

Dal declino nazionale alla crisi globale

*Ivan Rizzi
(febbraio 2009)*

La prima raccolta di questi scritti è datata maggio 2008, quando già al centro del nostro dibattito c'era la parola declino. Declino o decadenza come precipitato di un nostro endemico ritardo visionario e ideale prima che morale.

Sono passati pochi mesi ma il salto è da vertigine.

Così eccoci infilati in una crisi a suo modo perfetta, che da noi sembra accondiscendere a un generale ritirarsi nel ridotto dell'interesse personale in perfetto stile controriformista.

E pure, pervicacemente, insisteremo ancora sul nesso etica-economia, approfittando dell'impasse della disciplina economica, prima che ritorni a essere immodesta. Come Platone che non voleva i poeti nella sua Repubblica.

Mentre il mondo naviga a vista alla ricerca di atti e simboli anticrisi o di una lex mercatoria sovranazionale per assicurare una ennesima vita al capitalismo, queste pagine si soffermano sulla potenza del simbolico. L'esemplarità, è da sempre la via più semplice e veloce per trasformare le cose bruciando sul tempo la leporello concetto nell'eterno contagio tra una cosa metaforica e una cosa reale.

In questa raccolta è ricorrente il concetto che il giudizio sullo sviluppo umano non debba separare i fatti economici dai valori etici, ossia l'efficienza dalla virtù, rovesciando il credo tuttora in vita del positivismo logico. Oltre alla icastica esemplarità di una persona o di una ipotetica nuova classe dirigente o emergente, come nel sogno invano sognato da Gobetti, mi riferisco anche a quell'esperienza di creazione di valore-ricchezza che confida nell'approccio sistemico e non solo rispetto all'impresa, ma a ogni altra forma di aggregazione sociale alla cui base troviamo sempre la concezione di una conoscenza quale bene condivisibile (e inesauribile).

Ora di fronte alla nuova instabilità proviamo quella stessa paura che ha inventato le pizie e l'economia, oggi però possiamo disporre di un'altra abilità per concettualizzare e per prevedere. L'economia della conoscenza. Essa ci mostra che esiste «un bene non rivale», un bene che contraddice le fondamenta stesse della tesi della scarsità, la tesi della società di mercato il cui linguaggio è ancora fortemente ispirato alla grammatica militare.

Ma nessuna visione può muovere una piuma se non si istituisce in una forza strutturata di pensiero, se pure dubitativa.

Questo è il nostro temerario proposito: promuovere un movimento laico di pressione morale a favore di una ragione e di una pratica che sappia ricomporre diritti-doveri economici e diritti-doveri sociali. Un movimento che raccolga – in primis sul piano informativo – le tante catene di valore che già esistono nel nostro Paese e gli innumerevoli esempi di eccellenza individuali.

Qualcosa di simile potrebbe valere per le migliaia di iniziative spontanee, di associazioni culturali e di fondazioni con fini morali tanto diffuse quanto al margine della «concretezza» del discorso economico.

La varietà e l'imprevedibilità dei fini, in un certo senso la loro anarchia, costituiscono il loro limite e, insieme, la loro immensa portata civile, mossa da una attenzione sensibile quanto non strategica.

Il nodo da sciogliere è come ricavare da questa pluralità un comune denominatore progressivo. Fare emergere la loro eccentrica visionarietà. Porre al centro dell'economia politica e della scena mediatica i valori in una comune «minima moralità».

Sappiamo che sono i valori che muovono gli atti, così come ogni ipotesi di razionalizzazione degli interessi e dei bisogni.

Il politologo Dominique Moïsi, in faccia al contingente, ne dà una lettura di tipo emozionale, una geopolitica dell'emozione, rivalutando per esempio la fiducia, la cui assenza semina la paura e la stasi. Così come il senso di impotenza genera il sentimento di umiliazione, il risentimento.

Il lato positivo è che l'immaginario può cambiare il quadro percettivo della realtà a una velocità elevatissima¹, quello agnostico è che lo può fare sia nel bene sia nel male.

Sono proprio gli stati d'animo, la materia fossile e il profondo su cui prendono corpo i valori (e i disvalori).

Arginare la crisi

Tutti sapevano dell'ethos speculativo imperiale, dell'elusione sistematica del rischio e della distratta euforia post-modern. Ma anche che tutti i peccati e le paure possono essere differiti nel futuro, a meno che non accada quel che è accaduto: uno shock, un infausto allineamento di coincidenze. Tutti sapevano. Ma era come se ne nessuno vedesse.

Tuttavia, un nuovo ordine può nascere, o sulle macerie (da Bretton Woods, 1944, alla nostra Costituzione, 1947) o sulla forza di nuovi valori mobilitanti e generativi.

Ma nuove regole potranno entrare in risonanza solo con valori che emergano dai comportamenti virtuosi di una vera élite e di un humus civile. In breve da una nuova cultura.

Peccato però che i valori siano oggi così screditati dal nostro relativismo quotidiano.

Un realismo che ammette tutte le verità in una indifferente equivalenza: è l'inerzia morale che declassa ogni visionarietà in ingenuità. E ciò che oggi non si perdona è proprio il peccato di ingenuità. È meglio dimenticare o espiare

i peccati furbi che l'innocenza di Candide. Una relatività di cui ha pure bisogno la stessa democrazia attraverso il suo portato di pluralismo e di tolleranza.

Anche nella logica di Carnap, il principio di tolleranza è considerato più fertile di quello di non contraddizione. Tuttavia, la tolleranza si dimostra un valore efficiente solo se diventa reciproca attenzione e fattore dialettico tra differenze per accedere a un interesse. Se quindi non è un dispositivo dell'indifferenza o della convenzione, un'astuzia dell'ipocrisia e se non scende dall'alto in basso («Moltissimi danno denaro ai mendicanti per la stessa ragione per cui pagano il callista: per poter camminare in pace»²).

Il relativismo ci tenta perché ci esenta dalla disagiata necessità della scelta tra alternative onerose. In cambio ci è dato l'agio dell'incantesimo mediatico dove l'effervescenza infinita delle sensazioni e delle esperienze virtuali vellica lo stesso principio di realtà.

La democrazia è così la televisione. Il che vuol dire che siamo già entrati in una post-democrazia e una democrazia in rete, sempre più un quinto potere³, una democrazia degli spettatori.

Ma il relativismo corrente tradisce soprattutto il presupposto ontologico della libertà.

«Dio non esiste, Gesù è suo figlio», in questo paradosso Michel Onfray evoca il dono della libertà del padre al figlio, è la cessione di tutto il proprio potere ad homines. È solo in esso che possiamo pensare una esistenza liberata. E il culmine della libertà è la dignità, cioè la sintesi laica, di una vita fatta di una catena di scelte personali responsabili.

Prima che tutto finisca non è la speranza l'ultimo dono ma è la dignità. Tuttavia, la nostra bussola interiore indica sempre la felicità, come sanno bene i filosofi della democrazia sociale. Il problema di sempre, in una oscillazione tra eudemonia ed etica, è il confine delle nostre aspettative. Visto che tutti i desideri sono plausibili in sé, ciò che conta è che questi possano essere subordinati «ad altri nell'interesse dell'equità. Per coloro che adottano l'ideale utilitarista della massimizzazione complessiva della felicità, il progresso morale consiste nell'ampliare la fascia di persone di cui prendere in considerazione i desideri». È Richard Rorty che ricorda Bentham e Mill.

È l'esatto opposto della disciplina che ha sempre cercato nelle tesi elitistiche un criterio neutrale di valore per la macchina economica ottimale, minimizzando ogni ipotesi di un'economia del benessere orientata da valori etici. Ora le catastrofi dell'iperfinanziarizzazione dell'economia hanno mostrato che l'abilità di ridurre ogni temporalizzazione del fare non era altro che una precondizione speculativa, esattamente nello stigma tecnico nichilista.

« $P = \bullet (A, B, Y)$ » è la formula sintetica così elegante che la rese irresistibile agli occhi dei trader finanziari e dei banchieri. Già nota quasi dieci anni fa, assicurava in modo pericolosamente convincente la misurazione e il controllo del rischio tramite la Matematica della Correlazione. Si è visto!

(È la solita storia dei conflitti di dovere che affliggono gli scienziati: quanto la neutralità ipotetica della ricerca è contenuta nel suo uso improprio, quanta responsabilità c'è nel rigore del formalismo matematico del «club Bourbaki» o di Nicole El Karoui, nostra signora dei quants, gli analisti quantitativi al servizio della speculazione?)

Ci siamo rassegnati alla ricorrenza delle crisi e delle bolle speculative, considerate ormai un danno collaterale, una condizione naturale di fronte al *do ut des* degli spiriti animali dello sviluppo illimitato.

La crisi perpetua è così una iperbole che punta all'assoluto dove serie di crisi e bolle sembrano resettare ciclicamente l'ipersviluppo attraverso una specie di terapia d'urto autolimitante.

L'anno di Darwin lascerà sul terreno le solite vittime della selezione, ovvero una distribuzione dei costi disuguale⁴.

E intanto?

Noi vogliamo essere già qui e ora il tempio del successo. Vogliamo subito «più vita». Vogliamo essere ciò che ancora non siamo. Disporre di una potenza immediata e di una intensità inconfessabilmente sfrenate.

La cosa era ben nota a quei sociologi che riconobbero nella vocazione all'eccesso – nell'innecessario e nel lusso o in una pura eco dell'immortalità – la natura ontologica del capitalismo.

Sombart e Veblen misconoscono la tesi austera dell'origine dei nuovi rapporti di produzione. Infatti, il Weber iconoclasta, se pur dirimpettaio di Freud, non sa riconoscere la portata catalizzatrice dei «desideri invidiosi» né la domanda di bellezza, non sa distinguere l'ossessione del collezionista dalla paranoia dell'avidio, il lusso, come intima e riservata selettività, dalla arroganza dell'esibizione e della sopraffazione simbolica. Il voler volere nascosto nell'intraprendere è come il sogno americano: sempre in bilico tra la disarmante fiducia nelle facoltà migliorative dell'uomo di Emerson (il filosofo della democrazia) e l'ottativo sfrenato di Veblen (il critico dell'eccesso).

(Eppure, se avesse vinto la pulsione iconoclasta non vi sarebbe nemmeno la bellezza terrestre né l'arte.

Soppresse dalla dittatura dello spirituale o dalla presunzione del concetto, ci sarebbe solo la fissità proliferante dei simboli e l'astrazione dei numeri. Viceversa, esiste la creatività formale perché c'è il Creato, c'è la forma luminosa dell'esistente⁵).

Nel frattempo, tra le rovine della crisi globale, si ritorna a parlare di una economia esistenziale, forse sulle tracce di una foucaultiana biopolitica.

La responsabilità, tra regole e riforme

Forse entreremo in una nuova austerità, ma è certo che dovremo fare i conti con la poco agevole dimensione delle scelte strutturali, cioè delle riforme di struttura di fronte ai diritti dei bisogni generali.

Senonché, l'Italia è una repubblica sempre più transitoria ed è forse, come ho detto altre volte, il primo paese postmoderno sulla faccia della terra (ma bisognerebbe dire postdemocratico, se la cosa non agitatesse troppi fantasmi ideologici), mentre questo tipo di scelte presuppongono un'idea, più o meno conscia, di paese-comunità. Viceversa, se una comunità non crede di esserlo, la sola responsabilità possibile è quella privatistica.

La crisi ci dirà che «non ci sono pasti gratis» (come risposero gli economisti alla domanda di Elisabetta I su cosa fosse l'economia reale), non c'è l'opzione politica di dilazionare le scelte.

Si è consumato anche l'alibi della giustizia.

Non tutto è, infatti, delegabile al diritto. A meno che non si voglia rinunciare proprio a quel principio di bilanciamento dei poteri al quale ci si appella, nel fragile equilibrio della democrazia tra il compito di arginare il potere e quello di permettere la governabilità.

Il persistere del pregiudizio psicopolitico che vorrebbe che la questione politico-morale fosse disciplinata dalla giustizia è appunto l'ultimo degli alibi, ed è equivoco che vi si insista proprio nel paese dell'incertezza della pena e della durata ipotetica e discrezionale dei processi⁶.

Anche sul piano etico, ogni «sapere a distanza» minaccia di farci perdere di vista la singolarità di ogni scelta morale. Il teologo Karl Barth ci mostra che paradossalmente proprio l'osservanza della «legge» porta al vero peccato, che non è la violazione occasionale della legge, ma al contrario la «superbia» per la quale l'uomo, ligio alla legge, si barriera contro il comandamento dell'amore⁷ e, aggiungo, della responsabilità personale⁷.

La responsabilità non è delegabile, «riguarda noi e non loro, me stesso e non gli altri» (Bertold Brecht).

E la democrazia è come la bellezza: bisogna crearla perché possa esistere (Ruskin non riusciva a spiegarsi come la bellezza di Venezia (o dell'Italia) non elevasse anche lo spirito dei suoi abitanti. Ma è semplice: perché non è stata creata da loro, o perché avendola avuta in saldo, l'indifferenza ha cacciato lo stupore).

Così ci viene richiesto un impegno diretto, un dare in pegno. Tale è la testimonianza del nostro consistere nella coerenza degli atti. Il nesso tra il dire e il fare è inabissato nell'intimità: è la prima cellula di ogni possibile ricomposizione generale tra valori e fatti.

Questa coerenza è l'identità stessa della nostra persona, il suo potersi riconoscere.

Non c'è nulla di astratto in tutto questo. Viceversa, nulla è più concreto di un rapporto fiduciario, in primo luogo verso noi stessi (la cosa si chiama integrità). «La mia vita è il mio messaggio», Gandhi lo dice anche per noi, mostrando cos'è il processo di individuazione.

Un deficit di reputazione morale nel personale diventa schizofrenia, nel sociale ci sottrae credibilità e rispetto, si tratti di una società o di un paese. L'orgoglio e la forza della nostra dignità è un riconoscimento altrui alla nostra potenza affermativa di essere letteralmente la parola data. Un riconoscimento che è patrimonializzabile in reputazione e in prestigio sonante.

Tutti attendono un ritorno dei vincoli, contro la degenerazione finanziaria e contro la mistica della pura efficienza e le ambiguità dell'etica degli affari⁸. Intanto però, osserva Jean Paul Fitoussi, «l'anomalia di rendimenti finanziari eccessivi contribuisce al deprezzamento del futuro, all'impazienza verso il presente, alla disaffezione per il lavoro. Non solo, ma il deprezzamento del futuro si pone in contrasto con l'orizzonte temporale della democrazia, necessariamente di lungo periodo».

Se tutto in fondo era già noto fin dal crash del '29 e forse già dai tempi dei «tulipani d'Olanda», dopo che si è perduta una intera generazione di classe dirigente, come sarà possibile ricostruire una nuova élite che non incorra nelle lusinghe dell'eccesso speculativo, ossia nella ingegnerizzazione del furto?

La formazione, certo e da subito!, ma è un rimedio del lungo periodo, quando appunto saremo tutti morti.

Se ora non c'è più nessun Grande Testimone «secondo natura», nessuna Narrazione che limiti l'eccesso e che dia senso alle nostre parole, allora non è vero che tutte le verità hanno ragione, è vero il contrario: si apre l'infinito orizzonte della nostra libertà, la possibilità stessa delle nostre scelte alla luce di quel pegno intraumano che è la nostra responsabilità diretta, senza più alcuna fede-ideologia che pensi per noi.

Se nessun santo e nessun partito politico possono vantare l'esclusiva morale, anche le aspettative riposte nella delega politica devono essere ridiscusse.

Allora si dovrà tornare con attenzione e fedeltà a quel rapporto perenne di umanizzazione tra il sé e gli altri, tra individuo e società. È il rapporto che instaura la politica, senza dimenticare che la fondazione del politico è originariamente l'intima risposta dell'individuo a quello che c'è.

Questo è il cuore dell'ethos politico. L'asserto della simmetria tra il dire e il fare, tra i valori e i fatti, istituisce la nostra coerenza. Solo così le nostre affermazioni e le nostre scelte avranno una valenza sociale significativa. Solo la possibilità di dire ciò che pensiamo, di esprimere una verità ipotetica rende possibile un autentico dialogo.

Le etiche tra razionalità e trascendenza

Le etiche, come le vaghe stelle dell'Orsa, sono sempre lì, possibili vie laiche del vincolo civile in cui oscilla l'interesse tra il personale e il sociale. Ora tutti le nominano con agio, tanto non hanno né giudici né esattori, pensando che nel lamento della crisi o nel presentimento di una recessione senza fondo possano animare la nostra forza creativa o sovversiva, forse ipotecando una coesione sociale di fronte ai pericoli della destabilizzazione.

Ma ciò che sembra sfuggire, quando si pensa alla concretezza del contingente, è proprio il presupposto costruttivo delle etiche.

Sono le etiche che in realtà (ri)creano continuamente la base fiduciaria, la scacchiera di senso in assenza della quale non si può giocare alcuna partita reale. Il senso vuol dire connessione, ciò che lega insieme.

La comunità, le reti sociali, le strutture sistemiche, ossia le espressioni di una democrazia diretta, sembrano esprimere una razionalità ulteriore che può convincere ad accettare determinati doveri e oneri in vista di gratificazioni

future, una razionalità morale che può limitare l'impazienza del principio egoistico e della stessa idea di scambio economico come reciproca indifferenza.

Bisogna però intendersi su che cosa siano i doveri. Sono gli austeri pegni verso la necessità o sono gli atti più alti della nostra libertà e quindi del nostro diritto? Paradossalmente sono proprio i doveri il paradigma del nostro vero interesse, cioè dell'interesse verso il senso complessivo dell'esistere, sul quale si può fondare ogni personale scelta di convenienza e di reciprocità.

«Esse est percipi» significa letteralmente che siamo come veniamo visti. Essere è essere rappresentati. Rappresentati dagli atti compiuti.

È la compassione che svela quella verità di essere fundamentalmente simili: che io possa essere ogni altro, un io quale esito di una infinita serie di casualità e di necessità, un io racchiuso in quell'insignificante differenza che crediamo ci separi, in quanto unicità, di fronte a un univoco destino sotto il cielo dell'infinito.

Sebbene la nostra interiorità sia sempre più separata dall'agire sociale, cioè sia sempre più privata, e le categorie politiche si dileguino in categorie psicologiche, è il sé sociale che ora chiede il conto⁹.

C'è in noi, insieme a uno spirito emulativo e gregario, un intimo presentimento di grandezza che a volte anima l'atto e dà la fermezza morale.

Non sto parlando dell'ansiosa pretesa di affermazione e di riconoscimento dell'io, ma di un comprendere l'irripetibilità assoluta dei nostri atti e quindi di una implicita e libera assunzione di responsabilità verso ogni attotempo. Nel sé riposa quell'insopprimibile intuizione di grandezza dell'esistere, se pure per lo più dormiente ed eternamente disattesa.

Forse è solo un'ispirazione sull'orlo della trascendenza o del mistero in cui – lo si voglia o no – precipita tutta la nostra vita, ma se ascoltato dona una intensità e una forza inattesa al nostro agire. «Quando, dunque, si ode domandare se alla libertà stia per toccare quel che si chiama "l'avvenire", bisogna rispondere che essa ha di meglio: ha l'eterno...» (Benedetto Croce).

Ma questo non è altro che l'incipit del senso morale, l'originaria aspettativa di dignità – che è il senso stesso della libertà –, che se viene riconosciuta possibile per me, la devo credere possibile anche per l'Altro.

Una "Minima moralia"

L'etica è invano?

L'etica è una di quelle parole ineffabili che quando si pronunciano spariscono.

Eppure la difficoltà di praticare le etiche è dovuta paradossalmente al loro radicale realismo.

Reali sono le pulsioni, i desideri, i sentimenti che agitano i conflitti di dovere spesso tragicamente insolubili. (Conflitti su cui si giocano scelte e interessi personali concretissimi.) Siamo sempre impegnati, spesso inconsapevolmente, in conflitti di dovere, mentre i conflitti di interesse sono più noti perché sono esplicitamente già amorali, insomma qui abbiamo già optato per la malafede. (i doveri sono spesso intimamente divergenti: devo accondiscendere al dovere verso il mio stato sociale – verso la patria, verso l'azienda, ecc. –, o a quello rivolto al mio stato personale – verso me stesso, verso chi amo, ecc. – ?) La parola etica patisce anche una certa indeterminatezza semantica proprio perché è polisemica e raccoglie diversi significati che nel discorso di volta in volta possono assumere preminenza, è un processo di significazioni. Non ha un centro, come nell'ellisse, al cui interno si sentono varie voci: i costumi dei più, il bene comune, la dignità, la responsabilità, la giustizia, l'onestà, l'equità, il coraggio morale, l'integrità, la trasparenza, l'aspettativa di verità, il senso del limite, la competenza, la reputazione, la sostenibilità dei comportamenti sociali, l'ascolto dell'Altro, la cura sui, forse la trascendenza e così via.

Tanto che la nominazione dell'etica è sempre plurale. Il suo fondamento è olistico. In realtà questa parola innumerevole significa una tendenza al bene dell'insieme.

L'insieme è appunto l'imperfetta verità dell'esistere.

Nell'elenco si dovrà naturalmente aggiungere la parola «solidarietà», ma è bene ricordare il famoso «dilemma del Samaritano» di James Buchanan: se la donazione a un povero ha l'effetto di ridurne l'impegno, allora il Samaritano è buono se non dona, agendo così con «altruismo strategico», poiché la donazione aumenta la propensione all'opportunismo e all'inerzia. In sostanza la solidarietà deve essere a tempo, evitando che diventi assistenzialismo, categoria che istituzionalizza il parassitismo. L'assistenzialismo (segnatamente di Stato) diventa un settore di interesse complesso con addetti e interessi stabili, contraddicendo il senso stesso del dono che è quello di trasformare l'assistenzialismo in reciprocità. (Si veda anche il ruvido pamphlet di Sergio Ricossa: *I pericoli della solidarietà*).

L'etica vive lo stesso paradosso della verità: la verità per l'epistemologia non è altro che ciò che si impone di volta in volta nel libero mercato delle idee. Le verità sono quindi temporali. Eppure, senza ricerca delle verità non c'è umanizzazione. Non possiamo che dirci visionari se vogliamo avere speranze, agiti da un fine ipotetico.

L'etica non accetta che il mondo dato sia così com'è, ci mostra la necessità e la giustizia di un mutamento, qualcosa che cambi l'intero piano delle nostre generalizzazioni, ossia ciò su cui si differenzia il futuro dal passato. La distinzione è la sapienza dell'umano trascorrere dall'ignoto all'ignoto.

Ora invece siamo gelati in un immenso presente. «Il passato è già stato e il futuro è finito», come nota Alessandro Baricco.

Il futuro è sostituito da un simulacro che è la categoria di «nuovo», prestata dal marketing. E il nuovo è rappresentato perfettamente dalla forma narrativa delle serie televisive, intrappolate in una eterna fissità di luoghi e di

personaggi, dove al proprio interno c'è un movimento di andata e ritorno, sempre chiuso e sempre riaperto, senza fine come nel sogno del consumo.

La fine del futuro è quando facciamo precipitare ogni cosa, ogni attesa e ogni speranza nel presente, proprio nella stessa modalità dell'economia finanziaria concentrata sul breve e brevissimo termine¹⁰.

La frenesia speculativa è stata una regressione compulsiva nell'ossessione di un presente saturo di testosterone, come chi chiede all'istante tutto ciò che lo può eccedere.

Finanza d'azzardo e droga hanno lo stesso germe dell'eccesso, esposte a un «adesso» assoluto.

L'istante non contiene nulla, nemmeno una sillaba. Anche per pronunciare dobbiamo consumare tempo nella sequenza delle sillabe e delle parole. L'istante non può inghiottire «più vita» del possibile, l'istante è limitato dall'istante.

Viceversa, dobbiamo dilatare la cognizione dell'esistere come nella «dixtentio animi» di Agostino: differire nel futuro una parte della nostra attesa di felicità mentre già la pre-sentiamo, e conservare nel cuore della gratitudine la durata del passato.

Così la parola non è solo lo snodo tra significato e significante, ma è l'esperienza stessa, il prima e il dopo, è memoria ed è presentimento di esperienza.

Qui ci si deve soffermare proprio su ciò che continuamente posticipiamo, travolti e distratti dall'inerzia della macchina mitopoietica dello sviluppo, si deve porre attenzione su ciò che è veramente essenziale (l'essenzialità è dove non c'è niente da aggiungere e niente da togliere).

Prefigurare ciò che rifiutiamo di scorgere: la nostra temporalità, la nostra finitudine scandalosa e incomprensibile. Eppure è questo consistere misterico del reale, nella sua assenza di perché, che ci serve per salvare il presente, per rispettare il tempo mentre lo stiamo vivendo. Ci serve per «contare i giorni», per porre attenzione e cura a ogni singolo giorno, ci serve per non dissipare la vita.

Sono queste le ragioni del radicale realismo dell'etica.

Anche la filosofia, dopo tutto, è nata da un bacio, il contatto che sospende il tempo, e da una madre severa: la cognizione della brevità della vita.

Mentre la convenienza morale sa estendere l'attenzione a una temporalità profondamente esistenziale, le pratiche etiche guardano all'interesse del presente, pensano alla dignità e alla misura, e non aspettano che siano le condizioni a permetterlo¹¹.

Ci potrà bastare un'etica minimalista per purificare il nostro agire quotidiano? Una «minima moralia» che possa inferire come un enzima nella sostanza del quotidiano, dandole una consapevolezza inconsapevolmente epistemica?

Sappiamo che il tempo per ogni riforma interiore è «tempo profondo», irreali. Viceversa, ci dobbiamo accontentare di obiettivi a una portata temporale più limitata, dove la domanda di giustizia sia rivolta in primis verso noi stessi, la tolleranza non divenga l'alibi dell'estraneità, il coraggio morale di fronte alle nostre scelte vinca l'agevole regressione nell'ambiguità.

La Crisi e la tecnica

Intanto le aspettative di un nuovo ciclo di distruzione creativa e immaginifica sono tutte riposte nelle mani della tecnica, attraverso la *téchne* (fatta, quando va bene, di comprensione oltretutto di conoscenza) ci esentiamo dalla pensabilità del senso. La tecnica sembra essere, ex post, la nostra sola destinazione: ci potrà accogliere in un prossimo orizzonte a-etico e a-settico, cioè al di là del bene e del male. La ricchezza che ci dà la tecnica è la stessa inesauribilità della creatività umana, con essa vinciamo la scarsità, ma gli automatismi con cui si attua possiedono un doppio dispositivo: da un lato generativo e facilitativo; dall'altro in sé deresponsabilizzante. In generale, sono appunto sempre più gli automatismi a governare i nostri comportamenti. Secondo il «passatista» Elias Canetti, «la cosa più pericolosa della tecnica è che essa distoglie da ciò che costituisce l'uomo, da ciò che realmente gli serve».

La vittoria della tecnica sarà allora la vittoria di un'altra specie umana?

Se la tecnica era il destino dell'Occidente, ora è il destino di ogni cosa. Era stata la tecnica a imporre l'Europa al mondo, prima che arrivasse l'America.

(Con le armi da fuoco – da quando nel 1303 a Siena le si sperimentò – l'Occidente assaporò la potenza, sentendosi finalmente liberato dal pericolo delle orde d'Oriente. Da quel momento la qualità sconfisse la quantità.)

Dalla metà degli anni Ottanta per oltre un decennio, l'economia statunitense era in sofferenza, la produttività era scesa alla metà di quella europea (1,1 per cento rispetto al 2,2 per cento). Ciò che ha capovolto questa tendenza è stata l'invenzione e l'applicazione planetaria delle tecnologie, in primis dell'Information & Communication Technology. Da allora le parti si sono invertite (gli Usa al 2,4 per cento e l'Ue all'1,4 per cento). Le modalità informative e comunicative, dalla computazione all'entertainment, dalla previsione alla cognizione sono radicalmente mutate in ogni angolo della terra imponendo la forma mentis dell'Occidente.

Sebbene poi le cose siano cambiate e, finito l'effetto inerziale dell'innovazione, gli Stati Uniti abbiano cercato di stabilizzare il proprio primato altrimenti, resta il fatto che le tecniche hanno potenziato ogni capacità. (Come del resto anche la velocità del contagio della finanza strutturata.)

Così se la tecnoscienza è la cifra dello sviluppo e della supremazia, dobbiamo attendere un nuovo megatrend di innovazione, bio- o neuroscientifica, per poter parlare di ripresa?

Aspettare che questa volta sia la Cina o ogni altra autocrazia, come si sa tutte prive di dubbi teologici e men che meno affascinate dal nostro esausto «cupio dissolvi» (cantato da Spengler a Adorno, e forse dalla stessa autolimitazione

linguistica del *politically correct*), a diventare leader sfrenati magari di un sapere-potere transumano riavviando il volano dell'economia?

La parola crisi nasconde la figura simbolica della crisalide (Giovanni Degli Antoni), è una entità transitoria come quella greca di Krisis che ha in sé il caos e il possibile. In essa c'è già qualcosa di salvifico, come evoca un citatissimo verso di Hölderling: «Là dove cresce il pericolo, cresce anche ciò che ti salva».

Ma nulla è dato, la crisalide diventa opportunità solo in determinate condizioni, che sono primariamente culturali, e soprattutto il suo dispiegarsi deve avvenire in tempi brevi. Insomma, già ora dobbiamo pensare al futuro per salvare il presente, rendendo in un certo senso il presente una conseguenza del futuro e non del passato.

Forse è la vittoria del nichilismo – ormai una *bad bank* concettuale – che ha messo fine al futuro. Al posto del coraggio progettuale, abbiamo la paura della nostra temporalità. La cognizione del tempo che passa è oggi una ossessione da rimuovere, una patologia dell'anima.

Milan Kundera sostiene che siamo entrati nell'agio concettuale tra relativismo e indifferenza in una dimensione kitsch. L'uomo kitsch vive entro una melassa indifferenziata della «cultura media» con una supponenza cinica dissimulata da un linguaggio politicamente corretto e giudica ingenua la tensione verso ogni ricerca della verità o verso l'assolutamente altro. Il kitsch elimina «dal proprio campo visivo tutto ciò che nell'esistenza umana è essenzialmente inaccettabile [...], dove la merda è negata e tutti si comportano come se non esistesse».

Ma è proprio ciò che accade anche per la morte (Albert Camus diceva appunto qualcosa di simile), o per la trascendenza, o per il mistero dell'esistenza e della stessa verità.

Ma non è neppure salubre che la cognizione della finitudine, pur nel suo concedere proporzione e misura ai nostri atti, possa essere la motivazione trascendentale del comportamento morale.

Questo è il pensiero della maturità, è la ragione stessa dell'etica. La sua tendenza al bene è la necessità che può ancora generare l'attesa di futuro.

L'etica può riconoscere e nominare il bene, incarnandosi negli atti. Essere il pensiero che sa distinguere, che ripristina la radicale separazione tra il bene e il male, tra il giusto e l'ingiusto.

I limiti del Paese

La crisi globale in Italia si innerva in una particolare endemia. La vocazione controriformista ha prodotto le serrate dei grandi cartelli, l'infeudamento nel neopatrimonialismo¹²: dove le cose pubbliche diventano via via cose private in una inedita versione dell'usucapione dei feudi e delle corti¹³.

L'attitudine è molto mediterranea, proclive a un corporativismo intimamente antiliberalista in un agire contro quella santa ingenuità che è l'interesse generale. La corporazione è in effetti la difesa della mediocrità, perché diffida della selezione. Con essa si instaura un rapporto fiduciario tra persona e persona rovesciando il patto tra l'individuo e la funzione pubblica. L'apparato ingoia così il servizio.

Tutto avviene attraverso uno spreco strutturale o attraverso quella cassa senza fondo che sono i sussidi generalizzati al Mezzogiorno.

Tutto sembra ordine per deprimere lo spirito nazionale di intraprendere e per depotenziare ogni prospettiva di sistema-Paese.

Il successo e il benessere che l'Italia ha saputo inventarsi dal dopoguerra non deve farci distogliere lo sguardo dal saldo contabile negativo né dalla corruzione diffusa¹⁴, tra diritti privati e pubblici doveri, onori individuali e oneri pubblici, privatizzazione dei profitti e socializzazione delle perdite, piccoli parassitismi e una immensa degenerazione del pubblico servizio (e della retorica dignità che era lo spirito di servizio, fonte di legittimazione e di autorità morale)¹⁵.

Non c'è da meravigliarsi se il dibattito politico soffra di un bassissimo tasso di idealità e di passione speculare a quel realissimo deficit fiduciario che scontiamo.

E spesso su questi veri conflitti di interesse è posto il sigillo parentale: un familismo che occupa tutto, istituzioni e parapubblico, in una generale acquiescenza servile e opportunistica. L'ostracismo nella classicità serviva proprio a contrastare tale eventualità, anche in assenza di ogni ipotesi di corruzione o di malafede.

Comunità di fini

Ma c'è anche un altro paese fatto di insiemi efficienti, sorti su fini produttivistici e su obiettivi sociali. Un comune sentire che coinvolge la cultura del lavoro e quella civile, il territorio e la dimensione del tempo libero, il rispetto delle istituzioni e la salvaguardia del privato e, con essa, la vis sovversiva della creatività.

La società è sempre tenuta insieme da un tessuto connettivo fatto da un'immensa combinazione di insiemi in qualche modo sistemici, dalla cellula familiare in su. Ecosistemi sono alcune forme di distretto industriale, sono i circuiti sociali e le comunità dove si tende a intrattenere relazioni di reciproco riconoscimento, reti o reti di sistemi sorte su obiettivi di mercato o su moventi temporali come le mobilitazioni pro o contro qualcosa. Alleanze e legami in grado di resistere anche a forti pressioni negative esterne.

Un ecosistema è, in senso parossistico, il Web. Attraverso la rete sono nate innumerevoli comunità di fini e di argomentazioni spontanee. Soprattutto il Web 2.0 è precisamente un modello partecipativo.

La sua cifra è di essere senza luogo e di contenere un duplice movimento: di esposizione e di discrezione, chiede più intensità e insieme si ritrae in un «noli me tangere». Ma il punto più interessante rispetto al piano sistemico è che ha provocato, come spiega lo stesso Tim Berners-Lee in un passo ormai celebre, «l'abbandono del controllo gerarchico: l'abbandono cioè della pretesa che si dovesse sempre tornare a un punto centrale specifico. Il Web ha dato il via all'era

dei sistemi decentralizzati in cui non viene creato un progetto strutturato dall'alto al basso, al contrario si progetta un sostrato, una piattaforma, semplicemente un ambiente [...], una piattaforma della creatività». Crea di fatto nuovi valori proprio grazie alla sua potenza libertaria e alla velocità, doti strutturali che stanno febbrilmente riscrivendo ogni abilità. Tuttavia, nel rapporto antropologico tra conoscenza e comprensione è quest'ultimo aspetto ancora fortemente in ritardo, tanto che l'accusa di superficialità mossa a quelle pratiche viene accettata come una alienazione necessaria.

Ciò che qui interessa è che il modello sistemico costituisce una riserva di democrazia del capitale, nel senso di cultura liberale o di società aperta: è infatti intrinsecamente antinomico a quello dell'impresa concentrata globale, della concentrazione di potere pubblico-privato, dei cartelli chiusi delle nuove corti. Non presuppone di una efficienza bellica in un mercato-conflitto. Anch'esso si fonda su alleanze e su patti fiduciari volti all'interesse, ma la sua modalità è inclusiva. La selezione delle alleanze e delle sinergie avviene sulla base di criteri di condivisione formalmente trasparenti. La dinamica è quella di una relazione e interazione che dovrebbe promettere una coevoluzione tra imprese, comunità e ambiente, e insieme evitare che si separi la creazione di valore dall'efficienza economica.

La letteratura insiste sul concetto di apertura, che è proprio delle relazioni collaborative e cooperative, così decisive nella ricerca scientifica e, in generale, nell'economia dell'immaterialità.

Sul piano sociale può intercettare l'urgenza e la trasversalità di nuovi interessi e di nuove motivazioni meglio e prima delle forme tradizionali di aggregazione e di identificazione, come quelle della rappresentanza e della delega politiche¹⁶.

L'approccio sistemico delinea una sorta di «Comunità dei fini». Dove però non sono solo le norme cioè la ratio teorica o strategica a dettare i comportamenti e gli obblighi, ma sono i valori – anche se in veste di interesse o di piacere soggettivo – a essere motivanti e a costituire la polarità di aggregazioni o di network di più competenze.

Quindi reti o sistemi fondati, spesso inconsapevolmente, su relazioni etiche (fini condivisi su base democratica, reciproco riconoscimento, trasparenza della comunicazione e simili), e su valori epistemici (competenza, coerenza, razionalità, equilibrio, ecc.).

Lo stesso linguaggio tende a cambiare referenzialità rispetto alla letteratura economica: ne supera le qualificazioni esclusive e oggettive proprie delle scienze sperimentali e, per non uscire dalla casa della scienza, sembra far proprio il «principio di complementarità» del fisico Niels Böhr, così umanisticamente lusinghiero. Un principio inclusivo, dove possono avere diritto di cittadinanza rispetto al sapere e al volere razionali, non solo le determinazioni scientifiche canoniche, ma anche quelle intime e del tutto coscienziali. Del resto, la dinamica della creatività o dello sviluppo parte sempre dalla soggettività – a che servirebbe se no una coscienza individuale? Il lessico ingegneristico della disciplina conta e definisce i valori oggettivi, tuttavia anche per le scienze della natura la nozione di «realtà oggettiva» è priva di senso, infatti chi conosce la cosa in sé non conosce altro che Dio.

Quale oggettività sa poi governare la complessità del divenire?

Una nuova grammatica eretica è entrata nel linguaggio già parlato, nominata da John Dewey, Jürgen Habermas, Karl O. Appel, Amartya Sen..., essa è largamente debitrice a quella ragione della maturità che è l'etica. Così Hilary Putnam conferma le nostre tesi: «Se nel ventesimo secolo, perfezionare gli strumenti matematici dell'approccio "minimalista" è stato un fatto importante, [...] adesso è necessario qualcosa di più. L'impoverimento dell'economia del benessere collegato al suo allontanarsi dall'etica interessa sia l'economia del benessere (restringendone portata e rilevanza) sia l'economia predittiva (indebolendone la basi comportamentali)».

La prospettiva sistemica e questa grammatica sono più vicine di quanto si pensi, entrambe si richiamano al concetto di insieme. Anche l'approccio sistemico, infatti, esce dalle strettoie dell'economicismo e investe una pluralità di interessi ben più significativi per la nostra vita: «Le persone sono spesso mosse in maniera molto potente non solo da motivi diversi dal "piacere" soggettivo, ma anche da una gran varietà di motivi non derivati dall'interesse personale – non soltanto di natura etica [...], ma anche di fedeltà di tutti i tipi, sia buone che cattive, sia nei confronti di idee che di gruppi»¹⁷.

Di fronte alle razzie di una speculazione virtualizzata ed accelerata dalle tecnologie digitali, tutto il resto è accessorio: la creatività, l'innovazione, l'attesa di giustizia, il bene comune..., tutte cose inesorabilmente lente.

Ma l'ossessione che tutto si riduca al successo economico personale è nella realtà contraddetta dai noti paradossi della «infelicità opulenta» (la brevità della cognizione del piacere attraverso l'oggetto di consumo) o dall'impaziente rincorsa dei «desideri invidiosi» (il sé autentico sostituito dalla cosa esibita).

È l'ovunque dell'alienazione, già riscoperta dal criticismo del Novecento, dopo Smith e Marx, ma già da tempo rimossa.

La sintassi sistemica deriva, da un lato, dal mondo produttivo ma ne supera la logica di prodotto. È infatti interessata anche ai confini della propria fattività verso il prima o il dopo, dove nasce, si trasforma e dove finisce la materia-energia; fa entrare la cosa nel circuito del mercato e insieme della vita (è il criterio della sostenibilità). Dall'altro, dalle precarie esperienze di democrazia diretta o partecipativa. Si basa su sistemi combinatori ed evolutivi – deriva appunto dalla biologia sperimentale – attraverso circuiti di conoscenza, di reti di idee, di progetti e di fattività.

La cosa è ben nota anche alla ragione scientifica: «Siamo obbligati a trattare in tutti i settori della conoscenza, con delle complessità, con degli "interi", con dei "sistemi". E questo implica un riorientamento di base del pensiero scientifico»¹⁸.

Una cultura antropologica

Lo spirito nazionale di intraprendere è in debito con il genio di Marco Minghetti – presidente del Consiglio nel 1864 e nel periodo 1873-1876 – che ipotizzò uno Stato liberale federato in macroregioni nel tentativo di sovrapporre «paese legale» a «paese reale», ma che fu anche il visionario che prefigurò i primi Consorzi produttivi, anticipando i distretti industriali, basati sul diritto ad associarsi dei privati e delle «Compagnie naturali».

Il passaggio da una economia di prodotto a una di sistema è un salto culturale che può aprire quelle possibilità che emergono nello shock di ogni processo di liberazione e di responsabilizzazione.

Le chiavi della philia e della agape – del tutto sconosciute alla lingua economica – sembrano vincere quei processi ciechi, privi di consapevolezza, in cui per lo più si dissipa la vita, non nell'impossibilità destinale di darle un senso, ma nel non crederlo possibile.

Così Kafka può sentenziare: «Ancora non si è avuto alcun progresso», in quanto umanesimo.

Mentre tutto si verticalizza e si separa a cominciare dal linguaggio, allontanandoci così dalla riflessività, luogo del senso, attraverso la necessità della competenza e degli automatismi, il criterio sistemico sembra muoversi in una prospettiva olistica.

Ciò che invece oggi regge il tutto non è il linguaggio (data per certa l'inaccessibilità di una significazione generale), ma i linguaggi, la torre di Babele dei diversi lessici disciplinari (di cui hanno bisogno tutte le tecniche e tutte le procedure).

L'eccellenza, o il più accessibile concetto di qualità, per esistere e crescere deve trovare un ambiente favorevole, protetto (e finanziato) da chi sa pensare il futuro, ossia programma un ritorno dell'investimento nel medio e nel lungo periodo.

L'eccellenza e la creatività e, in generale, l'«economia delle idee» (come la chiamò negli anni Ottanta Paul Romer) non devono essere distratte dalla miopia del presente.

Ma quel brodo di coltura non può essere creato da una comunità di fini, da un polo universitario o industriale o da un qualche fondo illuminato. Richiede molto di più, deve poter contare su una cultura, un sapere visionario, qualcosa di simile di quanto accadde nelle corti rinascimentali, nell'Ivrea del Secondo dopoguerra o nella Silicon Valley.

Una cultura che ripristini il significato ontologico della parola «compito», significato intimamente connesso con la speranza, ma soprattutto con quello morale di impegno. Esso è correntemente inteso come consegna personale o mission aziendale; è viceversa inattuale se riguarda l'intima dimensione del sé. Ma è proprio da qui che tutto si muove e che si può dare un senso anche alla dimensione pubblica¹⁹.

La razionalizzazione dell'egoismo è poca cosa rispetto all'«infinito orizzonte dell'essere», ma è nel ricomporre storicamente questi due aspetti – rappresi in altrettanti linguaggi – che può prendere corpo una cultura in senso antropologico. Una ragione che esprima valori sui quali ordinare le scelte mentali ed emotive della nostra vita.

C'è poi un'altra parola che affiora dalle pieghe degli anni di una esistenza ed è «restituzione».

La sostantivazione del verbo non è propriamente significativa se contempla solo la catena affettiva, ma lo è molto di più se si riferisce a una radicale astrazione: all'Altro.

Il senso etico per eccellenza dell'Altro ci rimanda al registro dell'economia morale del bene comune. Dalla parola traluce il sé, nella sua pace ricompositiva, ossia nel suo costituire il superamento dell'io e dell'Altro.

Restituire, al pari di donare, è un'astuzia antropologica, essa in cambio ci dà il saldo sentimento della gioia, ci libera dalla forza di gravità delle cose con un atto di lieve potenza.

Forse oggi tutte queste parole possono sembrare inattuali e persino inopportune, eppure la capacità di differire nel futuro la nostra attesa di gratificazione e di estenderla al di fuori dell'io, è nella sua semplicità il più antico rimedio dell'anima e anche dell'economia.

Anche Canetti scopre che nell'ansigena pretesa di riconoscimento, l'io prova irritazione di fronte alla distrazione altrui: avvertiamo come sia sgradevole essere urtati da estranei, ma paradossalmente proviamo compiacimento quando veniamo spinti o stretti insieme (come allo stadio o nei concerti rock). Quando diventiamo massa siamo liberati dalla paura del contatto: l'archetipo è la foresta che raccoglie la solitudine di ogni singola pianta.

L'interrogazione etica della classicità su «come devo vivere», cioè sulla storia che ci raccontiamo sul senso e sul fine della nostra libertà ci proietta nel contesto concreto dei comportamenti sociali.

L'atto responsabile e l'impegno interiore verso un obbligo, la nozione di riconoscimento dell'Altro o di cura di sé, non esprimono altro, come ho già detto, che un perenne procedere dalla dimensione privata a quella pubblica e viceversa.

Il concetto di comunità come tempo e luogo del dispiegamento di sé o come la domanda di giustizia si sovrappone sempre allo spazio dell'economia.

La virtù va quindi concepita più come eccellenza in una pratica sociale che come eccellenza individuale.

Tra sviluppo economico e sviluppo umano

La crisi forse mostra l'entropia della crescita continua e in fondo dell'ethos capitalista, ma non tanto per quei limiti fatali dello sviluppo da sempre profetizzati, quanto per l'assoluta assenza di una motivazione metaeconomica ed etica che la sostanzia.

Oggi ci ha pensato la crisi ad attualizzare il grido di Henry David Thoreau: «Stop the machine!».

Così come quella prospettiva di «Stato stazionario» profetizzata da Mill, cioè su come dare proporzione all'economia senza immiserire e senza provocare ingiustizie fermando l'ascensore sociale. L'assenza di perché può

riguardare la leggerezza dell'essere ma non annulla la vocazione ontologica della speranza. Ora più che mai è necessario nominare le parole che designano tali finalità. Costituire una resistenza linguistica contro lo slang indifferenziato del consumo e dei media dove il nuovo, come nell'eterno ritorno della moda e dello spettacolo sportivo, e la medietà delle esperienze pacificate del mercato tra seduzione e sedazione, trionfano su ogni tensione reale e quindi su ogni autentica scelta.

Le voci etiche, tutte le parole che abbiamo pronunciato – le laiche virtù cardinali – non sono affatto obbligazioni restrittive, bensì ci esentano dalla schiavitù di servire l'unico padrone: quell'universale convenzione che è divenuta una infinita coazione a ripetere e che ha inghiottito tutte le cose, tutti gli scopi e tutti i desideri.

Questo assoluto, al quale nessuno sembra potersi opporre, ha assorbito l'intera complessità della significazione insieme a quell'apertura al mondo che è lo stupore. Anche le domande radicali su chi siamo e su come dobbiamo vivere sembrano essersi allontanate dal significato.

È la «*reductio ad unum*» nel simulacro dell'economico.

Ma le parole che accompagnano ancora oggi il senso provvisorio della nostra perpetua umanizzazione, quelle che ci parlano del «vero interesse» rispetto alla nostra irripetibilità e sacralità esistenziali sono le stesse che invocano il principio del Bene Comune.

Se la cultura non è altro che lo iato che distanzia le pulsioni istintuali dalla dall'atto, ossia è la riflessività, la cultura civile è lo iato che argina.

«Esposta all'inganno è la mente che, pur non essendo ancora dominata da *hybris*, non lo è nemmeno dalla somma sapienza, e vive nell'angoscia di fronte al divenire imprevedibile del mondo»²⁰.

Se questa è la condizione dell'esistere per Emanuele Severino, per noi, nell'inquietudine del contingente, basti un invito generoso: «Non abbiamo che il futuro da condividere».

Il futuro è l'attesa, è ogni incipit, sono tutte le albe a venire. Il futuro è non ripetere ed è ciò che non si ripete. È comprendere, ricercare, inventare e creare, non importa cosa e non importa nemmeno perché.

Non si chiede perché si scrivano poesie, teorie economiche o si pensino visioni ben diverse dallo stato di fatto. Si sa soltanto che con il nominare cose che prima non esistevano si espanderà la ricchezza o l'universo. Con il potenziarsi dei telescopi ci saranno più stelle.

Il pensare che crea non rappresenta la realtà ma la realizza, in esso risuona la Creazione o l'Origine di tutto ciò che esiste, o che potrebbe esistere per mano nostra.

(Ivan Rizzi, presidente della Fondazione Banca Europa)

Note

¹ L'accelerazione è l'ingresso dei media e dell'ICT nella sfera cognitiva e percettiva.

² Bernard de Mandeville, *La favola delle api*, Laterza ed. 1997.

³ Sempre più politici provengono dal mondo dello spettacolo e da quello del giornalismo televisivo. Nulla di ché. Ma se la nuova scuola di partito è la RAI (o Mediaset), quale neutralità e quale imparzialità nella ricerca della verità di fatto ci è stata data. I media sono il nuovo luogo mitico, così in politica ci saranno sempre più simboli mediatici e sempre meno contenuti valoriali, del resto è il marketing il perno di tutto.

⁴ Charles Morris, *C'è chi vince e c'è chi perde*.

⁵ George Steiner, *Vere presenze*, Garzanti ed.

⁶ In fatto di efficienza della Giustizia siamo, per il «Global Competitiveness Index» il 151° paese, dietro al Gabon e all'Angola! Nel 2008 sono 10 milioni i processi pendenti. Ogni anno in Campania decadono 40.000 processi per decorrenza dei termini.

⁷ Sergio Cremaschi, *L'etica del Novecento*, Carocci ed.

⁸ «Come se l'efficienza fosse l'unico e fondamentale criterio che sta alla base delle decisioni e delle scelte. L'assolutizzazione dell'economia equivale a una forma di idolatria perché guarda ai "beni" come se fossero il "bene", il sommo e unico bene per l'uomo.» (Giulio Sapelli)

⁹ Richard Sennet, *L'uomo flessibile*, Feltrinelli ed.

¹⁰ Bisogna però ammettere, come mi ricorda l'economista Giuseppe Santorsola, che le *stock options*, i derivati, gli *hedge funds* e le strutture finanziarie non sono il male assoluto, ma strumenti che debbono essere assunti, gestiti e controllati con attenzione; come un cibo raffinato che si gusta, senza eccedere con ingordigia.

¹¹ Anche il realista Keynes prevede che solo «nel momento in cui l'accumulazione della ricchezza cesserà di avere l'importanza sociale che le attribuiamo oggi (1930), i nostri codici morali non saranno più gli stessi [...]. L'amore per il denaro sarà, agli occhi di tutti, un'attitudine morbosa e repellente».

Il confine tra credenze e necessità è però indefinito. Si tratta di una funzione discontinua e con punti di asintoto.

¹² Sulle tesi neopatrimonialiste vedi K. Polanyi, *La grande trasformazione*, Einaudi ed., e più recentemente: Giulio Sapelli.

¹³ Va ricordato che al tempo della ricostruzione postbellica anche la Confindustria diffidò del Mercato Unico Europeo supponendo di essere battuta dalla concorrenza internazionale. Ci salvò l'altra interpretazione della necessità: quella «aperta» di De Gasperi.

¹⁴ In fatto di corruzione percepita siamo nel Terzo mondo: l'Italia è dietro la Malaysia. Idem per la criminalità organizzata: 103° su 117 nazioni. (Campania, Calabria, Sicilia e, in parte, la Puglia registrano il più alto tasso di omicidi di tutta l'Europa).

¹⁵ La fiducia nella Pubblica amministrazione nel 2005 è sotto il 4 per cento (era il 5,9 per cento nel 2001). La classifica dell'efficienza della nostra PA, secondo il «Global Competitiveness Index» ci vede al 113° posto su 117 nazioni.

¹⁶ Kenichi Ohmae, negli anni Novanta, aveva ipotizzato una transnazionalizzazione del capitale verso sistemi a dimensione regionale o interregionale.

¹⁷ Hilary Putnam, *Fatto/Valore, fine di una dicotomia*, Fazi ed.

¹⁸ Ludwig von Bertalanffy, uno dei massimi teorici dei sistemi.

¹⁹ Lo psicologo Victor Frankl parla di vita come compito, seguendo vecchie orme, in cui inscrivere la narrazione esistenziale nell'investimento progettuale delle nostre aspettative.

²⁰ Emanuele Severino, *Il giogo*, Adelphi ed. 1989.

Bibliografia

Theodor W Adorno, Elias Canetti, Arnold Gehlen, *Desiderio di vita*, Mimesis ed. 1995.

Robert Ardre, *L'imperativo territoriale*, Giuffrè ed. 1994.

Edmondo Berselli, *Post italiani*, Mondadori ed. 2004

Carlo Carboni, *La società cinica*, Laterza ed. 2008.

Carlo Carboni (a cura di), *Elite e classi dirigenti in Italia*, Laterza ed. 2007

Sergio Cremaschi, *L'etica del Novecento*, Carocci ed. 2005.

Colin Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza ed. 2003.

Christopher Duggan, *La forza del destino. Storia d'Italia dal 1796 a oggi*, Laterza ed. 2009.

Franco Ferrarotti, *Capitalismo: lusso o risparmio*, Donzelli ed. 2008.

Augusto Forti, *Occidente*, Armando ed. 2008.

John M. Keynes, *Possibilità economiche per i nostri nipoti*, Adelphi ed. 2009.

Eric J. Hobsbawm, *La fine dello stato*, Rizzoli ed. 2007.

Arnold Gehlen, *Morale e ipermorale*, Ombre Corte ed. 2001.

Emmanuel Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book ed. 1994.

Romano Madera, *L'animale visionario*, Il Saggiatore ed. 1999.

Jean Peyrelevalde, *Capitalismo totale*, ISBN ed. 2008.

Hilary Putnam, *Fatto/valore*, Fazi ed. 2004.

Sergio Ricossa, *I pericoli della solidarietà*, Rizzoli ed. 1993.

Guido Rossi, *Il mercato d'azzardo*, pag. 13, Adelphi ed. 2008.

Giorgio Ruffolo, *Lo specchio del diavolo*, Einaudi ed. 2006.

Cesare Salvi e Massimo Villone, *Il costo della democrazia*, Mondadori ed. 2005

Richard Sennett, *Il declino dell'uomo pubblico*, Il Mulino ed. 1982.

Richard Sennett, *La cultura del nuovo capitalismo*, Il Mulino ed. 2006.

Werner Sombart, *Lusso e Capitalismo*, Unicopli ed. 1988.

George Steiner, *Vere presenze*, Garzanti ed. 1998.

Thorstein Bunde Veblen, *La teoria della classe agiata*, Einaudi ed. 1964.