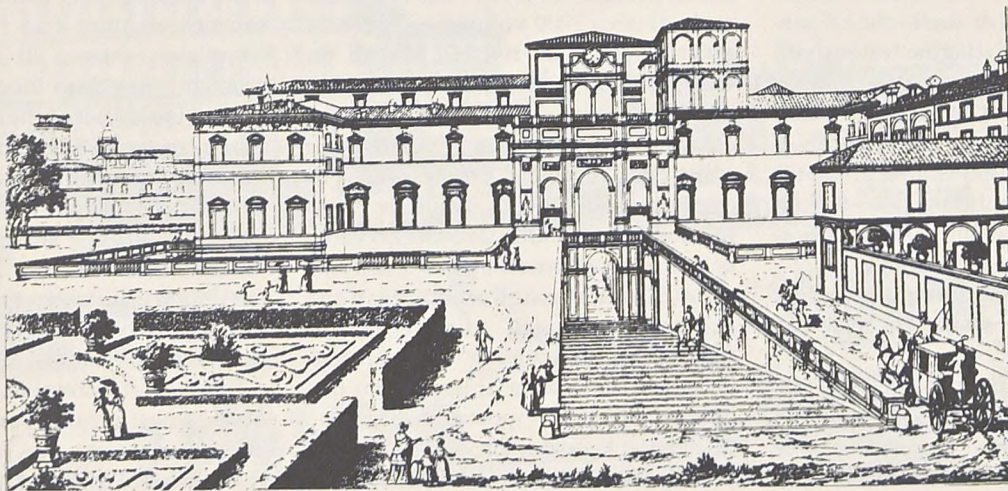
Da un'idea di pace come cultura di pace si può passare all'idea di pace come dimensione relazionale. Le due accezioni sono intimamente legate. Infatti, avendo riguardo all'esperienza concreta in cui la pace è realmente percepita, e, in secondo luogo, al momento comunicativo dell'incontro tra individualità come evento fondante l'esperienza della pace, risulta possibile per-

venire ad un'idea di pace orientata non in senso classificatorio o assiologico, ma comportamentale e pratico, ad un'idea di pace come esperienza, cultura di pace.

Questa via, che potremmo chiamare della *cultura della coraltà*, o della *polifonia*, ponendo il problema dell'altro come soggetto capace di comunicare, può creare le premesse per arrivare ad una situazione di pace, ad una cultura di pace in grado di percepire le differenze tra le persone ponendole in una comunicazione non egemonica. Come si vede, questa logica enfatizza la politica della persona e dei rapporti piuttosto che la politica dell'astrazione e della violenza ed è l'unica via per evitare il riferimento ad una pace che finisca per essere il risultato di una egemonia totalitaria e intollerante.

Personalismo e cultura di pace

Occorre ora compiere un passo in avanti, nel tentativo di comprendere in che modo il pensiero di ispirazione cattolica si sia reso interprete e portatore di un particolare progetto storico e culturale di pace. Nel nostro lavoro, abbiamo scelto di limitare l'analisi del rapporto cattolici-pace a quella parte



Paul-Marie Letarouilly, veduta di palazzo Barberini il giardino

del pensiero di ispirazione cattolica caratterizzato dalla prospettiva filosofica e pratica del Personalismo.

La riflessione personalista non può certamente comprendere tutta la riflessione di parte cattolica sulla pace, ma ne costituisce una delle più avanzate espressioni. Il Personalismo si volge alla pace non in modo riduzionistico o parziale, ma costruendo e caratterizzando sulla pace, intesa come cultura di pace, tutta quanta la propria riflessione filosofica e politica. In altri termini, pur non escludendo specifici problemi (da quello della guerra a quello dei diritti umani; da quello delle relazioni internazionali a quello di un'Autorità mondiale) che possono in senso stretto considerarsi delle «costanti» della riflessione cattolica in tema di pace, la filosofia personalista, partendo da un particolare modo di intendere la realtà essenziale della persona umana, giunge a caratterizzarsi come cultura del dialogo, del pluralismo e della coraltà.

«L'importanza del rapporto Personalismo-pace sta nel fatto che il primo porta coerentemente ad una cultura del dialogo e del rispetto delle persone e dei popoli... Per il Personalismo la pace è realtà che riguarda prima di ogni altra cosa la persona, richiedendole capacità di impegno, di rischio e

concreti atti di pace. Ogni altra connessione, come quella tra pace e potenza, tra pace e armi, va rivista alla luce del legame primordiale tra persona e pace»¹.

In questo senso, la riflessione personalista sulla pace non è in alcun modo separabile da quella, per esempio, relativa al pluralismo politico, in quanto il primato fondamentale della persona umana implica l'idea della pacifica coesistenza tra diversi, dell'unità nella pluralità, né da altre questioni come la democrazia politica ed economica, o le funzioni e i limiti dello Stato.

Prima di concludere, può essere utile soffermarsi su un ultimo punto di vitale importanza, e cioè sull'importanza della filosofia politica del Personalismo per la fondazione di un progetto storico concreto di pace.

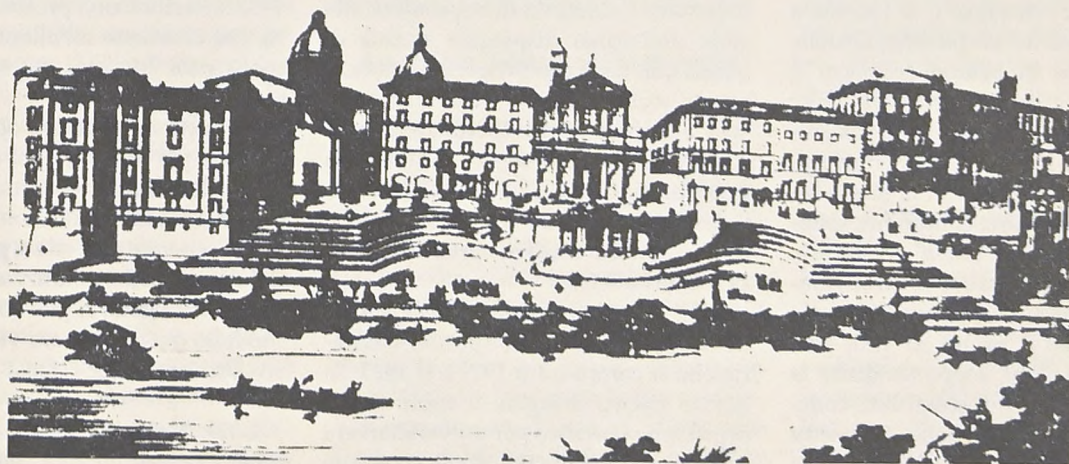
Infatti, se intendiamo riferirci alla pace non semplicemente sulla base dell'opposizione pace-guerra, ma interpretando la pace come espressione storica delle idee di libertà, uguaglianza, solidarietà, come cultura del dialogo e della comunicazione intersoggettiva, come legittimazione del pluralismo e della democrazia effettiva, allora si deve constatare come una tale idea di cultura della pace non possa essere proposta né articolata se non attraverso una

vera e propria filosofia politica. In altri termini, esiste un rapporto di propeudeuticità tra il progetto personalista di un nuovo Umanesimo e una determinata idea di pace, di cultura politica ispirata alla pace. Ed è solo attraverso uno studio sistematico di questa filosofia politica (a partire dalle tesi di Maritain e di Mounier) che risulta possibile comprendere e verificare la particolare presenza e il ruolo esercitato da una parte del mondo cattolico italiano (e, tra gli altri, anche dagli universitari della Fuci) nelle vicende del Paese dagli anni Trenta in avanti.

Pietro Gurrieri

¹ V. POSSENTI «Il Personalismo e la pace: il contributo di Maritain, Mounier, La Pira», in AA.VV. *Il contributo culturale dei cattolici al problema della pace nel secolo XX* (a cura di G. GALEAZZI), Massimo, Milano, 1986

Si veda anche il saggio di PIETRO GURRIERI «Cattolici e cultura di pace in Italia: l'itinerario personalista», in AA.VV. *La pace in cammino* (con introduzione di L. BONANATE, in corso di pubblicazione presso l'Editore Bonanno).



Paul-Marie Letarouilly, (1795-1835) - Il porto di Ripetta

Uno sguardo storico ai rapporti tra Fuci e AC

di Guido Formigoni

La vicenda ricca e tormentata dei rapporti tra Fuci e Azione cattolica potrebbe essere fatta risalire alla stessa genesi della federazione universitaria, alla fine dell'Ottocento. Essa sorse come è noto in via autonoma, dall'idea di collegare circoli universitari più o meno legati alla prospettiva murriana e alle speranze del movimento democratico-cristiano. Faceva però indubbiamente parte di un più grande filone di «cattolicesimo intransigente», per cui fu subito quasi «naturalmente» inserita nel corpo dell'organizzazione ufficiale del laicato cattolico, l'Opera dei Congressi, fin dal congresso di Fiesole del 1896.

Tale collocazione originò una convivenza non facile, con molte tensioni - inizialmente stemperate solo dalla fragilità complessiva dell'esperienza - protratte anche dopo lo scioglimento dell'Opera, lungo tutto il periodo dell'Unione popolare (1906-1923). Esisteva la controversia modernista con i suoi lunghi strascichi, che lambirono la Fuci, ma più in generale si manifestava il problema di comporre la vivacità intellettuale e la provenienza dei Fucini da una «seconda generazione» intransigente, non più arroccata sulla mera protesta antiliberale e antimoderna (anche se sottoposta a tratti a fughe in avanti, come sul fenomeno patriottico e nazionalista), con l'ufficialità e le cautele a volte estenuanti del corpo ufficiale delle organizzazioni di azione cattolica. Il momento di crisi più grave fu forse quello del 1907, in cui solo le mediazioni di Toniolo e del Cardinal Ferrari salvarono dallo scioglimento la stessa federazione, che ne uscì comunque sottoposta a più diretta tutela gerarchica. Lunghe polemiche causò l'introduzione di un assistente ecclesiastico nella Fuci, anche se il primo di essi, don Giandomenico Pini, seppe condurre la federazione verso più solidi lidi, collegandola alla Società della Gioventù cattolica e trovando un equilibrio tra istanze giovanili e progetto formativo e

culturale; egli rimase rispettoso nume tutelare degli universitari fino al 1923.

Due modelli di Azione Cattolica

I problemi divennero ulteriormente complessi nel primo dopoguerra, a fronte dell'espansione e della raggiunta stabilità della Fuci, collegata in vario modo anche alla stagione dell'impegno sociale e politico dei cattolici nella breve fase democratica. Con i primi anni Venti e l'avvento al pontificato di Pio XI, istanze teologiche e «politiche» nuove portarono a una fondamentale svolta complessiva dell'esperienza del laicato organizzato. Nacque in questa fase una vera e propria Azione Cattolica unitaria, pilastro istituzionale nella vita della Chiesa: era un nuovo modello di «apostolato», molto più organico ad una strategia pastorale complessiva rispetto al movimento cattolico di ascendenza ottocentesca. La nuova AC era imperniata su associazioni primariamente formative, specializzate per sesso e per età (i quattro «rami»). Tale struttura incarnava l'obiettivo di rispondere alle sfide dell'ormai dispiegata società di massa con un largo progetto di radicamento sociale in vista della «riconquista» alla regalità di Cristo della vita collettiva. Al tempo stesso, manifestava un formale ritiro dei cattolici organizzati dalla vita politica, lasciando libero il campo ai soli accordi di vertice fra Chiesa e Stato fascista.

Tale prospettiva cominciava a rendersi evidente già nella riforma statutaria che si compì tra il 1922 e il 1923. In questo nuovo disegno, il ruolo di un organismo specifico per universitari era certamente marginale, e ciò spiega le aperte ipotesi di scioglimento della Fuci

nel più ampio quadro della Società della Gioventù cattolica (poi divenuta GIAC), e il parziale assorbimento delle Universitarie nella struttura - che però si rivelerà labile - della Unione Femminile Cattolica, assieme alle Donne e alla GF barelliana. La soluzione mediativa alla fine trovata si attestava a parlare di «riferimento» della Fuci all'AC: la federazione diventava comunque «azione cattolica» a pieno titolo, in quanto era una delle associazioni nazionali che componevano il quadro dell'AC, era rappresentata in Giunta centrale, e sottoposta (più che altro formalmente) alle direttive della Presidenza.

Il problema di equilibrio statutario tra autonomia della Fuci e riferimento all'AC ritornerà a galla in varie occasioni negli anni del fascismo, sempre a segnalare un più vasto scontro intorno alle finalità e alla proposta formativa della federazione universitaria. Infatti, dopo una crisi nel 1925, che porterà per la prima volta alla nomina di un presidente direttamente da parte dell'autorità ecclesiastica (Igino Righetti), ancora nel 1933 si verificò una profonda incrinatura, che condusse all'allontanamento di monsignor Montini dal ruolo di assistente generale.

La posta in gioco era obiettivamente centrata sul confronto tra due modalità molto diverse di immaginare la risposta alla «crisi della civiltà contemporanea» e alla esperienza civile e politica dell'Italia fascista. Schematizzando un'esperienza variegata, si può sostenere che il modello dei «rami» era vicino alla sensibilità «milanese» (così detta per il

Guido Formigoni è Ricercatore di Storia contemporanea presso l'Università Cattolica di Milano

ruolo di Gemelli, della Barelli, di una serie di dirigente formati ancora con il cardinal Ferrari e dello stesso Luigi Gedda, presidente della GIAC dal 1934), centrata su una mobilitazione di massa attorno ad una schematica proposta formativa squisitamente religiosa, per arrivare a un condizionamento della società, con obiettivi politici impliciti via via mutati a seconda dei rapporti con il regime, ma tendenzialmente improntati a una buona convivenza con il regime. La linea Fucina, elaborata negli anni di Montini e Righetti, insisteva invece su una esigente proposta spirituale e culturale (secondo modelli innovativi, derivanti dalla ricerca teologica e liturgica d'oltralpe), in vista di un più articolato confronto con la «moder-

esperienza credente. Ma è anche comprensibilissima la tensione che in molti casi si verificò, con episodi di vero e proprio scontro. Si arrivò ad un ridimensionamento indubbio del ruolo della Fuci dopo il 1934, in parte surrogato dall'avvio della nuova esperienza del Movimento Laureati, che nasceva in stretta continuità con la dirigenza «montiniana». Ma la vittoria della linea contrastante, se si considera in modo strettamente integrato con le scelte difensive e il raccoglimento delle forze laicali, non impedì alla Fuci di proporre la propria esperienza aggregativa, più ridotta in quanto a raggio di azione, ma significativa per la capacità di far emergere comunque alcuni leader di alto livello: basti pensare ad Aldo Moro,

ruotare attorno al centro coordinatore dell'AC. L'associazione era peraltro guidata in un primo momento dall'ex Fucino Vittorino Veronese, e ciò può essere considerato simbolo di un interscambio di ruoli non del tutto eccezionale tra la dirigenza di matrice Fucina e quella degli organismi unitari o dei rami. Il disegno strategico del '46 si rivelò comunque eccessivamente ambizioso, e restò in gran parte sulla carta: fin dai primi anni del dopoguerra le pretese milizie compatte dell'«esercito cattolico» imboccarono strade peculiari con larghi gradi di autonomia per ogni organizzazione.

La stessa FUCI trovò così modo di rilanciare la propria esperienza, non più compressa (come nel periodo fascista) nell'animazione della vita universitaria e nella partecipazione ai primi esperimenti di democrazia interna negli atenei. Dopo aver fornito (assieme ai Laureati) una buona quota della «classe dirigente» che a vari livelli era emersa sulla scena del Paese, la federazione sostanzialmente puntò a riconfermare un ruolo proprio e specifico, non direttamente a servizio di altre istanze, nemmeno dell'AC nel suo complesso. La «scelta universitaria» operata fin dalla Liberazione volle significare anche defilarsi provvisoriamente dai problemi di indirizzo politico o dai grandi dibattiti sulle prospettive del mondo cattolico, nella convinzione che sul terreno dell'università e della cultura, nuovamente libero, si giocasse una sfida decisiva per il futuro della società italiana. Tale ordinamento fu confermato dai gruppi dirigenti succedutisi attorno ad Alfredo Carlo Moro e Romolo Pietrobelli fino alla metà degli anni Cinquanta, e condusse a un impegno sempre più stretto della FUCI nei dibattiti politico-culturali sull'università e sul suo destino nella società democratica, fino a elaborare una riflessione molto critica degli assetti di potere costituiti in campo culturale e civile.



nità» e di una animazione della vita civile attenta a intervenire con competenza e delicatezza nei nodi vitali di una società che si stava modernizzando. Su questo tronco lavoravano inizialmente i ricordi degli entusiasmi democratici del popolarismo sturziano, e si innestavano in seguito anche le lezioni maritainiane sui rapporti tra fede e politica.

Nelle loro istanze migliori due modelli riuscirono a trovare momenti di feconda complementarità: è ad esempio ingiusto ridurre la proposta dei «rami di massa» al mero organizzativismo, e va riconosciuto anche nel loro caso un particolare e spesso efficace processo di modernizzazione della

presidente nazionale tra il 1939 e 1942.

Servizio al paese nell'università

L'immediato dopoguerra, nelle more della difficile transizione al nuovo contesto democratico e pluralista, vide all'opera una nuova istanza centralistica nell'AC, con una riorganizzazione (Statuto del 1946), improntata alla teorizzazione del «sistema solare» delle forze cattoliche, in cui non solo i movimenti intellettuali (parte integrante dell'AC stessa), ma tutta la rete associativa emersa per attrezzarsi alle nuove sfide postbelliche, dalle Acli ai movimenti professionali, avrebbero dovuto

Ciò non impediva comunque di coltivare un disegno tutt'altro che neutro nei suoi risvolti ecclesiali, ma anzi ispirato ad una implicita continuità con la propria matrice passata, e capace di assumere un ruolo dialettico interno agli organi generali dell'associazione sulla linea da assumere nei confronti dei cruciali problemi della rinascita del Paese (la Costituente, l'unità dei cattolici, la sfida comunista...). Non a caso la FUCI fu critica sull'eccessivo (e culturalmente poco affinato) sbilanciamento politico dell'AC negli anni delle grandi scelte elettorali italiane fino al 1948. L'esperienza dei Comitati civici e le prospettive della presidenza nazionale dell'AC guidata da Luigi Gedda (1952-1958), che perseguivano la finalità di utilizzare l'egemonia politica ormai raggiunta per una sorta di «ricattolicizzazione dall'alto» del paese, furono in più occasioni demitizzate in ambiente Fucino, con l'opposizione di una più acuta consapevolezza della complessità del compito di «animare cristianamente» una democrazia moderna. In questo quadro la scelta universitaria della Fuci era anche la coltivazione di un campo meno soggetto alle istanze centralistiche del disegno della presidenza generale.

In questa vicenda, comunque, una significativa anche se graduale correzione di rotta iniziò con il 1955, quando diventò assistente generale della Fuci don Franco Costa, che fin dai tempi montiniani era partecipe e leader spirituale della federazione e ne era da tempo vice-assistente. La sua mano si avvertì nettamente, fino al 1963, nel condurre la federazione ad assumere una nuova centralità nel dibattito interno all'AC, con l'insistenza sui temi tradizionali della rigorosa formazione morale, spirituale e intellettuale, affiancata all'esigenza di distinguersi più nettamente dall'Intesa universitaria, l'organismo di matrice cattolica impegnato nella vicenda partecipativa degli orga-

nismi rappresentativi studenteschi.

Un contributo fecondo di rinnovamento a tutta l'AC

Trovano in questa fase le loro origini prossime le scelte che, passate al vaglio della stagione conciliare e dei convulsi momenti di sviluppo della vita collettiva italiana (e mondiale), confluiranno nella prospettiva della «scelta religiosa», contributo essenziale al rinnovamento dell'Ac tutta e del suo ruolo ecclesiale e civile. Nel 1963, auspice il nuovo pontefice Paolo VI, mons. Costa divenne assistente ecclesiastico generale dell'AC, e fu affiancato come presidente da Vittorio Bachelet, giovane intellettuale cresciuto alla stessa scuola Fucina dell'immediato dopoguerra. I due uomini si accinsero quindi a guidare il difficile compito di ritrascrivere in chiave associativa le esigenze del rinnovamento conciliare. Fu il momento topico in cui tutto un patrimonio di riflessioni e di spiritualità maturato lungo diversi decenni, via via adattatosi ai tempi nuovi, fu messo nelle condizioni di portare frutti a un livello più ampio rispetto a quello universitario. Con ciò non si vuol dire che la «scelta religiosa» portasse l'esclusivo marchio d'origine Fucino, ma indubbiamente non si può sottovalutare la forza trainante di questo «tandem» (e di altre personalità che condividevano la stessa formazione). Un risultato indubbio di questo lavoro fu l'allargamento di orizzonte dell'AC tutta, verso tematiche fondanti (si pensi al primato della coscienza) che non sempre erano state coltivate nei cosiddetti «rami di massa», fino a disegnare un più avvertito e articolato rapporto tra AC e sfide della modernità.

Lo statuto dell'ACI del '69, frutto della prima sedimentazione del processo di rinnovamento, se esprime l'essenzializzazione della proposta apostolica associativa, fuori di ogni passata illusione di primogenitura, non considerò

in modo articolato i rapporti con i «movimenti» e in particolare con la Fuci. Il periodo successivo vide inoltre le due esperienze divaricare in modo progressivo i loro obiettivi e i loro interessi, nella misura in cui la concentrazione dell'ACi sul versante intraecclesiale, alla ricerca della sua nuova identità, la rese meno immediatamente coinvolta in quei processi travagliati della società civile e dell'università che la Fuci visse in prima persona, nel difficile tentativo di recuperare una capacità propositiva e un ruolo culturale autonomo durante «la crisi sessantottina». Le parallele crisi a cavallo tra anni Sessanta e Settanta - indubbiamente serie, anche se da considerare in gran parte come inevitabili frutti del passato - fecero passare sia la Fuci che Ac attraverso un delicato periodo di difesa della propria identità nel quadro di un mondo cattolico in cui prevalevano reazioni spaventate o recezioni superficiali rispetto alla grande ventata conciliare.

La successiva fase di stabilizzazione delle due esperienze ha portato anche al tentativo di formalizzare maggiormente i reciproci ruoli. Con il regolamento nazionale dell'AC (1979), si confermò la reciproca autonomia, ma anche la correlazione stretta della Fuci all'ambito di servizio dell'Ac, definendo la federazione «presenza missionaria dell'Ac nell'università». Nella stessa linea il recentissimo *Progetto ACI* (1989) parla invece dei gruppi Fuci come «servizio dell'ACI alla pastorale della Chiesa locale nell'Università». Prospettive, quindi, che si ispirano in modo coerente alla primaria scelta di riorientare sull'evangelizzazione l'insieme del disegno associativo. Fecondità e problemi di una impostazione come questa, maturata nel corso di due decenni, derivano dalla sempre aperta domanda sulle modalità e sui caratteri della cosiddetta «pastorale d'ambiente».

Guido Formigoni

Tensioni irrisolte

Le società pluraliste
tra mercato e controllo democratico

Mercato, teoria economica, razionalità etica

Franco Totaro, Stefano Zamagni

I voti contano, le risorse decidono
Tra democrazia politica e democrazia economica

Salvatore Vassallo, Giovanni Marongiu, Gianfranco Pasquino

I contributi presentati di seguito riprendono i contenuti delle relazioni svolte durante il Convegno Nazionale di Bologna del 24 e 25 maggio di quest'anno. Il testo del Prof. Totaro è già apparso nel volume curato da Roberto Papini e Giampaolo Crepaldi *Razionalità etica e democrazia economica*. Ringraziamo vivamente la casa editrice Marietti e l'Istituto Internazionale Jacques Maritain che ci hanno autorizzato a ripubblicarlo.

Razionalità etica e razionalità economica

Un modello comune di razionalità

Un modello comune di razionalità

Il rapporto tra razionalità etica e razionalità economica si è di fatto rappresentato, nei tempi più recenti, come una vera e propria *querelle*. Si è così acceso un contenzioso che forse è bene non placare con troppa fretta, per non soffocare tutta la fecondità che da esso può scaturire (sebbene ciò procuri *rompicapi* e *grattacapi* a parecchi, a cominciare dai filosofi costretti a sconfinare incautamente nell'economia). Qui potrei esordire con il racconto dei numerosi duelli intrecciati tra custodi dell'economia e paladini dell'etica, duelli nei quali i contendenti per lo più rimettono la spada nel fodero non sapendo più cosa colpire con precisione oppure rendendosi conto che le armi della contesa sono improprie.

Se ho evocato una scena a sfondo piuttosto cruento è solo perché ho deciso, al contrario, di evitare un attacco polemico. Preferisco infatti partire da ciò che razionalità etica e razionalità economica sembrano avere in comune. D'altronde, se manca una base comune d'intesa, o una comune *posta in gioco*, non è possibile nemmeno il contrasto.

Ora, razionalità etica e razionalità economica sembrano avere in comune un modello di comprensione e costruzione dell'agire *ottimo*. L'agire ottimo o, se si preferisce, *ottimale* è quell'agire riguardo al quale si pensa ad una congruenza tra attese e risultati (per parafrasare analisi celebri di Max Weber¹). L'agire infatti appare, nella sua configurazione più sommaria, come una sequenza che conduce da un progetto (come fine) a una esecuzione, da un'attesa a un esito, da una premessa a una conseguenza che le sia conforme; l'agire è in ogni caso un trascorrere o un passare a un incremento di realtà, sia

che tale incremento rimanga in colui che ha dato inizio all'azione, sia che produca qualcosa fuori di lui (agire intransitivo e agire transitivo). Anche le azioni che la filosofia più recente considera prive di uno scopo ma, piuttosto, puramente espressive o orientate a un intendersi senza altro scopo che non sia l'intendersi stesso, rientrano a loro volta nell'orizzonte dell'agire come incremento di realtà. Comunque l'agire è tensione a uno stato di cose, sia interne che esterne, superiore a quello già dato.

All'agire che conduce a uno stato migliore noi siamo propensi a riconoscere un crisma di razionalità. Riteniamo invece irrazionale un agire che conduce a un decremento di realtà o a una smentita della congruenza tra attese e risultati, specie quando questa sia non occasionale ma sistematica. Un agire irrazionale, ovviamente, non è né impossibile né irreale; anzi razionale e irrazionale sono connotati sempre intrecciati nell'agire. Ciò non toglie che possiamo disporre di un criterio evidente, almeno a livello formale, del senso di marcia che discrimina il cammino razionale dell'agire dal suo procedere irrazionale; a tal punto che diciamo autenticamente dotato di senso solo il primo e dichiariamo insensato il secondo.

Queste precisazioni vogliono però portare l'attenzione sul darsi di un orizzonte di precomprensione comune tra economia e filosofia o, meglio, tra il modello generale di razionalità al quale fa riferimento l'economia (e ancor più gli economisti) e il modello generale di razionalità cui fa riferimento la filosofia (e in modo più specifico i filosofi che si occupano di etica, sebbene non si possa ritenere scontato tra tutti i filosofi il quadro che ho tracciato).

di Franco Totaro

Etica ed economia: due punti di vista diversi

Entriamo allora nel merito. Da quanto sopra detto emerge che razionalità etica e razionalità economica non si occupano di cose diverse ma forse, come vedremo meglio in seguito, si occupano diversamente delle stesse cose. Perciò, piuttosto che affannarsi nella ricerca del ponte tra i due tipi di razionalità, si tratta innanzitutto di capire come, all'interno di un medesimo orizzonte di razionalità, si siano venuti a costituire due punti di vista fra loro diversi, cioè quello dell'economia e quello dell'etica. In seconda battuta si tratta di capire se la diversità o la differenza tra etica ed economia sia da declinare in termini di divergenza assoluta oppure in termini di relativa convergenza. Infine si tratta di vedere se dal convergere in qualche modo di etica ed economia non derivino delle provocazioni contenutistiche allo statuto dell'economia da parte dell'etica e un impegno nuovo per l'etica stessa.

Non si può negare che il discorso etico attualmente rivolto all'economia suoni spesso generico, anche se è il caso di rilevarlo: generico non sia affatto sinonimo di insignificante. Ora questo avviene proprio perché la ragione dell'etica e la ragione dell'economia, nel processo della modernità, si sono costituite come diverse e, precisamente, la regione dell'economia si è costituita nel riferimento al compito specifico dell'incremento della ricchezza, intesa come insieme di beni e servizi materiali o oggettivi, mentre la ragione dell'etica si è costituita nel riferimento a doveri e norme prive di oggetto.

Questa differenza di statuto ha spesso

¹ Il Prof. Franco Totaro è Ordinario di Filosofia della storia presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Macerata

esposto, e continua ad esporre l'etica al rischio dell'astrattezza ideologica o ad esonerarla dalla valutazione dei beni concreti. Di ciò però si tratta di render conto.

La costituzione del punto di vista economico nella modernità

Procederemo per grandi scansioni temporali per dare conto, appunto, di ciò che abbiamo chiamato la costituzione del punto di vista economico sulla realtà in quanto punto di vista *autonomo*.

Per punto di vista economico sulla realtà intendiamo insieme sia delle forme di sapere sia un complesso di pratiche, che poi sono quelle proprie della produzione di beni che in quanto valori di scambio consentono profitti e interessi monetari oltre che il pagamento di salari. Non c'è dubbio che, prima della nascita dell'economia di mercato, l'economia facesse corpo con l'etica senza soluzione di continuità (almeno in linea di principio) e che le regole dell'economia fossero quelle che derivavano dalla disciplina etica delle azioni.

Si può persino pensare che, come per S. Agostino non era il caso di parlare di un tempo prima della creazione del mondo, altrettanto non sarebbe il caso di parlare di un'economia davvero degna di questo nome prima della formazione dell'economia moderna.

Quale che sia la soluzione di tale questione, a noi interessa metter in rilievo come, senza lo scorporamento dall'etica e dalle sue regole, l'economia non si costituisce nello statuto *proprio* assunto nella modernità.

In ciò l'economia, del resto, ha seguito le orme della politica. E' significativo che sia Machiavelli sia Adam Smith invochino, per così dire, la censura o - almeno - la sospensione della benevolenza affinché politica ed economia possano conseguire la loro efficacia specifica (fare stati ordinati e aumenta-

re la ricchezza).

In questa analisi della nascita dell'economia come sfera autonoma (o come sottosistema) non bisogna però cadere in letture superficiali. Se si guarda al di là della superficie, non è difficile scoprire - come è già stato fatto - che la fondazione moderna dell'economia non manca affatto di etica, per lo meno non manca di uno zoccolo robusto (o se si vuole, grossolano) di etica utilitaristica.

Rispetto all'etica dell'utilitarismo² anzi, l'economia della divisione del lavoro e dello scambio si presenta come il modello di interazione più accreditabile, cioè come il migliore dei mondi possibili per conciliare gli interessi di ciascun individuo con la somma degli interessi collettivi. Perciò, nel suo codice genetico, la forma moderna dell'economia o, se si vuole, la forma capitalistica dell'economia porta impressa la matrice di un modello etico particolare che è quello dell'utilitarismo elementare. Tradotto in linguaggio economico il principio dell'utilitarismo suona così: nel campo della accumulazione e della transazione della ricchezza la relazione che fa perno sull'individuo, il quale persegue il proprio interesse, è quella che porta al risultato con i costi minori e i benefici maggiori, cioè è la relazione più efficiente.

Se quanto abbiamo detto è plausibile, dobbiamo rettificare il filo della nostra analisi: l'economia si costituisce come punto di vista autonomo sulla realtà, e guadagna il suo oggetto proprio (la produzione di ricchezza), non perché si sgancia in assoluto dall'etica, ma perché si lega a un tipo particolare di etica che è quella dell'utilitarismo o, per essere più precisi, dell'egoismo dell'utile. Economia capitalista e utilitarismo si rinforzano a vicenda; l'economia non cessa di dare verifica empirica all'utilitarismo e l'utilitarismo non cessa di fornire motivi di buona coscienza all'economia. Se è così, la *amoralità* rimproverata alla forma moderna dell'econo-

mia non si può configurare affatto come amoralità assoluta, ma piuttosto come amoralità relativa alla pressione che sull'economia può essere esercitata da istanze etiche più esigenti di quella rappresentata dall'utilitarismo egoistico.

Ridotta all'osso la questione potrebbe suonare in questi termini: l'etica utilitaristica è l'unica compatibile con l'agire economico oppure l'agire economico è chiamato a essere responsabile della produzione di nuovi beni, nuovi beni di natura tale che il permanere dell'agire economico nell'orizzonte etico dell'utilitarismo individualistico non permetterebbe o verrebbe addirittura a compromettere? Detto diversamente: si conceda che l'intreccio di utilitarismo dell'individuo di economia ha influito in misura decisiva ai fini della costituzione di un'economia del *surplus*, oltre i limiti della semplice sussistenza; il destino dell'economia è però quello di rimanere nella struttura che è emersa all'origine oppure l'economia può aprirsi alla prospettiva di beni *più importanti e decisivi* per un salto di qualità nella produzione e nella fruizione della ricchezza? Un interrogativo come quello qui formulato non ignora lo statuto di autonomia acquisito dalla forma moderna dell'economia, ma insieme preme sull'economia affinché si liberi dalla sua originaria e ricorrente comprensione nell'orizzonte dell'utilitarismo dell'individuo e prenda atto invece della nuova domanda sociale che all'economia viene rivolta, domanda che non può più essere formulata nei termini di un'etica e di un *ethos egoistici*.

La costituzione del punto di vista etico nella modernità

A questo punto però la palla ritorna nel campo della riflessione etica e, precisamente, tocca le competenze che ad essa possono essere attribuite. Dico subito che per riflessione etica non inten-

do soltanto l'operazione esplicita di giustificazione delle norme morali o soltanto le compagini sistematiche di norme e valori; intendo piuttosto ogni disposizione a chiarire e dare ragione dei motivi per cui si vive, quale che sia il livello di elaborazione concettuale di tale disposizione. Ora, come sopra s'era cominciato ad accennare, anche la forma moderna dell'etica si costituisce come punto di vista specifico sulla realtà, diverso da altri punti di vista (quello politico, economico, estetico, scientifico ecc.). Ma la specificità dell'etica si realizza in una ricerca delle *massime universali* dell'agire a prescindere da ogni oggetto specifico dell'agire stesso. Il modello etico certamente più emblematico e duraturo della modernità, quello kantiano, nelle sue versioni più stereotipe, esprime nel modo più risoluto il rifiuto di misurarsi con i *beni* dell'agire. Il bene morale infatti è tutto nella forma di un agire universalizzabile, ma al tempo stesso tale agire è deresponsabilizzato riguardo alla valutazione dei beni concreti³.

Un'etica chiusa nella formula del dovere per il dovere non fornisce un discernimento per orientarsi nel mondo dei beni; nel deserto di contenuti che in tal modo si determina, si impone con facilità la valutazione dei beni dettata dall'economia. L'ordine dei beni tende ad appiattirsi sulla serie illimitata dei prodotti disponibili nella sfera del mercato e la stessa felicità del vivere, prima affidata all'impasto personale di beni e virtù, viene reinterpretata come semplice stato di benessere.

L'etica dell'astratta soggettività universale e perciò esposta alla perdita del contatto con il mondo, mentre, d'altro canto, emerge dalla spontaneità dei mondi vitali una massa incontenibile di bisogni e desideri, i quali, non selezionati da abilità pratiche conformi a virtù, si riversano senza filtro e senza misura sui beni di consumo.

La forma moderna dell'etica appare

quindi scissa tra l'assunzione di principi universali *astratti* e una quotidianità *privata* di criteri di giudizio, portata perciò all'adattamento o alla imitazione di stili di vita eteridiretti.

In queste condizioni viene meno la possibilità di ponderare chiaramente la congruenza tra attese e risultati: attese illimitate, invece di avvicinarsi al conseguimento del risultato, se ne allontanano quanto più crescono. L'esperienza dell'agire non riesce a configurarsi come un'esperienza di incremento della realtà, si tratti della realtà individuale o di quella collettiva, e si consegna a un fare senza ragione.

La vicenda della modernità ci pone di fronte al rischio di un duplice blocco: quello dell'economia, nella comprensione restrittiva che le deriva dal riferimento agli interessi individuali, e quello dell'etica nella incapacità dei principi universali di offrirsi come guida efficace dell'agire effettivo.

Una controlettura dello statuto dell'economia

A correzione del profilo unilaterale dell'economia moderna che sopra abbiamo tracciato, bisogna subito aggiungere che, a guardar meglio le cose, l'economia non è rimasta mai del tutto in balia della sua autocomprensione utilitaristica. Innanzitutto perché, come è stato notato, nel comportamento economico è rimasto perdurante l'influsso dell'etica precapitalistica⁴ con la sua riserva di valori tradizionali di solidarietà che ha fatto da cuscinetto alle conseguenze possibili di un individualismo esasperato. Inoltre perché le tendenze del liberismo economico a plasmare l'assetto sociale a propria immagine e somiglianza hanno abbastanza presto messo in evidenza i costi intollerabili di una piena adeguazione tra mercato e società e hanno messo in movimento contropinte di imbrigliamen-

to politico-istituzionale determinanti, come è fin troppo noto, nella strutturazione dello Stato sociale. Perciò, detto in breve, la forma capitalistica dell'economia, con la filosofia sociale che le faceva da supporto, non ha mai realizzato la sua essenza pura; anzi, la sua progressiva estensione nel mondo delle relazioni sociali non è mai avvenuta in caduta libera, ha subito invece freni e correzioni, del resto richieste pure dalle stesse deviazioni dell'economia reale della finzione ideale della concorrenza pura. Si può ricordare inoltre che gli stati di equilibrio e i calcoli di allocazione-distribuzione ottimale delle risorse, progettati e gestiti con i criteri endogeni al sapere e alla pratica economica (v. economia marginalista), hanno ricevuto smentite puntuali e ricorrenti da crisi che non hanno trovato il loro antidoto soltanto nelle capacità di innovazione e di rilancio del ciclo economico⁵, ma anche in una più adeguata rete politico-istituzionale che ha sostenuto il terreno franoso dell'economia. Infine, sappiamo tutti come la stagione dell'economia Keynesiana abbia fatto gridare al miracolo della ricomposizione armonica tra economia, politica ed etica, mentre attualmente viviamo nella fase di un vistoso rigetto reciproco o, se non altro, di un intreccio polemico che spesso la razionalità economica intenderebbe tagliare bruscamente esibendo le credenziali rinnovate di un'autonomia che non vuole più sopportare lesioni o diminuzioni.

L'utopia dell'economia pura non è però oggi un ancoraggio possibile più di quanto lo fosse nel passato. Ciò viene messo in luce dagli esponenti del sapere economico che ci hanno reso ormai familiare il concetto di economia come attività, per così dire, *connessa*⁶ e hanno individuato in una nozione più ricca e articolata dell'agire i livelli di soddisfazione ai quali la realizzazione dell'individuo e la convivenza sociale potrebbero oggi elevarsi.

Una controlettura dello statuto dell'etica

D'altra parte, e non insisterò a lungo su questo versante, anche la riflessione etica si è progressivamente portata oltre la soglia del formalismo dei principi e, ove non è incappata nelle angustie scientifiche di un neopositivismo senza sbocchi, è riuscita a guadagnare lo spazio di una rinnovata capacità di argomentazione etica; una argomentazione etica dai toni meno perentori di quelli usati nel passato, ma disposta a entrare nel merito della discussione sui mezzi oltre che sui fini, nella consapevolezza che la razionalità etica non può consistere in una semplice, per quanto convinta e doverosa, proclamazione dei principi ma si esercita, più propriamente ed efficacemente, nello sforzo di ricerca di una coerenza (e di una congruenza) non aprioristica tra principi e strumenti. Tali principi e strumenti si plasmano a vicenda, in una interpretazione reciproca che si ripropone incessantemente ed esige una saggezza capace di discernimento dinamico.

Il nuovo profilo assunto dalla argomentazione etica ha perciò superato la cornice del pensiero etico di marca generica, che aveva poi come inevitabile contrappunto la consegna al cosiddetto realismo della *routine* quotidiana, e si affida piuttosto alla elaborazione faticosa di un consenso che deve scaturire dalla capacità di intendersi da parte di soggetti i quali facciano prevalere le ragioni di verità sulle ragioni della forza (oppure le ragioni del ruolo e della posizione).

L'evoluzione della razionalità etica⁷, nonostante le apparenze, può sfociare così nella maturazione di un abito etico che metta insieme l'analisi dei dati con il riferimento ai principi e l'assunzione di responsabilità dirette. E' questa la via per l'acquisizione di una competenza etica che si sottragga al rischio dell'agire per adattamento o per imitazione.

Oltre l'economicismo e il moralismo la ricchezza dell'uomo

I punti di arrivo che si possono evidenziare nel processo di evoluzione della sfera economica e in quello della dimensione etica dovrebbero facilitare, innanzitutto, il superamento delle rispettive ideologie. L'ideologia economica o economicismo consiste nella pretesa o nell'ambizione di estendere le regole della produzione e del mercato al funzionamento e alla normazione della relazione sociale complessiva. Ora, se l'economia diviene consapevole della non autosufficienza della propria definizione come sistema chiuso e insieme riconosce motivazioni dell'agire, al di là del calcolo dei costi e dei benefici di utilità, le quali non possono essere fagocitate o espropriate, viene a dotarsi di almeno due buone ragioni per non cadere nell'economicismo. L'ideologia dell'etica o moralismo consiste nella pretesa o nell'ambizione di dettare norme e valori senza tenere conto dei nessi funzionali e regolativi degli ambiti ai quali norme e valori dovrebbero essere applicati; va da sé che il moralismo si condanna alla sterilità e permette solo gratificazioni narcisistiche. Ora, se l'etica, fatto salvo l'irrinunciabile, diviene matura al punto tale da rendersi intrinseca ai problemi e alle esigenze di soluzione espresse nei campi specifici dell'agire, allora, senza porsi come magico toccasana o formula di immediata validità tecnica, può aspirare però ad un ascolto legittimo e può fornire indicazioni credibili.

Ma dal superamento degli equivoci ideologici scaturisce, per l'economia e per l'etica, l'importanza di misurarsi insieme con il paradigma radicale di razionalità che ad entrambe sovrintende. Tale paradigma lo si è detto all'inizio, risiede in un'idea dell'agire come capace di incrementare o arricchire la realtà cui esso si applica. Ma, a ben vedere, la realtà alla quale l'agire -ogni

tipo di agire- si applica è innanzitutto l'uomo stesso: gli uomini e le donne in relazione con altri uomini e altre donne. Perciò, su questo piano, etica ed economia non possono non avere un medesimo criterio di valutazione degli esiti che dalla loro esplicazione scaturiscono. Ecco perché si è sottolineato giustamente che la ricchezza prioritaria, da promuovere e salvaguardare, è la ricchezza che riguarda direttamente ogni uomo e ogni donna nelle condizioni del loro potersi dire tali a pieno titolo (e con diritti che ad essi competono)⁸. Perciò un incremento di ricchezza economica (in termini di profitto), il quale comporti al tempo stesso un impoverimento antropologico (in termini di diminuzione di diritti e di opportunità: dalla salute, alla casa, al lavoro, all'ambiente, ecc.) è già nell'ottica economica da considerarsi in contraddizione con i traguardi dell'incremento dello sviluppo.

Ciò significa che l'economia non può non prendere in considerazione, come conseguenze indotte dalla sua stessa impostazione, i costi sociali e sacrifici umani legati alla produzione della ricchezza, soprattutto quando di questi non si preveda per tempo una ripartizione equa, che eviti emarginazione e sofferenza e sofferenza per alcuni in cambio di maggiore opulenza o, addirittura, di privilegio per altri.

Problemi sociali

Tutto ciò ci porta a dire che, senza pretendere ingenue armonie prestabilite e pur mettendo in conto frizioni e conflitti, razionalità etica e razionalità economica sono oggi chiamate a non arroccarsi negli stereotipi di una differenza di statuto che implichi divergenze sistematiche e irreversibili, ma a tentare le vie di una relazione costruttiva per una possibile convergenza.

La prospettiva che qui vogliamo indicare è resa oggi necessaria dai problemi inediti che si pongono al processo stori-

co e allo sviluppo dell'umanità su scala planetaria, problemi che né l'etica né l'economia da sole sono in grado di affrontare adeguatamente, ma che entrambe hanno interesse a risolvere. Si va facendo strada infatti la convinzione che problemi nodali, i quali condizionano pesantemente la convivenza civile, esigono una *conversione* o trasformazione del tipo di beni attualmente dominanti e del modo di guardare ad essi. Il rapporto non distruttivo con la natura e l'ambiente, la giusta partecipazione alle opportunità di lavoro e insieme la gestione non dissipativa del tempo libero dal lavoro, la pace intesa come sconfitta della logica di antagonismo e di dominio, quindi il superamento della scissione profonda tra paesi in condizioni di ipersviluppo e paesi in condizioni di sottosviluppo⁹ sono gli elementi vistosi di una sfida radicale al *tipo di beni* oggi prodotti dall'economia e ad atteggiamenti diffusi a livello di costume.

Riprendo qui la tematica già affrontata nella riflessione precedente. Il tipo di beni prevalente nel sistema della produzione finalizzata a se stessa¹⁰ è quello dei beni che potremmo chiamare materiali o quantitativi, i quali sono caratterizzati dal fatto che vengono considerati oggetto di appropriazione esclusiva (*beni escludenti*), tali cioè che il loro godimento è possibile nella misura in cui se ne esclude il godimento e la fruizione da parte di altri. A parte la disutilità della ricerca generalizzata della esclusività (*Se tutti stanno sulla punta dei piedi, nessuno vede meglio*¹¹), lo stile di vita, individuale e di convivenza sociale, alimentato dall'incremento produttivo illimitato delle quantità, finisce con il serrare la qualità dell'esistenza nella tenaglia del produrre e del consumare. L'esistenza diviene cioè indisponibile a se stessa: anche gli spazi liberati dalla produzione, e pieni delle potenzialità di un vivere umanamente più ricco e completo, vengono continuamente risucchiati nello stile di vita

improntato all'economicismo, con il suo carico di bisogni e desideri senza limiti che non siano quelli della capacità, incessantemente riprodotta, di acquistare e consumare. Questo meccanismo della disposizione dei beni, nel quale consiste precisamente il paradigma produttivistico dell'economia (dell'economicismo), e dell'intera esistenza da essa condizionata, è, a ben vedere, profondamente incompatibile con il perseguimento dei fini che lo scenario già del presente, e ancora più del futuro prossimo, ci propone come urgenti e irrinunciabili. Rischiamo perciò di ingabbiarci in un paradosso: da un lato mai come oggi l'umanità ha potuto disporre di risorse materiali e di un potenziale tecnologico tanto cospicui, dall'altro la gestione incongrua di questo enorme patrimonio di ricchezza può procacciare una mole di costi e di sofferenze, per il vivere individuale e collettivo, superiore ai benefici immediati e apparenti. Il permanere nelle spire di questo paradosso significa consegnare all'irrazionalità sia l'agire etico sia l'agire economico. Si profilano così in modo netto i problemi cruciali: come vincere il paradosso di un impoverimento che può derivare da una ricchezza eccessiva ma insieme mal governata? Come superare lo scoordinamento della ricchezza attuale con quella ottenibile nel futuro? Come andare oltre la polarizzazione della ricchezza materiale tra regioni che ne posseggono troppa e paesi che ne sono esclusi? Il persistere nel modello attuale di produzione e distribuzione dei beni avvicina oppure allontana queste mete?

E' possibile un'economia oltre l'homo oeconomicus?

Non mancano certo economisti che hanno colto il carattere decisivo di questi problemi; qualcuno ammette che il *concetto stesso di sviluppo deve sempre essere rivisitato* e si spinge fino a pronon-

sticare nel calendario storico delle *rivoluzioni economiche* quella che potrebbe chiamarsi la *rivoluzione etico-economica*, ove al sostantivo etico -si precisa- deve darsi un contenuto di civiltà e di umanità¹².

A tale prospettiva, che è dichiarata immanente alle stesse possibilità evolutive dell'economia, la razionalità etica può contribuire con l'approfondimento delle condizioni di una convivenza disposta a privilegiare i beni qualitativi o spirituali rispetto ai beni materiali. Beni qualitativi o spirituali sono quelli che riguardano ciò che si *è*, per sé e per gli altri, piuttosto che ciò che si *ha*, per sé contro gli altri e a scapito degli altri. Essi non richiedono un illimitato incremento quantitativo ma la capacità di coltivare una ricchezza umana integrale, per la propria persona e quella degli altri (in quanto il rapporto all'altro è costitutivo di ciò che anch'io sono). Beninteso, le figura dei beni spirituali non ha niente da spartire con la maldestra proposta di uno spiritualismo astratto; infatti il primato dei beni spirituali è autentico (e non cade nel vizio terribile dell'esclusivismo dello spirito) se esige e quindi si traduce in una assunzione profondamente diversa dei beni materiali, cioè in un atteggiamento di condivisione e di solidarietà quanto alle opportunità e ai diritti che li concernono. La solidarietà è innanzitutto la persuasione che la ricchezza è un bene comune e che la ricchezza di ciascuno non è tale se non è insieme la condizione per la ricchezza degli altri, non come *residuo* a cui provvedere dopo aver soddisfatto il proprio bisogno ma come *valore* che orienta ed è regola per la stessa soddisfazione del bisogno proprio. Il richiamo alla solidarietà è spesso sospettato di volontà di edificazione. Occorre allora dire che, nella situazione attuale di dotazione delle risorse e, insieme, di governo giusto che esse esigono, la solidarietà può uscire dall'alone del discorso edificante e proporsi come regola efficace di razio-

nalità sociale.

Le linee evolutive che abbiamo tracciato chiedono all'economia di progettare investimenti diversi delle risorse, all'interno di una ridefinizione del calcolo di attese e risultati e quindi di costi e benefici, con una misura di efficienza che non potrà essere disgiunta da una accresciuta pregnanza di senso derivante dal riferimento dell'economia a una realizzazione più completa e parte-

cipata di umanità.

E' in grado l'agire economico di corrispondere a queste esigenze e di farsi protagonista di uno *sviluppo autentico*²¹³. Forse l'economia protesterà ancora una volta la sua natura di semplice funzione strumentale che non può tendere come tale alla ridefinizione dei fini¹⁴. I fini, infatti, sarebbero dati all'economia soltanto dall'esterno. Ma ciò che, appunto, si tratta di capire è se l'economia può fi-

nalmente uscire dalle finalità in essa incorporate dell'*homo oeconomicus* e diventare strumento effettivo dell'uomo in quanto tale (di tutti e di ciascuno). Sarebbe questo il modo migliore per dimostrare che l'economia non è legata al determinismo dei fini già costituiti ed è piuttosto una via di accesso alla libertà di uno sviluppo umano integrale.

Franco Totaro

NOTE

¹ M.WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen, 1920 [tr.it. *Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1982, vol.I, 227 ss.]. Per una lettura del testo weberiano sull'etica economica delle religioni sotto l'aspetto della problematica fondamentale del conferimento di senso all'agire rinvio a F.TOTARO, *Produzione del senso. Forme del valore e dell'ideologia*, Vita e Pensiero, Milano 1989, 133-136.

² Per etica dell'utilitarismo intendiamo qui l'etica dell'utilitarismo individualistico o, più semplicemente, dell'utile egoistico la quale è sottesa alla visione dell'agire economico che compare originariamente in Adam Smith (più precisamente nella *Ricchezza delle nazioni*, a differenza delle opere in cui egli tratta del sentimento morale; per un'analisi articolata cfr. S. CREMASCHI, *Sistema della ricchezza. Economia politica e problema del metodo in Adam Smith*, Angeli, Milano 1984). Questa accezione dell'utilitarismo come perseguimento dell'utile o del vantaggio di ciascuno che condurrebbe spontaneamente all'armonizzazione dell'utile o del vantaggio di tutti, sebbene sia la più ricorrente nella motivazione prevalente dell'agire economico non è certo l'accezione più cospicua, né in confronto alle posizioni della scuola benthamiana e dell'utilitarismo classico né tantomeno in confronto alla sofisticata riflessione attuale sul tema nel cosiddetto neoutilitarismo. Per l'avvio a una documentazione più adeguata vedi G.PONTARA, *Utilitarismo*, in *Dizionario di politica*, a cura di N.Bobbio, N.Matteucci, G.Pasquino, UTET, Torino 1983², 1225 ss.; ID, *Filosofia pratica*, Il Saggiatore, Milano 1988, parte terza; E.MUSACCHIO, *Indirizzi dell'utilitarismo contemporaneo*, Cappelli, Bologna 1981; *Utilitarismo oggi*, a cura di E. Lecaldano, S. Veca, Laterza, Bari 1986. Importante, per il neoutilitarismo, J.

HARSANYI, *L'utilitarismo*, Il Saggiatore, Milano 1988 (con ricca bibliografia).

³ Cfr. la celebre critica al formalismo kantiano di M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in *Gesammelte Werke*, Band 2, Francke, Bern 1966. La valutazione severa del modello etico kantiano qui da noi espressa è indubbiamente finalizzata a esigenze di schematismo tipologico. Una trattazione teoricamente equilibrata dell'etica deontologica kantiana nel confronto con l'etica teleologica di ascendenza aristotelica, con buona padronanza della letteratura più importante, nel recente A.DA RE, *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Ed. Dehoniane, Bologna 1986.

⁴ Cfr. F. HIRSCH, *Social Limits to Growth*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1986 [tr.it. *I limiti sociali allo sviluppo*, Bompiani, Milano 1981, parte terza].

⁵ Cfr. J. SCHUMPETER, *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, Duncker & Humblot, Berlin 1926² [tr.it. *Teoria dello sviluppo economico*, Sansoni, Firenze 1977, in particolare il cap. II].
⁶ Vedi, tra le riflessioni più significative e di facile accesso, la raccolta di saggi di A.O. HIRSCHMAN, *L'economia politica come scienza morale e sociale*, Liguori, Napoli 1987; A.SEN, *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford 1987 [tr.it. *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 1988]. Nel contesto italiano vedi, tra gli altri, S. LOMBARDINI, *Il metodo della scienza economica: passato e futuro*, UTET, Torino 1983; S. ZAMAGNI, *Introduzione alla raccolta dallo stesso curata, Saggi di filosofia della scienza economica*, La Nuova Italia scientifica, Roma 1982.

⁷ Per una documentazione articolata si può prendere l'avvio dagli studi di autori vari raccolti in *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di E. Berti, Marietti, Genova 1988; sui maggiori esponenti dell'etica comunicativa si vedano i saggi recenti di G.CUNICO, *Critica e ragione utopica. A con-*

fronto con Habermas e Bloch e di R. MANCINI, *Linguaggio e etica. La semiotica trascendentale di Karl Otto Apel*.

⁸ Cfr. Commissione CEI problemi sociali e lavoro, *Chiesa e lavoratori nel cambiamento*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1987, n.30, 27.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, Edizione Dehoniane, Bologna 1988, n.28, 25 s.

¹⁰ L'espressione mi è suggerita da C. NAPOLEONI, *Oltre la "spettrologia oggettività"*, in C.NAPOLEONI, M. CACCIARI, *Dialogo sull'economia politica*, Micromega, 1988, I, 160. Sempre C. NAPOLEONI, *Discorso sull'economia politica*, Boringhieri, Torino 1985, 136, ha delineato un'ipotesi di liberazione dell'economia dalla prospettiva della produzione-appropriazione-dominazione.

¹¹ E' l'osservazione di buon senso ricordata da F. HIRSCH, *I limiti sociali allo sviluppo*, tr. it. cit., pagine 13 e 49, a corroborare l'idea del potenziale spreco sociale che si verifica con irrazionalità controproducente «nella misura in cui il risultato complessivo della serie di spostamenti individuali lascia tutti gli interessati in una condizione peggiore di quella in cui si troverebbero se avessero accertato le loro azioni conoscendo le probabili reazioni degli altri».

¹² Cfr. A. QUADRIO CURZIO, *Interdipendenza e solidarietà. Profili di sviluppo economico mondiale*, in AA.VV., *L'insegnamento sociale della Chiesa*, Vita e Pensiero, Milano 1988, 132.

¹³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, cit., nr.17, 15 e passim.

¹⁴ Cfr. L. ROBBINS, *An Essay on the Nature and Significance of Economics Science*, MacMillan & Co, London, 1932, [tr.it. UTET, Torino 1947, 117]: «Non vi sono fini economici, ma soltanto modi economici ed antieconomici per raggiungere determinati fini», cit. in F. DUCHINI, *Insegnamento sociale della Chiesa e problematica economica: da Leone XIII a Pio XII*, in AA.VV., *L'insegnamento sociale della Chiesa*, cit., 61.

La questione dello sviluppo tra etica ed economia: tensioni irrisolte

di Stefano Zamagni

Viviamo in un'epoca in cui un numero crescente di studiosi di economia e di filosofia morale va dibattendo, con inusitata frequenza, temi di comune interesse, proponendo indirizzi nuovi di ricerca e nuovi terreni di confronto. Questo rinnovato attivismo viene dopo alcuni decenni durante i quali le due discipline, un tempo assai vicine, erano cresciute nel più completo isolamento e nella più totale indifferenza. Decenni durante i quali economia ed etica avevano smesso, in parte come risultato di questa separazione, di occuparsi di problemi reali, di questioni pratiche. Non si vuol qui negare che tale mutuo disimpegno continui ancora a sussistere per parecchi filosofi ed economisti, i quali paiono considerare ogni sollecitazione a prendere in seria considerazione nel loro lavoro, gli uni, i risultati della più recente ricerca economica, gli altri, categorie di discorso etiche, come un attentato ai rispettivi standard professionali.

Ma è comunque certo che per coloro - e sono sempre più - che sono interessati a interrogarsi sul fondamento e soprattutto sull'uso dei risultati della propria pratica scientifica, le opportunità di dialogo oggi abbondano.

Un test significativo, per quanto grezzo, del mutato clima di attenzione sul territorio di confine tra economia ed etica è quello di chiedersi quali opere filosofiche l'economista ritiene che egli dovrebbe conoscere. Ancora vent'anni fa, la lista si sarebbe limitata a qualche lavoro di filosofia della scienza; Popper, Kuhn, Hempel, Nagel e pochi altri sarebbero stati i nomi di riferimento. E' certo che ancora nel corso degli anni '50 e '60, nessun libro di filosofia morale veniva percepito come latore di un qualche messaggio rilevante per l'economia. Oggi è difficile trovare un economista che non abbia un'opinione su

Rawls o su Nozick - magari per solo sentito dire - e sono ormai schiera gli economisti consapevoli del fatto che le opere di Parfit, Dworkin, Elster, Williams, hanno a che vedere, in modo diretto o indiretto, con le questioni che essi affrontano.

Un mutamento parallelo si è verificato sul versante filosofico. L'idea che la filosofia morale (o politica) potesse avere qualcosa di significativo da dire sul vero o sul falso oppure sulla maggiore o minore desiderabilità di certi assetti sociali ampiamente superata negli anni '50 e '60, almeno entro la tradizione analitica che dominava la filosofia anglo americana. L'analisi linguistica aveva provveduto a definire il ruolo della filosofia: occorre «ripulire» il linguaggio di tutto ciò che suona, anche alla lontana, di morale.

Diffuso era il convincimento secondo cui non vi era alcuna buona ragione di supporre che la lettura di un libro di economia o che l'interesse per le questioni economiche avrebbe in qualche modo aiutato nello svolgimento di quei raffinati esercizi linguistici. D'altro canto, l'etica analitica doveva cercare di rispondere, più o meno direttamente, alla domanda se fosse possibile giustificare razionalmente le nostre decisioni morali. E ciò a partire da presupposti che non si poteva porre in dubbio, primo fra tutti la dicotomia fatto-valore. Oggi, è impossibile leggere Rawls, Nozick o gli altri recenti contributi di filosofia morale senza una solida conoscenza della teoria economica, delle sue categorie e anche, dei suoi principali strumenti.

Così come si vanno sempre più diffondendo l'insofferenza verso certe «chiusure» tipiche della mentalità e

dello stile analitici e lo scetticismo sui reali poteri chiarificatori dell'etica filosofica, come, ad esempio, il progetto di una definizione puramente formale della moralità e dei suoi criteri.

Eccoci alla domanda: come darsi conto di questa recente e vigorosa ripresa di mutuo interesse fra economisti e filosofi morali? quali problemi si pongono sulla strada di una più spinta collaborazione tra le due discipline? Quali le prospettive che è possibile, sin da ora, percepire? Per tentare una risposta, è opportuno prendere le mosse dall'osservazione che la tendenza in atto è 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. E' su questo sfondo che vanno collocate le considerazioni che seguono, centrate su quelle che considero le più gravi delle tensioni irrisolte dell'attuale fase dello sviluppo economico.

Dalla libertà negativa alla libertà positiva

Una prima tensione è connotata dal fatto che le nostre società sono assetti complessi in cui accade, simultaneamente, di avere eguali diritti, ma ricchezze diseguali. Siamo al tempo stesso membri del «club della cittadinanza» in cui ci riconosciamo e siamo tenuti a riconoscerci come eguali - una testa, un voto, come insisteva J.S. Mill - e membri del «club del mercato» le cui regole prevedono prezzi e sanzioni dovute a

Il Prof. Stefano Zamagni è Ordinario di Economia politica (Università di Bologna)

transazioni la cui logica è diversa da quella che modella le relazioni fra cittadini eguali. Le tensioni più familiari sono quelle tra diritti di cittadinanza e diritti di proprietà, fra diritti e opportunità, fra l'avere eguale libertà di fare o avere qualcosa e l'avere differenti capacità di base per fare qualcosa. Se ciascuno di noi vale almeno quanto qualsiasi altro, in quanto membro di pari dignità del «club dei cittadini», allora ciò che fa problema è il semplice fatto che la sua differente dotazione di risorse e opportunità rende futile o irrilevante il valore (diseguale) delle sue eguali libertà.

Se ne trae che occorre affrettare i tempi del passaggio da quella che I. Berlin ha chiamato la libertà negativa (la libertà dalla coercizione e da impedimenti di qualsiasi tipo) alla libertà positiva (la libertà di essere, di realizzarsi, di poter esercitare nel concreto i propri diritti). La libertà negativa è condizione necessaria ma non sufficiente per la libertà positiva. Ora è un fatto ben noto all'economista che il meccanismo di mercato mentre vale ad assicurare l'ottenimento di un obiettivo quale quello della libertà negativa non garantisce affatto la realizzazione della libertà positiva.

Ricchezza e cittadinanza sono i poli di un possibile discorso sui conflitti e dilemmi della nostra società moderna. Come ha recentemente scritto Dahrendorf, è possibile individuare un antagonismo essenziale nei processi sociali ed economici contemporanei: «quello fra disponibilità di beni (*provisions*) e diritto di accedervi (*entitlements*)». Invero, un buon numero dei problemi che caratterizzano le nostre società non può essere semplicemente posto in termini di un aumento delle *provisions*

-come invece paiono ritenere gli esponenti della Nuova Destra. E ciò, se non per altro, perché nella società contemporanea la crescita, cioè il lato delle *provisions*, da più o meno efficace soluzione al problema economico è diventa-

ta essa stessa problema. La questione ambientale è soltanto una -sebbene tra le più inquietanti- delle conseguenze perverse che vengono a prodursi quando l'azione economica tende a concentrarsi esclusivamente sulle *provisions*.

Desidero chiudere questo primo punto osservando che, contrariamente a quanto è dato di leggere o ascoltare, non è vero che c'è libertà perché c'è il mercato o laddove c'è il mercato. E' vero piuttosto che il mercato è libero in quanto c'è libertà e dove c'è libertà.

Gestione efficiente ed equa distribuzione

Una seconda tensione irrisolta, di recente emersione nel dibattito economico contemporaneo, è quella che attiene al supposto trade-off tra efficienza ed equità.

La convinzione che giustizia distributiva ed efficienza siano antitetiche, che tra le due ci sia cioè un *trade-off*, sembra essere profondamente radicata nella teoria economica. Già Alfred Marshall aveva formulato questo dilemma di fondo: «dato per scontato che è desiderabile una distribuzione del benessere più uniforme, fino a che punto questa giustifica cambiamenti negli istituti della proprietà o limitazioni della libera impresa, quando da ciò scaturisce una diminuzione della ricchezza globale?» (*Principles*, p.91). In epoca assai recente, Arthur Okun compendia elegantemente il punto di vista dei più quando scrive: «Tutti i tentativi per dividere la torta in parti eguali riducono le dimensioni della torta» (1975, p.41).

Okun esprime l'inefficienza degli interventi in chiave redistributiva con l'efficace immagine del «secchio bucato»: «Il denaro deve essere trasportato dal ricco al povero in un secchio bucato. Parte di esso sparirà semplicemente durante il tragitto» (ibid.). Alla base della tesi dell'antagonismo tra efficienza e giustizia sta l'idea che il mercato,

mentre è in grado di assicurare la prima (cioè l'ottima allocazione delle risorse) non è anche attrezzato a risolvere questioni afferenti la seconda. Donde la ben nota giustificazione pragmatica dell'economia di mercato, la quale, se può essere discutibile sotto il profilo della giustizia, resta tuttavia il più efficiente dei sistemi di organizzazione socio-economica. Ebbene, in epoca recente questa logica di separazione di compiti (il mercato assicuri l'efficienza, lo Stato garantisca la giustizia) ha subito un duro colpo in seguito alla constatazione empirica e alla dimostrazione rigorosa che in casi sempre più frequenti il raggiungimento dell'obiettivo dell'efficienza stessa non può prescindere dalla realizzazione di un obiettivo di giustizia. E' cioè accaduto che sono andate affievolendosi le antiche certezze basate sui due celebri teoremi fondamentali dell'economia del benessere secondo i quali sarebbe possibile tenere tra loro concettualmente separate le sfere della produzione e della distribuzione della ricchezza.

Acquisizioni recentissime della *New Political Economy* mostrano come in economie dove la ricchezza è mal distribuita sorgono seri problemi di incentivo che minacciano l'efficienza. D'altra parte, qualsiasi intervento redistributivo diverso da *lump-sums* è distorsivo e dunque comporta perdite di efficienza. Più in generale, si può dimostrare che in modelli in cui vi è informazione incompleta e assenza di mercati, gli interventi governativi migliorano i risultati su entrambi i fronti, quello dell'efficienza e quello dell'equità -come ben documenta il saggio di A. Blinder (1987).

E' solo perché si è stati troppo a lungo abituati ad assumere quale punto di partenza dell'analisi una economia senza esternalità o meglio una economia alla Arrow-Debreu se ancor'oggi si continua a pensare in termini di *trade-off* tra obiettivi desiderabili come quelli di efficienza e di equità.

Nord e Sud: la tensione dell'ineguaglianza

Una terza tensione, senz'altro la più drammatica, è quella che concerne il divario crescente tra Nord e Sud del mondo e in particolare il problema della fame. La fame non è un'afflizione nuova. Carestie ricorrenti e soprattutto fenomeni di sottonutrizione endemica da sempre hanno tristemente caratterizzato la storia dei secoli scorsi. Eppure, ai giorni nostri, la fame è divenuta un fenomeno intollerabile in un modo che non ha precedenti nel passato. Ciò non tanto per una questione di intensità, quanto piuttosto perché essa è oggi divenuta un evento per nulla necessario. L'enorme espansione della capacità produttiva che si è andata realizzando a partire dalla rivoluzione industriale in poi ha reso possibile, forse per la prima volta nella storia dell'umanità, la garanzia di cibo sufficiente per tutti ed è proprio in un tale contesto che la persistenza di fame cronica e la ricorrenza di carestie devono essere viste come moralmente oltraggiosissime oltre che politicamente inaccettabili.

La fame di oggi si differenzia dalla fame di ieri per alcune importanti caratteristiche. In primo luogo, il perdurare di situazioni di indigenza in molti paesi è collegata non tanto ad una generale mancanza di opulenza, quanto piuttosto a sostanziali ineguaglianze all'interno della società. La questione delle ineguaglianze ha sempre giocato un ruolo importante nell'analisi delle carestie. La novità è rappresentata dal fatto che alle ben note «slump famines», nelle quali la morte per fame si accompagna ad un generale declino economico, in epoca recente si sono aggiunte le c.d. «boom famines», carestie cioè che si verificano in periodi di espansione economica. In una «boom famine», non pochi gruppi occupazionali possono migliorare a tal punto la loro posizione economica, da determinare una riduzione delle possi-

bilità di accesso al cibo da parte di coloro che occupano la parte bassa della scala della distribuzione del reddito.

In secondo luogo, è tipico di un'economia di mercato la forte dipendenza della capacità di un gruppo sociale a domandare cibo dalla posizione relativa di questo gruppo rispetto a quella degli altri gruppi. Quella del mercato è un'istituzione chiaramente antica, ma l'ampiezza ed il ruolo delle transazioni di mercato hanno conosciuto un'espansione vertiginosa solo in tempi relativamente recenti. Ora, se da un lato ciò ha creato nuove opportunità economiche e nuovi modi di conseguire la prosperità, dall'altro lato la tumultuosa espansione dei mercati ha generato nuove e diverse forme di vulnerabilità per i gruppi sociali che per una qualche ragione risultano svantaggiati oppure partono in ritardo nella corsa economica.

Terzo, la prevalenza dell'istituzione del lavoro salariato è un aspetto particolarmente importante del problema in questione. Ciò per la semplice ragione che coloro che non posseggono altro mezzo di produzione eccetto la propria forza lavoro sono vulnerabili ai mutamenti nelle condizioni del mercato lavoro. Un declino del salario rispetto ai prezzi delle derrate alimentari oppure un aumento della disoccupazione possono innescare processi disastrosi laddove è assente un sistema di sicurezza sociale. Ciò implica, in particolare, che occorre ripensare il rapporto fra lavoro e *entitlements*, poiché fintanto che l'accesso ai mercati e quindi alle *provisions* dipende dall'occupazione, si ha che tale accesso è di fatto negato in caso di disoccupazione persistente.

Un'ultima caratteristica concerne il ruolo dello Stato, i cui interventi, in non poche circostanze storiche, si sono rivelati causa immediata di rovinose situazioni di penuria. (Le carestie sovietiche degli anni '30 e quella cinese degli anni 1959-62 sono solo degli esempi più eclatanti). Il messaggio che da queste vicen-

de deriva è che iniziative paternalistiche dello Stato non sottoposte al controllo democratico possono risultare altrettanto inefficaci o controproducenti del mero operare delle forze di mercato. In particolare, questa osservazione fa giustizia del luogo comune secondo cui le libertà politiche e civili costituirebbero una sorta di bene di lusso per i paesi o le aree ad elevata povertà. Come è stato efficacemente messo in luce da Dasgupta (1990), vi è una correlazione molto stretta tra un certo numero di indicatori di benessere ed esercizio dei diritti politici. Nei cinquanta paesi poveri presi in considerazione dall'A., quelli i cui cittadini godono delle più ampie libertà politiche e civili sono anche quelli nei quali più elevati sono il reddito pro-capite, la speranza di vita alla nascita e i tassi di sopravvivenza infantile.

Ricchezza e regole del potere

Quale il senso delle considerazioni che precedono? Quello di indicare che gli esiti finali del processo economico non dipendono solo dai punti di partenza degli agenti e dal rispetto da parte di questi delle regole del gioco di mercato. Ciò sarebbe il caso se tali regole fossero davvero neutrali. Il che non è, come è agevole mostrare. Il punto è che la ricchezza non è semplicemente appropriazione di beni, possibilità di conseguire determinati livelli di consumo da parte di chi ne è detentore. La ricchezza è cioè una forma di dominio non solo sui beni - una forma che si esercita per il tramite del potere di acquisto - ma anche sulle persone attraverso la modificazione delle regole del gioco. Ecco perché una società autenticamente democratica non può accontentarsi della c.d. uguaglianza ex-ante ma deve tendere a realizzare un'eguaglianza ex-post.

Tale affermazione ci consente di cogliere una difficoltà specifica della posizione «process-oriented» tipica del filone di pensiero libertario (Nozick,

Hayer, Bauer). E' noto che per questi Autori la difesa dell'ordine di mercato procede in termini di autonomia individuale, il che solleva -come è ovvio- la questione delle legittimità della distribuzione iniziale delle risorse. La difesa del mercato può allora dirsi completa solo quando si sia mostrato che le dotazioni iniziali degli individui sono tali da assicurare un'effettiva autonomia individuale. Ma se si ammette questo, si deve poi uscire dalla prospettiva «process-oriented» per abbracciare una qualche versione dell'approccio «end-state» come vogliono i sostenitori delle varie teorie dei diritti «Rawls, Dworkin, Ackerman, Sen».

Desidero terminare, con un'annotazione riguardante un ruolo specifico, sovente trascurato, dalla riflessione teorica in campo economico. E' noto che in anni recenti il messaggio dominante degli scienziati del comportamento è stato che gli individui sono esseri essenzialmente auto-interessati. I biologi ci dicono che il comportamento è ultimamente determinato dalle ricompense materiali, dal momento che la pressione esercitata dai meccanismi della selezione naturale tende ad eliminare quegli organismi che rinunciano a sfruttare tutte le opportunità di guadagno personale loro aperte. Analoga è la conclusione cui giungono gli psicologi a proposito dei vantaggi materiali di apprendimento. Gli economisti, per parte loro, sottolineano con orgoglio la forza del self-interest nello spiegare il comportamento umano non solo nella sfera delle transazioni di mercato ma anche in quella delle relazioni interpersonali. Eppure, a dispetto di tutto ciò, non è raro individuare nella pratica casi di comportamento non self-seeking.

Ebbene, il punto che si tende troppo spesso a trascurare è che le nostre credenze circa la natura umana concorrono a plasmare la natura umana stessa. Invero, ciò che noi pensiamo circa noi stessi e le nostre possibilità determina,

almeno in parte, ciò che aspiriamo a diventare. Non solo, ma le teorie sul comportamento economico concorrono a mutare i nostri comportamenti effettivi: non trasmettono solo risultati di esperimenti, sono, direttamente o indirettamente, strumenti di modificazione degli assetti esistenti. E' in ciò il nucleo centrale del problema della «doppia ermeneutica» tra teoria economica ed attori economici così come esso è stato affrontato dalla riflessione più recente. L'idea (molto presente in Keynes) della doppia ermeneutica sta a significare che le teorie economiche si applicano a un mondo costituito dalle attività di agenti concettualizzanti e teorizzanti. Ciò vuol dire non solo che chi teorizza sul mondo economico fa costitutivamente parte di tale realtà, ma anche che i soggetti verso cui è rivolta l'analisi, in quanto capaci di riflessione, sono in grado di modificare il loro comportamento sulla base di queste analisi e teorie. La nozione di profezie che si autoadempiono, l'analisi sugli effetti perversi, controintuitivi o inintenzionali, delle politiche economiche sono il prodotto di questa consapevolezza di fondo. Come con efficacia ha scritto L. Eiseberg: «I moti planetari conservano una sublime indifferenza rispetto alle nostre astronomie terrestri. Ma il comportamento dell'uomo non presenta una pari indifferenza rispetto alle teorie sul comportamento adottate dall'uomo».

In questo senso, l'effetto più deleterio della dottrina del self-interest e della nozione di razionalità che su essa si fonda è stato ed è quello di farci credere che un comportamento che si ispiri a valori diversi da quello dell'interesse personale conduce al disastro economico. Incoraggiandoci ad aspettarci il peggio negli altri, tale dottrina finisce col far emergere il peggio in noi. Non solo, ma una dottrina del genere finisce col limitare enormemente l'utilizzabilità, a fini pratici, di disposizioni quali l'altruismo e la fiducia dal momento

che essa considera queste disposizioni come fossero qualità intrinseche del carattere umano anziché connotazioni posizionali dovute a certe configurazioni dell'interdipendenza sociale.

Oggi sappiamo che è priva di fondamento la congettura che vuole che dal comportamento morale derivino risultati penalizzanti. Da sempre -quanto meno da A. Smith in poi- gli economisti sanno che il benessere collettivo si accresce quando gli individui rispettano i legittimi interessi degli altri. Ciò che è meno noto è che l'azione morale spesso conferisce benefici materiali agli stessi individui che la praticano. La dimostrazione rigorosa dell'esistenza di situazioni del genere -situazioni invero sempre più numerose nelle nostre società- non può che essere salutata con favore da chi ritiene che la teoria economica debba con urgenza procedere ad un'apertura non preconcepita delle sue categorie di discorso. L'idea che esista un conflitto insanabile tra opzioni morali e incentivi materiali, tra solidarietà e competizione, o che uno di questi elementi possa operare in assenza dell'altro è un aspetto ingenuo e anacronistico della nostra eredità intellettuale. Esso è smentito dall'esperienza storica ma soprattutto può essere invalidato dalla più rigorosa riflessione teorica.

Stefano Zamagni

riferimenti bibliografici

Blinder A.S., 1987: *Hard Heads, Soft Hearts*, Addison-Wesley, Reading, Mass.

Dahrendorf R., 1989: *Il conflitto sociale nella modernità. Saggio sulla politica delle libertà*, Laterza, Bari.

Dasgupta P., 1990: «Well-being and the extent of its realisation in poor countries», *The Economic Journal*, 100, 1-32.

Marshall A., 1890: *Principles of Economics*, Macmillan, London.

Okun A.M., 1975: *Equality and efficiency: the big trade-off*, Brookings Institution, Washington, DC.

La democrazia economica in una società poliarchica

La democrazia dopo l'89

I fatti clamorosi che si sono verificati sulla scena mondiale durante il 1989 ci hanno abituati ad avere come angolo visuale sulla storia del nostro tempo uno spettro geopolitico tanto vasto da approssimarsi alla dimensione del globo.

Il quadro generale disegnato dalla crisi del sistema comunista, dai tentativi di stabilizzazione in America Latina, dall'assolutismo teocratico dei regimi islamici mediorientali potrebbero renderci inclini ad assumere un atteggiamento sufficientemente *appagato* dalle prestazioni delle nostre democrazie occidentali (per una panoramica comparata sui processi di democratizzazione si veda il recente contributo di Pasquino [1990, cap.10]). Esse infatti (quanto meno in termini comparativi) hanno consentito una notevole estensione dei diritti di cittadinanza, (nella quasi totalità dei casi) un ricambio ciclico delle classi dirigenti, una crescita costante del benessere e delle *chances* di vita (secondo la sintetica formulazione di Dahrendorf [1988] hanno consentito un buon mix di *crescita* e *diritti*); sono riuscite infine, anche grazie ai successi fin qui elencati, ad acquisire un consenso diffuso sulle loro regole costitutive (formali e materiali).

Eppure proprio il grande rimescolamento di carte che si sta verificando dovrebbe spingere le culture politiche dell'occidente ad interrogarsi più a fondo sui limiti - o se si vuole sulle *promesse non mantenute* [Bobbio 1984] - della democrazia pluralista.

Proprio perché oggi (con l'eccezione di qualche *spezzone* marginale) tutte le culture politiche possono riconoscere come un buon *punto di partenza* (suscetibile ben inteso di ulteriori riforme) l'orizzonte che potremmo definire *liberale riformato* nel quale viviamo, è possibile metterne in discussione alcune imperfezioni senza essere (o apparire)

inutilmente *catastrofisti*.

Giovanni Marongiu [1990] ha recentemente sostenuto che la democrazia in occidente ha vinto la sua sfida perché è riuscita, nei fatti, a confutare due diversi orientamenti pessimistici diffusi all'inizio del secolo: quello *liberale* secondo il quale le istituzioni rappresentative democratiche non avrebbero retto l'impatto dell'entrata delle masse in politica (di cui sono risuonati in verità gli echi anche durante gli anni '70 [Brittan 1975; e poi 1989]), quello *marxista* secondo il quale i rapporti di produzione capitalistici avrebbero fatto di quelle istituzioni sovrastrutture «ispirate al dominio e poggiare sulla forza» [Marongiu 1990, 2].

Ebbene, l'affermazione dei partiti di massa e poi il consolidamento del *governo di partito* da un lato, la costruzione dello Stato sociale dall'altro, hanno definito i tratti di quella stabile forma istituzionale [Fabbrini 1989] che ha risposto con successo alle sfide richiamate sopra.

Oggi sappiamo però che su entrambi i versanti (quello che lega società-partiti-politica-Stato e quello che lega società-imprese-economia-Stato) occorre investire in conoscenza critica ed impegno creativo.

La rappresentanza democratica, dopo essersi giovata del canale costituito da *sistemi di partito* fortemente strutturati come strumento di alfabetizzazione ed esercizio della partecipazione popolare, incontra oggi, proprio nell'iperfortia di quegli apparati, vincoli ed opacità.

In secondo luogo, se le politiche di *Welfare* hanno favorito l'estensione dei diritti di cittadinanza ed hanno mediato l'impatto tra capitalismo e democrazia

esse sono oggi in parte da riformulare.

In questa sede tralasciamo l'enorme questione relativa alle forme organizzative dei servizi pubblici. Vorremmo richiamare invece l'attenzione sulle trasformazioni avvenute nell'organizzazione dell'economia, delle imprese, e dei poteri di regolazione messi in campo classicamente su questi terreni dagli stati nazionali. Come cercherò di mostrare essi nascono ancora molte - e nuove - insidie e nodi irrisolti per la teoria e la pratica democratica.

In una certa misura il tema che affrontiamo è il modo nuovo con il quale la cultura politica (ora sempre più di frequente anche nel nostro paese) prova ad indagare (ed *instradare*) il nesso democrazia/capitalismo. Sarei tentato di suggerire che il dibattito sulla *democrazia economica* tende (e tenderà in futuro) a sostituire - ed in parte necessariamente ad inglobare - quello che nell'epoca del Welfare State classico hanno rappresentato da un lato le battaglie per i diritti sindacali elementari, dall'altro il dibattito sulle politiche di intervento economico dello stato nell'economia.

La prospettiva a cui richiama il tema della *democrazia economica*, mi sembra di poter dire così, sposta l'accento del rapporto tra democrazia e mercato da una strategia di regolazione *estrinseca* ad una di regolazione *interna* del sistema economico.

Se la strategia operata nell'orizzonte dello stato sociale classico per mitigare la forza imperativa delle imprese ha giocato prevalentemente (non esclusivamente) sulla acquisizione dei diritti sociali da parte dei cittadini-lavoratori da un lato e dall'altro sulla creazione di un apparato economico statale capace di integrare e *fronteggiare* l'attivismo dei

privati, la strategia del futuro (richiamata dall'idea di *democrazia economica*) dovrebbe essere fondata sull'uso prevalente di strategie di regolazione *normativa* del mercato e di acquisizione di diritti *politici* (cioè di partecipazione e autodeterminazione) dei lavoratori *dentro* le imprese.

Se per quanto riguarda il primo insieme di problemi (quello relativo al circuito società-partiti-politica-stato) il dibattito pubblico è ormai piuttosto avanzato - e speriamo che vada avanti sulla strada di concrete iniziative di riforma delle istituzioni e dei partiti -, per ciò che riguarda il rapporto tra democrazia ed organizzazione economica non esiste una discussione sufficientemente ampia ed originale.

Poliarchia e procedure

La conclusione di quanto detto fin qui potrebbe essere dunque che, sebbene siamo consapevoli delle loro *riuscita* storica, dobbiamo avere un atteggiamento *critico* verso le nostre democrazie pluraliste. Soprattutto occorre indagare il nesso che lega/oppone la democrazia politica con l'organizzazione economica. In seguito proverò a specificare anche alcuni problemi concreti cui occorre riferirsi. Prima però credo sia utile fare una considerazione generale che immunizzi il ragionamento dal prendere vie sbagliate; una considerazione che chiarisce anche il senso del titolo «Tensioni irrisolte».

La democrazia pluralista che noi abbiamo conosciuto - e di cui riconosciamo la buona prestazione - è tale proprio in quanto si configura come luogo di *tensioni irrisolte* (e in ultima analisi irriducibili ad un disegno di composizione organica) tra interessi, idealità, corpi sociali. È propriamente il fatto che questi ultimi, attraverso il *metodo* democratico, riescano in un qualche modo (che è comunque altamente problematico) a *stare insieme*, di-

segna, giustifica e sorregge l'*impianto* delle nostre società. Il pluralismo non è costituito solo dalla diversità degli attori (individui, partiti, imprese, associazioni), ma anche - come spiega Marongiu - dalla diversità dei sistemi regolativi (si veda anche Lange-Regini [1987]).

In definitiva è l'assetto poliarchico complessivo, fatto di una complessa articolazione di poteri politici, economici e sociali a costituire la specificità virtuosa delle *democrazie realizzate*. La caratteristica che consente loro di garantirsi nello stesso tempo una certa *stabilità* sociale, di ricercare nel costante flusso di interazioni cooperativo-competitive un certo grado di *giustizia*, di mantenere una permanente capacità di *innovazione*.

L'avvertenza, e la conseguente contrindicazione, che derivano da questa analisi è che non si può presumere di azzerare quelle tensioni (magari con l'intento di prefigurare una società più giusta) senza cadere nel rischio di perdere tutte le *chance* e gli effetti virtuosi del pluralismo stesso.

Detto questo credo sia utile focalizzare due posizioni che, partendo da questa stessa acquisizione teorica, imboccano strade parzialmente diverse.

Secondo alcuni la costituzione poliarchica delle nostre società rappresenta quasi *di per se'* la garanzia di uno svolgimento *democratico* dei rapporti sociali. Se io intendo bene, secondo questa posizione la vigenza formale di *procedure democratiche* è in fondo la *conferma* del fatto che la società è già poliarchica; e dunque in alcuni casi le procedure democratiche possono anche non essere esplicitate e formalizzate, perché è la stessa dinamica materiale della contrapposizione e dell'equilibrio tra le forze sociali, garantita a sua volta dalle norme dello stato sociale di diritto, a stabilire i *giusti* criteri regolativi tra le parti. Questo ragionamento vale tanto (per esempio) per le riforme istituzionali che dovrebbero *favorire* l'alternan-

za, tanto per l'introduzione di procedure che prevedessero la partecipazione dei lavoratori alla vita dell'impresa. Di una tale posizione si trovano accenni nel contributo di Giovanni Marongiu la cui riflessione combina in modo originale temi della tradizione cristiano sociale con temi del funzionalismo e del pensiero liberale.

Una seconda posizione intende l'equilibrio poliarchico come una *precondizione* perché le *procedure democratiche* (almeno in una forma approssimata all'ideale [Dahl 1979 e 1990, capp.8-9]) possano essere instaurate e mantenute. In questo caso dunque il fatto che si adottino certe regole esplicite e formalizzate di aggregazione delle preferenze, di selezione delle alternative in competizione e di attuazione delle decisioni, *fa la differenza*. Le procedure formalizzate *influiscono* nel modo in cui i poteri sociali si confrontano e stabiliscono le regole della loro convivenza. Questa prospettiva *istituzionalista* mi sembra un carattere distintivo della posizione espressa da Gianfranco Pasquino.

L'intreccio voto/risorse

Che si assuma una o l'altra delle posizioni - di cui, come si potrà vedere leggendo i due articoli che seguono, ho enfatizzato le distanze - per poter *misurare* la democraticità di una organizzazione o di un sistema politico, occorrerà inevitabilmente ricorrere ad una verifica dei *modi* in cui si prendono le decisioni.

Robert Dahl, a ragione considerato uno dei maggiori teorici viventi della democrazia, ha sintetizzato (più o meno) il problema nei termini che seguono.

Posto che i membri di una collettività (che sia una organizzazione indipendente, un comune, una nazione) necessitano di decisioni universalmente vincolanti tra i suoi componenti, almeno su alcune questioni, sarà indispensabile

un processo articolato su due livelli: la determinazione dell'agenda e, per le materie così selezionate, la scelta di una specifica opzione decisionale. Se si vuole che il processo sia considerato democratico le decisioni vincolanti devono essere prese *soltanto* e tendenzialmente da *tutti* i membri della collettività. Questi devono avere uguale peso al momento del voto definitivo, devono poter - in un tempo adeguato a produrre decisioni efficaci - acquisire una *comprensione illuminata* del problema e partecipare *effettivamente* al dibattito.

Il voto quindi va inteso come epifenomeno e declinazione del principio dell'*uguaglianza fondamentale* (un concetto, vorrei dire per inciso, che, secondo una esplicita dichiarazione dell'autore che lo ha proposto, ha una profonda connotazione *personalistica* [Dahl 1990, 112-113]). Solo avendo di fronte uno schema di questo tipo si riesce a valutare *dove* e *come* gli *interessi* abbiano la meglio su un corretto ed equo svolgimento del processo democratico; fin dove, ad esempio, è legittimo che la libera organizzazione delle imprese economiche comprima il diritto di autodeterminazione per i lavoratori.

Il punto cruciale da cui parte (deve partire) una riflessione sulla democrazia economica è proprio questo: (a) esistono attori nella nostra collettività nazionale (ma come spiega Pasquino ormai *internazionale*) che possono disporre di risorse economiche grazie alle quali incidono sul processo democratico in misura assai più rilevante di quanto non gli sarebbe legittimamente consentito dai loro diritti *personali* di cittadinanza (che si esercitano normalmente attraverso il voto). Inoltre (b) esistono luoghi (le imprese) in cui quel diritto all'autoregolazione delle collettività che riteniamo connaturale al principio dell'*uguaglianza fondamentale* tra le persone viene sistematicamente violato in ragione della superiore importanza assegnata al diritto alla libera disposi-

zione dei suoi beni da parte dell'imprenditore.

Il dominio degli interessi

Sul primo punto risulta molto efficace l'argomentazione del politologo norvegese Stein Rokkan.

«I sistemi politici moderni, siano essi monolitici oppure misti e pluralisti, possono essere analizzati a due livelli: quello della massa dei cittadini e quello dei gruppi organizzati che, all'interno del sistema, controllano le risorse fondamentali.[...]

La varietà dei sistemi politici è straordinaria quanto all'importanza dei voti degli elettorati di massa nel processo decisionale nazionale. Ma per quanto possano pesare le decisioni delle maggioranze elettorali, è difficile che qualcosa venga deciso senza il consenso e la partecipazione dei gruppi organizzati che controllano le risorse chiave.» [Rokkan 1975, 167].

In quest'articolo, del cui titolo ci siamo *appropriati*, Rokkan mette in evidenza due elementi molto interessanti ai nostri fini.

Sebbene il peso degli elettori sia *rilevante* - ma, si badi, in modo diverso a seconda di come sono congegnati i sistemi di votazione - gli interessi organizzati influiscono in modo alla fine *determinante* nel processo decisionale pubblico. Naturalmente l'incisività di questi ultimi dipende, oltre che dal contesto istituzionale e politico nel quale si muovono, dalle risorse che essi stessi possono adoperare e dalla convertibilità delle risorse di cui dispongono in moneta di scambio all'interno del gioco politico.

Risulta allora ben evidente come, e tanto più all'interno di un gioco politico non *schermato* da regole adeguate, che sia molto facile per chi detiene potere economico ottenervi privilegi. Non va inoltre dimenticato che forse ancora di più dell'influenza esercitata dal denaro

oggi la politica (leggi i politici) sia(no) potenzialmente succube(i) di chi detiene la risorsa *comunicazione*.

Il problema dello «spazio limitato» Le imprese come sottosistemi politici non democratici

Le grandi imprese però non influenzano soltanto *dal di fuori* il sistema di decisione pubblica attraverso le operazioni di *lobing*. Infatti, come ha sostenuto fra gli altri Charles Lindblom [1985], queste ultime producono esse stesse una allocazione imperativa di valori (decisioni vincolanti per una collettività). Questo avviene in due direzioni. Nelle dinamiche intraorganizzative ma anche attraverso gli effetti sui consumatori e sull'intera collettività determinati dalle scelte strategiche delle imprese (finanziarie, tecnologiche, energetiche, di preferenze tra i fattori di produzione). La scelta di una certa impresa multinazionale su come investire o disinvestire i propri capitali, su dove localizzare i propri impianti, sul fatto di preferire metodi produttivi intensivi in capitale o in lavoro, oppure di utilizzare energie non rinnovabili piuttosto che puntare su una sostituzione delle stesse può avere effetti diretti rispettivamente sulla stabilità monetaria, sul prodotto interno lordo, sul tasso di occupazione, sull'equilibrio ecologico di un paese pari se non maggiori a quelli che sarebbero in grado di generare gli organismi politici nazionali deputati al controllo di quelle variabili.

Il *principio* democratico, come abbiamo visto poco sopra, si esprime attraverso una *procedura* secondo la quale ognuno deve essere incluso nel *demos* che stabilisce le norme vincolanti a cui egli stesso sarà sottoposto; e così accade, di norma e con le dovute mediazioni, nei sistemi politici concreti che noi definiamo poliarchici (si veda ancora Dahl [1983]).

Ora una impresa, soprattutto se di

dimensioni rilevanti come nel caso di una *corporation*, impone a milioni di persone una serie di regole che alla fine risultano ben più vincolanti ed incisive nella vita di ognuno di loro di quelle determinate ad esempio dal consiglio comunale della rispettiva città di residenza. In questo senso quindi l'impresa è equiparabile ad un *sistema politico*.

Potremmo chiederci allora, con Dahl, come mai mentre diamo per scontato che il nostro comune debba essere governato in modo democratico riteniamo assurdo che lo sia l'impresa nella quale dovessimo trovarci a lavorare [Dahl 1989, 101-108].

Come rilevano sia Pasquino che Marongiu, però, una semplice trasposizione in altri ambiti di quelle procedure che riteniamo utili all'interno del sistema politico si rivela per molti versi impraticabile. Anche concettualmente, laddove non si colga la sfida che abbiamo ripetutamente richiamato, di mantenere aperte le tensioni tra i diversi sistemi regolativi, l'adozione in forma quasi ideologica di un credo *pandemocratico* risulta inadeguata. Come ha giustamente notato Angelo Panebianco [1990], del resto, la lettura del *radicalismo democratico* dello stesso Dahl rischia di essere distorta (e in questo errore cade una certa parte della sinistra del nostro paese) se la si estrapola dal contesto culturale americano in cui rimane implicito lo stretto e permanente legame tra democrazia e liberalismo.

Una democrazia complessa

Fino a questo punto mi sono limitato ad esporre, in modo forse confuso, l'insieme dei problemi e dei nodi irrisolti che la teoria democratica ha oggi di fronte. Gli spunti raccolti hanno semplicemente la funzione di mostrare la rilevanza - la decisività - che oggi assume il tema della *democrazia economica*.

Dovrebbe essere inoltre sufficiente-

mente chiara la complessità e la delicatezza delle questioni che si incontrano affrontando questo tema; tanto che riesce difficile trarre delle conclusioni soddisfacentemente compiute, delle prese di posizione nette. Proprio per questi motivi risultano molto utili i contributi dei Proff. Pasquino e Marongiu che selezionano e riordinano il dibattito (da due punti di vista come ho già detto non molto distanti, seppure con sfumature diverse).

Qui sono possibili solo alcune parziali conclusioni che sintetizzano quanto già detto.

La democrazia pluralista per tenere aperte le sue produttive *tensioni* non può semplicemente limitarsi a conservare le sue conquiste e riprodurre i suoi assetti istituzionali.

Al mutamento, alla complessificazione ed alla crescita delle risorse della società occorre che seguano forme più articolate di partecipazione ai processi decisionali che la vincolano.

Gli assetti poliarchici non possono (e non devono) essere ricondotti ad un unico modello di controllo, non devono essere egemonizzati da un unico principio regolativo. Essi si giocano sull'intreccio di un pluralità di sistemi di regolazione (lo stato, il mercato, le aggregazioni sociali).

L'organizzazione economica però è la sfera più influente e tra queste quella in cui più che nelle altre al principio di legittimazione delle decisioni collettive *voto* (leggi preferenze individuali) si sostituisce il principio *risorse* (leggi potere economico acquisito).

Mentre si deve riconoscere che i sistemi di regolazione sociale sono molteplici, che in certa misura è inevitabile che interagiscano e qualche volta si sovrappongano sovradimensionando il potere di chi detiene posizioni privilegiate in uno di questi campi, occorre nondimeno in modo che il potere economico non si trasformi indebitamente in potere di decisione *universalmente* vincolante.

Per questo diventa decisivo il rapporto tra le due *sfere* della democrazia all'interno del sistema produttivo e della democrazia politica.

Inoltre ci sono buoni argomenti a sostegno dell'idea che la stessa organizzazione delle imprese economiche debba essere suscettibile di una qualche forma di democratizzazione.

Molte possibili strategie in questo senso sono già di fatto all'opera, anche grazie alla direzione impressa dai contenuti costituzionali (sul dibattito alla Costituente si veda [Beretta 1988]), altre possono essere perfezionate e sperimentate *ex novo*.

Si può fare in modo che *nel mercato* si costituisca un mix più equilibrato di imprese capitalistiche private, imprese dirette strategicamente (ma non amministrate) dallo stato ed esperienze cooperative.

Si possono definire (e ridefinire di continuo, poichè si tratta di un problema mai risolto definitivamente) regole *per il mercato* al fine di limitare le posizioni egemoniche delle grandi imprese. Queste, per altro, oltre ad interferire indebitamente con l'esercizio del potere politico - e a volte proprio grazie a questa loro capacità -, deprimono le intrinseche virtù egualitarie e di efficienza del mercato stesso.

Infine, sebbene sia altamente problematica una trasposizione troppo rigida delle procedure democratiche *dentro le imprese* (tentazione in cui sembra incorrere Dahl), si possono studiare forme che rendano anche il luogo di lavoro permeabile alle aspettative, alle preferenze, all'intelligenza di chi vi opera. Del resto è in questa linea che le stesse imprese paiono doversi muovere se vogliono prendere sul serio la sfida della c.d. *qualità totale*. Inoltre già da qualche tempo lo strumento della contrattazione collettiva (a livello dei vari settori produttivi e delle singole aziende) ha acquisito contenuti *regolativi* e *costituenti*, che si aggiungono a quelli

classici di natura salariale. Questo accade - e potrebbe accadere più frequentemente in futuro - non solo nelle imprese a partecipazione statale (come nel caso del 'protocollo IRI') ma anche in quelle private su materie che riguardano l'organizzazione e i tempi di lavoro, le scelte produttive (si pensi ai casi *contrattati* di riconversione di industrie belliche), e così via.

Conclusioni

Il tema della democrazia dentro le imprese rimanda infine a due considerazioni generali.

La prima è che come si vede esso non si riferisce solo, e non principalmente, a problemi di efficienza, né propriamente a problemi redistributivi. Il fine ad esso implicito è quello di salvaguardare ed estendere, oltre la soglia per ora rara-

mente valicata del sistema economico, i principi democratici che fanno tutt'uno con i fondamentali diritti della persona; nel senso precipuo, vorrei dire, che almeno alcune elementari declinazioni del principio democratico *viaggiano* (devono *viaggiare*) in tutte le sfere di vita (in ogni sottosistema sociale) - anche quelle all'apparenza strutturalmente incompatibili con una organizzazione *rigorosamente* democratica - insieme con le persone ed i loro diritti inviolabili.

La seconda è che accettare l'idea di una *democrazia complessa* vuol dire anche che l'impegno per la giustizia diventa una impresa articolata, che si gioca su più livelli, su più *arene*. Tra queste l'arena della politica rimane, io credo, quella con una incidenza *potenzialmente* più immediata (a patto che i suoi processi decisionali siano riformati). Ma oltre ed accanto ad essa ce ne sono altre, in

primo luogo quella economica, dove le preferenze, i bisogni, l'intelligenza delle persone possono e debbono contare di più. Una strategia riformista adeguata al livello di complessità e dinamismo di una poliarchia deve saper giocare su ognuna di queste arene senza operare trasposizioni meccaniche (delle *logiche di azione* e dello *statuto* degli attori) dalla politica al mercato (il che è stato nel nostro paese - viene da dire, purtroppo, *nel passato* - uno dei migliori caratteri distintivi del sindacalismo di ispirazione cristiana).

Così come all'interno del sistema politico abbiamo bisogno di riforme istituzionali e partiti nuovi, occorrerà impegnarsi per *nuove regole del gioco economico* [Caselli 1990] e, possibilmente, per un sindacato all'altezza di questa sfida.

Salvatore Vassallo

riferimenti bibliografici

BERETTA S. (1988), *La «costituzione economica»: genesi e principi*, in «Il Politico», n.3, pp.379-419.

BOBBIO N. (1984), *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino.

BRITTAN S. (1975), *The economic contradiction of Democracy*, in «British Journal of political Science», n.5, pp.129-159.

BRITTAN S. (1989), *"The Economic Contradictions of Democracy" Revisited*, in «The Political Quarterly», n.2, pp.190-203.

CASELLI L. a cura di (1990), *Nuove regole del gioco economico*, in «Il Progetto», n.2, pp.3-65.

DAHL R.A. (1979), *La democrazia procedurale*, in «Rivista italiana di scienza politica», n.1, pp.3-36.

DAHL R.A. (1981), *Poliarchia. Partecipazione e opposizione nei sistemi politici*, Franco Angeli, Milano.

DAHL R.A. (1989), *La democrazia economica*, Il Mulino, Bologna.

DAHL R.A. (1990), *La democrazia e i suoi critici*, Editori Riuniti, Roma.

DAHRENDORF R. (1988), *Per un nuovo liberalismo*, Laterza, Roma-Bari.

FABBRINI S. (1987), *Politica e mutamenti sociali. Alternative a confronto sullo stato sociale*, Il Mulino, Bologna.

LANGE P., REGINI M. (1987), «Gli interessi e le istituzioni: forme di regolazione sociale e politiche pubbliche», in: Lange P., Regini M. (a cura di), *Stato e regolazione sociale. Nuove prospettive sul caso italiano*, Il Mulino, Bologna, 1987, pp.9-41.

LINDBLOM C.E. (1985), «Il potere di mercato come potere politico», in: Baldassarre A. (a cura di), *I limiti della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp.3-27.

MARONGIU G. (1990), *Le culture politiche delle democrazie moderne prima e dopo la perestrojka*, intervento svolto al VI seminario di politica estera dei gruppi parlamentari DC, dattiloscritto.

PANEBIANCO A. (1990), *Democrazia e liberalismo*, in «Micromega», n.4, pp.223-228, recensione di R. Dahl (1990).

PASQUINO G. (1990), *Alla ricerca dello scettro perduto. Democrazia, sovranità, riforme*, Il Mulino, Bologna.

ROKKAN S. (1975), *I voti contano, le risorse decidono*, in «Rivista italiana di scienza politica», n.1, pp.167-175.

I principi democratici dell'economia

di Giovanni Marongiu

Due tentazioni ricorrenti

Il tema della democrazia economica sembra oggi riemergere dopo un periodo di eclissi dovuto forse all'aver percorso troppe strade alcune delle quali risultate poco convincenti.

Un prima tentazione che si ha infatti quando si parla di democrazia economica è di applicare ad essa in modo quasi meccanico i principi della democrazia politica.

Potrebbe apparire abbastanza semplice, e per certi versi anche corretto, operare una sorta di estensione pura e semplice di concetti e principi democratici come quelli di libertà, uguaglianza, rappresentanza, decisione, doveri, impegni, diritti; utilizzare cioè un armamentario concettuale (sottoposto ad un'ampio seppure ancora controverso dibattito teorico) trasponendolo dall'ambito politico a quello economico. Ed è appunto questo il limite dei tentativi di alcuni politologi come Dahl che sono maggiormente impegnati a riflettere sul tema con tentativi di sistematizzazione. Questa possibile via, intuitivamente, appare inefficace perché in realtà si coglie subito la differenza tra il politico e l'economico; la si coglie sia dal punto di vista concettuale che, soprattutto, dal punto di vista empirico. Esiste, cioè, una diversità, di *essenza* e non soltanto di forma tra queste due sfere dell'agire che rende questa prima strada,

al di là della sua apparente linearità, impercorribile.

Un'altra soluzione possibile - e in qualche caso tentata - è quella di operare una meccanica subordinazione dell'economia alla politica. In un certo senso questa seconda prospettiva è un patrimonio comune a tutti noi in quanto amiamo predicare sul primato della politica e sulla sua funzione regolativa generale. Dal momento che la politica opererebbe all'interno di un ordinamento sociale, nei cui confronti esplica una capacità di orientamento e di direzione, l'insieme dei rapporti economici diventerebbero in qualche modo *democratici* in quanto assoggettati alla forza costringente, autoritativa, vincolante della politica democratica.

Ma proprio la *facilità* - teorica beninteso - di questa soluzione suggerisce di scartarla; va semmai tenuta sullo sfondo ed usata solo parzialmente. Sicuramente essa non può essere adottata per risolvere in modo sicuro il problema oggetto della nostra riflessione.

La costituzionalizzazione dell'ordinamento economico

Quale altra strada si può seguire per tentare di dare un qualche significato all'espressione *democrazia economica*?

Il modo migliore potrebbe essere quello di prendere le mosse da una constatazione che è generalmente condivisa, ma che forse non è ancora riuscita ad andare al di là di una dimensione meramente descrittiva: la *costituzionalizzazione dei rapporti economici* che è stata operata dalla nostra Carta fondamentale, così come in tutte le costituzioni dello stato *democratico-sociale* che ha prevalso dopo la seconda guerra mon-

diale.

Questa costituzionalizzazione ha segnato il superamento del principio di immunità, che custodiva il diritto di proprietà e più in generale le libertà economiche, quasi che queste costituissero una sfera totalmente separata dalla trama dei rapporti politici e delle libertà civili, ed ha determinato l'assunzione all'interno del quadro costituzionale dell'intero ordinamento interprivato dei rapporti economici. Ma se questa vicenda è nelle sue linee generali nota e, come ho già detto, condivisa, meno esplorato è il significato giuridico e politico su cui questa costituzionalizzazione riposa.

A tal fine occorre innanzitutto chiarire meglio cosa si costituzionalizza.

Si potrebbe rispondere molto semplicemente facendo riferimento al Titolo III della parte prima della Costituzione che è dedicata appunto ai rapporti economici (artt.35-47), la cui ampiezza già testimonia dell'attenzione riposta sul tema dai costituenti. Sarebbe però un approccio tutto sommato superficiale.

In realtà il punto di ingresso dell'ordinamento economico nella costituzione avviene attraverso un'affermazione che si trova nell'art.3, secondo comma. Questa norma, sulla quale tanto è stato scritto e detto, affida alla Repubblica il compito di rimuovere gli ostacoli che, limitando di fatto la libertà e l'uguaglianza dei cittadini, riducono la possibilità di una effettiva partecipazione di tutti i lavoratori alla organizzazione - termine che voglio sottolineare - politica, economica e sociale del Paese.

Il fatto che la Costituzione parli di una *organizzazione economica* è molto significativo. Vuol dire in un certo senso che l'insieme dei rapporti spontanei, autoregolati, tipici di un'economia mercantile si trasformano in qualcosa di strutturato assumendo la forma di una *organizzazione* nel senso proprio, di un sistema cioè di cooperazione-conflitto tra diversi soggetti attorno ad un fine

Il Prof. Giovanni Marongiu è Ordinario di Diritto pubblico dell'economia nella Facoltà di Giurisprudenza della II Università degli studi di Roma Tor Vergata e Presidente della Fondazione Giulio Pastore. Dal luglio di quest'anno è Ministro per gli interventi straordinari nel Mezzogiorno.

comune che deve essere raggiunto. Il contenuto di questo *fine comune* si ritrova poi espresso nell'art.4 ed è costituito dal progresso materiale e spirituale della società come dovere di ogni cittadino. Vorrei quindi richiamare l'attenzione sul fatto che la trasformazione della dimensione economica in *organizzazione* rivolta ad un preciso fine comune è un discorso articolato in modo pienamente compiuto, non occasionale, dalla Costituzione.

A chiusura di questo quadro troviamo poi invocati dalla Costituzione, nello stesso art. 3, secondo comma, i principi di libertà e di uguaglianza, i quali sono presentati come costitutivi della stessa organizzazione economica - e non solo della organizzazione politica o sociale. In definitiva la costituzionalizzazione rappresenta una operazione politico-giuridica compiuta per consentire l'ingresso dei principi di libertà ed uguaglianza che presiedono all'ordinamento democratico della Repubblica *fondata sul lavoro*, nell'ambito dell'ordinamento dei rapporti economici, che si svolgerebbero altrimenti secondo una propria logica di autoregolazione privata.

Il principio di libertà

Tra i due principi citati (libertà ed uguaglianza) quello che più rileva *in prima istanza* come principio costitutivo fondamentale *all'interno* della dimensione economica (diventata ormai un'*organizzazione* in qualche modo autonoma, che non si confonde con l'organizzazione dei poteri istituzionali e costituzionali) è il diritto di libertà, secondo la formula dell'art.41, primo comma in base alla quale «l'iniziativa economica privata è libera».

Questo principio, che è stato letto e riletto dal punto di vista sia dottrinale che giurisprudenziale in modi assai contraddittori, in effetti non definisce soltanto la libertà in senso classico.

Esso, cioè, non si limita a riconoscere il diritto individuale nella sua forma negativa (*libertà da*) ed in quella positiva (*libertà di*), ma, qualunque sia l'estensione che si voglia dare al concetto di iniziativa, mette in collegamento il titolare di questa libertà con il modulo organizzativo tipico dell'attività economica che si svolge in una società capitalistica che è quello dell'impresa.

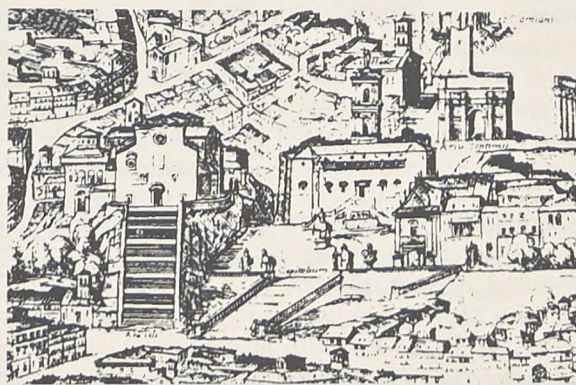
In un certo senso l'impresa entra all'interno dell'organizzazione economica (costituzionalmente prevista e disciplinata), e diventa oggetto di appropriazione legale da parte di colui che è titolare della libertà di iniziativa economica privata. Ma ciò non è tutto: nel modulo organizzativo dell'impresa è incorporata una particolare forma di potere che consiste nella capacità di combinare i fattori di produzione, tra cui anche il fattore lavoro, al fine di conseguire un profitto. Ebbene l'imprenditore non è soltanto il titolare del diritto di impresa, ma anche il titolare di questa capacità di comando che, in quanto si esercita anche nei confronti del fattore lavoro, diventa un vero e proprio potere sociale. L'esercizio di questo potere appartiene però alla libertà dell'imprenditore e non è quindi configurabile come una forma di dominio illegittimo sulla società, o su parti di società, che entrano in rapporto con l'impresa. Si tratta anzi di un agire che è

espressione naturale del modulo organizzativo *impresa* che l'ordinamento giuridico mette a disposizione del titolare della libertà economica.

Il conflitto tra libertà e uguaglianza e la funzione regolativa del mercato

Il fenomeno del potere sociale che è incorporato nella libertà economica - e dunque nell'impresa come modulo organizzativo di rapporti sociali - pone dei problemi dal punto di vista dell'*uguaglianza*. Questo potere introduce elementi di asimmetria, di subordinazione e di sottomissione nell'ambito dei rapporti intersoggettivi che si svolgono tanto all'interno dell'impresa - si pensi all'organizzazione delle prestazioni di lavoro - quanto all'esterno, nell'ambito del mercato, laddove le decisioni, assunte dall'imprenditore, possono esplicare i propri effetti anche sugli altri attori in esso presenti.

Il potere sociale (rivestito di forme economiche) dell'imprenditore assume dunque una valenza *politica*, per certi versi, negativa. Per far sì che esso non diventi indebitamente una forma di dominio generalizzato, e quindi causa di una spaccatura tra dominanti e dominati, in stridente contrasto con i principi di uguaglianza, ha bisogno di essere in qualche modo neutralizzato o



A. Tempesta, 1593. L'affaccio del Campidoglio verso la città

almeno attenuato. Ciò che *attenua* questo potere, riducendo le disuguaglianze nelle relazioni sociali esterne all'impresa, è in definitiva proprio il mercato.

Benché questa affermazione possa apparire controintuitiva - dal momento che questa forma di regolazione è stata tante volte combattuta e condannata in nome dell'uguaglianza - a ben vedere, il mercato è *fonte* di uguaglianza sia perché è il luogo nel quale il diritto di libertà economica viene *ugualmente* riconosciuto a tutti gli attori che vi accedono, sia perché questa libertà si svolge all'interno di un meccanismo competitivo (secondo il principio di concorrenza) che tende ad impedire il formarsi di posizioni di potere dominante di alcuni soggetti imprenditoriali nell'ambito delle relazioni economiche.

Questo naturalmente è accettabile solo all'interno di una visione *ottimistica* del mercato, in una prospettiva classica o neoclassica che fa propri gli assunti della *sovranità del consumatore* e della *concorrenza perfetta*. Come è noto economisti di diversa impostazione sostengono, con ragione, che un mercato a struttura perfettamente concorrenziale non trova riscontro nella realtà.

Occorre dunque essere consapevoli che la crisi del principio concorrenziale, quando si passi dal piano ideale a quello reale, è un dato ineliminabile, quasi il prodotto stesso del concreto atteggiarsi del modo di produzione neocapitalistico. Ma nonostante ciò non è possibile rinunciare all'obiettivo di un mercato che operi in modo tendenzialmente concorrenziale perché è soltanto in esso che quel potere giuridico, e quindi legale, che è incorporato nell'impresa, può trovare una sua legittimazione nell'ambito dell'ordinamento democratico, in quanto neutralizzato e quindi non in contrasto con il principio di uguaglianza. È proprio per questo motivo che ormai da tempo è in corso un dibattito - che non sappiamo se si concluderà - sulla legislazione *antitrust*. Le concen-

trazioni, i cartelli, i soggetti che acquisiscono posizioni dominanti sono tutte forme di *agglutinazione* di quei poteri privati legali che, in quanto tendono ad operare sul mercato *oltre o, al limite, contro* il principio di concorrenza, determinano forme di ineguaglianza, di dominio e anche di alterazione del calcolo complessivo delle convenienze economiche.

La funzione regolativa del pluralismo sociale

Accanto alle forze di neutralizzazione *interne* alla logica economica del potere sociale dell'impresa, entrano in gioco altri principi regolativi che concorrono verso il medesimo obiettivo e che si rinvengono nel secondo comma dell'articolo 41: la libertà economica non può svolgersi contro l'utilità sociale né in modo da recar danno alla sicurezza, libertà e dignità umana. In questa sintetica formulazione sono evocati una serie di principi, di diritti fondamentali, di valori costituzionali e viene garantita la loro tutela attraverso la possibilità che i soggetti hanno di organizzarsi per difenderli. Questi principi, diritti e valori, proprio in quanto *si organizzano* operano non tanto come limiti negativi della libertà economica, quanto come principi attivi di contenimento, di condizionamento, di riduzione e di neutralizzazione delle disuguaglianze. La poliarchia - cioè la democrazia pluralista - si gioca essenzialmente su questo: sul rapporto che si viene a stabilire tra i poteri incorporati nella libertà economica e i poteri incorporati in queste altre posizioni che hanno ugualmente rango costituzionale. Esse sono espressione di principi come la sicurezza sociale, la libertà e la dignità umana i quali trovano in altre parti della Costituzione la loro posizione e la loro disciplina. Nell'incontro con il potere sociale dell'impresa divengono però essi stessi poteri concorrenti nella costruzione e nella re-

golazione del sistema economico in funzione della libertà e dell'uguaglianza dei soggetti individuali e collettivi in esso presenti. Il sistema poliarchico generato dall'insieme dei principi costituzionali e dalle forme di organizzazione dei soggetti non ha bisogno dunque di trovare sfere di svolgimento esterne all'ordinamento economico.

Sono giunto alla conclusione del mio discorso senza introdurre argomenti - cui viene normalmente data una grande rilevanza - come l'intervento pubblico nell'economia, l'impresa pubblica, l'attività di programmazione (terzo comma art.41) o anche come la riserva del diritto d'impresa (art.43) che pure sarebbero potuti entrare nel tema. Ma essi provengono da una sfera, quella politico-istituzionale, che non tocca il ragionamento che sono andato conducendo.

L'ispirazione di questo ragionamento è infatti che l'ordinamento economico costituzionalizzato ha in sé elementi per affermare contemporaneamente, ma in un modo tutt'altro che meccanico, libertà ed uguaglianza. La regolazione dei rapporti economici in questa prospettiva si articola in una triplice dimensione: una regolazione *privata* (operata dalle imprese), una regolazione *pubblica* (laddove siano soggetti pubblici ad essere titolari di alcuni diritti economici), una regolazione *sociale* (operata dai soggetti collettivi).

La regolazione non va vista infatti come l'insieme delle *immissioni di domande* e delle *emissioni di decisioni vincolanti*, immaginando che ciascuna di queste viva in un suo mondo separato. Occorre invece mantenere una visione delle forme di regolazione economica, politica e sociale che sia in grado di cogliere il loro reciproco intrecciarsi. È all'interno di tale intreccio, infatti, che le diverse forme di potere reciprocamente si confrontano, si condizionano e si controllano.

Giovanni Marongiu

Imprese e democrazia

Sui rapporti tra democrazia politica e democrazia economica

Intendo organizzare il mio intervento intorno a tre punti fondamentali.

Il primo problema è costituito dalla democrazia *nelle* imprese il quale appare ripetutamente nel dibattito. Sebbene in questo campo siano state proposte alcune soluzioni, esse non sono del tutto soddisfacenti.

Un secondo problema è quello della democrazia *fra* le imprese. Anche questo è un problema classico e di per sé inevitabilmente ricorrente - tanto più ricorrente quanto più il sistema economico è dinamico e dunque presenta uno scenario economico competitivo.

Il terzo è il problema dei rapporti tra la democrazia politica e la democrazia economica. Potremmo definirlo come problema del rapporto fra Stato e Mercato o meglio fra gli attori politici (pubblici) e gli operatori economici (privati).

La democrazia nelle imprese

Il punto da cui partire è costituito dai diritti che garantiscono al lavoratore la possibilità di partecipare all'attività delle imprese.

La protezione e la promozione dei diritti di partecipazione rappresenta il trampolino attraverso il quale diventa possibile produrre una democrazia *nelle* imprese. Mi riferisco qui alla possibi-

lità di accedere alle informazioni e diffonderle, di organizzarsi dentro le imprese ed *in quanto lavoratori*, di avere le risorse essenziali minime per poter svolgere una attività di produzione, di informazione e di acquisizione del consenso.

Normalmente, a questo proposito, si dice che in realtà la democrazia si arresta ai cancelli delle imprese. Di solito, nel nostro paese, si afferma, con qualche ragione: «ai cancelli della Fiat», perché la Fiat è quella che lancia i segnali più possenti in materia di rapporti fra lavoratori, imprese e democrazia.

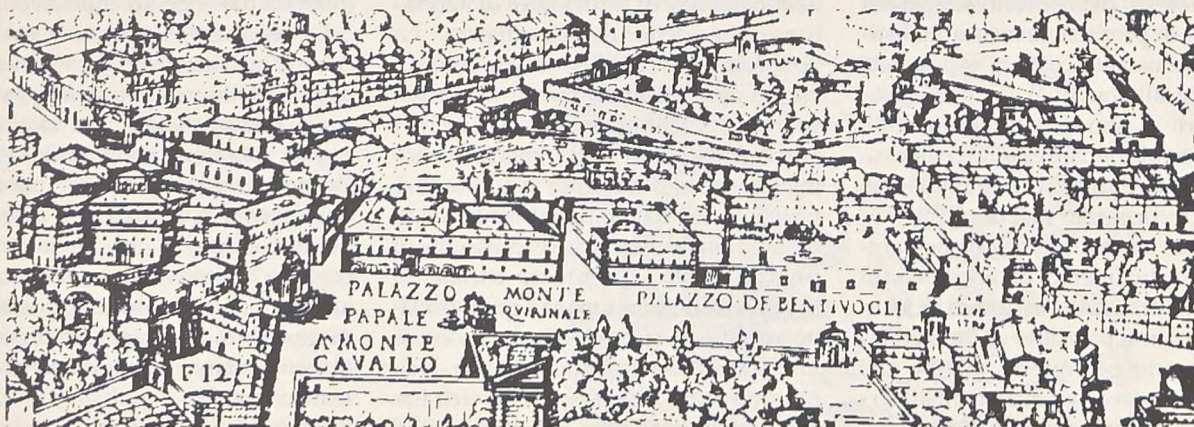
Il secondo aspetto della democrazia *nelle* imprese si riferisce alla partecipazione dei lavoratori alle decisioni. Il terzo riguarda l'eguaglianza dei lavoratori e quindi le gerarchie: se esse debbano essere accettate, se siano funzionali, se debbano essere invece cambiate o se, addirittura, si possa fare a meno di gerarchie nelle imprese.

Secondo alcuni non marginali pensatori, infine, viene il problema del voto il quale rappresenta - potremmo dire - il

culmine di un processo democratico.

Secondo Bobbio (1984), ad esempio autorevole, il passaggio dalla democrazia politica alla democrazia sociale che, ovviamente, ricomprende la democrazia economica, si realizza qualora e laddove si possa *votare* in tutte le altre istituzioni e non soltanto nel sistema politico.

La domanda è, in fondo in fondo: «Dove si vota?». E naturalmente, tanto più ristretto è lo spazio nel quale si vota, tanto meno democrazia c'è. Da questo è possibile dedurre che tanto più ampio è lo spazio in cui si vota, tanto maggiore è la democrazia. Per Bobbio fin quando i due grandi blocchi di potere dall'alto che esistono nelle società avanzate - imprese economiche e apparati amministrativi - non verranno intaccati dal processo di democratizzazione - sospendendo il giudizio sul fatto se ciò sia oltretutto possibile anche desiderabile - il processo di democratizzazione non può dirsi compiuto. In ogni caso, Bobbio pone il problema del: *si vota o non si vota* all'interno delle imprese?



Giovanni Maggi, 1625. Sulla salita di Monte Cavallo il palazzo Borghese, poi Rospigliosi e il Casino dell'Aurora (Guido Reni)

I diritti dei lavoratori

Il primo aspetto di questo punto riguarda come dicevo l'estensione dei diritti dei lavoratori: in questo consiste propriamente il processo di democratizzazione nell'impresa, il quale - come sappiamo - è un processo mai totalmente compiuto. La stessa considerazione, d'altronde, vale per l'estensione dei diritti dei cittadini. Sappiamo che storicamente si è assistito ad un processo progressivo che ha portato dall'acquisizione dei diritti civili ai diritti politici e, infine, ai diritti sociali. Sappiamo però anche che di volta in volta si verificano sfide, attacchi, compressioni di questi diritti e, che - a mo' di birilli - quando ne cade uno tendono a cadere anche gli altri.

Esistono dunque problemi non sottovalutabili di difesa del processo di democratizzazione così inteso, il cui nucleo fondamentale (per quanto riguarda l'apparato economico) sta nell'accesso al diritto di organizzazione all'interno delle imprese. Se quest'ultimo viene garantito rappresenterà uno strumento per la tutela degli altri diritti e per la loro promozione. Laddove, invece, il diritto di organizzazione viene compresso, limitato o drasticamente ridotto, i diritti non possono essere né garantiti né promossi.

Anche su questo punto la storia della FIAT è ricca ed emblematica per avere presentato fenomeni spesso di compressione, e talvolta anche di accettazione della espansione del processo di acquisizione dei diritti.

Del resto ci sono alcune situazioni in cui i lavoratori accettano una certa compressione dei loro diritti nelle imprese perché ritengono di avere e, forse magari hanno, molti altri diritti al di fuori delle imprese: vale a dire, libertà di organiz-

zarsi e di pesare sulle imprese dall'esterno. Il punto è dubbio e delicato. Quasi certamente, però, qualche teorico statunitense si spingerebbe ad affermare che l'irrelevanza dei diritti nelle imprese per molti lavoratori è data dal fatto che nel contesto politico possono fare valere le loro capacità, le loro potenzialità, la loro organizzazione.

Dicevo che è un punto delicato perché, naturalmente, nel corso del tempo si sono verificati moltissimi problemi a questo proposito, soprattutto quando si scende a livelli locali. Ad esempio nel caso delle famose *company towns* - quelle città controllate da un'unica grande impresa, nelle quali, pertanto, si ha un'estrema vulnerabilità di tutti i diritti. In realtà, senza vincolare in qualche modo l'attività dell'impresa, i diritti non si possono garantire neppure per via politica.

la partecipazione alle decisioni dell'impresa

La soluzione del problema della democrazia nelle imprese e', secondo alcuni, data da un'unica possibilità, vale a dire, dall'autogestione.

Secondo costoro, le imprese potrebbero essere considerate democratiche soltanto se fossero autogestite e, cioè, se i lavoratori non avessero soltanto i vari diritti di cui ho parlato sopra, ma anche la capacità di incidere sul processo decisionale, di produrre risorse e decidere come attribuirle raggiungendo fra di loro una sorta di eguaglianza. Questa autogestione, come si vede, suona pericolosamente vicina alla democrazia diretta ed è ugualmente difficile da attuare. Non a caso, tutte le volte che è stata tentata ha incontrato enormi problemi. Qualcuno potrebbe sostenere naturalmente che se la democrazia diretta in passato ha incontrato limiti tecnici, perché è difficile essere interpellati tutti allo stesso momento su un problema specifico, oggi questi pro-

blemi possono essere superati attraverso forme di consultazione composite che si agevolino delle innovazioni nel campo telematico. Costoro potrebbero ancora sostenere che l'autogestione ha incontrato dei limiti perché essa non può svilupparsi in una sola impresa (come in passato si sarebbe detto a proposito del socialismo), ma che al contrario dovrebbe esserci autogestione in tutte le imprese. Perché se fosse autogestita una sola impresa, le altre avrebbero senz'altro la tentazione di schiacciare quell'esperimento. Tuttavia, anche se il dibattito è aperto, ma non molto intenso (si veda, tuttavia, il recente Meade 1990), le prassi concrete degli anni ottanta e novanta non sembrano andare verso il rinnovamento di esperienze di autogestione.

sono evitabili le disuguaglianze?

In effetti, proprio laddove è stata tentata forse più coerentemente e per un periodo di tempo più lungo, l'autogestione ha incontrato dei limiti imprevisi ed altri del tutto imprevedibili. Qui non mi riferisco ai tentativi sporadici compiuti in Europa occidentale, neppure nella versione meglio riuscita, ma in condizioni politiche eccezionali, dei consigli operai, ma all'esperienza della Jugoslavia, dove si è provato che l'autogestione è in qualche misura possibile. Il fatto rilevante è che, oltre ad essere non particolarmente efficace dal punto di vista economico, l'esperimento jugoslavo ha mostrato effetti su un altro aspetto che noi consideriamo importante dal punto di vista della democrazia: si sono ristabilite delle disuguaglianze. Infatti, alla fine non si autogestisce mai tutti insieme. Anche in un'impresa autogestita incominciano ad apparire disuguaglianze derivanti dalla divisione del lavoro. In un primo momento, si ritiene che esse siano transitorie ma poi, invece, vanno lentamente consolidandosi e dopo un po' si ri-

Il Prof. Gianfranco Pasquino è Ordinario di Scienza della Politica (Università di Bologna) e Senatore della Sinistra Indipendente

produce - in maniera quasi inesorabile - una qualche forma di gerarchia all'interno delle imprese. Chi ha maggiori capacità, per esempio, di stilare un bilancio, oppure di fare lavorare gli altri, o di trattare con i clienti esterni si differenzia dagli altri lavoratori costituendo una gerarchia, istituendo un sistema di disuguaglianze, prima "sociali", poi economiche, poi di vero e proprio potere (Verba e Shabad 1978 e anche Verba, Nie e Kim 1987).

Gli Jugoslavi hanno anche progettato di evitare che le nuove gerarchie si consolidassero, ad esempio, garantendo una certa *circolazione delle elites*. Ma neppure questo ha funzionato. Poiché il sistema è già debole sul piano economico, la mobilità forzata dei più competenti finisce con il produrre degli scompensi che non possono essere facilmente risolti.

Qualcuno sostiene che questi problemi possono essere evitati attraverso forme di cogestione. La costituzione tedesca, ad esempio, è ricca di indicazioni in questo senso ed in Germania sono stati avviati alcuni tentativi pratici.

L'ottica dei sostenitori della *cogestione* è parzialmente diversa da quella dei sostenitori dell'*autogestione*. Essi non partono dal presupposto che nell'impresa si confrontino due oppositori: da un lato, l'imprenditore e il gruppo dirigente che pensano e dall'altro, i lavoratori che eseguono, e che hanno interessi almeno parzialmente diversi. Al contrario, ritengono che ci siano interessi comuni, o comunque non divergenti, e, quindi, che si possa raggiungere un'accordo, un consenso di fondo tra l'imprenditore e il lavoratore, fra l'imprenditore e, spesso non tanto i lavoratori - e questo è un punto davvero delicato - ma i sindacati, in quanto rappresentanti *presumibili* dei lavoratori e dei loro interessi di lungo periodo (per quanto tutt'altro che congegnato in chiave di cogestione, ma utile alla problematica generale, si veda il volume curato da Gold-

horpe 1989).

In realtà, la cogestione è un modo per ovviare alla mancanza di democrazia nelle imprese, ma non *produce* democrazia. Da un lato, il gruppo degli imprenditori e dei loro collaboratori rimane separato sostanzialmente dal gruppo dei lavoratori, dall'altro, i lavoratori ottengono al massimo di poter eleggere i loro rappresentanti in eventuali consigli di amministrazione dove rimangono in minoranza. Alla fine si raggiunge quello che - spesso con una accezione spregiativa - si definisce una sorta di *cogobierno* delle imprese che, praticamente, sanziona il potere decisionale dell'imprenditore e, anzi, lo legittima ulteriormente. Tanto che i sindacati tedeschi, nonostante abbiano avuto il problema di ricrearsi un certo grado di legittimità tra i lavoratori e sulla scena politica tedesca, dopo un certo periodo di tempo hanno abbandonato questo sistema perché inefficace e in qualche modo addirittura *controproducente* rispetto agli interessi dei lavoratori.

Concludendo su questo punto, direi che la democrazia nelle imprese è molto complicata e in una certa misura poco plausibile. Robert Dahl - e non sarà un caso che il suo volume sulla democrazia economica (1989) sia stato citato sia da Vassallo che da Marongiu che da me - direbbe che è colpa nostra, della nostra limitata capacità di immaginazione e di progettazione. Secondo Dahl, non dobbiamo parlare prima di tutto in termini di efficienza economica, ma di partecipazione dei lavoratori ai processi decisionali delle imprese. Questo, infatti, è il contenuto più importante della democrazia economica. La partecipazione è un premio a se stessa nel senso che i lavoratori, dovendo rendersi conto di quali sono le compatibilità e le incompatibilità della gestione aziendale, migliorano se stessi, come lavoratori e come cittadini. Dunque, anche se probabilmente la democrazia economica è difficilissima da realizzare dovreb-

be comunque essere tentata.

Personalmente, rimango poco convinto da quello che Dahl scrive, pur ritenendolo uno dei grandi teorici della democrazia. Il suo pubblico viene scioccato dall'idea di democrazia economica che propone e lui lo sobilla e lo stimola a guardare e a pensare oltre, ma le sue soluzioni sono talvolta ingenui - nello stile e nell'ottimismo tipicamente americani. Con ciò non voglio negare in nessun modo che valga la pena proseguire la ricerca.

dove si vota

Se si deve votare per attuare e garantire la democrazia nelle imprese, allora bisogna definire con chiarezza il corpo elettorale (chi vota), le modalità di voto (come si vota), le materie oggetto di voto (su che cosa si vota). La tematica è di estrema complessità, essendo evidente che lo squilibrio numerico fra imprenditori e managers e lavoratori renderebbe il voto quasi del tutto predefinito nei suoi esiti. D'altronde, il problema vero sta sia nel chiarire quali materie - investimenti, programmazione del lavoro, assunzioni, distribuzione del personale e degli orari - debbano e possano essere messe ai voti sia nello scegliere fra procedure tutte elettorali e procedure, invece, concernenti la trasparenza possibile e il controllo auspicabile dei processi decisionali di managers e imprenditori ad opera di rappresentanti sindacali, gruppi di lavoratori, comitati misti (ma, allora, il rischio è la cogestione) (su alcuni di questi aspetti, si veda Weitzman 1986). Comunque, allo stesso modo che nei regimi politici democratici, il voto nelle imprese non esaurisce e non assicura la democrazia economica.

La democrazia fra le imprese

E' indubbio che, se la democrazia ha un senso, deve in qualche modo incide-

re anche sulle modalità con le quali le imprese interagiscono fra di loro. Si può affermare che esistano delle corrispondenze fra la democrazia politica e la democrazia economica. Ad esempio, una situazione di monopolio *corrisponde* ad un sistema a partito unico; nei casi di oligopolio potremmo parlare di democrazia economica bloccata, simile ovviamente ad alcune democrazie senza alternanza; e, laddove invece esiste pluralismo e reale concorrenza, con fallimenti senza salvataggi e con innovazione, potremo dire di avere una compiuta democrazia dell'alternanza. Ora, laddove esiste un partito unico non c'è neppure democrazia fra le imprese; dove esiste un sistema oligopolistico molto forte c'è *poca* democrazia politica; laddove invece esiste concorrenza fra gli attori politici c'è sicuramente anche concorrenza fra gli operatori economici. Dunque, sebbene non vi sia una rigida corrispondenza biunivoca, certamente esiste un rapporto solido fra queste due fattispecie, così definite: economica e politica, della democrazia.

La democrazia fra le imprese si garantisce, e qui lo sappiamo tutti, sulla base della concorrenza. Sappiamo, però, che questa concorrenza non esiste *sin dall'origine*. All'origine non esiste il mercato, così come all'origine non c'è la democrazia, bensì forme spurie di incontri e scontri, di intrecci che producono poi una serie di conseguenze, assecondate naturalmente dai sistemi economici.

Da questo punto di vista, l'unico elemento che rafforza la *democrazia fra le imprese* è una regola: la concorrenza, la quale ha precipuo carattere *artificiale*. Essa non si dà *di per sé* ma, come ha affermato anche Marongiu nel suo intervento, deve essere continuamente riprodotta, protetta e, al limite, promossa dai regimi politici democratici attraverso una adeguata, robusta, efficace legislazione antitrust.

Questo mi pare sia uno dei pochissi-

mi punti sui quali sono d'accordo sia i Friedmaniani sia i riformisti (per una analisi delle ricette e delle soluzioni di questi ultimi nel contesto più elevato di loro dispiegamento e attuazione, si veda Esping-Andersen 1985). Mentre i riformisti, nella loro versione socialdemocratica classica, vogliono procedere oltre, verso la democrazia *dentro* l'impresa, i friedmaniani, nella loro versione *laissez-faire*, liberista, ritengono che l'introduzione artificiale di una democrazia nell'impresa sarebbe di per sé una scelta da non farsi, e comunque dannosa anche alla democrazia *fra* le imprese.

Nonostante un accordo così generalizzato, una buona legge *antitrust* è cosa più facile a dirsi che non a farsi perché, come vedremo meglio più avanti, cozza contro interessi consolidati colossali, e cozza soprattutto con i rapporti fra le imprese e il potere politico. Sarebbe del tutto ingenuo che il potere politico cui spetta di definire norme antitrust non cerchi di proteggere le imprese amiche e che, d'altro canto, le imprese non cerchino di avere, appoggiare, influenzare il potere politico amico. Nulla di cui scandalizzarsi, ma buono a sapersi affinché si analizzino accuratamente i rapporti fra sfera economica e sfera politica e si proceda di conseguenza, se si desidera davvero una democrazia solida e ben funzionante, non esposta a prevaricazioni.

Il problema della democrazia nei rapporti fra stato e mercato

Di solito il terzo tipo di problema che ho enunciato all'inizio viene affrontato sotto la formula ambigua dei famosi *rapporti fra democrazia e capitalismo*. In realtà, parlandone in questo modo corriamo il rischio di adoperare formule oggettivamente incomprensibili e, come tali, opportunisticamente manipolabili e manipolate. Prima di tutto, perché il capitalismo, come dovrebbe

essere noto, è passato attraverso diverse fasi ed oggi non è più né il capitalismo Manchesteriano, né il capitalismo monopolistico, né quello che abbiamo incontrato nell'Europa che rinasceva nel 1945. In secondo luogo, perché esso assume una caratterizzazione diversa a seconda dei paesi in cui si insedia - tanto che potremmo chiederci di *quali capitalismo* stiamo parlando. Altresì dire *la democrazia* di per sé non individua un chiaro referente empirico. Ci sono diversi *regimi* democratici e poi ci sono diverse *forme di governo* tra i regimi democratici con loro proprie specificità (che attengono, fra l'altro, anche alle modalità di organizzazione del sistema economico).

Per tutte queste ragioni, è preferibile evitare di parlare dei rapporti generali e generici tra capitalismo e democrazia e della supposta incompatibilità fra democrazia e capitalismo quanto, piuttosto, delle loro *tensioni irrisolte*. Ancora meglio: più che fra capitalismo e democrazia, queste tensioni irrisolte appaiono nel concreto fra *capitalisti e democrazia*. Di per sé il capitalismo - si potrebbe dire - è sostanzialmente neutro rispetto ai diversi tipi di regimi politici. Esso può operare, ed ha operato, felicemente in regimi autoritari. Certo, ha avuto qualche difficoltà nei regimi totalitari, ma oramai sappiamo bene che, in fondo, i regimi totalitari creano e alimentano forme di capitalismo di stato. Infine, il capitalismo sta bene nei regimi democratici e vi si adatta.

Le tensioni esistono tra i capitalisti e la democrazia, soprattutto perché e proprio quando la democrazia intende porre regole al funzionamento del sistema economico e quindi alla loro attività. Paradossalmente, il manifestarsi di quelle tensioni è un ottimo sintomo della vitalità congiunta e del capitalismo (dei capitalisti) e della democrazia (dei democratici, dei riformisti, dei progressisti). Queste tensioni possono manifestarsi in diversi modi. Di seguito

ne analizzero' brevemente alcuni.

l'intervento dello stato nel mercato

Il primo e più importante - con tutti i problemi sollevati da Marongiu - che esso comporta è costituito dall'intervento dello stato nel mercato, intervento che può essere più o meno esteso. Ci sono stati, ad esempio, che intervengono pochissimo (il famoso stato guardiano); stati che intervengono prevalentemente per dettare regole; stati che intervengono come attori nel sistema economico.

Su questo punto Friedmaniani e riformisti si dividono drasticamente. I primi sosterranno la visione di uno *stato guardiano* o *stato minimo*. Secondo costoro, infatti, ogni qual volta lo stato interviene nel campo dell'economia invece di garantire eguaglianza produce diseguaglianze. I secondi diranno che lo stato deve intervenire in due modi: da un lato, come *regolatore*, per ristabilire le eguaglianze che si rompono costantemente all'interno di un processo economico innovativo di tipo capitalistico; dall'altro, come *attore* stesso nel gioco per colmare le naturali carenze del mercato (per una analisi delle difficoltà dello Stato italiano di svolgere questi compiti, si veda Lange e Regini 1987). Quanto più esteso il ruolo dello stato, tanto più probabili le distorsioni: è questa la contraddizione del riformismo nel settore economico.

i rapporti tra potere economico e potere politico

Charles Lindblom (1979) ha suggerito che esiste una reale incompatibilità tra le grandi imprese, le *corporations* (e quindi tra i grandi capitalisti) e la democrazia. Le grandi imprese devono forzare in continuazione i limiti e i confini della democrazia. Se sono dinamiche, saranno inevitabilmente portate ad es-

sere - mi si passi la parola - *totalizzanti*, cioè ad occupare spazi che loro non competono. Talvolta, quindi, rendono difficile l'esercizio della democrazia, anzi ne sfidano i presupposti e gli esiti, con non poche possibilità di sovvertirli.

Un'altra posizione individua il nodo cruciale del problema all'interno dei rapporti fra potere politico e potere economico. E la versione di Walzer 1983, il quale sostiene che le diseguaglianze sono inevitabili. Dobbiamo, però, tollerare quelle diseguaglianze che sono considerate accettabili dagli stessi cittadini in quanto essi le trovino irrilevanti rispetto alle loro preferenze, ai loro desideri, ai loro bisogni. Dobbiamo, invece, combattere contro le diseguaglianze che risultano *politicamente rilevanti*. Ora le diseguaglianze economiche tendono ad essere spesso, se non sempre, politicamente rilevanti. Non solo perché costituiscono una necessaria base di partenza per potere partecipare attivamente alla vita politica (art.3 Cost.), ma anche perché spesso chi possiede molte risorse economiche è in grado di esercitare potere politico. L'unico potere che è facilmente traducibile sulla scena politica e', ovviamente, il potere economico. E vero che, di tanto in tanto, qualche attore utilizza la sua visibilità e la sua fama per acquisire un po' di potere politico, così come fa qualche giornalista. Ma, in realtà, coloro che possono controllare ciò che più conta - non le cariche, non i ruoli, ma le risorse e le decisioni - sono i detentori del potere economico.

Il passaggio davvero cruciale consiste allora nell'impedire la traducibilità, sic et simpliciter, del potere economico in potere politico. Questo, però, è un problema, di nuovo, mai totalmente risolto. Eppure, se non si riesce a controllare questo terzo livello della democrazia economica, i due livelli di cui ho parlato prima sono immediatamente influenzati. Il potere economico che avesse acquisito potere politico impedirà la

costruzione e il mantenimento di una democrazia *fra* le imprese e certamente sarà in grado di impedire la democrazia *nelle* imprese e, comunque, poco disposto a tollerarla.

I voti contano le risorse decidono: uno scenario sovranazionale

Quando Rokkan scriveva la frase che dà il titolo alla nostra riflessione, nel lontano 1975, aveva in mente un tipo di sistema, politico-economico, che si presentava compatto. Egli osservava come la maggior parte delle decisioni non venivano determinate dai singoli cittadini - i quali certo andando a votare *contavano* nella distribuzione del potere politico - ma erano prese dalle grandi organizzazioni di rappresentanza degli interessi, non solo ma essenzialmente economiche, all'interno di un complesso processo di contrattazione e collaborazione tra governi (spesso socialdemocratici, come nel caso norvegese dal quale prendeva le mosse, ma al quale non si limitava), sindacati (spesso unici) e organizzazioni imprenditoriali.

In questo contesto, le risorse avevano incidenza decisionale in quanto questi rapporti, definiti di tipo neo-corporativo, appunto fra *corporations* o corporazioni, si andavano strutturando e mostravano di essere duraturi e produttivi di conseguenze sostanzialmente accettabili dal punto di vista dell'interesse collettivo. Il vero controllo sul potere economico era costituito da questa coalizione di partiti (con una loro legittimazione democratica di tipo elettorale), di sindacati (sostenuti e controllati dalla loro base operaia), e degli imprenditori, i quali dovevano pur sempre fare i conti, da un lato, con i *voti* dei partiti e, dall'altro lato, con le *risorse*, di mobilitazione, che i sindacati mettevano, o potevano mettere, in campo.

Mi chiedo se oggi molto di tutto questo non sia cambiato. La mia impressione è che siamo di fronte ad una situazio-

ne in cui i voti contano poco, le risorse contano più di quello che non contasse nel 1975 e, in particolare, contano molto di più le risorse economiche. Cosicché, il problema quantomeno della democrazia fra le imprese si presenta come particolarmente bisognoso di una regolamentazione forte e efficace.

Ma c'è un ulteriore fattore di cambiamento che, concludendo, propongo di prendere in seria considerazione. Fino ad oggi noi abbiamo abitualmente pensato, trattato, analizzato, esplorato e, in qualche modo, risolto analiticamente, molti di questi problemi collocandoli nel quadro degli stati-nazione. Nessuno pensa alla democrazia nelle imprese avendo in mente il caso di una multinazionale. Quando si parla di democrazia fra le imprese si parla di solito della concorrenza su un territorio nazionale abbastanza definito. Quando si parla di rapporti fra democrazia politica e democrazia economica ci si riferisce ad un paese ben preciso.

Tutto ciò è inesorabilmente cambiato. Una multinazionale oggi può investire e disinvestire con estrema facilità ed operare su un territorio conosciuto soltanto da alcuni suoi emissari. Dobbiamo dunque fare i conti con processi molto forti di integrazione economica sovranazionale ed è a questo livello che va posto anche il problema dei rapporti fra democrazia politica e democrazia economica. In moltissimi casi, infatti, gli stati nazionali - e con essi i cittadini-elettori - hanno già perso il controllo di quei rapporti. E la crisi congiunta della sovranità popolare e della sovranità nazionale (riguardo alla quale mi sia consentito rinviare a Pasquino 1990).

Dato che le imprese sono molto più dinamiche dei regimi e dei singoli attori politici, esse hanno teso all'acquisizione di un'enorme potere a livello sovranazionale. Alcuni stati si sono trasformati in conglomerati di multinazionali: il Belgio è sicuramente uno di questi e,

con molta probabilità, l'Olanda ci si avvicina adesso, mentre il Lussemburgo come entità statale non è forse mai esistito. Altri paesi corrono il rischio di diventare praticamente proprietà di finanziarie il cui denaro deriva molto spesso da attività illecite.

Il problema dei rapporti tra democrazia politica e democrazia economica diviene allora inevitabilmente sfuggente perché si trasforma in quello dei rapporti tra la democrazia politica sovranazionale e le grandi imprese multinazionali. Esso non riguarda più soltanto l'Europa occidentale, ma emerge un po' ovunque, anche in Europa orientale. Le grandi imprese multinazionali europee, americane, giapponesi (benché queste ultime siano spesso imprese personali), cominciano a rivolgere il loro interesse verso quelle aree e naturalmente questo inciderà sulla forma che si daranno gli stati dell'Europa orientale. Inciderà pesantemente, quindi, sul modo in cui i rapporti di cui abbiamo parlato potranno essere affrontati nei prossimi anni. E, in special modo, ai due livelli di democrazia fra le imprese e di rapporti fra imprese e potere politico.

A questo punto e a questo proposito, non senza una certa cautela, sottolineo che l'intera tematica è, comunque, destinata, come si conviene, a recitare un ruolo molto importante. Le tensioni fra democrazia economica e democrazia politica rimarranno irrisolte, ma periodicamente potranno essere utilizzate dal potere economico per riuscire a saltare i controlli politici e per tradursi esso stesso in potere politico. Tuttavia, e non è un atto di fede, la democrazia politica contiene in sé, nelle sue strutture, nelle sue regole, nella partecipazione dei suoi cittadini, le risorse per domare il potere economico.

Insomma, il capitalismo è riformabile, così come la democrazia stessa è il quadro migliore entro il quale riformarlo, riformando essa stessa le proprie

strutture e le proprie regole e ampliando e approfondendo la partecipazione dei suoi cittadini, nazionali e sovranazionali.

Gianfranco Pasquino

Riferimenti bibliografici

- BOBBIO N. (1984) *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi
- DAHL R.A. (1989) *La democrazia economica*, Bologna, Il Mulino
- ESPING-ANDERSEN G. (1985) *Politics Against Markets. The Social Democratic Road to Power*, Princeton, Princeton University Press
- GOLDTHORPE J.H. (1989) *Ordine e conflitto nel capitalismo contemporaneo*, Bologna, Il Mulino
- LANGE P., REGINI M. (1987) *Stato e regolazione sociale. Nuove prospettive sul caso italiano*, Bologna, Il Mulino
- LINDBLOM C. (1979) *Politica e mercato. I sistemi politico-economici mondiali*, Milano Etas Libri
- MEADE J. E. (1990) *Agathopia. L'economia della partnership*, Milano, Feltrinelli
- PASQUINO G. (1990) *Alla ricerca dello scettro perduto. Democrazia, sovranità, riforme*, Bologna, Il Mulino
- ROKKAN S. (1975) *I voti contano, le risorse decidono*, in «Rivista Italiana di Scienza Politica», aprile, pp. 167-176
- VERBA S., NIE N.H., KIM J. (1987) *Partecipazione e eguaglianza politica*, Bologna, Il Mulino
- VERBA S., SHABAD G. (1978) *Workers' Councils and Political Stratification: The Yugoslav Experience*, in «American Political Science Review», March, pp. 80-95
- WALZER M. (1983) *Sfere di giustizia*, Milano, Feltrinelli
- WEITZMAN M.L. (1986) *L'economia della partecipazione*, Roma-Bari, Laterza.

F. TRANIELLO, *Città dell'uomo*, Bologna, il Mulino, 1990, pag. 287, L.25.000

L'importanza delle ripercussioni civili dello *statuto politico* del cattolicesimo italiano nel secondo dopoguerra, ha contribuito a fare di tale argomento, per lungo tempo, oggetto di attenzione non mai neutrale e solo recentemente di una rivisitazione storiografica sufficientemente serena. Inoltre l'interesse per l'aspetto politico del cattolicesimo ha portato ad oscurare il valore di fenomeni di cambiamento interni all'universo religioso, partendo dal «...presupposto che nell'*ethos* e nel vissuto cattolico i fattori di continuità e di immutabilità siano (o siano stati) massicciamente prevalenti, tanto da non meritare una rilevazione storica più ravvicinata e articolata».

Tutti i saggi contenuti nel citato volume di Traniello, nonostante la varietà dei temi trattati e la ampiezza del periodo storico su cui si dispiegano, mostrano una costante, esplicita attenzione alla reciproca influenza dei piani di interpretazione del particolare fenomeno religioso rappresentato dal cattolicesimo italiano.

L'esame dei mutamenti interni alla dimensione religiosa nel mondo occidentale contemporaneo porta inevitabilmente a fare i conti con la secolarizzazione, in quanto portato dei processi di modernizzazione, come categoria interpretativa privilegiata.

Pur senza rifiutarla, anzi esplicitamente accettandola come possibile filo conduttore dei saggi raccolti nel suo libro, l'autore avverte della sua "personale resistenza ad un uso indiscriminato della categoria di secolarizzazione" (ivi, pag. 8) da parte dello storico. Infatti, «nulla vieta... che si utilizzi in sede storiografica la categoria di secolarizzazione, purché resti acquisito che il

compito dello storico inizia (e non finisce) esattamente nel punto in cui egli ha ritenuto di assumere e di far propria codesta categoria generale: con il valutarne in primo luogo la varietà dei contenuti semantici, e poi puntando il fuoco dell'indagine sui tratti specifici e distintivi di *quel* particolare fenomeno o processo di secolarizzazione concretamente preso in esame» (ivi, pag. 13). La secolarizzazione dunque non come un unico e globale processo, ma come l'intrecciarsi di molteplici e non sempre sovrapponibili processi, e nell'indagarli lo storico deve avere la consapevolezza che la logica delle idee non è l'unica che guida la storia degli uomini.

Quanto alle vicende del cattolicesimo italiano concretamente prese in considerazione dai saggi contenuti in *Città dell'uomo*, esse attraversano, per segmenti tematici distinti, un vasto arco di tempo come già si diceva in precedenza. Più precisamente il periodo che va dalla fine del secolo scorso, con l'esame dell'affermarsi dell'idea di partito nella cultura cattolica tra fine '800 e il primo novecento, fino ad un saggio di impostazione di alcune linee interpretative dei processi di mutamento dell'*ethos* religioso nel secondo dopoguerra. Tra questi, a parte il primo dei saggi del volume su *Clericalismo e laicismo nel mondo contemporaneo*, vengono presentate le interpretazioni del fascismo dei popolari in esilio, la situazione del mondo cattolico nella seconda guerra mondiale e gli atteggiamenti della Chiesa di fronte alla scelta repubblicana dell'Italia.

La varietà dei saggi raccolti nel volume offre il vantaggio di portare, a seconda dell'argomento trattato, l'attenzione su alcune figure importanti della tradi-

zione del cattolicesimo politico, un po' sacrificate nella memoria delle proprie radici che il mondo cattolico oggi conserva, dato che si accorda forse troppo spazio ad alcune figure di cattolici del secondo dopoguerra. Particolarmente emergono da questo quadro personaggi come Romolo Murri, Filippo Meda, Giuseppe Donati, Francesco Luigi Ferrari e, sopra tutti, Luigi Sturzo, a tutt'oggi uno dei pensatori più originali e moderni nel pensiero politico dei cattolici italiani.

A Sturzo Traniello dedica ampia attenzione nei vari saggi e coglie le radici dell'originalità della riflessione del sacerdote siciliano innanzitutto in "una cultura sociale, e indirettamente politica, ben radicata nell'analisi dei meccanismi economici e delle relazioni tra le classi" (p. 94). In secondo luogo mostra come seppe allontanarsi dalla mentalità intransigente alla quale si era formato, rilevando come "il dipanarsi della riflessione e dell'esperienza sturziana intorno ai temi religiosi e della storia cristiana", "gli consentirono di acquisire un senso vivo, praticamente impensabile nell'intransigentismo di vecchio stampo, della non identità tra «religioso» ed «ecclesiastico»" (pag. 94). Sturzo infatti, grazie alla sua esperienza siciliana, capiva bene i limiti e la miopia politica dell'intransigentismo, e come esso, pur se al riparo di una netta opposizione di principio, finiva con il fornire un supporto di fatto al potere delle classi borghesi conservatrici, alle quali «si riconosceva il diritto di comando politico, in cambio di una serie di vantaggi e protezioni sul terreno più propriamente ecclesiastico» (ivi, pagg. 95-96).

Antonio Criscione