

Antropologia – etica – economia. Alla ricerca della relazione perduta

Mario Signore

C'è un nesso, che ultimamente, forse anche a causa dei disastri finanziari che stanno sconvolgendo gli equilibri mondiali, si sta riscoprendo con forza. Si tratta del quesito aristotelico sulla “felicità”, che nel primo libro dell'*Etica a Nicomaco*, viene tematizzato e sviluppato in relazione al “bene”. Il nesso di cui parliamo oggi e che si impone con forza è proprio quello tra economia e felicità, che si spinge fino a ipotizzare un'economia “della felicità”, che dovrebbe segnare, da una parte, la fine di una scienza economica neopositivistica ancorata all'ipotesi di una razionalità strumentale, autoreferenziale e, quindi, senza alcun bisogno intrinseco di relazionarsi alle scienze umane, dall'altro l'apertura verso una scienza che, superata la tentazione del riduttivismo, sappia interrogarsi sulla complessità della natura umana. Non è un caso che due studiosi, Bruno S. Frey, docente di Economia all'Università di Zurigo, e Alois Stutzer, professore di Economia e Finanza all'Università di Basilea, abbiano voluto cimentarsi in una ricerca a quattro mani che apre a diversi ambiti di studio, che essi si premurano di enumerare, e richiede di fare ulteriori progressi in altre aree di indagine che hanno a che fare col problema della felicità: «gli effetti della felicità sul comportamento; l'analisi di un più vasto insieme di istituti sulla felicità; l'applicazione di metodi di misura più avanzati nelle ricerche inter-paese; il perfezionamento delle misurazioni della felicità»¹. Noi aggiungeremmo una quinta area di riflessione introdotta proprio dal tema della felicità: quella della *Lebenskunst*, dell'*arte del vivere*, come esercizio peculiarmente umano che, inevitabilmente, richiede un allargamento ad ampio spettro delle potenzialità di realizzare, anche ma non solo attraverso l'economia e la finanza, quella prospettiva meta-economica che attiene alla delineazione di orizzonti di vita buona in cui sia possibile perseguire l'intero dell'umano, ovvero l'uomo intero ricco di bisogni, portatore di una ricchezza umana complessiva.

Per il raggiungimento di questo obiettivo, che riporta l'economia e la finanza entro i limiti più modesti, ma non inessenziali, del “mezzo” per un “fine”, occorre finalmente riproporre il quadro antropologico già prima annunciato, almeno come

¹ B.S. Frey, A. Stutzer, *Economia e felicità. Come l'economia e le istituzioni influenzano il benessere* (2002), tr. it. di V. Di Giovinazzo, Il Sole 24 Ore, Milano 2006, p. 224.

orizzonte regolativo entro il quale, tutte le questioni relative alla persona e ai suoi bisogni, trovino una ricomposizione in quel paradigma della complessità che più di altri, oggi, pare in grado di ridurre il rischio del riduttivismo, che è la vera piaga di ogni esercizio di ricerca scientifica e di ogni agire pratico.

1. Per un'antropologia dell'intero. Lo sguardo del "complexus"

Prendiamo atto che ci sono stati progressi di conoscenza prodigiosi sulla posizione dell'uomo nell'universo. Tutte le scienze, tutte le arti illuminano, ciascuna dalla propria prospettiva, il fatto umano. Ma queste luci sono separate da profonde zone d'ombra e l'unità complessa della nostra identità ci sfugge. Non si attua la necessaria convergenza delle scienze e delle discipline umanistiche, per ricostruire la condizione umana. Assente dalle scienze del mondo fisico (sebbene sia anche una macchina termica), separato dal mondo vivente (sebbene sia anche un animale), l'uomo nelle scienze è spezzettato in frammenti isolati. In effetti, il principio di riduzione e quello di disgiunzione, che hanno regnato nelle scienze, impediscono di pensare l'umano. L'era strutturalista ha fatto di questo ostacolo una virtù e Lévi-Strauss ha anche potuto dichiarare che lo scopo delle scienze umane non è di svelare l'uomo, ma di dissolverlo.

Come sostiene Heidegger, è il modo in cui conosciamo che inibisce la nostra possibilità di concepire il complesso umano. L'apporto inestimabile delle scienze non dà i suoi frutti². L'uomo rimane "questo sconosciuto" oggi *più per cattiva scienza* che non per ignoranza. Da qui il paradosso: più conosciamo, meno comprendiamo l'essere umano. Disintegrando l'umano si eliminano lo stupore e l'interrogazione sull'identità umana, non solo, ma anche l'interrogazione sulla natura *tout court*³.

Dobbiamo riapprendere a interrogarla. Infatti, interrogare fa andare in frantumi l'isolamento delle scienze in discipline separate⁴. Per compiere l'interrogazione, secondo l'indicazione di Descartes, non si deve scegliere una scienza particolare: le scienze sono tutte unite tra loro e dipendono le une dalle altre, ma si deve accrescere la luce naturale della propria ragione. Bisogna evitare di pensare troppo poveramente l'umanità dell'uomo⁵.

Per esorcizzare il rischio dell'impoverimento dell'umanità dell'uomo, l'umano non va ridotto all'uomo. L'umanità, da questo punto di vista, è più dell'uomo, comprendendo anche in sé il sovraumano e il post-umano. Abbiamo perciò bisogno

² Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo* (1976), Adelphi, Milano 1995.

³ Della difficoltà della ragione/scienza moderna di restituire l'umano nella sua interezza e della denuncia dei costi di questa "disintegrazione" è piena tutta l'opera di E. Morin, in particolar modo il primo tomo de *Il metodo 5. L'identità umana* (2001), tr. it. di S. Lazzari, Cortina, Milano 2002. Dell'impostazione moriniana siamo debitori dell'articolazione complessiva di questo contributo.

⁴ Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, cit.

⁵ R. Descartes, *Regole per la guida dell'intelligenza* (1701), Laterza, Roma-Bari 1954, pp. 43 ss.

di un pensiero che cerchi di riunire e organizzare le componenti (biologiche, culturali, socio-economiche, individuali) della complessità umana e di iniettare gli apporti scientifici nell'antropologia, come fece a suo tempo il pensiero tedesco del XIX secolo nella sua riflessione filosofica incentrata nell'essere umano.

Nello stesso tempo ciò significa riprendere la concezione dell'“uomo generico” del giovane Marx, complessificando e approfondendo questa nozione, nella quale manca il riferimento all'essere corporale, alla psiche, alla nascita, alla morte, alla giovinezza, alla vecchiaia, alla donna, al sesso, all'aggressività, all'amore, alla trascendenza. In questo senso abbiamo bisogno di un approccio esistenziale, che sappia riconoscere l'importanza dell'angoscia, del dolore, dell'estasi. Per evitare i fraintendimenti possibili del richiamo marxiano all'uomo generico, del quale per altro si evidenziano le gravi carenze, ci soccorre il richiamo aristotelico all'umano “intero”, che consente un'apertura antropologica di per sé piena di indicazioni importanti per la direzione che stiamo privilegiando.

Proponendo il termine “umano” in modo così ricco, contraddittorio, ambivalente, è evidente quanto questo diventi complesso per le menti formate nel culto delle idee chiare e distinte.

Ciò apre ad un ulteriore compito, quello di impegnarsi in una integrazione riflessiva dei diversi saperi concernenti l'essere umano. Si tratta non di sommarli, ma di legarli, di articularli e di interpretarli, senza limitare la conoscenza dell'umano alle sole scienze, considerando la letteratura, la poesia, l'arte non solo come mezzi di espressione estetica, ma anche come mezzi di conoscenza e l'economia come risposta non definitiva e ultimativa al bisogno dell'uomo intero. Va integrata la riflessione filosofica sull'umano, nutrendola delle acquisizioni scientifiche, e la scienza e la prassi economiche sostenendole di razionalità etico-filosofica. Allo stesso modo in cui la reciproca integrazione della filosofia e della scienza deve comportare il loro ripensamento.

Nella nostra prospettiva, va tenuto conto, infine, che la complessità spinge l'umanità ad affrontare l'ignoto partendo dalla propria realtà complessa, prendendo coscienza che il problema umano, oggi, non è solo quella della conoscenza e della sopravvivenza economica, ma è un problema di *destino*. Infatti, nell'era della diffusione e pervasività della tecnica (come destino); della domanda illimitata di risorse e di gravi dis-equilibri tra gli esseri umani; della degradazione della biosfera, siamo divenuti per noi stessi un problema di vita e/o di morte. La questione della natura umana, in una seria prospettiva di complessità, ci lega al destino dell'umanità.

La “comprensione” della natura umana poggia, quindi, su una nuova sfida, che diventa anche una sfida per la scienza in generale, e una nuova apertura epistemologica.

Tenendo conto del fatto che «la fisica occidentale non ha soltanto disincantato l'universo, lo ha desolato. Niente più geni, spiriti, anime, niente più anima. Niente dèi; al massimo un Dio, ma *altrove*, niente più esseri, niente più esistenti, a eccezione degli esseri viventi, che abitano certo nell'universo fisico, ma appartengono a un'altra sfera. La fisica di fatto può definirsi privatamente: ciò che

non ha vita»⁶. A ciò si aggiunga che lo spirito della fisica ha invaso gli altri saperi, non escluso quello economico che ha finito con l'imporre l'egemonia dell'*homo oeconomicus* e di una razionalità che si esercita esclusivamente sul dato quantitativo.

Questo senso di “desolazione” viene svelato da Nietzsche con toni drammatici, forse mai registrati prima. Anche gli dei, la cui invocazione poteva arginare il corso rovinoso dell'azione umana sono da tempo scomparsi. Non abitano più tra noi! Come proclama Hölderlin. E Nietzsche nell'aforisma 125 della *Gaia scienza*: «Dove se ne è andato Dio?... *Siamo stati noi ad ucciderlo* ... Ma come abbiamo fatto questo? Come potremmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro eterno precipitare?»⁷. Più recentemente il teologo-filosofo Joseph Ratzinger ha ribadito la desolazione che si coglie nella modernità, a seguito delle «patologie minacciose della religione e della ragione – patologie che necessariamente devono scoppiare quando la ragione viene *ridotta* a tal punto che le questioni della religione e dell'*ethos* non la riguardano più»⁸. Ma attardiamoci ancora un po' nell'analisi di questo processo di semplificazione servendoci di due riferimenti autorevoli, seppure di segno opposto: Husserl⁹, che costituisce lo sfondo della nostra impostazione, per la forza speculativa del problema della *Krisis*, e Morin.

La semplificazione/riduzione progredì per riduzioni multiple e successive; l'idea di corpo si ridusse all'idea di materia, che divenne la sostanza del mondo fisico, mentre si tratta di un aspetto di un momento reificato della *physis*, sempre legato a qualcosa di organizzato. La materia fu infine ridotta all'unità reputata elementare, ultima, non divisibile: l'atomo.

Alla fine del XX secolo l'universo fisico è omogeneizzato, atomizzato, anonimizzato. L'universo materiale ha perduto il suo fondamento, così la scienza regina non ha soltanto disintegrato sia la Natura sia la *physis*, ha disintegrato il suo stesso terreno, conosce solo formule matematiche. Essa tuttavia continua a progredire nella manipolazione. Così la crisi enorme della visione del mondo è occultata dal successo enorme della prassi scientifica. Pure è dalla crisi di questa scienza che escono i nuovi dati e le nuove nozioni che ci permettono di ricostruire un nuovo universo.

Il nuovo universo è consustanziale a un tempo ricco e complesso: non è né il tempo semplice della degradazione, né il tempo semplice del progresso, né il tempo semplice della sequenza, né il tempo semplice del ciclo perpetuo.

Nella prospettiva della complessità, che qui stiamo adottando per la nostra fondazione antropologica, non si può più passare da una semplificazione a un'altra.

⁶ E. Morin, *Il Metodo 1. La natura della natura* (1977), tr. it. di G. Bocchi e A. Serra, Cortina, Milano 2002, p. 425.

⁷ F. Nietzsche, *La Gaia scienza* (1882), a cura di G. Vattimo, Einaudi, Torino 1979, p. 123.

⁸ J. Ratzinger, *Lezione di Regensburg* (ex manuscripto 2006).

⁹ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936), tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1983.

Si è costretti alla complessità, cioè al duro lavoro di elaborazione di una scienza ormai a doppio o multiplo ingresso *di cui sempre uno fisico e uno antropologico*, a doppio fuoco, l'oggetto e il soggetto. Si è costretti all'idea di "sistema".

L'idea di sistema diviene, così, fondatrice e complessa. Non ci si nasconde, però, il limite della complessificazione del sistema, priva di un substrato concettuale. Perciò riconosciamo che noi scopriamo che per cominciare a concepire l'idea di organizzazione vivente, e a maggior ragione l'idea di organizzazione antropo-sociale, ci occorre un formidabile e insospettato zoccolo concettuale, una assai complessa infrastruttura o infratessitura teorica concernente l'idea fisica di organizzazione e la sua dinamica non meramente fisica.

Ormai, gli oggetti non sono più soltanto oggetti, le cose non sono più cose; ogni oggetto di osservazione o di studio deve ormai essere concepito in funzione della sua organizzazione, del suo ambiente, del suo osservatore, e infine di un'idea di mondo, che rimanda direttamente all'esercizio filosofico. «La semplificazione è una razionalizzazione brutale, non un'idea innocente. La virtù del *Discorso della montagna*, dell'innocente rousseauiano, dell'idiota dostoeskiano, del semplice di spirito puskiniano, sta nell'essere egli fuori del regno dell'idea astratta: questi innocenti esprimono la più ricca complessità comunicazionale che la vita abbia saputo far sorgere, quella dell'amore»¹⁰.

L'amore è complessità emergente e vissuta, e la computazione più vertiginosa è meno complessa della minima carezza¹¹.

Il problema della complessità non è né quello di chiudere l'incertezza tra parentesi né quello di chiudersi in uno scetticismo generalizzato, è piuttosto quello di integrare in profondità l'incertezza nella conoscenza e la conoscenza nell'incertezza, per capire la natura stessa della conoscenza della natura.

La complessità è un progresso della conoscenza che apporta qualcosa di sconosciuto e di misterioso varie declinazioni.

2. Dalla controversia alla composizione. Valori morali e teleologia del denaro.

Riportiamoci, perciò, all'interno della dimensione economica e pur senza perdere la via già tracciata verso la prospettiva antropologica mettiamo a fuoco la questione "controversa" della "relazione" tra economia e sistema dei valori, che proprio l'evento della globalizzazione riattualizza, riconsegnandola a un'analisi più approfondita.

Ancora una volta è l'evento della globalizzazione che fa da scenario all'ormai risorto dibattito relativo al rapporto mai scontato di etica e economia¹². Qui inizia il

¹⁰ E. Morin, *Il metodo. 1. La natura della natura*, cit., pp. 446-447.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Sulla problematicità di questo rapporto, cfr. P. Koslowski, *Principi di economia etica*, in "Idee" n. 4, 2012, pp. 169-196. Per una più sistematica trattazione, vedere, dello stesso autore, *Prinzipien der ethischen Oekonomie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1988, pp. 209-227.

frenetico processo di conversione dell'economia e da qui parte, più o meno intenzionalmente, la risemantizzazione del concetto di "bisogno".

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. È 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 stia 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 illuministico¹³. Latouche¹⁴ 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 stia 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, sempre per Habermas, questione di tempo e di impegno nella diffusione di procedure 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.

Shimon Peres ha rilevato 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 pace¹⁵. E il nuovo secolo ha purtroppo

¹³ G. Simmel, *Psicologia del denaro* (1889) e *Il denaro nella cultura moderna* (1896), a cura di N. Squicciarino, Armando, Roma 1998; Id., *Filosofia del denaro* (1900), a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, UTET, Torino 1984.

¹⁴ Cfr. S. Latouche, *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria* (1989), tr. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

¹⁵ Cfr. *Intervento per il Nobel Peace Prize 1994* (ex manuscripto).

rispettato queste previsioni. L'antidoto consiste forse nel coniugare le istanze della globalizzazione con la valorizzazione delle identità locali.

Altri hanno 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'Occidente che vuole modernizzare l'Africa, ma si comporta come se i diritti delle persone che abitano quel continente non abbiano la stessa valenza.

All'interno dello scenario che l'evento della globalizzazione ha reso ancora più complesso e di difficile decifrazione, si rende necessario individuare quali siano le alternative possibili in riferimento ai sistemi di valori e alla morale sociale più attenti alla costruzione di un'etica e di un'economia capaci di raccogliere la sfida del nostro tempo. 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 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. Höhle, *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, e nella teleologia del denaro.

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, in questa battaglia. 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 che potremo definire "pluralismo etico", per la quale vi sono diverse prospettive morali ugualmente difendibili, anche se divergenti, in opposizione al *monismo etico*, che produce solo conflitti insanabili. Si riconosce qui una radice unitaria della morale, 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. Nel pluralismo delle interpretazioni è evidente, per noi, l'intento non relativistico (assolutamente non nihilistico) delle soluzioni proposte, sostenuto 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".

Per dirla con 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 verità¹⁶. 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 vita¹⁷. 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 oltretutto 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

¹⁶ Cfr. F. Perroux, *Industria e creazione collettiva*, AVE, Roma 1973

¹⁷ Cfr. *Ibidem*.

si basa sull'abilità e capacità degli uomini¹⁸. Tutto questo passa attraverso le teorie che vedono la crescita e lo sviluppo incentrati sull'attitudine degli uomini a organizzarsi al fine di produrre, usando 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. È questa la dinamica vera dell'economia "reale".

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, un riferimento che vuole anche indicare la direzione (o le direzioni, meglio!) verso cui abbiamo inteso muoverci in questo nostro intervento.

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. *pro-capite*, 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 possibile¹⁹.

A molti tutto questo appare come la "quadratura del cerchio" o il "ferro ligneo". Non sappiamo se sia possibile la quadratura del cerchio (anche se dobbiamo essere pronti a sfidare l'incredulità dei geometri!), ma siamo convinti, parafrasando le ragioni dell'anonimo autore dell'epistola a Diogneto che non ci può essere distinzione tra essere eticamente orientati e responsabilmente impegnati, e l'essere cittadini, cioè politici, operatori economici, agenti di mercato, imprenditori, dirigenti di azienda. Sicuramente la sfida è partita, e apre alla prospettiva che più di altre ricorre all'imprescindibilità del riferimento ad una tavola di valori che è la vera posta in gioco in un'economia globalizzata, e in una logica finanziaristica sempre più unilaterale.

A fondamento del nostro discorso abbiamo voluto introdurre, almeno come ipotesi percorribile, la possibilità non solo di una globalizzazione degli scambi

¹⁸ Cfr. A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, Newton Compton, Roma 2005, pp. 138-140.

¹⁹ R. Dahrendorf, *Quadrare il cerchio. Benessere economico, coesione sociale e libertà politica* (1995), Laterza, Roma-Bari 1995, p. 86.

commerciali e finanziari, ma anche della globalizzazione di alcuni valori essenziali, tra i primi certamente il valore della *solidarietà*, che ha come riferimento universale, fondativo, la persona umana. L'economia non può non ispirarsi a questo valore fondamentale.

Occorre promuovere un'ampia cultura della solidarietà, un reale interessamento ai problemi dei paesi deboli e dei deboli in ciascun paese, che più di altri stanno sopportando il peso, spesso mortale, del terremoto economico e finanziario che sta sconvolgendo il pianeta, 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, partendo proprio da una più universale attenzione ai bisogni dei popoli.