

## E' POSSIBILE UNA TEOLOGIA POLITICA IN OCCIDENTE?

PROF. GIUSEPPE PIROLA - ANTONIANUM DI PADOVA

La teologia politica è collegata nel suo sorgere da un lato con la scoperta della centralità della escatologia nella Scrittura e dall'altro per il suo sviluppo con la presenza e la pressione esercitata dal marxismo sulle Chiese. Sia che si risalga a Barth sia che si scenda fino a Moltmann, Metz e la teologia sudamericana della liberazione, la presenza e la pressione marxista sono ritrovabili, come sollecitazione a ripensare lo statuto della teologia a partire dal problema sollevato dal marxismo: il problema della miseria nell'età dello sviluppo industriale capitalista.

Quel problema che le Chiese avvertirono come problema morale, di competenza perciò di quella branca della morale che venne sviluppandosi in dottrina sociale e diede origine a movimenti sindacali e partiti cristiani, sotto la pressione del marxismo riuscì a penetrare nella teologia, nonostante l'accusa di ateismo, giustificata con la critica marxista della religione, mettendone in discussione lo statuto epistemico. La "scienza" di Dio, o la teologia liberale, sembravano estranee per oggetto, fondamento, scopo, e cioè Dio, la fede, la salvezza, alla storia della miseria. Il passo decisivo fu la scoperta che quell'estraneità era dovuta ad un concetto di salvezza individuale interiore e post mortem o post il tempo storico stesso: un salvarsi l'anima da questo mondo per un mondo altro, post e intemporale

o eterno, mentre la salvezza biblica si configura come salvezza messianica o cristologica ed escatologica, di questo mondo come mondo: il Regno. Riconosceremo qui l'autore del passo decisivo e cioè K. Barth. Non che Barth sia un teologo politico; ricordiamo tutti la tesi barthiana contro le opposte ambiguità di Kutter e Ragaz che il Regno non è la rivoluzione o il socialismo; ma ricordiamo anche che Barth non inferiva che la rivoluzione non si dovesse fare o che non si potesse essere cristiani e socialisti; e dalla signoria di Dio sul mondo inferì che si dovesse essere antimilitaristi e antinazisti. Voglio dire che con Barth emergono i due pilastri della teologia politica, cristologia ed escatologia del Regno, insieme con il problema di una teologia politica, la trascendenza del Regno a questo mondo di cui il Regno tuttavia è la salvezza in quanto mondo, suo *escaton* salvifico.

E credo sia opportuno ricordare queste origini della teologia politica, per non attribuire tali origini a letture della Bibbia per scorporo di brani, l'esodo piuttosto che il profetismo, senza quella lettura unitaria che per le Chiese ha il suo epicentro in Cristo Gesù. Ovviamente la teologia non perdeva perciò il suo oggetto centrale, Dio, perchè diventava per converso chiaro che la Cristologia era il punto di intersezione tra rivelazione di Dio ed escatologia del Regno.

Semmai erano l'ecclesiologia e la sua centralità in teologia a farne le spese.

Se queste acquisizioni sono autenticamente teologiche, e sono i due pilastri della teologia politica, resta per un lato precisato il nostro tema in uno dei suoi punti: i fondamenti della teologia politica; inoltre si elimina anche l'equivoco di chi nel clima attuale di celebrazione della fine del marxismo concludesse dalla fine del marxismo alla fine della teologia politica. Non credo infatti che la fine del marxismo sia un argomento teologico per indurre la fine della teologia politica; e personalmente anziché facili celebrazioni preferisco l'atto di intelligenza reale della situazione che non assuma acriticamente un fenomeno storico e quella risultante che è il neoliberalismo, sia pure nella forma migliore di Rawls e Dahrendorff: quasi che per Occidente si debba intendere ormai il neoliberalismo come valore anziché come fatto da sottoporre al vaglio. Perché i fatti possono superare l'intelligenza e confinarla nell'arretratezza, ma possono anche fare violenza all'intelligenza.

#### 1. Il problema è ben formulato?

Ci sono ragioni serie che inducano a dubitare che la teologia politica sia non più possibile in Occidente? Dico non più perché almeno due teologie politiche sono sorte in Occidente. Ragioni serie sarebbero quelle che tolgono ai pilastri della teologia politica la pertinenza alla politica, lasciando loro ovviamente i tratti di dottrina salvifica.

Consideriamo una prima ragione: dopo Auschwitz non è più possibile una teologia politica. Bisogna dunque assumere che l'evento Auschwitz segna l'Occidente marcando perciò la fine della possibilità della teologia politica.

Segna l'Occidente nel senso che la potenza del negativo presente in quell'evento non è integrabile né assumibile entro la storia della libertà occidentale, in quanto la storia della libertà non è più pensabile nei termini di una necessità dialettica, alla fine positiva, e crea alla teologia politica quel problema di cui si è fatto carico Bonhoeffer. Il Dio che interviene nella storia a tutela del giusto o dell'innocente contro la forza brutta presente e operante in essa, è un mito improponibile all'Occidente che con la sua storia di libertà si è secolarizzato.

L'evento impone al teologo la rivisitazione del concetto stesso di Dio, e l'eliminazione dell'ultimo residuo miracolistico che resiste nella nozione del Dio potente e onnipotente; nella morte del Cristo si leggerà una nozione autentica di Dio, il Dio che scompare.

Con ciò non vi è più spazio per una teologia politica; c'è spazio solo per la piena assunzione della nostra responsabilità di uomini in politica, senza lasciare perdere però che è la fede e la teologia della morte di Dio ad avvicinarci a tale conclusione e a giustificarla. Teniamo fermo per ora queste due acquisizioni: l'esistenza cristiana come carità e la consegna della politica alle sue rigorose

responsabilità. Non dimentichiamo allora che la caduta dell'idea di storia dialettica, e perciò necessaria, della libertà ha avuto una sua ripresa e nella filosofia utopica blochiana o della possibilità della libertà, non garantita, aperta al negativo e alla sua terrificante potenza ma anche aperta, per decisione attivante le condizioni di possibilità, al positivo.

Non dimentichiamo neppure le ultime riflessioni religiose di Horkheimer in materia.

Una seconda ragione che si adduce è la secolarizzazione. Come avverte B. Wilson, la secolarizzazione non va confusa con la scristianizzazione dell'Occidente. Significa infatti la risultante di quella esclusione dell'autorità religiosa dalla sfera della vita civile, retta perciò dalla sovranità unica dello Stato, non coincidendo però con la società, che ha separato gli ambiti della vita civile, ma tutelando le libertà civili ivi compresa la religione. Gli ambiti separati, la sfera economica, politica, culturale, manifestano un'autosufficienza in base a scienza e tecnica, oltre che una logica propria, rispetto a quegli obiettivi che lucidamente e si direbbe modestamente si propongono, senza più alcun bisogno della religione per funzionare efficacemente, o per correggere difetti emergenti. Che perciò la religione si trovi per la prima volta di fronte a problemi propri o sul piano istituzionale o sul piano della sua capacità di aggregazione e influsso sulla vita civile è vero; ma questo non è la risultante di un progetto polemico bensì la conseguenza di una trasformazione sociologica

storica. Non c'è più spazio allora per la teologia politica perchè non c'è più alcuna visibile necessità o pertinenza della fede stessa alla vita civile e alla sua istituzionalizzazione e funzionamento. La religione non è relegata nel privato ma cade nel privato da se stessa, perchè manca una sua rilevanza o pertinenza alla vita civile moderna o occidentale.

Si noti però che la secolarizzazione se ha un punto di forza nei confronti della religione cristiana ha una sua intrinseca debolezza sul piano razionale. Se infatti si rifiuta con Blumenberg che la secolarizzazione sia un effetto del cristianesimo; o si corregge con Rossi la tesi di Löwith che la giudicava una indebita trasposizione sul piano razionale del senso escatologico divino della storia universale si finisce con l'essere liberi dal problema di un possibile senso universale della storia umana. Ci si limita a quel progresso che è possibile entro la storia, ma si è rinunciato del tutto a un senso della storia; neppure la libertà sarà più il senso ultimo della storia umanamente possibile. Se la si corregge con Vattimo, invece, tramite Heidegger, con la fine dell'essere si inaugura il pensiero debole: l'umano possibile, privo di fondamenti, è tenuto in so-  
speso sul nulla dalla heideggeriana differenza ontologica.

Le religioni cristiana ed ebraica stanno alle spalle, coinvolte proprio a causa di una teologia metafisica o ellenizzata o ontoteologia, in quella ricerca dell'essere come fondamento del contingente che volge al tramonto.

Si annuncia così solo il pluralismo di prospettive privo di una verità fondata sull'essere, da saper vivere, o l'epoca in cui weberianamente gli antichi dei delle garanzie sono morti e nuovi non ne sono sorti, l'epoca del politeismo o del disincanto. A questa debolezza proclamata da Rossi in nome di una scienza tecnica liberatasi dalla metafisica e giustificata da Vattimo con la fine dell'essere si dovrebbe pure chiedere quali siano allora le conseguenze politiche.

Vi sarebbe una terza ragione più strettamente teologica ricordata da De Lubac all'inizio della sua opera su *Gioacchino da Fiore*. L'autore riproduce una lettera di Barth ormai vecchio a Moltmann in cui gli chiede se la sua teologia della speranza sia altro dal gioachimismo o dall'immanentizzazione della trascendenza dell'*escaton* che diventa, mantenendo una certa trascendenza, l'ultima epoca di questa storia. Obbiezione profondamente seria e che trova riscontro in quel rifiuto di Scholem di considerare l'escatologia biblica, della Bibbia ebraica, che noi cristiani chiamiamo Vecchio Testamento, un avvenimento intrastorico anziché un evento che pone fine alla storia. Così all'obbiezione cristiana si aggiungerebbe quella ebraica. L'Occidente sarebbe allora questa compresenza di secolarizzazione e gioachimismo.

Anziché rispondere a queste obbiezioni immediatamente vorrei preliminarmente sollevare un quesito: quando diciamo Occidente che cosa diciamo? Non presumiamo forse di avere una coscienza unitaria dell'Occidente quando le lotte interne per

la definizione sono più che palesi? Tanto più, si aggiunge per amore di completezza alle definizioni presentate (il dopo Auschwitz, la secolarizzazione, il gioachimismo) quella di Habermas della modernità occidentale come processo incompiuto della storia della libertà coniugata con la ragione, che nella rivisitazione della ragione non più monologica ma intersoggettiva potrebbe aprirsi la via per un nuovo passo avanti.

Non voglio sollevare polveroni; voglio solo chiedere se la nozione di Occidente sia poi talmente unitaria da servire da base per porre il nostro problema. Sollevo cioè solo un dubbio di cui non voglio avvalermi e che invece trova alimento nei tentativi di contaminazione tra secolarizzazione, Heidegger, Lévinas, Weber, rintracciabili nel volume dedicato alla secolarizzazione di *Filosofia '86*, e ancor più l'appendice di *Marramao* nel volume seguente.

Ma non è questo che voglio addurre come controobiezione; penso infatti che questa estenuante ricerca di un'autodefinizione dell'Occidente cui apparteniamo, sia una specie di autoerotismo di fronte ad un problema nuovo che mette in discussione sia la chiusura che la centralità dell'Occidente: oggi il mondo si avvia a diventare planetario; il processo di unificazione del mondo che fa dell'Occidente una parte in causa, è già avviato e pone il problema di una futura unità del mondo. In un certo senso il problema è presente: ma nella forma del problema del terzo mondo come palla al piede dello sviluppo mondiale; o come problema degli aiuti al terzo mondo; il problema

così prospettato vede l'Occidente come attore unico o come dirigente del processo; vede nel terzo mondo solo l'aspetto di una innegabile dipendenza; ma il problema sembra ben più acuto e cioè il problema dell'unità futura di una società multirazziale, multireligiosa e multiculturale che metta in discussione l'idea di un processo diretto dall'Occidente, che miri o tenda ad una assimilazione del resto del mondo all'Occidente. Esperienze africane mi hanno reso edotto della volontà di autogestire la propria trasformazione da parte degli africani; e non penso che questa volontà sia presente solo là, se penso ad esempio agli Arabi; ma sembrano anche da considerare altri fatti: se il modello occidentale economico di sfruttamento delle risorse e di distribuzione dei beni sia universalizzabile e non sia impedito anche dalla scarsità di risorse rispetto al livello dei consumi e degli effetti materiali perversi quali risultano già dai problemi ecologici.

In conclusione: credo che per quanto riguarda il nostro problema non si possa assumere il termine Occidente nella sua chiusura perché non corrisponde più ad una situazione storica; né tanto meno nella sua centralità, oggetto già di contestazione non infondata; anche se non si può per ora escludere l'ipotesi che l'Occidente riesca ad imporsi.

## 2. Una teologia politica?

Ho già precisato che per teologia intendo una teologia cristologica e escatologica; qui sono i due pilastri a mio parere di una teologia politica. Per teologia politica non intendo quindi né una teoria che sacralizzi una struttura di

potere o legittimi una linea politica, di destra o di sinistra; e neppure una teologia regionale o un parlare teologicamente di politica per sopperire l'irrilevanza della fede e della teologia in un mondo secolarizzato; queste si cadrebbero sotto i colpi della secolarizzazione ma anche della teologia stessa. Una cristologia escatologica distingue infatti fra storia della libertà umana e storia della salvezza escatologica. Fin da Barth sappiamo qual'è il problema di una teologia politica: la trascendenza del regno escatologico rispetto alla storia della libertà umana; così non si nega la libertà umana nel profano ma si nega che tale libertà, tali opere abbiano valore per la storia escatologica di salvezza. Questa tesi è però luterana; l'uomo nella sua storia è qui solo oggetto passivo della storia della salvezza cui accede solo mediante la fede; per cui la storia della libertà umana non ha che un rapporto negativo con la salvezza escatologica. La teologia della speranza di Moltmann se in un primo tempo pareva staccarsi dall'ortodossia luterana, in un secondo momento si è imbattuta in questa difficoltà, nella grave critica di dare cioè importanza mediante le cose ultime alle penultime. Mi sembra che alla fine Moltmann sia rientrato nell'ortodossia protestante. L'obiezione di Tödt era la seguente: "nemmeno nel suo ultimo libro lei ha potuto convincermi che questi due orientamenti della speranza coincidano di modo che la speranza nel mondo sia nel suo prolungamento speranza nel regno di Dio e viceversa che la speranza nel regno di Dio ci giustifichi nella stessa direzione di aver speranza nel mondo, sia

pure nello spazio di ciò che viene per penultimo. Ové si fonda teologicamente una tale speranza?"

Nella risposta Moltmann sembra rifiutare l'influsso delle opere dell'uomo nella preparazione del Regno, salvo ad ammetterlo attraverso un'azione dello Spirito Santo. Insomma il problema di come bisogna concepire il passaggio dalla promessa incondizionata di Dio alla cooperazione dell'uomo con Dio nella creazione storica del futuro è un problema decisivo per l'ortodossia protestante. Nella sua opera "Sul gioco..." (1971), Moltmann sembra optare decisamente per l'ortodossia anche contro il marxismo: "il mutamento delle strutture senza il mutamento dell'uomo stesso è un'illusione materialistica di cui dovrebbero liberarsi un pò alla volta anche i marxisti"; il che non libera dall'impegno di migliorare le strutture ma lascia supporre che solo l'uomo redento possa migliorarle.

Anche la teologia politica di Metz ha le sue buone difficoltà; se non può onestamente essere tacciata di politicizzazione della fede e clericalizzazione della politica, usando la critica di Peterson (che combatteva la teologia politica come sacralizzazione del potere: trinità/escatologia/pace) e non ha problemi di ortodossia protestante, essa però è criticata di inconcludenza sul piano politico. Dai suoi concetti fondamentali della teologia tradizionale (signoria di Dio, riserva escatologica e memoria della passione, morte e resurrezione di Gesù Cristo) certo si profila una nozione di trascendenza divina e di avvenire escatologico o assoluto di Dio che fonda insieme un effetto di

distanziamento e di impegno nei confronti del mondo come storia della libertà umana e suo orizzonte e di un obiettivo da distruggere e cioè quel potere che crea gli oppressi di cui Gesù sposò la condizione; ma questa ermeneutica di una prassi cristiana orientata alla liberazione è in grado di fornire o indicare una prassi concreta?

Sembra dunque che per una o per l'altra delle teologie politiche europee non ci troviamo in buone condizioni di salute o sul versante teologico o sul versante dei risultati; e d'altra parte lo stesso Concilio Vaticano II° sembra evitare il problema quando scrive: "Pertanto, benchè si debba accuratamente distinguere il progetto terreno dallo sviluppo del Regno di Dio tuttavia, nella misura in cui può contribuire a' meglio ordinare l'umana società, tale progresso è di grande importanza per il Regno di Dio". (GS 39). Qui si unisce distinguendo o si distingue unendo e non separando i due poli del problema; ma non si fornisce una soluzione al problema.

In questa situazione credo allora opportuno proporre sotto forma di tesi alla vostra discussione i seguenti punti:

a) Il punto che stabilisce l'incontro tra storia umana e storia escatologica di salvezza è Cristo Gesù; l'evento Cristo Gesù è interno alla storia umana. Non è cioè nè all'inizio nè, come nel messianismo ebraico, alla fine della storia umana di cui segna la fine e la trasformazione definitiva.

Ma tale evento non è solo inizio ma anche inaugurazione e principio di quella possibilità dell'escaton che cattolicamente non si riferisce

solo negativamente alla storia umana.

b) L'escaton ovviamente non può essere concepito come salvezza interiore, individuale, coscienziale; esso è evento pubblico pertinente alla natura infraumana e alla società; tanto meno può essere concepito come un altro mondo, il doppio rispetto a questo mondo, perchè l'escaton è salvezza di questo mondo, trasformazione di questo mondo.

c) La verità escatologica rivelata da Cristo è una verità non epifanica ma da fare; chi annuncia, promette e opera la salvezza del mondo vuol mutare il mondo. Cattolicamente il compiersi della salvezza non avviene se non con la libera fede e le opere del credente come Chiesa. Il venire del Regno di Dio implica la vocazione per fede e opere a far accedere questo mondo al Regno.

La trascendenza del Regno non può essere intesa come estraneità di questo mondo al Regno nè come pura passività di questo mondo al regno. Oltre alla differenza fra cattolici e evagelici su questo punto si tenga presente anche l'obiezione di Bloch e Barth: il Regno non può essere un meteorite che cadendo sulla terra si scava con la sua forza di impatto la buca in cui giacere.

d) L'escatologia è una morale o rinvia alla storia umana attraverso la morale, che sarebbe perciò il punto di intersezione tra le due? Questa è la tesi che conduce alla dottrina o insegnamento sociale della Chiesa. Sembra però che l'escatologia non sia una morale; sia una promessa - vocazione che annuncia e rende agibile un futuro assoluto entro la storia umana e pertinente alla storia umana. Il futuro assoluto se toglie la

possibilità di un futuro assoluto proprio della storia umana stessa, sembra orientare la storia umana e (mi si perdoni l'espressione) fare da spia e filtro di ciò che nella storia della libertà marcia verso o si oppone al senso di marcia verso il futuro assoluto.

e) Tali orientamenti filtrati sono riscontrabili nel Christus pauper et patiens; povertà contro ricchezza, pazienza (che non significa rinuncia, impotenza) contro violenza, libertà contro potere.

f) La teologia è perciò religiosamente critica della politica non solo nel senso che toglie assolutezza all'avvenire che la politica può produrre, ma anche che critica quel l'ordine dei fini che la politica persegue.

g) Dire che la teologia politica ha una forza religiosa non significa nè che essa è un doppio sospettabile nè che essa sia incapace di prassi concrete; la critica della religione è giustificata proprio da quei difetti della teologia che la teologia cristologica escatologica ha corretto; e l'incapacità della teologia politica "di scendere al pratico" non è imputabile alla teologia, perchè essa si rapporta all'ordine dei fini della politica; la ricerca ulteriore di una prassi concreta è della ragione umana stessa, nel senso però indicato dall'escaton. Ricerca ovviamente fallibile, sperimentale etc., non soggetta a competenze autoritative nelle scelte concrete. L'indicazione della direzione di marcia non significa presapere la strada o non dovercela aprire. Tutta la contingenza del campo politico appare nella sua forza, con la necessità conseguente di analisi, d'attivazione di concrete condizioni di possibilità; questo non è di pertinenza

del teologo. Questo non può non fare memoria dell'escaton in Cristo, ma cade in terreni infidi e ambigui se scivola in quel terreno della dottrina o insegnamento sociale della Chiesa, in cui l'autorità ecclesiastica compare come autorità dottrinale di una morale con le conseguenze sul piano operativo e associativo. Ambiguità che si riflette in quella del laico cattolico che perciò non è ancora nato e che non ha nulla da spartire col laicista e non ha ordini da ricevere; neppure (però) da La Malfa.

### 3. Conclusione.

E' possibile una teologia politica in Occidente? Il dopo Auschwitz e la tesi di Bonhoeffer ci immunizzano contro l'idea di una necessità nel progresso della storia della libertà: essa è aperta, ricorda Bloch, alla potenza annichilante del Nichts che la dialettica tende troppo ottimisticamente a limitare a un nicht, a una negazione determinata; ma non perciò non è aperta alla possibilità del suo opposto, possibilità che diventa oggettiva se ne attiviamo le condizioni di oggettivazione e soprattutto se non si perde di vista nella forma del non utopico il regno dei fini possibili.

Un progetto in cui Dio non interviene miracolosamente perchè è già intervenuto in Cristo con quella promessa dell'escaton che ci orienta e fa da filtro rispetto all'ordine dei fini.

La secolarizzazione? Se secolarizzazione al modo di Rossi significa il progresso scientifico tecnico libero dalla metafisica per autoproclamazione, della modestia della presentazione di quel possibile progresso di cui la scienza tecnica fa da umile filo d'Arianna abbiamo sufficienti prove storiche per

dubitare. Questo si rivela ancora meglio se Rossi aggiunge una critica sommaria dell'utopia, senza neppure entrare nel controverso problema, interno al marxismo, del troppo grande passo dall'utopia alla scienza. Così si riducono i fini della politica a quelli che i mezzi scientifico-tecnici permettono di raggiungere, o per quel che sappiamo o per sviluppo di essi. Più sottile, e tutt'altro che debole argomentativamente, è la secolarizzazione alla Vattimo; qui non è più l'autosufficienza sul piano di conoscenza e di operatività circa natura e società della scienza tecnica, dell'organizzazione sociale economica e politica; qui è l'umano possibile che è messo in discussione con una interpretazione di Heidegger; se non è la metafisica ma l'essere che tramonta ne segue che l'umano possibile non sarà altro che quel possibile che l'essere e un oblio dell'essere non recuperabile tiene sospeso sul proprio nulla. Così scompare dalla ottica l'ordine dei fini non per proclamazione, ma per argomentazione; e dunque non solo non c'è ma non ci può essere. La storia della libertà non è che la tradizione del moderno o dell'Occidente, una tradizione da cui ci stacciamo pur conservando una pietà verso il nostro passato. E dunque: la secolarizzazione in questo senso non presenta agganci con l'escatologia perchè è disincanto di se stessa, di quella storia di libertà da cui proveniamo. Perchè la libertà postmoderna si è liberata dall'ordine dei fini e la politica come scienza e come azione non può essere altro che modo di gestire l'infondatezza radicale dell'umano possibile, nel conflitto senza soluzione di opposte interpretazioni. Per



evitare equivoci, ricordo che Vattimo non è né scettico né relativista; Vattimo argomenta in base alla tesi della fine dell'essere la tesi del tramonto dell'Occidente. Un tramonto senza nuove aurore perciò per nessun altro continente.

Secolarizzazione in fine non può significare per il teologo impertinenza assoluta di questo mondo occidentale al Regno escatologico; chi lo dice rinuncia alla fede; e nessuno infatti lo dice. Protestanti e cattolici (ma anche ebrei) si dividono circa la natura del nesso; ho cercato di rispondere da cattolico. E quindi credo di avere risposto a questa obiezione.

Resta però il tema più grande: da cattolico non ho dimenticato né la *Populorum progressio*, né la chiara decisione di Giovanni XXIII: la Chiesa non può più identificarsi all'Occidente. E dunque la questione diventa, nel processo iniziato di mondializzazione che muta la prospettiva della teologia sud americana (ma non l'abolisce), se sia possibile una teologia politica in Occidente o se invece non sia resa storicamente necessaria dal fatto o dalla tentazione dell'Occ-

cidente di non lasciarsi mettere in discussione e di cercare di dirigere il processo di mondializzazione per imposizione o per aiuti; e se non sia necessaria una teologia politica dell'ordine dei fini e perciò dei soggetti. Anche la secolarizzazione nel confronto potrebbe rivelarsi un problema occidentale, come già diceva la teologia sudamericana; un avallo, che sembra in alcune sue parti aver smessa anche l'idea dell'Occidente come storia della libertà, della pretesa di dirigere il processo di mondializzazione; di imporre cioè ovunque le ferree leggi della

economia con opportune correzioni; ove sotto il nome di leggi dell'economia si nasconde l'eliminazione del regno dei fini dalla politica economica. Termino con un sospetto: che le teorie liberiste-liberali migliori sotto il nome di giustizia non intendano che quelle convenzioni circa l'esistenza sociale finalizzate non a che ci sia giustizia, la virtù della giustizia, ma perché sia possibile convivere senza attriti, o senza attriti rilevanti. Dove di giustizia non rimane più che il nome.