

Mario Signore

SISTEMA DEI VALORI ED ECONOMIA GLOBALIZZATA.
LA POSTA IN GIOCO DEL TERZO SETTORE

1. *Legittimità di una riflessione etico-filosofica sulla "globalizzazione" (costruzione di uno scenario possibile – a parte filosofi)*

"Globalizzazione" è un termine che non si può usare senza virgolette, per il dovere di indicare la perplessità o lo scrupolo di chi scrive, data l'ambiguità del termine.

Sul piano descrittivo, esso abbraccia una serie di fenomeni di natura economica spesso designata come "mondializzazione dei rapporti economici" o "mondializzazione delle economie".

Si può dire, con Gregory Baum, che la globalizzazione è "interdipendenza economica che abbraccia il mondo intero. Il potere di controllo sulle società nazionali passa dai governi nazionali alle società per azioni transnazionali".

La globalizzazione produce fenomeni di omogeneizzazione (graduale) dell'economia, riferendosi più o meno esplicitamente alla riduzione non soltanto di ogni produzione, ma dell'intero vissuto dell'umanità più progredita alla *teleologia del denaro*, al fatto che la finalità dell'agire economico è produrre denaro. E, dato che l'economia del denaro è certamente soltanto *una* delle economie possibili, ma, altrettanto certamente l'economia più potente e più pervasiva che sia stata, sinora, realizzata, è lecito dire che, globalizzandosi l'economia del denaro, il mondo si sta omogeneizzando. E

facendo riferimento a Simmel *bisogna chiedersi* se il denaro, assurgendo a protagonista quasi incontrastato dell'economia contemporanea non abbia modificato le linee comportamentali e le strutture valoriali dell'umanità, contribuendo a creare, *assieme alla tecnica*, una situazione antropologica nuova rispetto alla tradizione europea del pensiero illuministico¹.

Sergio Latouche² afferma che la globalizzazione economica ha innescato processi di *deculturazione* che hanno, indubbiamente, reso omogenea gran parte del mondo rispetto alla logica dell'economia capitalistica e al suo sistema di valori socialmente condivisi. Tuttavia, un simile processo è stato giudicato anche positivamente: è noto che per Habermas, oggi, tutto il mondo sta vivendo, nei conflitti tra fondamentalismi, ciò che la sola Europa ha vissuto al tempo delle guerre di religione e a cui la "secolarizzazione" dovrebbe porre rimedio creando uno spazio giuridico-formale intessuto di rapporti amministrativi in cui le varietà religiose, trasformate in questioni private, possono convivere civilmente nello spazio di un'etica pubblica del tutto laica, senza per questo, sgretolarsi nella relativizzazione che ne comporterebbe la totale riduzione a momento consuetudinario. In questa prospettiva si dovrebbe ritenere almeno ovvio che l'economia, in via di globalizzazione, tenda a valorizzare – magari inconsapevolmente le basi per un diritto cosmopolitico *in rebus* e non soltanto sul piano speculativo della filosofia del diritto. La globalizzazione etico-giuridica sarebbe dunque, questione di tempo e di impegno nella diffusione di procedere ispirate *all'agire comunicativo*. Per ora, tuttavia, sarebbe difficile affermare che la politica mondiale sia strumento di un'etica mondiale o di un diritto universale realmente operante. Tant'è che nel *workshop* dello studio Ambrosetti a Cernobbio, Shimon Peres ha calamitato l'attenzione dei manager e degli economisti presenti affermando che "si globalizza l'economia, ma non riusciamo a fare altrettanto con i valori". "Finisce il secolo – ha aggiunto Peres – e ci accorgiamo che stiamo producendo più guerre che pace". L'antidoto consiste forse nel coniugare le istanze della globalizzazione con la valorizzazione delle i-

¹ G. Simmel, *Psicologia del denaro* (1889) e *Il denaro nella cultura moderna* (1896) Roma, Armando, 1998; *Filosofia del denaro* (1900), UTET, Torino 1984.

² Cfr. *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Boringhieri, Torino 1992 – L'originale è del 1989.

dentità locali. Altri ha ripercorso lo stesso sentiero, puntando il dito contro l'incapacità dei grandi paesi guida dell'economia planetaria "di globalizzare i diritti umani" e reclamando ancora una volta la Carta dei diritti. Le istituzioni internazionali, paradossalmente, appaiono più deboli che nel passato, e ne è una riprova "la miopia dell'Europa che vuole modernizzare l'Africa, ma si comporta come se i diritti delle persone che abitano quel continente non esistessero".

Al di là di ogni aporetica della nozione di "globalizzazione" emergono due fatti difficilmente contestabili: la, almeno tendenziale, interdipendenza mondiale delle economie, e l'impatto antropologico, almeno tendenziale, della globalizzazione economica. Un impatto esprimibile in termini di "tendenza all'omologazione" e di tendenziali resistenze all'omologazione". Alle forze che perseguono la globalizzazione economica si oppongono forze che hanno obiettivi particolaristici, proponendosi magari di realizzare una sorta di "globalizzazione religiosa", come accade per alcune correnti islamico-fondamentaliste. Si potrebbe addirittura sostenere che la contemporaneità di globalizzazione e omologazione si presenti come un nodo di *tendenze contraddittorie stretto da nessi di azioni reciproche*: la tendenza alla globalizzazione economica è *contrastata* dalla tendenza alla particolarizzazione politico-economica (che essa stimola e dalla quale essa è stimolata) e *giudicata* dalle tendenze all'universalismo etico-giuridico (per lo più teoriche).

Il nesso – la compresenza temporale e spaziale – fra globalizzazione economica e universalismo etico-giuridico si presta a volte a malintesi; il più grave fra essi è quello di vedere nell'universalismo un puro "riflesso" dell'interdipendenza economica mondiale. Dall'Europa delle monete all'Europa dei popoli! Sembra essere il passaggio naturale. È certo che lo "scambio mondiale" è *una* delle premesse storiche sulla cui base si è potuto pensare il "diritto mondiale", per mondializzare le categorie nelle quali l'economia politica classificava e pensava gli attori economici; ma se si pensa alla *pax romana* – e al diritto romano – si può constatare che essa non nacque dal mondializzarsi del commercio romano, bensì dall'estendersi della supremazia militare, effettivo supporto alla diffusione del mercato romano e del diritto romano (vedere l'analogia con la *pax americana* collegata alla obiettiva politica di potenza e di espansione tecnico-scientifica, a sua volta condizionata dallo sviluppo capitalistico).

L'“effetto deculturante” (qui sinonimo di globalizzante, omogeneizzante) di cui parla Latouche non può essere ricondotto a una sola “causa efficiente”, ma almeno a tre cause concomitanti: 1) la diffusione del modello cognitivo tecnico-scientifico (e del relativo corredo dei valori comportamentali); 2) la globalizzazione economica; 3) la politica di potenza. Anche se la terza causa resta, purtroppo, una sorta di costante storica, magari sotto la forma della “lotta per lo spazio vitale”, le prime due hanno modificato radicalmente il nostro modo di guardare il mondo (*Weltanschauung*). L'impasto tra “globalizzazione economica” e “tecno-scienza” è una caratteristica che risale soltanto alla seconda rivoluzione industriale. Nella valutazione delle tre cause molto dipende dall'angolo visuale da cui si parte e che può essere: 1) quello antropologico-biologico (legato all'interpretazione del comportamento umano come sostiene Konrad Lorenz); 2) quello etico-giuridico, la cui base è, però, sociologico-filosofica, secondo l'indirizzo sviluppato da Habermas e da John Rawls.

Habermas, com'è noto, attraversa il materialismo storico e la psicoanalisi nella versione della terza critica francofortese (Horkheimer, Adorno), per costruire la sua “teoria dell'emancipazione”, che presuppone una lettura euristicamente feconda dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 di Marx. Rileggendo in *Erkenntnis und Interesse* del 1965 un'affermazione come la seguente: «L'orientamento alla disposizione tecnica, all'intendersi nella vita pratica e all'emancipazione da costruzioni quasi naturali definisce ... i punti di vista specifici, dai quali soltanto possiamo cogliere la realtà come tale», si nota, sullo sfondo quell'intreccio – unico e prezioso – di *Critica della ragion pratica*, indagine sul significato antropologico della tecno-scienza colto nel giovane Marx, e sviluppo delle tesi freudiane del *Disagio della civiltà*, intreccio che spiega la preferenza per l'“agire comunicativo” visto come la dimensione in cui, oggi, potrebbe dispiegarsi l'emancipazione umana dalla natura e, quindi, dal dominio.

A questo va aggiunto che *l'emancipazione come orientamento trascendentale* (per così dire innato) *dell'uomo* è il cuore della teoria critica. Naturalmente bisogna comprendere la formazione storica (non metafisica) di un tale orientamento e il suo legame con la soggettività moderna (e qui Francoforte ha dato il meglio di sé), con le forme dell'autocoscienza e i loro radicamenti nel concreto esistenziale, sociale (alla filosofia il compito di chiarire tutto questo!). Si tratta dell'*emancipazione della specie come soggetto razionale-pratico*: è questo

il cuore dell'etica cosmopolitica. Da questa posizione è possibile svolgere la critica alla "globalizzazione economica" e dei fondamentalismi intesi come due modi diversi per negare l'emancipazione individuale-universale.

Sarebbe interessante indagare il problema anche dell'altro angolo visuale quello antropologico-biologico, che ancora una volta chiama in causa, in gran parte, il pensiero filosofico. Offriamo qui solo due esempi: quello di Spengler in *Der Mensch und die Technik* (1931) e quello di Arnold Gehlen in *Urmensch und Spätkultur* (1956).

Spengler scrive: «ogni macchina si limita a *servire* un procedimento e trae origine *dal pensiero di questo procedimento*. Tutti i mezzi di trasporto si sono sviluppati a partire dal *pensiero* del viaggiare, del remare, del navigare e del volare, e non dall'immagine del carro o dell'imbarcazione. Il metodo stesso è un'arma. Proprio per questo la tecnica non è una "parte" dell'economia, così come l'economia, accanto alla guerra e alla politica, non è una "parte" a sé stante, della vita. Tutti questi ambiti non sono che *aspetti* di una vita *unitaria, attiva, spiritualizzata, in eterna lotta*. E c'è senza dubbio un cammino unitario che conduce dalla lotta primordiale degli animali preistorici ai procedimenti degli inventori e degli ingegneri moderni, così come dall'arma primordiale, l'astuzia, alla costruzione della macchina con cui viene condotta l'attuale guerra contro la natura e che permette di raggirare la natura stessa»³. L'impulso guida è, in tale contesto, la lotta, cioè l'essenza della vita intesa come "volontà di potenza". Per Spengler la radice donde deriva l'operare umano nella sua molteplicità culturale è interamente racchiusa nella parola *Leben*, più evocativa che descrittiva; la sua genealogia conduce, attraverso Simmel, a Nietzsche e a Goethe e a quella "scienza romantica" del vivere ben attestata nella "filosofia della natura" di Schelling. L'impulso inconscio, ma finalisticamente orientato al proprio dispiegamento e all'autoaffermazione, è il principio del movimento della materia vivente e dell'uomo; rispetto a tale impulso la razionalità è – schopenhauerianamente – soltanto una illazione, uno strumento per "essere-nel-mondo"; la radice della razionalità tecnica, economica, politica, sociale, artistica è la multiforme e sempre diveniente "vita" che ripete costantemente i suoi cicli in forme di indivi-

³ Cfr. O. Splengler, *L'uomo e la tecnica*, tr. it. di G. Guristi, Guanda, Parma 1993, p. 37. La nota è nel testo.

duazione sempre diverse e sempre uguali, perché ripetono il ciclo di nascita-sviluppo-decadenza. Autoaffermazione, per un seguace di Nietzsche – come Spengler era – equivale a “volontà di potenza” e a intendere la tecnica alla luce della “essenza predatoria” dell’uomo; equivale, infine, a ridurre la storia umana a “storia naturale”⁴. Denaro, tecno-scienza sono, per Spengler, gli aspetti fondamentali della cultura occidentale al tramonto, aspetti di un corpo morente che copre con la propria decomposizione astrattizzante il rigoglio di nuove culture – le culture extra-europee – che prorompono attraverso le sue rigidità cadaveriche.

Gehlen, per parte sua, sottolinea la plasticità, la versatilità delle pulsioni umane e sottolinea, pure come l’uomo non possa non dare forma stabile al flusso istintuale, pena l’estinzione; ed è attraverso la tecnica e attraverso l’attitudine a consolidare i comportamenti sociali in istituzioni che l’uomo riesce a sopravvivere. Il pensiero, come attività autonoma, non legata alla sfera dell’interesse biologico alla sopravvivenza, è un fenomeno relativamente recente⁵. *L’umanità si definisce, quindi, grazie alla tecnica e alle istituzioni.*

Si tratta di diverse opzioni filosofiche che permettono di pensare la “globalizzazione”. Sostanzialmente possono essere suddivise in due classi: quelle che considerano comunque la razionalità pratica come subordinata alla vita (quale che sia il significato specifico che si attribuisce a questa parola) e quelle che considerano che comunque la “vita” debba essere subordinata alla razionalità pratica.

Se per “vita” intendiamo, con Simmel, la “processualità” delle azioni, mai racchiudibile definitivamente in una forma, e per “razionalità pratica” la libera spontaneità ideativa e operativa, accade che la processualità organicistica di Simmel, finisce coll’identificarsi con i processi della fisica e della biochimica e con alcune impostazioni della psicologia e della sociologia senza preoccuparsi, a volte, di attribuire e garantire uguale dignità a tutti gli esseri umani (come ad esempio capita a Nietzsche e a Spengler, che condividono la vita come “processualità” di Simmel). Ora la “globalizzazione” appare

⁴ Si veda O. Spengler, *Anni della decisione*, tr. it. di F. Freda, Padova, Edizioni di Ar, 1994. Cfr. anche O. Spengler, *Albori della storia mondiale*, vol. I, tr. it. a cura di C. Sandrelli, Padova 1996.

⁵ Cfr. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, tr. it. di E. Tetamo, *Le origini dell’uomo e la tarda cultura*, Il Saggiatore, Milano 1994, pp. 13-130.

come una forma di processualità che, pur senza partire da assunti aprioristici sull'uguaglianza o sulla disuguaglianza degli uomini, sta realizzando disuguaglianze assai marcate tra i popoli della terra, cui l'etica cosmopolitica si ribella.

È stato raro, finora, che gli specialisti (economisti, studiosi di geopolitica, giuristi, politologi) si siano occupati del significato antropologico-culturale della "globalizzazione". Sappiamo quasi tutto sull'interferenza della globalizzazione nei processi economici, sui mutamenti del quadro politico mondiale, sulle modificazioni degli istituti giuridici. Ma se vogliamo capire qualcosa sul significato complessivo (e più in profondità) del mutamento in corso, dobbiamo rivolgerci ad alcuni aspetti della filosofia, partendo almeno dal primo trentennio del nostro secolo.

Non si tratta di rilanciare la tesi della filosofia come "sapere architettonico", totalizzante, *mater scientiarum*, rispetto agli ambiti disciplinari settoriali. Si tratta soltanto di non liquidare (con aria di sufficienza o relegandola al momento "estetico") la riflessione filosofica come mera astrazione rispetto alla maggiore concretezza e corposità dei contributi specialistici, se non altro perché la filosofia costituisce l'opportunità per un'autoriflessione dei saperi specialistici che non li costringe a uscire da sé medesimi o ad adottare procedure conoscitive, metodi di analisi ad essi estranei, ma li induce a considerarsi visioni giustamente parziali di un processo totale e, in fondo, più unitario di quanto non appaia.

Il 5 novembre 1927 Max Scheler tenne alla "Deutsche Hochschule für Politik" di Berlino una conferenza dal titolo *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (L'uomo nell'epoca del livellamento). L'epoca del mondo che si sta avvicinando, afferma Scheler, è l'epoca del livellamento, e ne disegna lo scenario: «Livellamento in quasi tutti i connotati caratteristici e specifici della *natura*, sia fisici che psichici che riguardano i gruppi umani in quanto tali, in cui si può dividere l'umanità e, in pari tempo, un poderoso *rafforzamento* delle differenze *spirituali*, individuali e relativamente individuali, per esempio, nazionali; livellamento delle tensioni razziali, livellamento delle mentalità, delle concezioni di sé, del mondo e di Dio, proprie delle grandi *cerchie* culturali, innanzitutto dell'Asia e dell'Europa»⁶. Livell-

⁶ M. Scheler, *Lo spirito del capitalismo*, a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988, p. 228.

lamento non significa semplicemente appiattimento, ma *integrazione in un processo universale*: al di là della razza emerge l'uomo, al di là delle diverse mentalità emerge l'uomo, e così via. La soggettività umana si configura ora come soggetto universale portatore di diritti. Ma nel mondo del dopo 1918 proliferano anche le nazioni, le nuove nazionalità, i nuovi nazionalismi. Nel corso degli anni venti si registrano lo sforzo delle diplomazie e le pretese di conciliare il diritto dei popoli all'autodeterminazione e di frenare le spinte espansionistiche, limitando le tendenze alla frantumazione della "Società delle Nazioni". Tuttavia la pace di Versailles (che per altro non riuscì a metabolizzare le mire imperialistiche e l'obiettivo spartitorio dei vincitori) non riuscì nello scopo preconizzato. Così come l'assemblaggio forzato di Stati nazionali come la Jugoslavia, intorno al principio del *Panslavismo* si rivelò subito instabile.

Nel 1937 Karl Polanyi poteva parlare di "fallimento del sistema di Versailles"⁷. Troppi sospetti nascevano dall'imposizione del disarmo unilaterale, dalla pretesa di attribuire agli stati europei il compito della sicurezza collettiva come contropartita per la revisione del trattato di pace, richiesta dalle potenze sconfitte; come pure dalle numerose rivendicazioni territoriali e dai problemi connessi alle riparazioni di guerra e allo spirito di rivincita tedesco e non ultimo dagli affetti devastanti della crisi del '29, che non riguardò, come sappiamo, solo l'economia statunitense, ma anche quella europea legata alla prima da vincoli: esempio evidente di globalizzazione di una crisi finanziaria!

In sintesi, l'arco di tempo 1919-1937 mostra sia la tendenza a realizzare un ordine globale (vedi ad esempio il trattato di Locarno tra Germania – Francia – Belgio) sia le tendenze a rivendicazioni nazionalistiche (vedi i movimenti fascisti e nazionalsocialisti). Tutto questo i filosofi definiscono "tensione tra universalità e particolarità". E un filosofo come Scheler, poteva dire, anche alla luce di questi fatti, che il livellamento – implicito sia nell'universalità etica dei diritti dell'uomo, sia nello sviluppo dell'economia finanziaria – «è un *destino* cui non si può sfuggire»⁸. E si tratta di un destino pericoloso: l'epoca del livellamento è una delle epoche «più colme di morte e di

⁷ K. Polanyi, *Europa 1937. Guerre esterne e guerre civili*, Donzelli, Roma 1995, p. 11.

⁸ M. Scheler, *Lo spirito del capitalismo*, cit., p. 298 e ss.

lacrime». È un processo inconsapevole, la cui razionalità necessita di una guida cosciente. È questo il problema fondamentale della contemporaneità: soltanto un'élite cosmopolitica – dato il carattere *mondiale* del processo – potrebbe creare la sintesi vivente di livellamento e differenziazione. Di per sé, infatti, il processo non punta ad alcuna sintesi e si configura come lacerazione, contraddizione patente, che si esprime attraverso guerre mondiali e guerre locali.

Il livellamento, conseguente alla dinamica dell'economia e della politica mondiali, è inevitabile, ma potrebbe essere distruttivo senza un'aristocrazia cosmopolitica in grado di dominarlo e di indirizzarlo. L'impostazione e le conclusioni di Scheler fanno riflettere, ma le ritroviamo, come posizione teorica dominante, in autori come Weber (con l'esperienza fallimentare nella Repubblica di Weimar, morta sul nascere, insieme alla sua Costituzione), del quale qui ricordiamo lo scorrere quasi inevitabile dal *demos*, al *potere burocratico*, al *potere carismatico*; oppure come Heidegger, del quale rievochiamo l'invocazione "ormai solo un Dio ci può salvare!" della famosa intervista di "Der Spiegel" o il "Dio ultimo" dei *Beiträge*. Istruttiva ci appare, in modo particolare l'intervista heideggeriana, rilasciata a "Der Spiegel", della quale riportiamo qualche passaggio significativo.

«SPIEGEL (a proposito del nichilismo) Lei vede dunque [nel nichilismo] un movimento universale che o ha già introdotto, o sta introducendo lo stato tecnico assoluto?

HEIDEGGER

Sì.

SPIEGEL

Bene. Allora si pone naturalmente la questione: può in generale l'uomo singolo influenzare ancora questo intreccio e concatenamento di necessità, ovvero può la filosofia influenzarlo, o possono influenzarlo entrambi insieme, in quanto la filosofia induce il singolo o più singoli ad una determinata azione?

HEIDEGGER

Se posso rispondere brevemente e forse un po' grossolanamente, ma comunque in base ad una lunga meditazione del problema: la filosofia non potrà produrre nessuna immediata modificazione dello stato attuale del mondo. E questo non vale soltanto per la filoso-

fia, ma anche per tutto ciò che è mera intrapresa umana. *Ormai solo un Dio ci può salvare*. Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare (*Vorbereiten*) nel pensare e nel poetare, una disponibilità (*Bereitschaft*) all'apparizione del Dio o all'assenza del Dio nel tramonto (al fatto che, al cospetto del Dio assente, noi tramontiamo).

SPIEGEL

C'è una connessione tra il suo pensiero e l'avvento di questo Dio? Vi è qui, a suo modo di vedere, una relazione causale? Ritiene Lei che noi siamo in grado di avvicinare il Dio nel pensiero?

HEIDEGGER

Noi non possiamo avvicinarlo col pensiero, siamo tuttalpiù in grado di risvegliare la disponibilità dell'attesa.

SPIEGEL

Ma c'è qualcosa che possiamo fare?

HEIDEGGER

La preparazione della disponibilità potrebbe essere il primo ausilio. Il mondo non può essere ciò che è come è, grazie all'uomo, ma neppure senza l'uomo. Ciò dipende a mio parere dal fatto che quello che io, con una parola di lunghissima tradizione e dai molti significati ed ora in disuso, chiamo «l'essere», ha bisogno dell'uomo per la sua rivelazione, custodia e configurazione. L'essenza della tecnica io la vedo in ciò che chiamo l'«impianto», un'espressione spesso derisa e forse poco elegante. Il dominio dell'«impianto» significa: l'uomo è collocato, impegnato e provocato da una potenza che diviene palese nell'essenziare della tecnica e che egli stesso non signoreggia. Far capire questo: di più il pensiero non pretende. La filosofia è alla fine»⁹.

I filosofi hanno letto la contemporaneità (il 900) come lacerazione fra universalizzazione e particolarizzazione (parcellizzazione). L'universalizzazione appare indifferente agli obiettivi dell'emancipazione umana (non è tra le "compatibilità" prevedibili nel suo concetto di sviluppo); la particolarizzazione trascura l'universalismo

⁹ M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, a cura di A. Musini, Guanda, Milano 1987, pp. 135-137 (il corsivo è nostro).

etico e dei diritti, che pure dovrebbe sostanziare l'emancipazione umana. Il *cosmopolitismo etico-giuridico*, al contrario, vorrebbe essere la realizzazione dell'universale attraverso il particolare (non un universale "vuoto", né un particolare "cieco" per parafrasare Kant). Pur di fronte alla verificata impotenza dell'impostazione di un'etica e di un diritto cosmopolitici (che non sono riusciti a scongiurare nessun conflitto, politico, economico, etnico, religioso/fondamentalistico) il filosofo si ostina a offrire la potenza della sintesi di cui dispone il *pensiero critico* di fronte a quella perversione e caricatura del punto di vista cosmopolitico rappresentata e realizzata dall'economia in via di globalizzazione.

2. Opzioni etiche per un'economia del terzo settore

All'interno dello scenario che abbiamo cercato di ricostruire è già possibile individuare quali siano le alternative possibili in riferimento ai sistemi di valori e alla morale sociale più attenti alla costruzione di un'etica degli affari, e di un'economica capace di raccogliere la sfida del terzo settore.

Diciamo subito, su questo punto e anche in coerenza con quanto esposto sopra, che la perdita della stabilità dell'episteme, anche con la variabile della globalizzazione, non ha prodotto *tout-court* l'irreversibile rinuncia al discorso etico e alla ricerca di un "sistema di valori". Anzi rileviamo, non senza stupore per qualcuno, che proprio le ultime tendenze alla corrosione dei saperi forti hanno finito con l'aprire la strada alla rivincita dell'etica. Per cui, detto per inciso, l'etica ha preso il posto dell'ontologia (Lévinas, Ricoeur); è divenuta il luogo dove si può "fondare" qualcosa (Apel); custodisce il vero nome del sapere (*Rehabilitierung der praktischen Philosophie*: Riedel, Gadamer; la valorizzazione della "*phronesis*"); serve per risolvere i problemi della convivenza politica (etica pubblica: Rawls e la teoria della giustizia); ci mette al riparo dalla catastrofe ecologica imminente (Jonas e l'etica dell'ambiente; V. Hösle, *Philosophie der ökologischen krise*); amministra la medicalizzazione della vita umana (Engelhardt, *Foundation of Bioethic*); pone un freno alla mera logica del profitto (etica economica, etica d'impresa, etica degli affari). Sostituzione (dell'ontologia, della metafisica con l'etica) accolta con diffidenza da chi mantiene, costi quel che costi, la convinzione che

“l’etica non può surrogare il sapere stabile (i saperi forti-economici-scientifici-tecnici). Piuttosto ne presuppone uno, per essere essa stessa stabile. Altrimenti soggiace all’istanza relativistica, ancor più di quanto non accada al sapere speculativo”. Ecco apparire lo spettro del relativismo etico, il convitato di pietra la cui ombra si prolunga ogni qualvolta si tenta il discorso sui valori, con quell’ombra, più lunga e terrificante, che è il nichilismo, dimenticando che il vero nichilismo si nasconde proprio tra i saperi forti, nel trionfo della tecnica, come ci ha ricordato Heidegger.

Comunque, quasi sempre, sotto la paura del nichilismo, si liquidano tutti i tentativi dei filosofi morali del nostro tempo, che pure si sentono in prima fila, o almeno preoccupati, nella battaglia contro il nichilismo.

Ricordiamo qui, ad esempio, il *fallibilismo* di Karl Popper, che ne *La società aperta e i suoi nemici*, si oppone all’assolutismo epistemologico, ma senza indulgere nello scetticismo, bensì rivendicando alla ragione la *facoltà critica*, che non richiede quindi punti di partenza incrollabili, e introduce il dubbio metodologico, come raccomandazione a non accogliere tutto o qualcosa, immediatamente come “vero”. Si fa avanti, qui, una visione pluralistica e non assolutistica della *tavola dei valori*, non incompatibile con l’oggettivismo etico, fondato su asserti normativi indipendenti da preferenze soggettive e da convenzioni sociali. Di sicuro non si tratta di una posizione relativistica.

Tutt’al più è una posizione (insieme ad altre verità, come quella, ad es. di Engelhardt) che potremo definire “pluralismo etico”, per la quale vi sono diverse prospettive morali ugualmente difendibili, anche se divergenti, in opposizione al *monismo etico*, che al contrario rivendica l’unicità del giudizio morale, sulla base di un unico ordine morale oggettivo.

Si riconosce qui una radice unitaria della morale (l’etica minima), come ricerca d’una risposta pacifica e razionale per risolvere le controversie, contro i fondamentalismi etico/religiosi. Alternativa basata sempre sul tentativo e sull’impegno di una giustificazione e che ritrova la propria grammatica nel “rispetto della libertà”. Dimensione minimale della morale che non ne esaurisce la sfera. Tenta solo di comporre in *un’azione* comune le molteplici concezioni morali alternative, riconoscendo che solo nelle comunità morali particolari si trova la vita morale piena e concreta (es. la morale cattolica). È la posizione di Engelhardt.

Nel pluralismo delle interpretazioni è evidente, per noi, l'intento non relativistico (assolutamente non nihilistico) delle soluzioni proposte, sostenute spesso dalla ricerca sincera del fondamento della norma morale.

Non mancano impostazioni esemplari che ci dicono il dilemma, che a volte si spinge fino alla durezza dell'incompatibilità tra la valenza universale della norma morale e la necessità che il valore resti valido ed esprima la sua forza regolativa anche nella particolarità della "situazione". Come nel caso di un' "etica economica degli affari".

Ma torniamo, per concludere, allo specifico del nostro argomento, che riguarda le scienze economiche, e per le quali, tra l'altro, vale tutto ciò che abbiamo già detto.

Per dirla con F. Perroux «la scienza economica ... è assiologia, nella misura in cui lo è ogni scienza, in quanto non si costruisce mai a prescindere da quel valore che è la fede nella verità». A questo egli aggiunge che «la scienza economica è assiologia anche in riferimento a un valore immanente alla società degli uomini: la conservazione e l'accrescimento della vita»¹⁰. Questo a conferma di alcune tendenze culturali del nostro tempo orientate a sostenere, anche esplicitamente, che nell'arte, nella politica e nell'economia, la separazione netta e teorica (di metodo quindi) non ha senso nella vita che è sempre una sintesi di tutto questo, comprendendo, appunto, le inclinazioni, gli ideali, i valori e le sensibilità.

Ciò che non va mai sottovalutato in economia (sarebbe antieconomico!) è che il fattore principale alla base della produzione di tutto il necessario e di tutto il superfluo è l'uomo; inoltre, ogni bene prodotto ha valore solo in quanto, alla fine, viene incontro a necessità, desideri e aspettative degli uomini. All'inizio e alla fine del circuito economico c'è l'uomo. L'economia, vista da questa prospettiva integrale, è una scienza "culturale", non una scienza naturale.

Ma tutto questo non discende soltanto da una particolare visione morale della vita, anche se si richiama agli obiettivi dell'etica e della filosofia morale. Nasce all'interno stesso dell'analisi economica, proprio da Adam Smith per il quale "la ricchezza delle nazioni si basa sull'abilità e capacità degli uomini". Tutto questo passa attraverso le teorie che vedono la crescita e lo sviluppo incentrati sull'attitudine degli uomini a organizzarsi al fine di produrre, u-

¹⁰ Cfr. F. Perroux, *Industria e creazione collettiva*, Roma 1973.

sando insieme al lavoro, il capitale produttivo che è il risultato, a sua volta, di precedente lavoro e risparmio e applicando il progresso tecnico, frutto dell'ingegno.

Se la dimensione "uomo" è a tal punto costitutiva dell'economia, gli atteggiamenti degli uomini possono modificarne profondamente anche gli orientamenti, magari senza intaccarne le leggi interne.

È la "doppia ermeneutica" (o circolo) che agisce nella direzione dell'uomo e della società modificata dal tipo di economia messa in atto, e nella direzione dell'economia modificata dalla centralità dell'uomo.

I problemi si complicano fino alla patologia, a causa dell'impropria pretesa di autonomia di una scienza, quella economica, e ancor più della tecnica, che fa perdere l'uomo come suo correlato ermeneutico, cioè come suo datore di senso.

E per concludere, due riferimenti, che vogliono anche indicare la direzione (o le direzioni, meglio!) verso cui intendiamo muoverci.

Il primo lo prendiamo da Ralph Dahrendorf, un popperiano orgoglioso della sua appartenenza al mondo occidentale capitalistico.

«La modifica del linguaggio nei discorsi pubblici sulle questioni economiche è difficilmente raggiungibile, ma è di cruciale importanza. Dobbiamo abbandonare Malthus e Darwin e tornare ad Adam Smith. La ricchezza non equivale semplicemente al P.I.L. *procapite*, ma a quell'insieme di condizioni che concorrono a formare il benessere [...]. La questione fondamentale dei nostri tempi non è la giustizia nel senso tradizionale della redistribuzione, bensì l'*inclusione*. Chi rimane all'esterno del mercato del lavoro e della comunità dei cittadini di solito minaccia il tessuto morale delle nostre società. Un programma dettagliato per la *reinclusione* di quelle persone temporaneamente o permanentemente escluse è tanto necessario quanto possibile»¹¹.

E qui si apre l'importante e vitale problematica del lavoro (e del costo del denaro) e delle sue valenze non semplicemente economiche.

Il secondo riferimento conclusivo lo assumiamo da una conferenza di Antonio Fazio, governatore della Banca d'Italia, la cui rigorosità è al di sopra di ogni sospetto.

¹¹ R. Dahrendorf, *Quadrare il cerchio. Benessere economico, coesione sociale e libertà politica*, Laterza, Bari 1995, p. 86.

«La ricerca del meglio e dell'utile in ogni occasione, i risultati positivi che ciò comporta quando le leggi del mercato e della concorrenza sono correttamente applicate non hanno nulla di disumano e immorale. Tali comportamenti hanno invece una connotazione altamente positiva quando sono manifestazione della volontà di bene operare a livello individuale, e in quanto tendono a creare benessere per tutti. L'esperienza di eticità nei rapporti di scambio e nell'organizzazione della produzione è *insita* nella stessa economia»¹².

Non sappiamo se sia possibile la quadratura del cerchio (anche se dobbiamo essere pronti a sfidare l'incredulità dei geometri!), ma certo ha ragione l'anonimo autore dell'epistola a Diogneto nell'affermare che non ci può essere distinzione tra l'essere cristiani, ovvero essere eticamente orientati e impegnati, e l'essere cittadini, cioè politici, operatori economici, agenti di mercato, imprenditori, dirigenti di azienda.

Ma sicuramente la sfida è partita, anzi parte da questo convegno sul terzo settore, che se pone questioni tecniche e di strutture di modelli organizzativi, certo non può trascurare la novità di una prospettiva che più di altre si apre all'imprescindibilità del riferimento ad una tavola di valori che è la vera posta in gioco in un'economia globalizzata.

A fondamento del nostro discorso abbiamo voluto introdurre, almeno come ipotesi percorribile, la possibilità non solo di una globalizzazione degli scambi commerciali e finanziari, ma anche di una globalizzazione di alcuni valori essenziali, tra i primi certamente il valore della *solidarietà*, che ha come riferimento universale, fondativo, la persona umana. Un'economia del terzo settore non può non ispirarsi a questo valore fondamentale. Ma qui si potrebbe specificare di più: pensiamo a valori che si riferiscono a realtà come il "volto" dell'altro, la parola, il dono, il perdono, la creatività, la festa!

Occorre promuovere un'ampia cultura della solidarietà, un reale interessamento ai problemi dei paesi deboli (e dei deboli in ciascun paese), per preparare il terreno a quella globalizzazione della solidarietà che rappresenta l'unica prospettiva che possa permettere la reale promozione della pace e della giustizia.

¹² A. Fazio, *Razionalità economica e solidarietà*, Laterza, Bari 1996, p. 50.