

---

Vedo che questo argomento rischia di non essere di moda. Vorrei cominciare dicendo che etica e politica sono temi che immediatamente riscaldano i petti e generano forti aspettative: ad essi si associa infatti quello che potremmo chiamare un alone di affinità elettiva (come se fossero fatte l'una per l'altra). A differenza che per esempio per il rapporto tra etica e biologia o tra etica e economia - rapporto che voi avete esaminato in precedenza - si pensa subito a due ingredienti che dovrebbero rinforzarsi a vicenda e dare il massimo respiro all'agire dell'uomo. E del resto questo sovraccarico di speranza che investe l'etica e la politica prese come binomio positivo ha le radici in una lunghissima memoria storica: nella concezione classica prevalente - penso soprattutto ad Aristotele - l'agire etico aveva il suo coronamento nel governo politico salvo poi ad anteporre a questo (al governo politico) la sfera di una più appetibile realizzazione contemplativa (molti di voi sanno che per Aristotele la dimensione contemplativa era superiore anche alla dimensione politica e quindi la dimensione politica era vista come condizione di un agire contemplativo) Inoltre nella cultura medievale il governo politico, esercitato secondo la sua giusta natura, portava al bene morale e religioso, era cioè via per la stessa salvezza eterna. Se volessimo in modo stereotipo caratterizzare il quadro premoderno del rapporto tra etica e politica potremmo dire così: tutta l'etica può essere travasata nella politica oppure o viceversa tutta la politica può essere travasata nell'etica. Ecco allora piena corrispondenza, almeno tendenziale, di etica e politica, due dimensioni ordinate l'una all'altra. E si può ancora dire, se si preferisce, più si fa etica e più si fa politica o più si fa politica e più si fa etica. Si tratta in sostanza di un modo compatto di assumere il nesso tra etica e politica pur nella inversione dei termini, cioè l'etica che porta alla politica e la politica che porta all'etica, concezione classica e concezione medievale.

E' evidente che se parlo di questo modello di compattezza non lo faccio a caso e lo faccio invece perchè questo modello, per quanto arcaico o addirittura forse proprio in quanto arcaico, presiede tuttora alla nostra visione che potremmo chiamare ingenua ma nel senso di "ben nata" (nel senso letterale del termine) o all'impulso originario quindi che ci riconduce incessantemente ad accreditare all'etica un'efficacia politica e alla politica un'intensità etica. Fa parte del modo di pensare comune questa reciprocità di etica e di politica: quando noi pensiamo in modo appunto istintivo all'etica e alla politica pensiamo che l'etica abbia molto da dire alla politica e che la politica ha senso se affonda le sue radici nell'etica. Ora questa visio

ne non è solo una visione ingenua, ma è anche la visione dotta della classicità. Ma sebbene ingenui, cioè nati bene, o continuamente disposti a ritornare ingenui, nonostante le smentite della politica soprattutto, noi non siamo nati ieri e fuori di metafora sappiamo bene che la concezione o la fondazione moderna della politica - qui potremmo dire anche la fondazione moderna del politico come ambito autonomo - emerge grazie alla rottura di un incantesimo, cioè grazie alla fine della fiducia in ciò che abbiamo detto la travasabilità, senza riserve di etica e politica.

La nuova scoperta, la scoperta moderna del politico si può riassumere così: etica e politica non sono fra loro in un nesso di assoluta comunicabilità, anzi affinché ci sia politica, cioè governo e ordine e quindi vita ordinata, è preferibile - non dico è bene poiché si tratta pur sempre di una rinuncia e perciò di una scelta intrisa di elementi negativi (Macchiavelli fu per primo consapevole che si trattava di rinunciare all'etica, non di annullarla completamente ma di sospenderla) - che l'etica, cioè la disposizione ad assumere l'altro come qualcosa di più di un soggetto da dominare o come qualcosa di più di un nemico potenziale e quindi come soggetto a me reciproco in tutta la gamma delle virtualità umane, taccia in modo che possa instaurarsi il governo degli uomini. La benevolenza, è questo l'insegnamento di Macchiavelli che molti di voi già conoscono, non serve a fare gli stati (non si fanno con i "Pater noster" gli stati, diceva Macchiavelli), cioè la benevolenza non serve ad istituire formazioni di vita ordinata ed è importante che la vita venga disciplinata pena lo scannamento reciproco tra gli uomini. Non solo la benevolenza non serve a fare gli stati (questo è l'insegnamento più crudo di Macchiavelli), ma è addirittura controproducente.

Allora qui viene spontanea un'obiezione peraltro giustissima: forse che garantire una vita ordinata e quindi in ultima analisi la vita in quanto tale (perché si rischia di perdere la vita in quanto tale se non c'è un minimo di ordine nella convivenza, questo è il problema della fondazione moderna della politica in presenza di conflitti che voi conoscete: sia in Italia i conflitti fra le città e gli stati rinascimentali sia fuori d'Italia i conflitti di religione, per esempio, che furono molto vivaci e violenti) non ha un risvolto etico? Quando oggi per esempio ci agitiamo contro la minaccia della distruzione nucleare non intendiamo preservare innanzitutto il bene vita, base e condizione di ogni altra possibilità e di ogni altro bene? Le nostre lotte per la pace non sono ispirate al valore della vita come possibilità di ogni altro valore? In effetti la concezione moderna della politica, che coincide con il pensiero atto a fondare lo stato e le istituzioni in cui esso si dirama, (oltre a Macchiavelli dovremmo ricordare almeno Hobbes) non manca per così dire, di uno zoccolo elementare di eticità (questo è evidente): la tutela della vita. Vivere e avere la garanzia di vivere, lasciar vivere e riconoscere questa garanzia anche per gli altri oltre che per noi stessi è un comando etico - in fondo si tratta del comando di non uccidere, preliminare a

ogni comando che si proponga di rendere la vita migliore. Io penso che nessuno accetterebbe una logica di arbitrio e di distruzione generalizzata, logica che non lascerebbe posto al perseguimento di nessun valore superiore, ma soltanto ad atteggiamenti di difesa paurosa del vivere in quanto tale; e la vita non è tutelata adeguatamente poi si finisce sul serio per concentrarsi soltanto sul bene vita.

E allora visto che del vivere c'è comunque bisogno (e perciò parlavo di comando preliminare, che è quello che tutela la vita), si tratta di ottemperare a questo bisogno nel modo meno costoso e controproducente per l'uomo: solo così si può instaurare la base, quello che prima chiamavo lo "zoccolo" appunto, affinché tutte le energie degli uomini e delle donne non siano assorbite dalla paura di essere aggrediti e dalla necessità di dover aggredire, cioè dalla paura della morte o subita o imposta agli altri. Si deve fare grande attenzione a liquidare come immorale il pensiero dei fondatori moderni della politica: la politica sospende l'etica, ma non l'annulla, e d'altra parte si assume questo sacrificio dell'etica perché altrimenti non garantirebbe il bene fondamentale della vita.

Coniugare la vita con l'ordine risponde ad un'esigenza etica immediata, fondata sul vivere stesso e per questo motivo si può dire che il nesso tra la politica e l'etica non è mai interrotto: in effetti l'etica è sempre stata attuale, anche quando covava sotto la cenere. Questo apprezzamento del guadagno etico compiuto dall'assetto moderno della politica, o meglio, potremmo dire, questo apprezzamento della presenza a livello elementare dell'etica nella politica presa nella sua fondazione moderna non ci costringe però a non guardare all'altra faccia della medaglia, che è quella meno positiva. Su questa faccia della medaglia c'è scritta a caratteri cubitali quella che potremmo chiamare la necessaria, la inevitabile miseria etica della politica.

C'è un carattere etico basilare della politica, ma al tempo stesso, proprio perché si tratta di un'etica basilare, che tutela il vivere in quanto tale, la politica è eticamente povera, cioè non recepisce tutta l'ampiezza delle esigenze dei bisogni e dei desideri che si esprimono nell'etica. Se si vuol fare della politica il perimetro della garanzia della protezione della vita, la ricchezza dell'etica, presa in tutta l'ampiezza del suo spettro, diventa zavorra pesante, di cui non occorre certo sbarazzarsi, ma che occorre destinare sicuramente ad altri depositi e magazzini. La politica, per il fine primario che si propone, deve vietarsi di essere un contenitore adeguato dell'etica. La politica deve, per così dire, inibirsi la sua apertura all'etica: in sostanza non occorre nient'altro di estrazione etica oltre allo zoccolo vitale da preservare.

Per questo unico e ineludibile guadagno etico le prescrizioni etiche ulteriori, cioè i contenuti superiori dell'etica, quelli nei quali io assumo tutta la mia umanità come quella dell'altro in un riconoscimento reciproco e paritario e che conducono a concepire la convivenza come amicizia o addirittura come amore, ebbene tutti questi contenuti non soltanto sono privi di utilità, ma sono addirittura dannosi. La costituzione della politica è costantemente inseguita dal timore

del danno che può venire alla politica dall'intrusione dell'etica. L'osservazione varrebbe però anche per il rapporto tra etica e economia e penso anche per il rapporto tra etica e diritto.

Dobbiamo concludere che la lunga storia del rapporto tra etica e politica si irrigidisce nell'epoca moderna nella conquista dello statuto di autonomia della politica nei confronti dell'etica e contro l'etica? Sarebbe una conclusione troppo affrettata e in realtà le cose non stanno soltanto così. La formula dell'autonomia della politica o del politico rende conto sicuramente della necessità di misurarsi con una costellazione peculiare di fini e di mezzi che sono da un lato il mantenimento della sovranità o dell'autorità e dall'altro l'esercizio delle sanzioni o delle dissuasioni contro chi si oppone ad essa con una eguale pretesa sovrana. Ma questo autodefinirsi del politico è un nucleo di cristallizzazione precaria, questo autodefinirsi del politico senza l'etica e contro l'etica in un certo senso è un momento precario, destinato ad essere superato, un momento di cristallizzazione precaria in stato di incessante elaborazione ad opera di tendenze e di tensioni che ne intaccano senza sosta la struttura. Qui, per brevità, intendo limitarmi a evidenziare due processi che sono di arricchimento e di oltrepassamento della primitiva definizione che la politica riceve nell'età moderna.

Il primo processo potremmo intitolarlo così: "La lunga marcia della costituzione moderna della politica dalla miseria necessaria alla ricchezza possibile": si tratta del cammino ben ricostruibile nelle vicende del pensiero politico moderno e contemporaneo, cammino grazie al quale al quadro politico iniziale, cioè quello di Macchiavelli e di Hobbes, si viene a chiedere sempre di più.

Questo quadro iniziale viene fatto oggetto di pressioni e quindi viene progressivamente rotto e arricchito di nuovi contenuti. In concreto allo stato come complesso di istituzioni pubbliche non ci si limita a chiedere la garanzia e la protezione pura e semplice della vita, ma si domanda una vita libera (questo avviene con il pensiero di John Locke), si domanda una vita propria di esseri che riconoscono la loro dignità razionale (questo avviene con il pensiero politico di Kant), si domanda una vita in cui il particolare si coniughi con l'universale (questo avviene con il pensiero politico di Hegel). Una vicenda di progressivo arricchimento, di progressivo riempimento di contenuti che dall'etica vengono iniettati nella politica: in una parola è questo il processo della democratizzazione della politica che ne costringerà l'apertura a masse sempre più imponenti di bisogni, di interessi, di aspettative. Dallo stato monarchico assoluto allo stato costituzionale rappresentativo e allo stato sociale il passo non è certamente breve (tutti noi ci rendiamo conto del processo insito in queste tappe), anzi tra le differenti formazioni vi è un fossato profondo. Il prosciugamento di questi fossati coincide con l'arricchimento della politica chiamata e costretta ad aumentare il livello o la qualità della sua offerta.

Al secondo processo a cui prima alludevo si potrebbe dare invece questo altro titolo "Il salto della politica oltre se stessa" o, se si preferisce "La produzione della fine della politica attraverso la politica". Già nella cultura illuministica emerge l'idea del buon governo come governo capace di ridursi in quanto apparato repressivo e censorio in modo tale da riconoscere agli individui lo spazio per la loro felicità. Una politica, quella di alcuni autori dell'Illuminismo, orientata indirettamente alla vita felice (è un ritorno dell'ideale classico, però su misura dell'individuo, non della collettività, non della "polis" come insieme di soggetti), quindi la politica orientata alla vita felice e non semplicemente alla vita ordinata. Nel pensiero marxiano e marxista la transizione alla fine dello stato attraverso un momento che potremmo dire eccessivo di esercizio della statualità, cioè la dittatura del proletariato, che è un rigonfiamento provvisorio della politica in vista del superamento della politica, questa visione è legata ad un orizzonte di politicità risolta ultimamente in socialità, cioè in una relazione tra gli individui che si fanno carico reciprocamente del loro essere e non del semplice avere (come dice il Marx dei "Manoscritti economico - filosofici") in una relazione che quindi è essenzialmente etica.

La via del salto della politica oltre se stessa, dobbiamo riconoscerlo, si è rivelata però inconcludente, cioè non ha portato alla conclusione prevista. Il rigonfiamento provvisorio della politica è diventato permanente e i meccanismi della miseria della politica come conquista ed esercizio del potere si sono scatenati. Anche in questo caso la politica è caricata dei traguardi di una vita felice oltre la prospettiva della vita ordinata (richeggia sempre l'idea classica della politica).

In base alle premesse illuministiche e marxiane, che qui ho tracciato sommariamente, e non solo in base ad esse, ovviamente, si può dar conto anche della peculiare esplosione della politica verificatasi nella stagione sessantottesca, caratterizzata dalla precipitazione nell'agire politico di significati e fini globalmente umani, tanto da far annegare nell'agire politico la coscienza della lontananza della felicità dalla lotta nel momento in cui si lotta. Vittorini in "Uomini e no" esprime chiaramente questa scissione dell'uomo che lotta dal perseguimento e dal godimento della felicità e questo perché la lotta è un mezzo e non è un fine, non la si può scambiare con il fine stesso.

Ho delineato allora i due processi dell'arricchimento della politica e dell'oltrepassamento della politica attraverso la politica o nella stessa politica perché entrambi questi due processi di arricchimento e di oltrepassamento, con corrispondenze che è più facile intuire piuttosto che analizzare, hanno aspirato alla formazione del modello della politica come totalità che, quale sia la radiografia che se ne voglia fare, ha sicuramente prodotto corti circuiti ed effetti boomerang.

Quale è oggi il nostro modo di pensare il rapporto tra etica e politica? E' un modo che non può non prendere le mosse dalla rottura di un secondo incantesimo (il primo riguardava la distinzione della

politica dall'etica) che riguarda invece la deposizione della concezione della politica come totalità, cioè come totalità inglobante (forse anche al di là delle sue intenzioni) anche l'etica: la politica è parte, non è il tutto. Ricordiamo anche in modo critico il famoso slogan "tutto è politica" anche se è vero che lo è a certe condizioni: che la politica lasci la libertà che è specifica di altri ambiti, che non presuma di essere onniglobante, che non presuma di fagocitare gli altri ambiti, perchè questo impedisce alla stessa politica poi di essere efficace. Allora si creano dei nuovi intrecci fra etica e politica, c'è di nuovo un porre le distinzioni: diciamo etica e politica, dove bisogna sottolineare quella congiunzione. Non c'è nemmeno urgente bisogno per comprendere questa distinzione, di scomodare per esempio Luhmann e la sua teoria sistemica. Porre di nuovo la distinzione tra etica e politica vuol dire porre di nuovo anche il rapporto e perciò ci chiediamo: dove oggi comunicano etica e politica? Penso che il nostro problema di oggi sia questo: dove etica e politica comunicano di fatto o possono comunicare in linea di principio.

Io allora direi che l'etica (qui faccio un discorso che si aprirà ai vostri interventi perchè si tratta anche di ipotesi, non di asserzioni perentorie) è alla base della politica, meglio, è il terreno mobile sul quale la politica è sempre costretta a gettare i suoi pilastri se non si vuole chiudere -- e non può farlo -- in una logica di autoriproduzione. Quando la politica si chiude in una logica di autoriproduzione non è più politica, diventa dominio e al limite prevaricazione, qual cosa che si priva di legittimità. Infatti la stessa politica intesa come apparato (quella che forse talvolta meno ci piace) riesce a riprodursi solo se risponde a domande che premono su di essa dal di fuori. La politica è sempre inevitabilmente risposta (magari negativa o repressiva, ma ciò non importa, perchè il contatto non è mai interrotto) risposta a bisogni, desideri e valori che ribollono nel contesto della società civile e domandano alla politica risorse per la loro realizzazione efficace.

Chiediamoci allora come giustificare le priorità nell'accoglimento e nella soddisfazione dei bisogni, dei desideri e dei valori? Perchè accogliere alcuni e respingerne altri? Fino a che punto è doveroso occuparsi dei bisogni, dei desideri e dei valori per la soddisfazione dei quali si chiedano risorse? Si può essere anche tentati in un modo molto scafato di pensare che i filtri che decidono del recepimento dei bisogni, dei desideri, dei valori siano ben altro che non la giustificazione etica o i criteri etici di validità, si può anche sorridere delle pretese dell'etica vedendo come vanno le cose in questo mondo. Il sospetto, quindi lo scetticismo, è bene fondato e bisogna coltivarlo in una certa misura, perchè se si ritiene che in un contesto di condizioni o di condizionamento democratico delle scelte, le scelte stesse non possono essere nè completamente casuali nè completamente arbitrarie, si può ampliare il credito da accordare alle argomentazioni etiche che guidano le scelte. Questa è la condizione in cui l'etica può prosperare, una condizione in cui le scelte non siano nè

casuali nè arbitrarie, cioè lasciate all'imposizione, al dominio. In una condizione del genere dove non regnano nè la casualità nè l'arbitrio, argomentare con motivi etici le scelte che si vogliono assumere è importante, tanto più che le scelte sono prima o poi sottomesse alla regola del consenso (altra circostanza fondamentale), che va prodotto con ragioni pubbliche, cioè universali, non fosse altro per persuadere gli esclusi o i non beneficiari delle decisioni che le decisioni stesse sono motivate. Il consenso e la sua giustificazione sono necessari anche per escludere coloro che non sono beneficiari delle decisioni. D'altra parte si può aggiungere che i soggetti sociali, cioè gli interlocutori di coloro che assumono le scelte politiche, non possono esimersi dall'affidare le loro possibilità di pressione anche ad argomenti etici di preferibilità: chi preme perchè qualcosa dei suoi bisogni, dei suoi desideri, dei suoi valori venga realizzato si deve porre all'altezza di poter dire: "le mie preferenze sono più condivisibili, quindi hanno una portata più universale di quelle avanzate da altri". Lo scontro elettorale si svolge anche sulla base di questa, se così si può dire, maggiore preferibilità di alcune scelte rispetto ad altre. La necessità dell'argomentare o del giustificare argomentando è tanto più ineludibile quanto meno i soggetti sociali (ed è ciò che avviene oggi) sono in grado di vantare una rappresentanza totale sul piano dei numeri. Con la crisi dei soggetti in formato grande, dei grandi soggetti storici, dei sindacati, dei partiti che sono, per quanto grossi, sempre soggetti parziali, l'argomentare eticamente le proprie scelte e le proprie decisioni è diventato sempre più importante ai fini del consenso che si vuole ottenere, quindi ai fini della generalizzazione delle proprie posizioni di partenza.

Se per un verso l'etica è il terreno - base per la politica, per altro verso al vertice (qui si apre un altro scenario) l'etica si presenta come codice che tende a condizionare o a creare le condizioni per il funzionamento trasparente delle istituzioni, intese innanzitutto come luoghi costanti e duraturi per l'agire politico. In questo senso le istituzioni riguardano tutte quelle iniziative politiche che acquistano una certa durata nel tempo: al limite anche il centro "La porta" è un'istituzione politica, se si vuole, ed è legittimo proporre certe scelte, certe decisioni, certi argomenti che vengono proposti piuttosto che altri.

Trasparenza di funzionamento in due parole vuol dire pubblicità e quindi giudicabilità da parte di ognuno. E' chiaro che chi espone il suo operato alla giudicabilità di chiunque è costretto a porsi idealmente nei panni dell'altro e quindi a correggere il tasso di particolarismo delle proprie decisioni: quando la sfera delle decisioni si apre alla trasparenza e alla giudicabilità da parte degli altri queste decisioni non possono conservare, oltre una certa misura, il loro tasso di particolarismo. E' chiaro che ogni scelta parte pur sempre da un interesse particolare, però il problema non è quello di avere interessi particolari, ma il problema è quello di saperli generalizzare, di saperli proporre anche agli altri e di farli accettare consensualmente dagli altri. Questa è la dinamica della politica, una dinamica

sicuramente connotata eticamente. Tutto ciò rende possibile l'intervento e la partecipazione.

Si tratta certamente di dimensioni da costruire, però preliminarmente ad ogni costruzione mi sembra, e vorrei sottolinearlo, è l'apertura di credito alle istituzioni. Insisto sulla ragionevolezza di questa apertura di credito e sulla opportunità di non appiattare o bloccare intervento e partecipazione sulle buone sorti o sull'onda alta del movimento (questo è un errore che si fa nella cultura della sinistra: pensare che le istituzioni siano solo il rimorchio del movimento, il distillato del movimento). Bisogna qui assumere una cultura più matura, che si renda conto che le istituzioni sono qualcosa di permanente, qualcosa di costante e che il problema non è quello di spazzare le istituzioni a beneficio del movimento, ma di creare l'osmosi necessaria tra movimento e istituzioni. Ora le istituzioni, al di là della loro riduzione burocratica o della loro distorsione manipolatoria, incorporano in sé scopi e fini dell'agire in relazione ai quali devono la loro legittimità sociale. Le istituzioni soddisfano bisogni, desideri, valori e qui è la loro forza e qui è la ragione della loro permanenza.

In sostanza, per sintetizzare con uno slogan il rapporto tra etica e politica come oggi si presenta, si può parlare di necessaria politicizzazione della politica da un lato e di necessaria eticizzazione dell'etica dall'altro. La politica ha infatti bisogno di fini da soddisfare, oltre che di mezzi, e l'etica ha bisogno di risorse oltre che di buone intenzioni. Mettere insieme fini e risorse: è questo il primo proposito che si può formulare analizzando il nesso tra etica e politica; finora non ci siamo riusciti adeguatamente.

Vorrei delineare l'ultima parte del mio discorso toccando due argomenti che mi sembrano importanti per approfondire questo tema del nesso, della coniugazione di fini e risorse. È chiaro che impostare in modo serio un discorso sulla armonizzazione dei fini e delle risorse non è cosa facile, specie se si pensa da un lato alla ricca articolazione di competenze che questo discorso esigerebbe e alla sempre crescente divaricazione o incomunicabilità tra i diversi tipi di sapere, nella quale effettivamente ci troviamo. Oggi ci troviamo nella difficoltà di affrontare adeguatamente temi pur importanti perché gli specialisti vanno ciascuno per conto proprio, è difficile mettere insieme le diverse logiche, i diversi linguaggi, le diverse competenze. Io ritengo che alla fine di una trasmissione di questo tipo molti restano con le idee più confuse di prima. Questa è la radiografia di un più generale processo di divaricazione, di separazione dei saperi, mentre temi di questo genere richiederebbero la massima collaborazione dei saperi tra di loro. Qui mi limiterò a toccare due punti che mi sembrano essenziali al tentativo di affrontare il tema del rapporto tra risorse e fini.

Il primo punto riguarda la necessità di non farsi chiudere nella ottica ideologica che è dettata dall'assunzione separata della razionalità economica. Forse su questo tema vi siete già soffermati, ma a me

pare importante ritornarci, perchè è un tema che non riguarda soltanto l'economia, ma riguarda anche e forse in modo peculiare la politica. Oggi la razionalità economica tende a rappresentarsi, usando un vecchio linguaggio, come la variabile indipendente di tutta la realtà. L'economia è il primo, il resto segue, si adegua: è questa una forza ideologica che bisogna saper analizzare e evidentemente anche contrastare. La razionalità economica, dopo una lunga stagione di critica della sua pretesa assolutezza, tende oggi, certo sull'onda della ricostituzione dei profitti e della escalation della speculazione finanziaria (poi dovete confermarci la veridicità o meno di quegli articoli che un giornalista di "Repubblica" ha scritto anche su Bergamo dipingendola come una città in cui tutti sono dediti alla borsa e al denaro e a nient'altro). E' questa la gerarchia dei valori che oggi è dominante. La razionalità economica tende oggi a ripresentarsi sulla bocca innocente di esponenti del mondo manageriale come il luogo unico del pensare corretto e dell'agire consequenziale. La politica dà la linea in ogni campo, dal campo del pensare al campo dell'agire. Al di fuori dell'economia non c'è razionalità. Quella dell'opulenza nel migliore dei mondi possibili è però una facciata oltre la quale bisogna avere il coraggio di guardare, non per soddisfare il voyeurismo dei poveri o dei comuni mortali, ma perchè la logica della razionalità economica in quanto logica lasciata a se stessa, con lo sfruttamento di risorse in funzione di fini che vengono imposti per la semplice ragione della crescita incontrollabile dell'esistente, quindi con consumi e stili di vita e valori mutati o addirittura corroborati o involgariti, sciupa o mette a rischio più opportunità di quante non riesca a offrire. Chi denuncia i limiti di una logica di una crescita che è cieca di fronte ai guasti e ai paradossi di cui si alimenta, merita di certo di più di un miope e stizzito benservito da parte dei difensori delle virtù immacolate di una sorta di capitalismo perenne (qui mi riferisco in modo specifico alle polemiche di questi ultimi giorni: per esempio il cardinale Martini e Felice Mortillaro, rappresentante della Federmeccanica, in cui appunto rimprovera Martini di dire cose che non stanno nè in cielo nè in terra, perchè non fanno i conti con la razionalità dell'economia, che è quella che in fondo dirime tutte le questioni e non permette obiezioni oltre certi limiti).

Se infatti il modello incondizionato della crescita economica dovunque essa trovi incarnazione, quindi non soltanto all'Occidente, ma anche nel socialismo reale, esige distruzione sistematica della ricchezza naturale (di cui fanno parte l'acqua che beviamo e l'aria che respiriamo) ed esige riduzione a variabile secondaria dell'impiego della ricchezza umana, con gli scompensi programmati e le insufficienze croniche che vediamo nella valorizzazione delle capacità non solo di lavoro, ma di un più ampio agire socialmente utile, ebbene, se sono questi i costi, occorre avere il coraggio e la lucidità intellettuale di riconoscere che questo ordine di razionalità, cioè l'ordine della razionalità puramente economica, non è adeguato a ciò che ci si può

attendere dall'uso corretto di una ragione che rimane pur sempre ragione di tutto l'uomo e non è configurabile in modo da essere confinata alle realizzazioni parziali o contingenti di un certo tipo storico di economia. La assolutizzazione della razionalità economica oggi commette l'errore di ridurre tutta la ragione non solo all'economia in quanto tale, ma ad un certo tipo storico di economia che è quella oggi attualmente vigente. Qui allora il vizio di ideologia che si nasconde nella pretesa della razionalità economica: qualcosa che è particolare e contingente tende a porsi come universale e come assoluto. La razionalità economica va portata all'evidenza dei suoi limiti e delle sue contraddizioni rispetto a mete di ricchezza umana complessiva che essa non può disattendere pena il rovesciamento del perseguimento della ricchezza in impoverimento antropologico, oltre che in dissipazione della natura. Ed è molto strano che una pratica, oltre che un sapere, che si prefiggono l'arricchimento dell'uomo poi si traducono in impoverimento dell'uomo stesso, laddove la ricchezza non può essere misurata soltanto in accumulazione di beni o di merci. L'economia, se effettivamente è chiamata ad occuparsi dell'intera ricchezza dell'uomo, e penso che sia questo il suo senso fondamentale e essenziale, è chiamata a superarsi in direzione di un ordine più ampio di razionalità. Non si tratta di una pretesa moralistica, quella di misurare l'economia secondo criteri più ampi, ma si tratta di una esigenza che affonda le sue ragioni nella stessa economia, in quanto finalizzata alla ricchezza complessiva dell'uomo. Insomma la razionalità economica deve prendere in considerazione, oltre il calcolo dei costi e dei benefici assunti secondo l'ottica della crescita del profitto immediato, anche il calcolo dei costi e dei benefici che si ripercuotono sull'ordine della convivenza degli uomini tra di loro e degli uomini con la natura.

Perciò si tratta di piegare la razionalità economica secondo i fini e le esigenze di quella razionalità che possiamo dire sociale, la quale rinvia al principio della convivenza buona e giusta, a un principio cioè grazie al quale l'economia guarda all'interesse generale e si legittima per tanto in funzione etica. Questo vuol dire misurare la razionalità dell'economia con un ordine più ampio di razionalità, un ordine che è strutturato eticamente.

Coniugare la razionalità economica con la razionalità sociale guidata da un criterio etico è compito di tutti e richiede una cultura diffusa di valori oggi purtroppo più vagheggiati che concretamente realizzati. E' però compito peculiare questo di un agire politico che sappia proporre dei fini e su essi sappia convogliare energie e risorse.

Vengo all'ultimo punto di questa mia relazione: vorrei almeno sfiorare un argomento che mi sembra molto importante oggi, che riguarda la possibilità di indicare alla relazione sociale e ai rapporti che in essa si giocano il perseguimento di beni che si potrebbero anche chiamare al di là di pudori comprensibili, ma in definitiva infondati, beni spirituali. Un discorso sui beni spirituali mi sembra oggi urgente. Qui formulerò brevemente una definizione e abbozzerò una con

siderazione storico-politica. Tento dapprima la definizione. Per "beni spirituali" intendo quei beni il godimento dei quali non comporta una divisione quantitativa degli stessi beni, quindi un'attribuzione esclusiva o una appropriazione individualistica. Sono i beni che per appartenere a me o per essere miei non devono essere di altri, anzi i beni spirituali sono caratterizzati dal fatto che senza la partecipazione ad altri essi non hanno senso e non sono possibili, perciò tendono a coinvolgere tutti, almeno potenzialmente. Pensiamo per esempio, in un ambito propriamente religioso, al significato e alle condizioni della preghiera, la quale evangelicamente richiede il mettersi in sintonia con l'altro, che può essere anche un'indicazione che non riguarda la presenza fisica dell'altro, ma riguarda sicuramente il mettersi in partecipazione con l'altro. La preghiera che richiede il mettersi in sintonia con l'altro è comunque destinata a svuotarsi di senso, allorché diventi tentativo maldestro di cattura esclusiva di Dio (è il caso della preghiera del fariseo, che non sa pregare perché si pone in un rapporto di cattura nei confronti di Dio di privilegio di se stesso). Si pensi pure ad atteggiamenti più comuni quali la gentilezza, anche le buone maniere, che ricevono soddisfazione quanto più sono un modo di essere generale. Insomma i beni spirituali si presentano come beni per tutti o, se si vuole, come beni universalistici. I beni spirituali sono beni i quali ricevono attuazione in una disposizione fondamentale di amicizia, di "filia" o di intesa comune, cioè di comunicazione.

Non ritengo però che si possa fare un elenco preciso dei beni spirituali, né che essi possano essere fissati con assoluta univocità: infatti gli stessi beni si prestano spesso ad essere goduti o con modalità individualistiche, appropriative, egoistiche, o con modalità universalistiche. Si pensi, per esempio, ad un'opera d'arte esposta per tutti in un museo oppure rinchiusa in una cassetta di sicurezza per la gioia esclusiva del suo proprietario o eventualmente del suo trafugatore.

E passo ad una considerazione storico-politica che consiste in una ipotesi di lettura della crisi dello stato sociale o dello stato del benessere: Essa si snoda in due sottopunti: il primo riguarda un apprezzamento dello stato sociale perché lo stato sociale ha portato all'applicazione e all'estensione sempre più ampia dei diritti di cittadinanza. La filosofia implicita nello stato sociale è la seguente: ciascuno è portatore di bisogni, di benessere, di prosperità in quanto appartenente all'assetto societario, a prescindere quindi dall'appartenenza per nascita o ceti o caste al di fuori di privilegi comunque di tipo ascrivito. La politica impostata come strategia di governo si incarica allora di garantire la corrispondenza tra le attese di benessere e prosperità e la loro soddisfazione e viene giudicata e legittimata in base a tale capacità. Lo stato sociale è il culmine della lunga storia dell'arricchimento della politica da parte dell'etica.

Ora posso introdurre il secondo punto della mia ipotesi di lettura: lo stato del benessere, con la sua strategia politica, si fa veicolo di istanze universalistiche di eguaglianza e solidarietà che però soddisfa in concreto con un aumento crescente dell'offerta di beni individualistici, o direttamente, mediante forme assistenziali ad personam o addirittura clientelari, oppure indirettamente, cioè facilitando il potere di acquisto e di consumo di oggetti che siano suscettibili di appropriazione privata. Operando in tal modo (e qui è il motivo della crisi dello stato sociale) lo stato sociale pone le condizioni del suo rigetto per questa contraddizione tra universalismo e individualismo che sono al suo interno. L'attuale paranoia addirittura, mania di persecuzione dello stato sociale che avvertiamo in molti, deriva probabilmente dal fatto che non si possono soddisfare istanze di carattere universalistico, cioè ispirate da valori di eguaglianza e solidarietà, favorendo la logica dell'accaparramento, cioè abitudini di vita, oggetti di consumo individualisti.

Lo stato sociale in conclusione si infrange contro lo scoglio costituito dalla sua persistente povertà etica a livello oggettivo. Qui cogliamo, di nuovo, la povertà, la miseria etica della politica, anche nello stato sociale che, pur avendo portato alle estreme conseguenze le tendenze universalistiche della modernità, non ha saputo però farle poggiare su beni non individualistici, quindi superando la logica del produttivismo e del consumismo: era questa la sfida richiesta allo stato sociale, è su questo terreno che lo stato sociale è entrato in crisi. Lo stato sociale non è riuscito a portarsi, per il tipo di benefici che ha offerto e per il tipo di consenso che ha domandato, al di sopra della prospettiva del godimento dei beni materiali che sono beni individualistici. Dalla crisi di estraneazione in cui lo stato sociale è caduto ci si sta difendendo con una mobilitazione che presenta forti rischi regressivi, cioè il ritorno ad una classificazione della società in ceti o fasce, una cristallizzazione o istituzionalizzazione delle differenze, una sostanziale rassegnazione alle nuove povertà. La domanda che ci dobbiamo porre è questa: è possibile far uscire lo stato sociale dai suoi limiti e dalla contraddizione fra individualismo e universalismo, individuando delle mete di più elevata socialità, quelle mete cioè che ci inducono a preferire i beni spirituali tutte le volte che occorre scegliere tra il perseguire una ricchezza valida anche per gli altri e un arricchimento puramente egoistico? Ecco allora questa nuova socialità intrecciata ad una nuova visione dei beni, un diverso stato sociale, cioè non burocratico, non assistenzialistico o clientelare il quale potrà nascere solo dal consenso su compiti di maggiore solidarietà e condivisione, compiti che rendano plausibile conferire alla politica maggiori risorse per fini più impegnativi e non meno impegnativi. Ciò deve portarci sia ad una qualità migliore delle relazioni intersoggettive sia ad un rapporto di equilibrio dell'uomo con la natura. Si tratta di progetti troppo ambiziosi? Può darsi, ma a me pare che le giuste ambizioni di chi vuol superare la povertà del presente non sono mai troppe.