

COMMUNITAS

- Comitato scientifico** Giuseppe De Rita (presidente), Alberto Abruzzese, Giulio Albanese, Alessandro Azzi, Gian Paolo Barbetta, Pierpaolo Baretta, Pietro Barcellona, Lea Battistoni, Paolo Bedoni, Marino Bergamaschi, Ugo Biggeri, Riccardo Bonacina, Aldo Bonomi, Carlo Borgomeo, Massimo Cacciari, Maurizio Carrara, Virginio Colmegna, Giacomo Contri, Riccardo Della Valle, Camillo De Piaz, Giuseppe Dolcini, Luca Doninelli, Johnny Dotti, Giulio Ecchia, Roberto Esposito, Claudia Fiaschi, Carlo Formenti, Giuseppe Frangi, Cesare Fumagalli, Bruno Genovese, Giuseppe Guzzetti, Stefano Marchettini, Sergio Marelli, Salvatore Natoli, Andrea Olivero, Laura Olivetti, Fabrizio Palenzona, Franco Pasquali, Edoardo Patriarca, Silvano Petrosino, Savino Pezzotta, Davide Rampello, Ermete Realacci, Marco Revelli, Enzo Rullani, Marina Salamon, Giuliano Segre, Fabio Terragni, Riccardo Terzi, Marco Vitale, Stefano Zamagni, Flaviano Zandonai
- Direzione** Aldo Bonomi (direttore), Stefano Zamagni, Marco Revelli, Riccardo Bonacina, Giuseppe Frangi, Marco Dotti
- Comitato di redazione** Stefano Arduini (coordinatore), Riccardo Bagnato, Linda Barsotti, Simone Bertolino, Francesco Cancellato, Cristiana Colli, Salvatore Cominu, Sara De Carli, Claudio Donegà, Sergio Gatti, Daniele Germignani, Albino Gusmeroli, Rosa Rossini, Joshua Massarenti, Giulio Mauri, Maurizio Regosa, Daniela Romanello, Luca Romano
- Promotori** Acri, Acli, Aiccon, Associazione Trenta ore per la Vita, Avis sede nazionale, Cesvi, Confartigianato, Confcooperative, Federsolidarietà, Confederazione nazionale Coldiretti, Consorzio Cgm, CdO - Opere sociali, Federazione Alzheimer, Federazione italiana delle BCC, Fondazione Aiutare i bambini, Fondazione Cariplo, Fondazione Casa della Carità, Fondazione Don Gnocchi, Fondazione Dynamo, Fondazione Exodus, Istituto Cortivo, Lega autonomie locali, Lega del Filo d'Oro, Movimento Consumatori, Unicredit

"Communitas" periodico mensile - Già EF - Etica Finanza
ottobre 2011 - Anno XI

Vita Altra Idea Soc. Coop., via Marco d'Agate 43 - 20139 Milano
Registrazione del Tribunale di Milano n. 382 del 25 giugno 2001

La testata usufruisce dei contributi statali diretti

di cui alla legge 7 agosto 1990, n. 250

Direttore editoriale: Riccardo Bonacina

Direttore responsabile: Giuseppe Frangi

Progetto grafico: Leftloft

Cura redazionale: Daniela Romanello

Stampa: Arti Grafiche Fiorin

via del Tecchione 36 - 20098 Sesto Ulteriano (MI)

Sped. in A. P. - Art. 1 c. 1 L. 46/04 - DCB Milano

Stampato su carta riciclata al 100% e confezionato in bioplastica Mater-bi

Prezzo di copertina: euro 7

ISBN 978-88-95480-00-8 ISSN 1825-4993

Abbonamento annuale Italia (9 numeri): euro 50

È un'iniziativa editoriale

VITA
altra idea

ottobre - 2011

COMMUNITAS

un mensile diretto da Aldo Bonomi

Passaggio d'epoca e nuovi paradigmi

55

mm

Krísis

a cura di Marco **Dotti**

interventi di: 'Ala **Al-Aswany**, Miguel **Benasayag**, Massimo **Borghesi**,
Eugenio **Borgna**, Fritjof **Capra**, Pierangelo **Dacrema**, Edmund **de Waal**,
Paul **Dumouchel**, Maurice **Godelier**, Giuseppe **Guzzetti**,
Noreena **Hertz**, Anselme **Jappe**, Serge **Latouche**, Michel **Maffesoli**,
Mauro **Magatti**, Christian **Marazzi**, Marco **Revelli**, Daniel **Rigney**,
Richard **Sennett**, Michel **Serres**, Andrea **Tagliapietra**, Andrea **Zhok**

Marco
Dotti 06 Nota di edizione

Editoriale

Aldo
Bonomi 10 Passaggio d'epoca

Per capire

- Marco
Revelli 18 Povertà della politica, politica della povertà
- Michel
Maffesoli 38 Apocalissi del consenso
- Michel
Serres 48 Tempi di crisi
- Daniel
Rigney 52 L'effetto San Matteo
- Paul
Dumouchel 60 L'economia dell'invidia. Crisi, contagio, scarsità
- Andrea
Tagliapietra 68 Il senso della fine
- 'Ala
Al-Aswany 84 Quando il Palazzo crolla
- Andrea
Zhok 92 Antropologia delle transazioni
- Christian
Marazzi 100 La prossima volta, il mercato
- Maurice
Godelier 110 La crisi delle scienze sociali
- Massimo
Borghesi 118 La fine di un sogno nato nel 68

Alla ricerca di nuovi paradigmi

- Serge
Latouche **126** Come uscire dalla società dei consumi
- Pierangelo
Dacrema **134** L'economia del gesto
- Anselme
Jappe **140** Il denaro è diventato obsoleto?
- Miguel
Benasayag **146** Elogio del dono, elogio del conflitto
- Giuseppe
Guzzetti **154** Ricomporre l'assimmetria tra moneta e economia
- Noreena
Hertz **170** Coop-capitalism: l'economia del noi
- Fritjof
Capra **176** Nutrire le comunità
- Mauro
Magatti **182** Dalla egoconomy alla weconomy
- Edmund
de Waal **196** Il buon uso del tempo. Sul fare artigiano/1
- Richard
Sennett **202** Il buon uso del mondo. Sul fare artigiano/2
- Eugenio
Borgna **208** Verso una comunità di destino

Commento

- Marco
Dotti **208** L'ostinazione del costruire e dello sperare

NOTA DI EDIZIONE

di **Marco Dotti**

curatore

Un'intervista, un dialogo, una conversazione. In ogni caso, «“spiegarsi” è *molto* difficile». Spiegarsi è *sempre* difficile. Ma, non di meno, a certe condizioni, necessario e persino *possibile*. La maggior parte delle volte che pongono una domanda, «persino una domanda che mi tocca», confessava Gilles Deleuze, «mi accorgo di non avere nulla da dire». Non contano infatti le questioni “poste”, né le risposte che reattivamente ne deriveranno. Non contano le obiezioni – «tutte le volte che qualcuno mi fa un'obiezione mi viene da dire: “d'accordo, passiamo oltre”». Non conta nemmeno il “venirne fuori”, la formula, la ricetta, la via di uscita che tanto più è rassicurante, quanto meno risulta praticabile¹. Conta, forse, solo la possibilità di *elaborare un problema*, di ritrovarselo davanti agli occhi, in un divenire dove le cose che capitano, capitano sempre *là* dove non ci si aspetta – la *crisi* come momento decisivo e risolutivo – imponendo improvvise deviazioni da percorsi che ritenevamo perimetrati e sicuri.

Una conversazione, se non vuol essere modesto teatro dell'opera, non può mai essere esente da crisi. Crisi intesa, qui, nella sua accezione di evento che muta il corso di altri eventi: quella tazzina del caffè che – sempre per restare al teatro, ma tutt'altro teatro – maldestramente rovesciata Carmelo Bene sosteneva essere all'avvio di ogni vera conversazione.

1 Gilles Deleuze, *Che cos'è, a che cosa serve una conversazione*, in: Gilles Deleuze - Claire Parnet, *Conversazioni*, Ombre corte edizioni, Verona 2011, p. 8.

È questo il senso di un'espressione, cara al discorso commerciale, entrata anche nel lessico italiano: *pourparler*, ossia quel colloquio preliminare, libero e senza paletti, per discutere i termini di un possibile accordo, quando tutto, dalla rottura alla rapida stretta di mano, è ancora davvero possibile. Qualcosa che, poi, con la consueta grettezza il linguaggio del marketing ha preteso di tradurre con un termine forse più alla moda, ma meno raffinato: *brainstorming*. Una conversazione ha "senso", non tanto in funzione del contenuto della prestazione erogata – o dei "cervelli", come vorrebbe farci credere la succitata locuzione inglese, messi all'opera –, ma se mira, magari senza riuscirci in pieno, a essere la mappatura del tracciato delle deviazioni in corso d'opera che da uno spunto iniziale si diramano in direzioni imprevedute e potenzialmente infinite.

Anche le conversazioni e gli interventi raccolti in questo volume sono frutto di molte deviazioni e nascono in forma, per così dire, preterintenzionale. Non, quindi, dall'esplicito intento di riflettere, in qualche modo e con qualsiasi mezzo, sulla prospettiva unicamente finanziaria della crisi riesplora nel 2010, proprio mentre economisti, finanziari, editorialisti annunciavano una – oramai lo sappiamo: improbabile – liquidazione della crisi e una conseguente ripresa. Nessuna ripresa è possibile – anche questo, oramai, lo sappiamo – senza una reale, concreta, persino dura ricognizione dei fattori strutturali e degli elementi contingenti che, come dimostrato da Pierangelo Dacrema², questa crisi hanno prodotto, generando al tempo stesso un'erosione del legame di fiducia. Le conversazioni e gli interventi qui raccolti nascono da un implicito *work in progress* condotto sulle pagine del settimanale *Vita*, in continuità con le questioni sempre aperte del mutamento antropologico, economico e sociale già trattati su *Communitas*. Un lavoro che, proprio nella fiducia e nelle sue infinite declinazioni e ricadute (una su tutte: la *comunità di destino* a cui si richiama Eugenio Borgna, in chiusura del presente volume), trova il proprio comune denominatore. Un lavoro che la crisi attuale ci ha però costretti a mettere in forma, esplicitandone e forse anche potenziandone l'attualità. Il numero 55 di *Communitas* nasce da qui, e così.

Nel 1984, parlando della nostra epoca fondata sull'equazione integra-

zione come consumo, pensando ai tempi di magra, quando meno consumo sarebbe equivalso a meno integrazione, Christopher Lasch scriveva: «In un'epoca di turbamenti la vita quotidiana diventa un esercizio di sopravvivenza. Gli uomini vivono alla giornata; raramente guardano al passato, perché temono d'essere sopraffatti da una debilitante "nostalgia", e se volgono l'attenzione al futuro è soltanto per cercare di capire come scampare agli eventi disastrosi che ormai quasi tutti si attendono». Forse è tempo di cambiare rotta, cercando di superare questo sguardo unicamente rivolto al disastro e la vertigine davanti alle cose ultime. Vertigine che ci fa intendere la crisi come evento perfetto³ e, mentre ci illude di poter essere spettatori sopravvissuti della nostra stessa fine, ne delinea pienamente i contorni, impedendo in tal modo di cogliere quegli imprevisi scarti laterali dove la vita fluisce. La crisi attuale può avere un risvolto "positivo" se la si comprende nell'elemento di rottura, a tutt'oggi incompreso, di questo paradigma della fine: una fine che non avrà spettatori, una fine per la prima volta nella storia che rischia davvero di coincidere con la fine di tutte le cose (si veda il colloquio con Andrea Tagliapietra). Eppure, proprio tale peculiarità della crisi attuale ci ricorda come nel presente si cela sempre quell'ignoto la cui apparizione potrebbe mutare tutto. Ecco allora che acquistano un senso forte anche le parole che uno scrittore, solitamente attento su altri fronti, come Enrique Vila-Matas ha speso su una Grecia che tutti vogliono senza presente e senza domani e, magari, senza nemmeno un passato: «Questo Paese è entrato in un tunnel senza luce e senza futuro, però si direbbe che, fra i lamenti, filtra un barlume tenue di timida allegria, come se questo fosse l'unico luogo della terra dove la vita va avanti»⁴.

Dove non firmati, il dialogo sono da intendersi condotti dal curatore.

-
- 2 Pierangelo Dacrema, *La crisi della fiducia. Le colpe del rating nel crollo della finanza globale*, Etas, Milano 2008.
 - 3 Andrea Tagliapietra, *Icone della fine. Immagini apocalittiche, filmografie, miti*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 78.
 - 4 Enrique Vila-Matas, «El centro de Atena», in *El País*, 15 novembre 2011.

PASSAGGIO D'EPOCA

Dobbiamo attraversare il deserto, ma ciò è possibile solo se pensiamo alla Terra promessa. E solo se sappiamo cambiare e sognare orizzonti magari non immediatamente praticabili, ma possibili. Questo ci chiede la crisi. E se non sapremo rispondere, presto non ce lo chiederà più, ma ce lo imporrà.

di **Aldo Bonomi**

direttore *Communitas*

Ogni volta che, nel sistema economico globale, si verifica un picco molto alto di crisi finanziarie, la crisi – osservava Fernand Braudel – ridisegna il sistema geopolitico e geoeconomico complessivo. Non c'è dubbio che questo rimodellamento sia in atto. La crisi attuale che sta agitando territori e mercati, mettendo a forte rischio regole e istituzioni, non è una crisi di attraversamento, ma di metamorfosi o, se vogliamo usare un termine più denso, una travolgente crisi d'epoca. Una crisi che fa oltretutto emergere un preciso campo retorico. Un campo retorico che, nel ventennio liberista che abbiamo attraversato, ha osservato e praticato uno spazio geoeconomico orientato unicamente su due polarità. Da un lato il

mercato e dall'altro, ma in posizione asimmetrica e subalterna, la politica. Mancava all'appello, però, un terzo soggetto per nulla irrilevante: la società. La società è stata la grande esclusa di questi anni, espulsa dalla riflessione interna a questo campo come se fosse interamente sussunta e rappresentata in ciò che Joseph Stiglitz oggi può chiamare «fondamentalismo mercantile», ma che già negli anni 30 Karl Polany aveva definito «*market society*». Dinanzi all'emergere di una crisi sempre più ampia, che coinvolge non solo la finanza, non solo l'economia, ma il modello stesso che le ha finora "orientate" e la lente che ne ha filtrato la lettura, emergono però due posizioni.

Prima posizione. Dinanzi a questa crisi, non sembrano "eversivi" discorsi che affermano che non è certo equa una società globale – rimarchiamo che non è solo un problema italiano – dove il 10% della popolazione detiene il 48% della ricchezza. È una questione capitale, per comprendere anche come sia stato possibile muoversi all'interno di un campo di retoriche liberiste senza talvolta cogliere quel fenomeno di vantaggio competitivo che Merton chiamava «effetto San Matteo». Un effetto che premia chi ha di più in termini di risorse materiali e immateriali, e penalizza gli altri e mina fortemente un principio di eguaglianza modellato su un mercato inteso come *tabula rasa*. Dove retoricamente si afferma che tutti partono eguali e "nudi" e arrivano alla meta portandosi addosso ciò che, se sono stati bravi imprenditori di se stessi, sono riusciti a conquistare o a guadagnare. Noi sappiamo che non è così, e i dati lo dimostrano. La crisi che ha investito la retorica di un mercato come mondo degli eguali, l'enorme disparità tra ricchi sempre più ricchi e poveri sempre più poveri, come afferma nel suo intervento Daniel Rigney, chiama tutti a una riflessione seria, pacata, ma sinceramente *critica* sul rapporto tra democrazia e capitale. È un tema aperto, da affrontare senza preclusioni e dogma, toccando punti particolarmente nevralgici, dalla crisi della politica al rapporto tra mercati e democrazia. A fronte di questo, si diramano alcune posizioni, più o meno condivisibili, più o meno radicali. Di fronte alla crisi del modello che ha ipotecato il

futuro di intere generazioni, una prima posizione afferma che non c'è altra strada – non solo in termini di praticità, ma anche di coerenza etica – che uscire dal debito, non riconoscerlo. Non riconoscerlo proprio in quanto debito prodotto da *quel* mercato: discorso elementare e radicale, ma che sotto molti aspetti coglie i punti critici del sistema liberista. Accanto a questo punto di vista, c'è quello, altrettanto radicale, che propone non solo l'uscita dal debito, ma l'uscita dal modello, ovvero il tanto auspicato salto di paradigma. È l'idea di Serge Latouche e di quanti con lui propongono una decrescita, variamente declinata come serena o felice. L'idea di Latouche è che non vi sia un mercato solo e semplicemente “alterato” da titoli tossici. L'idea è che la tossicità sia nella stessa conformazione della società dei consumi e della crescita infinita. Non si tratterebbe, quindi, di contrapporre a un modello “malato” di sviluppo un altro modello che presupponiamo semplicemente più “virtuoso”. Al punto in cui siamo arrivati – un punto di non ritorno, ci spiega Andrea Tagliapietra – è necessario assumere il limite e operare un vero salto di paradigma, una mutazione. Che è poi quanto il termine “crisi” nella sua accezione medica comporta: non si esce da una crisi se non mutati. Accanto a queste due c'è poi la variante – che io condivido di più – che consiste nell'assumere una posizione altrettanto chiara e – come tutte le cose chiare e elementari, quando lo sono davvero – disarmante. È la posizione, per capirci, degli *indignados* di Wall Street. Siamo il 90%, dicono i sostenitori di questa tesi, e vogliamo decidere, partecipare, assumere su di noi le nostre vite, non solo i debiti nostri e altrui. Questo 90% è una sorta di gruppo allargato, che va dagli impiegati che di punto in bianco sono stati cacciati dai loro uffici (magari proprio a Wall Street) ai muratori che hanno perso la casa, dagli insegnanti senza scuola ai bidelli senza niente.

C'è poi una **seconda posizione**, con la quale la prima confligge. È una risposta che sostanzialmente si richiama alle regole. Abbiamo deregolamentato troppo, abbiamo allentato i controlli, ci siamo in qualche misura sbagliati, ma se applichiamo alcune regole, il sistema

può ritrovare un suo equilibrio. In quest'ottica, limitandoci all'Europa, è evidente che toccherebbe ai soggetti preposti alla regolazione della moneta e del mercato unico fornire indicazioni (pensiamo solo al ruolo della Bce). Noi ci troviamo esattamente in questa fase, dove il mercato ha mostrato dei limiti, e la politica ha mostrato un totale fallimento, ed entrano in campo altre agenzie e altri regolatori, sempre più in funzione di decisori.

So che le terze vie sono sempre le più scomode, le più difficili, le più rischiose. Ma, dinanzi alla contrapposizione, dovremmo chiederci se non esista una **terza opzione**. Un'opzione che ci consenta di sognare – e uso non a caso il termine sognare – un mondo che verrà in cui le parole *equità* e *sobrietà* abbiano un nuovo, ma più forte significato. Di questa terza via abbiamo solo poche tracce, pochi spunti che – per citare l'intervento di Fritjof Capra che ospitiamo in questo numero di *Communitas* – sappiano *nutrire la comunità*. Uno spunto su tutti fu quello dato da Barack Obama che, parlando di *green economy*, aveva per un momento acceso le speranze.

Da questa crisi epocale, da questo drammatico passaggio alcune cose le dobbiamo capire. Cose che vanno ben oltre il problema del contingente. E tra le cose che dobbiamo capire, alcune arrivano proprio da posizioni variamente etichettate come radicali. Se osserviamo il movimento della decrescita, ad esempio, possiamo accogliere o meno le loro proposte o le loro obiezioni, può anche essere un'eterotopia assolutamente inapplicabile, ma una cosa è ben chiara: ciò su cui ci chiama non è tanto o soltanto la praticabilità della decrescita, ma la presa di coscienza che il modello della crescita infinita non è in alcun modo sostenibile. Quanto meno – ripeto: quanto meno, se non vogliamo essere troppo radicali – il modello che inevitabilmente verrà dovrà assumere dentro di sé il *limite*. Un capitalismo e un mercato orientati su uno sviluppo sostenibile – giusto se vogliamo essere moderati – dovranno incorporare il concetto di limite: limite delle risorse, limiti di produzione, limiti ambientali, limiti energetici. Il che significa anche che la crescita non può essere esponenziale.

Siamo di fronte a un problema epocale, come dopo una Grande Guerra. E, lo si voglia o no, in una direzione o in un'altra, questa crisi segnerà o forse ha già segnato (come ci ha suggerito Michel Serres) un passaggio d'epoca. Dobbiamo attraversare il deserto, ma un deserto lo attraversiamo solo se pensiamo alla Terra promessa. E solo se sappiamo cambiare. Per questo parlavo di sognare orizzonti *eterotopici*, magari non immediatamente praticabili, ma possibili. Questo ci chiede la crisi. E se non sapremo rispondere, presto non ce lo chiederà più, ma ce lo imporrà.

'ALA AL-ASWANY
MASSIMO BORGHESI
PAUL DUMOUCHEL
MAURICE GODELIER
MICHEL MAFFESOLI
CHRISTIAN MARAZZI
MARCO REVELLI
DANIEL RIGNEY
MICHEL SERRES
ANDREA ZHOK
ANDREA TAGLIAPIETRA

CAPIRE IL PASSAGGIO D'EPOCA

Crisi, critica, apocalisse.
Vocaboli che evocano la fine.
O il cambiamento. Della politica,
dell'economia e della società.
Viaggio alla ricerca del significato.
Delle parole e degli avvenimenti.
Pensare e pensarsi per riscoprire i
fondamentali della vita comune.



Marco Revelli

Intellettuale, classe 1947, insegna Scienza della politica all'Università del Piemonte Orientale. Figlio di Nuto Revelli, capo partigiano, ha portato nella riflessione politica tutto ciò che riguarda la vita, convinto del fatto che oggi continuiamo ad affrontare i problemi etici di domani con gli strumenti politici di ieri. Nell'ottobre 2007 l'allora ministro della Solidarietà sociale, Paolo Ferrero lo ha nominato presidente della Commissione di indagine sull'esclusione sociale. Tra i suoi libri più recenti, *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro* (Einaudi, 2006), *Sinistra destra. L'identità smarrita* (Laterza 2007), *Controcanto* (Chiarelettere, 2010), *Poveri, noi* (Einaudi, 2010).

POVERTÀ DELLA POLITICA POLITICA DELLA POVERTÀ

All'origine dell'inquietante livello della povertà in Italia c'è una sconfitta sociale. Un arretramento severo delle condizioni economiche e dello status sociale del lavoro e dei lavoratori. Ma c'è anche – e soprattutto – l'insufficienza e l'inefficacia delle politiche pubbliche di contrasto alla povertà. Insomma, la miseria della politica italiana nei confronti della povertà.

di **Marco Revelli**

sociologo

Non so se possiamo definirci un “Paese povero”... Dal momento che qui quasi un'auto su dieci che incontri per strada è un Suv. E che lo scorso anno, in piena crisi, sono state immatricolate in Italia oltre 200mila auto di fascia alta (Audi, Mercedes, Bmw, dal prezzo medio superiore ai 100mila euro), 629 Ferrari, 151 Lamborghini, 503 Maserati... Difficile dunque definirci un “*Paese povero*”. Certo però siamo un “*Paese di poveri*”.

Sono tanti i poveri in Italia. Erano quasi 8 milioni nel 2009 (7.810.000, per la precisione) le persone in condizione di “povertà relativa”, secondo la più recente rilevazione Istat sulla base dell'Indagine annuale sui consumi delle famiglie¹. E la cifra è per certi aspetti sotto-stimata per ragioni tecnicamente statistiche. Per il fatto cioè che si trat-

1 Il dato, come buona parte di quelli che seguono, è tratto dal “Rapporto 2010” della Commissione d'indagine sull'esclusione sociale - CIES (Roma, 2010), che ha concluso i propri lavori nel luglio dello stesso anno.

ta di una misura di “distanza sociale” (è considerata povera in senso “relativo” la famiglia che si colloca di almeno un 50% al di sotto della soglia costituita dalla spesa media mensile nazionale). E che nel 2009 quella soglia (per la prima volta da quando esiste questo tipo di indicatore), si è abbassata, a dimostrazione di quanto duramente abbia colpito la crisi, scendendo, per una famiglia di due componenti, dai 999 euro del 2008 a 983 euro. Coticché famiglie (almeno 223mila) e individui (oltre mezzo milione) che nel 2008 sarebbero stati censiti come “relativamente poveri” nel 2009 non lo risultano più, pur continuando a stentare la vita come o più di prima. Se si mantenesse la “soglia” ancorata al valore dell’anno immediatamente precedente l’inizio della crisi, si sfiorerebbero gli 8 milioni e mezzo!

“
Il nostro tasso di povertà secondo l’indicatore Eu-Silc sfiora il 20%: circa quattro punti percentuali sopra la media continentale

”

Sono tanti – troppi – anche i poveri in senso “assoluto”. Quelli, cioè, che non si possono permettere neppure i beni e i servizi considerati il minimo indispensabile per condurre una vita dignitosa (alimentarsi adeguatamente, vestirsi, scaldarsi...). 1.162.000 famiglie, 3.074.000 individui, pari al 5,2% della popolazione. Significa che un italiano su venti è in queste condizioni; percentuale che quasi raddoppia nel Meridione, dove all’incirca una famiglia su

dieci è in stato di “povertà assoluta”.

Tutto ciò ci colloca al fondo della graduatoria europea, con un tasso di povertà che secondo l’indicatore Eu-Silc (simile a quello nazionale di “povertà relativa”, ma calcolato con parametri differenti e con una soglia più elevata) sfiora il 20%: ben al di sopra – circa quattro punti percentuali – della media continentale, tanto dell’Europa a 15 che di quella a 27, nel gruppo di coda insieme a Spagna, Grecia, Bulgaria, Romania e ai Paesi Baltici (ma utilizzando una soglia ancorata al 2005, neutralizzando cioè gli effetti della riduzione generale del reddito determinata dalla crisi, ci attestiamo a un vergognoso penultimo posto, seguiti solo dalla Grecia)...

In questo quadro, di per sé grave, spiccano poi almeno tre aspetti, particolarmente preoccupanti, su cui vorrei soffermarmi. Il primo riguarda il *divario Nord-Sud*. Divario davvero abissale: il livello della povertà relativa nel Meridione è di quasi cinque volte più alto che nel Nord, il 25,7% contro il 5,8% (nell'Italia centrale si attesta sul 7,6%). Al Sud, d'altra parte, si concentra quasi il 70% dei poveri italiani (il 68,4%, per la precisione) sebbene vi risieda meno del 35% della popolazione totale.

Né il discorso cambia, sostanzialmente, se anziché quella relativa si considera la "povertà assoluta", il cui indice, costruito con soglie differenziate per aree geografiche, neutralizza l'effetto del diverso costo della vita e tuttavia, nonostante ciò, fa registrare ancora un'incidenza quasi tripla rispetto al Nord: l'8,5% (che significa quasi una famiglia su dieci "povera in senso assoluto") contro il 3,7%. Sarebbe forse bene riflettere su queste cifre quando si parla di "federalismo", a cui personalmente non sono contrario in via di principio, ma che richiede comunque un'attenta considerazione alla luce della geografia sociale con cui si è costretti a misurarsi.

Il secondo aspetto che ritengo ineludibile è la *condizione delle famiglie numerose* (con 4 o più componenti), per le quali l'incidenza della povertà relativa è davvero abnorme (così è stata definita dalla Commissione d'indagine sull'esclusione sociale)²: quasi un terzo di esse (il 29,4%) è povero, con punte che raggiungono il 37% al Sud. Il che, per un Paese che ha fatto della retorica della famiglia un tratto identificante, è significativo per lo meno come misura del grado d'ipocrisia prevalente nel discorso pubblico e nelle pratiche di governo. Pesa, su questa drammatica condizione delle famiglie numerose, la condizione minorile. Sono infatti le famiglie con figli minori a carico quelle che cadono al di sotto della soglia di povertà, in misura tanto più grave quanto maggiore è il numero di figli; e la povertà minorile in Italia è a un livello scandaloso (è forse il principale scandalo, tra i tanti che affliggono il nostro Paese),

2 Ibidem, p. XVIII.

il peggiore tra tutti gli Stati europei, sia dell'Europa a 15 che di quella a 27, con un'incidenza (secondo i dati forniti dall'agenzia statistica dell'UE, la sola di cui i nostri ministri dicono di fidarsi) del 25%. Un minore su quattro, cioè, è povero, per la totale assenza di politiche pubbliche e di servizi indirizzati specificamente a questa parte di popolazione. Basti pensare che la Danimarca, il Paese definito la patria delle "copie di fatto", destina annualmente 1.517 euro pro capite al "sostegno alle famiglie e ai figli minori"; la Norvegia, altra nazione che fin dagli anni 90 ha parificato la convivenza al matrimonio, ne stanziava 1.358; l'Italia, che celebra addirittura il proprio *Family Day* con tanto di ministri e cardinali, appena 261, all'incirca un sesto e anche meno...

Il terzo aspetto significativo della povertà italiana riguarda il *mondo del lavoro*. Sono tanti, tra noi, i *working poors* – i poveri che lavorano. Le famiglie che pur avendo un capofamiglia occupato (il *breadwinner*, nell'espressione sociologica prevalente, la "persona di riferimento" secondo la terminologia dell'Istat), tuttavia cadono sotto la soglia di povertà. Una famiglia su dieci – tra quelle il cui capofamiglia risulta occupato come lavoratore dipendente – è in condizione di povertà relativa (il 9,8%): una percentuale che sale al 14,9% per le famiglie operaie e che sfiora addirittura il 30% al Sud, dove quasi una famiglia con *breadwinner* operaio su tre è povera.

EU-Sil – il database dell'agenzia statistica europea Eurostat -, per parte sua registra un'incidenza del "rischio di povertà" (questa la formula adottata per la "povertà relativa") in Italia tra la popolazione occupata del 10% (percentuale quasi doppia rispetto a Paesi come la Danimarca, l'Olanda, in Belgio, gli scandinavi, di un terzo superiore a Germania e Francia...). Ma si sale addirittura al 16% per i lavoratori con *temporary work contract*, cioè per i cosiddetti "atipici" o "precari", peggior dato europeo (l'Olanda è al 4%, l'Austria all'8%, la Francia al 12%, persino la Spagna, con il 14%, fa meglio di noi!)³.

L'Istat ha analizzato, su richiesta della Commissione d'indagine sull'esclusione sociale, quel milione e 200mila famiglie "assolutamente povere", con il metodo della *cluster analysis* (della ricerca "per gruppi")

per tentare di individuarne la composizione, gli aggregati più significativi che lo compongono, con risultati che a me sembrano sconvolgenti.⁴ Una metà, infatti, è costituita da categorie tutto sommato prevedibili, da figure “ai margini” del mercato del lavoro: “donne sole adulte o anziane delle grandi città del Mezzogiorno che non lavorano e non hanno mai lavorato”, “anziani soli o in coppia” nei piccoli comuni del Nord e del Centro-Sud, “ritirati dal lavoro con figli alla ricerca di occupazione nei grandi centri del Mezzogiorno”... Ma l'altra metà è costituita da gruppi in cui *il lavoro è presente in modo significativo*. Da famiglie, potremmo dire, “di lavoratori”: “coppie monoreddito operaie con figli minori residenti nel Mezzogiorno” (sono 170mila famiglie, il 15,1% di quell'esercito di “poveri assoluti”); “single e monogenitori operai del Centro-Nord” e “coppie monoreddito di lavoratori in proprio con figli minori” (234mila famiglie, circa il 22% degli “assolutamente poveri”). E poi 93mila famiglie costituite da “coppie monoreddito di imprenditori e impiegati” con famiglie di quattro componenti o più residenti nel Centro-Sud...

Quasi metà delle famiglie che si trovano in condizione di “povertà assoluta” sono “*famiglie di lavoratori*”. Non di “disoccupati”, “tagliati fuori”, “disadattati”. Rientrano nell'esercito crescente dei *working poors* (una categoria pressoché sconosciuta fino a un paio di decenni fa, nella deprecata età del “fordismo” e delle politiche keynesiane). E d'altra parte, se diamo un'occhiata al livello dei salari italiani e li paragoniamo con quelli dei lavoratori degli altri Paesi industrializzati, ne possiamo comprendere anche la ragione. Nella classifica stabilita dall'Ocse per il 2007 – prima ancora, cioè, che la crisi incominciasse a mordere – il livel-

“

Sono tanti tra noi
i *working poors*:
una famiglia su 10 - con
capofamiglia lavoratore
dipendente - è in condi-
zione di povertà relativa

”

3 Ibidem,

4 Cfr. Commissione d'indagine sull'esclusione sociale, “Rapporto 2009”

lo medio dei salari dei lavoratori italiani si collocava al ventitreesimo posto (su trenta Paesi considerati). Con l'equivalente di 16.242 euro l'anno (circa 1.350 euro mensili netti, compresa la tredicesima) un operaio italiano era sotto del 42% rispetto a un suo equivalente inglese o coreano (in media 28mila euro); del 37% rispetto ai giapponesi, del 23% rispetto ai tedeschi, del 18% rispetto ai francesi... Sotto del 13% rispetto alla media Ocse, inferiore persino al salario di spagnoli e greci.

Pesa, su questa condizione da “capitalismo straccione”, la dinamica piatta dei salari italiani nei primi sette anni di questo decennio – in assoluto la peggiore tra i Paesi Ocse, con una crescita media annua di appena un decimo di punto percentuale, dunque pressoché impercettibile –, che ci ha portato, in poco tempo, a perdere ben 13 punti nel confronto a livello europeo: eravamo 4 punti sopra la media UE nel 2000, siamo finiti 8 punti sotto lo scorso anno.⁵ Evidentemente qualcosa non ha funzionato nel “lavoro” delle organizzazioni sindacali, se l'oggetto della loro tutela si è degradato a tal punto (farebbe bene a rifletterci sopra quella parte di mondo sindacale che si esercita così spesso nella critica all'unica organizzazione che tenta di continuare a svolgere degnamente il proprio mestiere di sindacato, come la Fiom). Ma evidentemente qualcosa non ha funzionato anche sull'altro versante: nel ruolo svolto dall'imprenditoria italiana, se parallelamente alla caduta dei salari anche il nostro peso economico, in Europa, è andato così pesantemente declinando in rapporto agli altri partner europei. Fatta pari a 100 la media annua del Pil pro capite dell'Europa a 27, noi eravamo, nel 1998, a quota 120 (venti punti sopra la media, che comprende, occorre sottolinearlo, anche i “*New Members*”, i quali partivano da molto basso). Siamo caduti, un decennio più tardi, a quota 102: 18 punti più sotto. Il segno di un declino che ci dice quanto poco abbia fatto l'imprenditoria italiana nel periodo.

Non si è trattato, badate, di un periodo di “vacche magre” per le indu-

5 Istat, “Rapporto annuale. La situazione del Paese”, Roma 2009.

strie. È stato, al contrario, un periodo d'oro, con profitti crescenti, in buona misura a scapito dei salari. Una ricerca, promossa da un'importante istituzione internazionale – la Bank for International Settlements – e realizzata da due ricercatrici di prestigio – Luci Ellis, della stessa banca, e Kathrin Smith del Fondo Monetario Internazionale – non due attiviste no global, o due nostalgiche di qualche gruppo vetero-comunista – ci dice che in Italia, tra l'inizio degli anni 80 e la metà di questo decennio, si sono spostati dal “monte salari” dei lavoratori ai profitti delle imprese ben 8 punti percentuali di Pil annuo.⁶ Otto punti di Pil che anno dopo anno sono usciti dalle buste-paga degli operai (dalle “tasche dei lavoratori”, per riprendere il lessico così bene descritto da Gustavo Zagrebelsky) e sono passati negli attivi di bilancio delle imprese. Si tratta di un fenomeno generale, di un arretramento del mondo del lavoro, nei Paesi industrializzati, di carattere “globale” (e in ampia misura connesso con la stessa globalizzazione: suo prodotto sociale specifico). Ma, per l'Italia esso è stato particolarmente feroce: 8 punti di Pil significano circa 120 miliardi di euro (miliardi!, lo sottolineo) ogni anno: è stato calcolato (da un giornalista di *Repubblica*, Maurizio Ricci) che se quei soldi fossero rimasti “nelle tasche dei lavoratori” (*sic*), questi si sarebbero trovati tra i 5 e i 7 mila euro in più da spendere, o da risparmiare, ogni anno...⁷

I profitti sono dunque cresciuti: si calcola, tra la metà degli anni 90 e la metà di questo decennio, dell'incremento di almeno un 15% per l'insieme delle imprese italiane, che sale a un +63% per le grandi imprese, mentre se si considera solo il campione di 1.400 imprese selezionate da Mediobanca la crescita raggiunge il 90%!⁸ *Ma non sono cresciuti gli investimenti. Anzi, la loro proporzione rispetto ai profitti, per tutto questo periodo di “ritirata operaia” – diciamolo pure, di vera e propria “sconfit-*

6 Luci Ellis and Kathryn Smith, *The global upward trend in the profit share*, BIS Working Papers No. 231, Bank for International Settlements, July 2007.

7 Maurizio Ricci, *Il declino globale degli stipendi in busta 5000 euro in meno l'anno*, in *Repubblica*, 3 maggio 2008.

ta sociale” del lavoro – è andata declinando: fatta pari a 100 nel 1980 è scesa a 80 all’inizio degli anni 90, crollando addirittura a 60 dopo il protocollo del 1993, per attestarsi su quota 70 nella prima metà di questo decennio⁹.

Pur avendo potuto godere per oltre un ventennio di una condizione di favore straordinaria, in conseguenza della moderazione salariale e di una pressoché assoluta incapacità di resistenza delle organizzazioni sindacali, la nostra imprenditoria, nella sua maggioranza, ha trascurato quell’innovazione che avrebbe potuto ricollocarla nei punti forti della competizione globale. Siamo al fondo della classifica Ocse per dinamica della produttività. Siamo addirittura gli ultimi (gli ultimi!) per investimenti in Ricerca e Sviluppo con un misero 0,5% del Pil contro una media superiore al 2% per il resto d’Europa. Dove sono finiti quegli otto punti di Pil evaporati dal “monte salari” – ceduti dai lavoratori alle imprese? In quale casinò globale, in quale circuito finanziario immateriale, sono stati “giocati”? Accumulati o perduti? Comunque sottratti all’investimento produttivo.

Ecco, il “berlusconismo” è in buona misura figlio di questa sconfitta sociale del lavoro e di questo declino industriale. *Figlio*, non padre. Prodotto – vorrei sottolinearlo – non causa. La fortuna del grande *tycoon*, la sua progressiva occupazione del sistema politico italiano e per certi versi dello stesso immaginario collettivo, si è generata e ha potuto crescere in quel vuoto di presenza sociale e di iniziativa politica di quello che un tempo si chiamava, forse un po’ retoricamente, ma con un forte riferimento materiale, il “movimento dei lavoratori”. Ha potuto contare sull’assenza di una voce collettiva robusta, radicata nella materialità sociale, in grado di contrastare la sua “riscrittura” del racconto condiviso

8 Cfr. Ires Cgil, *Salari in difficoltà. Aggiornamento dei dati su salari e produttività in Italia e in Europa*, a cura di Agostino Megale, Giuseppe D’Alaia, Lorenzo Birindelli, Cristina Lerico e Riccardo Sanna - 19 novembre 2007.

9 Cfr. Leonello Tronti, *Il circolo vizioso che ha portato al declino*, in “Eguaglianza & Libertà”, 28 ottobre 2007.

ponendo un limite alla sua occupazione dello spazio pubblico. E d'altra parte lo stesso Berlusconi – il suo profilo antropologico, il suo “*modus operandi*” e la sua “forma mentale” – è, a sua volta, creatura di questo “capitalismo straccione”. Di un mondo imprenditoriale distante anni luce, nella sua maggioranza, fatte le debite eccezioni, dall'imprenditore schumpeteriano, innovativo e dinamico – più vicino alla figura del *rentier* (anzi, forse meglio, del “corsaro”) e alla pratica subalterna dell'arte di arrangiarsi, del tutto ignaro delle responsabilità sociali dell'impresa.

Un'impresa, per dirla con Luciano Gallino¹⁰, non solo “irresponsabile”, ma dichiaratamente asociale, finalizzata esclusivamente all'arricchimento del suo titolare, all'*enrichissez moi*, fatta di paradisi fiscali, società *off shore*, evasione, corruzione – sempre comunque impegnata in un corpo a corpo mortale con ogni dimensione “pubblica” e con ogni potere che a quella dimensione corrisponda. Un'imprenditoria senza storia né memoria, senza padri né maestri, apparsa dal nulla in una fase opaca della nostra transizione sociale dal “fordismo al postfordismo” (le sue origini, come per il sovrano di De Maistre, sono celate dietro una “nuvola di mistero”). Figlia illegittima della fine del capitalismo delle grandi famiglie, anch'esso ferocemente avaro, ma quantomeno costretto, per sua natura, a un qualche grado di razionalizzazione in senso weberiano. Generata sul piano inclinato che l'Italia ha imboccato fin dai fantasmagorici anni 80 (quando il racconto prevalente parlava di una raggiunta opulenza e iniziava invece il declino...). E assurda con istantanea rapidità alla dimensione ciclopica dell'impresa monopolistica mantenendo tuttavia al proprio vertice la mentalità del “capitalista pulviscolare”. Della micro-impresa familiare (e “familisticamente amorale”), con la sua doppia contabilità, i profitti in nero, la strizzata d'occhio al maresciallo della finanza, il regalo al sindaco e all'assessore competente, e l'ostilità preconcepita verso tutto ciò che sa di “pubblico”.

10 Luciano Gallino, *L'impresa irresponsabile*, Torino, Einaudi 2005. Dello stesso autore si veda *Il lavoro non è una merce. Contro la flessibilità*, Laterza, Roma Bari, 2007.

All'origine dell'inquietante livello della povertà in Italia c'è, come si è visto, una sconfitta sociale. Un arretramento severo delle condizioni economiche e dello status sociale del lavoro e dei lavoratori. Ma c'è anche – e soprattutto – l'insufficienza e l'inefficacia delle *politiche pubbliche di contrasto alla povertà*. C'è, permettetemi il gioco di parole, la miseria della politica italiana nei confronti della povertà. La “povertà della politica”, potremmo dire, si misura pienamente nella povertà delle politiche pubbliche della povertà in Italia, e nel confronto con quelle degli altri Paesi.

C'è un esercizio che consiglio spesso a chi voglia “misurare” – nel senso stretto del termine, con i numeri, precisi fino ai decimali – il valore della politica italiana (delle *policies*, per dirla con il termine tecnico politologico) nel campo del contrasto della povertà. Ce lo permette Eu-Silc – che è appunto il database europeo che fornisce le statistiche ufficiali valide per tutta l'Unione. Esso pubblica annualmente, per tutti i 27 Paesi dell'Unione Europea, tra le tante che elabora, tre diverse misure della povertà:

- il tasso di povertà “*prima* di tutti i trasferimenti” (cioè il livello “nudo” della povertà: quanto sarebbero i poveri senza nessun intervento pubblico, senza neppure la spesa pensionistica);
- il tasso di povertà “*dopo* la spesa pensionistica”, ma *prima* di tutti gli altri investimenti in politiche *ad hoc*;
- il tasso di povertà finale, “*dopo* tutti i trasferimenti”, compresa la spesa per le politiche specifiche di contrasto alla povertà.

Dalla quantità di punti percentuali in meno, sottratti al livello di partenza e ottenuti grazie ai successivi interventi pubblici, si potrà misurare la qualità delle diverse politiche pubbliche e la loro efficacia. Si parte più o meno tutti a un livello elevato, oscillante sul 40-45%, con qualche sfioramento verso il basso (l'Olanda al 35%, la Danimarca al 37%) e qualcuno verso l'alto (la Romania al 48%, l'Ungheria al 52%). Ma la maggior parte dei principali Paesi sta lì: la media tanto dell'Europa a 15 che di quella a 27 è del 42%, la Francia sta al 45%, la Germania al 44%.

L'Italia ha un tasso "originario" di rischio di povertà del 43% (né troppo alto né particolarmente basso). D'altra parte, che il livello di povertà "prima di tutti i trasferimenti" sia così elevato, fino a coinvolgere quasi la metà della popolazione, è comprensibile se si tiene conto del fatto che esso riguarda anche quella parte di abitanti che stanno fuori dal mercato del lavoro, o perché troppo vecchi e dunque "ritirati" o perché troppo giovani, e che dunque sarebbero del tutto privi di reddito senza una qualche forma di trasferimento di reddito.

La spesa pensionistica dà un primo, consistente taglio: dimezza all'incirca il tasso di povertà, in alcuni Paesi un po' di più, in altri un po' di meno. Per noi è particolarmente efficiente: abbassa la percentuale della popolazione "a rischio di povertà" di circa 20 punti (esattamente come la Germania, un paio di punti meno della Francia ma circa 2 punti e mezzo sopra la media dell'Europa a 15 e 3 punti sopra quella dell'Europa a 27), a dimostrazione del buon grado di rendimento del nostro sistema pensionistico.

Poi intervengono le politiche *ad hoc*. Ed è qui – permettetemi l'espressione – che "casca l'asino" (o gli asini): la riduzione del tasso di povertà, per l'Italia, per questa voce, è di appena 4 punti percentuali. La più misera tra tutti i Paesi europei. Svezia e Norvegia abbassano i propri livelli di povertà rispettivamente di 19 e di 17 punti. La Danimarca (che già partiva con un basso livello di incidenza) di 16. La Germania di 13. La media europea è sui 10 punti. *Noi appena 4!*

Né la cosa non deve stupire più di tanto se si considerano gli specifici investimenti "sociali" in politiche di contrasto della povertà: l'Italia ha investito, alla voce "Politiche in materia di *social exclusion*", in media l'equivalente di 13,3 euro pro capite, contro i 592 dell'Olanda, i 307 della Danimarca, i 218 della Svezia, i 133 della Francia... La nostra spesa sociale complessiva non è particolarmente bassa: 6.464 euro pro capite,

“

È sulle politiche *ad hoc*.
che "casca l'asino":
qui la riduzione del tasso
di povertà, per l'Italia,
è di appena 4 punti.
La più misera in Europa

”

contro una media europea di 7.186 per l'UE 15 e di 6.283 per quella a 27 (la Norvegia, per fare un esempio, ne investe 9.915, l'Olanda 8.766, la Germania 7.624, la Spagna 5.391...). Ma evidentemente è mal distribuita – la parte di essa destinata a *policies* specifiche in materia di povertà ed esclusione sociale sono davvero esigue –, e ancor peggio utilizzata, con meccanismi inefficienti, un alto grado di frammentazione, di mutevolezza e di incertezza, secondo criteri non universalistici e spesso assurdamamente selettivi.

Siamo – insieme a Grecia e Ungheria – gli unici in Europa a non possedere una qualche forma di garanzia di un *reddito minimo* (in qualsivoglia forma). Tutti, secondo modalità diverse, intrecciando spesso

incentivi all'occupazione e sostegno a un reddito vitale, si sono dotati di strumenti selettivi ma universalistici (selettivamente universalistici, potremmo dire, selezionando cioè quelle aree di popolazione a cui si riconosce *in forma di diritto* la possibilità di ricevere dallo Stato un'integrazione al proprio reddito tale da sottrarli al rischio di povertà). L'Italia, dopo un breve esperimento troppo frettolosamente liquidato, noi ci pensò a suo tempo l'allora ministro del Welfare, Roberto Maroni a porre una pesante

pietra tombale sull'idea stessa della “garanzia del reddito” e a far sì che non se ne parlasse più.

Pesa, d'altra parte, su questa inoperosità della politica (appunto, su questa sua “povertà”), un atteggiamento di fondo, potremmo dire “culturale”, attinente alle culture politiche, e parte integrante dell’“ideologia contemporanea”. Ed è il rifiuto mentale, prima che politico, a prendere in considerazione il concetto stesso e l'idea della redistribuzione. Della redistribuzione della ricchezza (insomma, ancora il discorso sulle “tasche degli italiani” e in particolare di tutti gli italiani, universalisticamente intesi, e non solo dei segmenti di reddito più bassi).

Permettetemi a questo proposito un solo esempio. Avete tutti presen-

“
Pesa sull'inoperosità della politica un atteggiamento di fondo: il rifiuto mentale a prendere in considerazione l'idea stessa di redistribuzione

”

te il caso dello stabilimento di Pomigliano d'Arco, dove la Fiat – direttamente nella persona del suo amministratore delegato Sergio Marchionne – chiedeva alcune pesanti modificazioni normative e organizzative, come la rinuncia al diritto di sciopero in particolari periodi e la riorganizzazione dei turni con la riduzione delle pause (da 40 a 30 minuti). Ricorderete che l'accettazione di quelle richieste era posta come *conditio sine qua non* per trasferire a Pomigliano la produzione della Panda, attualmente delocalizzata in Polonia, e per mantenere in vita lo stabilimento, in quanto considerata *indispensabile per assicurarne la competitività* in una situazione di mercato globale. Ora, un collega della mia università, economista – si chiama Guido Ortona – ha fatto un semplice calcolo, misurando il volume complessivo di ore “risparmiate” (e il relativo vantaggio economico) con la riduzione delle pause – che, va sottolineato, costituiva una parte importante del diktat Fiat –: esse rappresenterebbero circa il 2% del monte ore lavorate complessivo, equivalenti in termini di organico alla giornata lavorativa di un centinaio di lavoratori sugli oltre 2mila occupati in quello stabilimento: «Il costo di cento lavoratori», ci dice Ortona, «è circa 3 milioni di euro all'anno, cioè *meno di un terzo di quanto hanno ricevuto nel 2009 Marchionne e Montezemolo messi insieme*. Se Montezemolo si accontentasse di ricevere 10mila euro al giorno, e Marchionne si accontentasse di riceverne 9.100, si potrebbe dare lavoro a 100 operai in più» o, appunto, guadagnare la competitività necessaria continuando a permettere ai dipendenti di Pomigliano di tirare il fiato per 40 minuti anziché 30.

Il tema intorno a cui aveva ruotato, spesso drammaticamente, la questione sociale nel corso di tutto il Novecento, e che aveva trovato un qualche equilibrio nella seconda metà del “secolo breve” nel quadro delle politiche keynesiane e di quello che è stato definito il “compromesso socialdemocratico”, è uscito dalla nostra agenda politica (e anche in buona misura culturale). L'idea della redistribuzione del reddito come strumento e condizione di realizzazione di un qualche modello di giustizia sociale e di un qualche tipo di società giusta sembra aver abbandonato l'orizzonte visuale e progettuale non solo delle élites manageria-

li e imprenditoriali, ma anche di quelle politiche – della variegata schiera dei decisori pubblici – e forse della stessa massa dei destinatari di quelle decisioni.

Esce dunque di scena – esce dallo *spazio pubblico*, potremmo dire – un termine, o una serie di termini: “egualitarismo”, “redistribuzione”, “giustizia sociale”...; ed entrano nel lessico dotato di corso legale altre parole, altri termini. Prima desueti. O usati in accezioni differenti. Comunque propri di una diversa “sfera”, trasferiti da un contesto “altro” rispetto a quello più proprio dei linguaggi politici, un contesto prevalentemente *privato*, in taluni casi addirittura “*intimo*”. Termini, d’altra parte – lo spiega perfettamente Gustavo Zagrebelsky – portatori di una forte carica di ambivalenza. Spesso in bilico tra due connotazioni valoriali opposte, tendenti a mutare di segno proprio in forza di quella transumanza che compiono tra l’uso privato e l’uso pubblico che se ne fa. Parole sublimi, in una sfera, che si fanno sordide, nell’altra, o aggressive, contundenti, tossiche nel diverso contesto. Parole che offendono quando ostentano affetto (o addirittura amore!). Parole che tolgono quando sembrano dare.

Tra queste, in prima fila, la parola “Comunità”. E la parola ad essa contigua, anche etimologicamente, “*Dono*”. Assunta come nucleo normativo delle politiche sociali nell’epoca dell’estenuazione e della proclamata “fine” dello Stato sociale. E come sostituto funzionale delle pratiche redistributive nel tempo della loro improponibilità politica e ideologica. Non è una illazione soggettiva. Una presunzione preconcepita e maliziosa. È il contenuto di esplicite dichiarazioni ufficiali di autorevoli esponenti di governo. Mi è capitato di ascoltare con le mie orecchie il ministro del Lavoro e delle Politiche sociali Maurizio Sacconi, nella giornata dedicata all’associazionismo sociale¹¹, dichiarare formalmente, in quello che apparve a tutti come un vero e proprio “Manifesto”, che quella del *dono* avrebbe dovuto diventare la logica prevalente nel campo delle politiche di contrasto della povertà nel “nuovo tempo” della crisi del “debito sovrano” («destinata a determinare strutturalmente una differenza rispetto al passato») e dell’inevitabile ridimensionamento del

Welfare State. E presentare ciò come l'asse portante di quel neo-comunitarismo – traduzione nazionale del “conservatorismo compassionevole” anglosassone – di cui lui stesso, e il suo collega Giulio Tremonti, si considerano gli esponenti di punta in Italia e di cui il motto «meno Pubblica Amministrazione più Comunità» è la bandiera. Il dono – insistette allora il ministro – permetterebbe la *personalizzazione* del rapporto, al contrario delle politiche pubbliche, burocraticamente impersonali. Ripristinerebbe una corrente “*calda*”, necessaria per vincere la solitudine, principale e vera forma e radice della povertà. Valorizzerebbe la “relazionalità”, che rappresenta la vera assenza e carenza di ogni intervento “pubblico”.

Che cosa implichi, in termini generali, questo discorso è evidente. Riproduce in lingua italiana quanto Marvin Olasky propose, dieci anni fa, in quel “breve corso” della militanza *neocons* americana che è *Compassionate conservatism* (entusiasticamente prefato da George W. Bush): la Fede invece del *diritto*, la Benevolenza invece della *giustizia sociale*, la Munificenza invece dell'*eguaglianza*. In sintesi: la riproposizione in chiave etico-politica del valore sociale della diseguaglianza. O se si preferisce, il riscatto della diseguaglianza sociale come potenziale principio di virtù morale e civica. Queste sono le implicazioni generali di quell'approccio, e altre ancora, altrettanto impegnative. Ma a me sta a cuore, qui, approfondire un punto particolare del “neo-comunitarismo” italiano, quella riaffermata centralità del dono che piace così tanto al nostro ministro dell'(ex)Welfare.

Mi sta a cuore perché sono stato a lungo tra quelli che – sulla scia degli anti utilitaristi francesi, di Alain Caillé, di Jacques Godbout, di Serge Latouche, del nostro caro amico, purtroppo scomparso, Alfredo Salsano, e facendo propri gli insegnamenti di Carl Polany – hanno fortemente valorizzato lo “spirito del dono” come ingrediente fundamenta-

11 Si tratta della “II Conferenza nazionale sull'associazionismo sociale”, tenutasi a Roma giovedì 15 luglio 2010. In quell'occasione il ministro Sacconi aggiunse: «Serve meno Stato e più società, meno pubblica amministrazione e più comunità».

le per la ricostruzione di quella risorsa sempre più scarsa – nell'epoca del trionfo neoliberista e del turbocapitalismo a base finanziaria – e sempre più necessaria, che è la socialità. Com'è noto fin dal celebre *Saggio* di Marcel Mauss, il dono ha un elevato potenziale *socio-genetico*. Contiene nella propria stessa logica un forte “valore di legame”. Contrariamente allo scambio mercantile, che risponde al principio di Utilità, e alla redistribuzione per via statale, che opera in base al principio di Autorità, il rapporto che si origina dal dono è all'insegna del principio di “Reciprocità”, per usare la terminologia di Polany. In forza dell'aspettativa di restituzione differita che esso genera (in particolare in colui che riceve), esso produce un vincolo che dura nel tempo. Contrariamente

“

Chiunque conosca anche solo superficialmente la letteratura sul dono non ne può ignorare il carattere fortemente ambivalente

”

allo scambio mercantile, in cui con lo scambio sincronico tra la merce e il suo prezzo monetario si consuma il rapporto tra venditore e acquirente ed entrambi sono “liberati” da ogni impegno reciproco, nel caso del dono l'oggetto donato, transitando dal donatore al ricevente veicola con sé anche un impegno duraturo («la forza contenuta nella cosa donata» di cui parla Mauss, la quale «fa sì che il donatore la ricambi»¹²). Un vincolo, appunto. O, se si preferisce, un “*legame*”, che ha costituito, secondo questa

lettura antropologico-sociale, il fondamento di coesione delle società dal loro nascere ad oggi, ma che l'occupazione monopolistica del campo da parte della coppia complementare Stato-Mercato nel corso dell'ultimo secolo aveva messo ai margini e sacrificato, mentre la travagliata uscita dal Novecento che stiamo vivendo in buona misura rimette in gioco. Risorsa salvifica, dunque. E preziosa, tanto più oggi.

E tuttavia, chiunque conosca anche solo superficialmente la letteratura sul dono – a cominciare dai suoi apologeti – non ne può ignorare il carattere fortemente *ambivalente*. La sua strutturale *ambiguità* (il medesimo termine *gift* significa *dono* in inglese, ma vuol dire *veleno* in tedesco), connessa proprio al suo nucleo costitutivo, al suo “valore di legame”

e dunque a quella sua capacità di vincolare, di “legare” appunto, che può con grande facilità trasformarsi da azione che emancipa in fatto che incatena. Da gesto che toglie dalla solitudine ad atto che assoggetta e sottomette. Da funzione di solidarietà e di socialità a strumento di asservimento e servitù. Non per nulla Marcel Mauss fa precedere al suo celebre saggio alcune strofe di un antico poema dell'*Edda* scandinava, in cui è messa in rilievo la doppia natura del *dono sincero* e del *dono mendace* – della *reciprocità amichevole* e della *reciprocità ostile*. E d'altra parte è significativo che buona parte della trattazione sia occupata dalla descrizione del *potlâc*, la più ossimorica tra tutte le forme di dono («si fraternizza e tuttavia si resta estranei; si comunica e ci si contrappone...»). E insieme la meno “disinteressata”: nel *potlâc*, generosità e aggressività, liberalità e ostentazione di ricchezza e di potenza, convivialità e volontà di dominio, spinta fino alla distruzione suntuaria di cibi e beni preziosi in una gara per la supremazia personale e di clan e per l'umiliazione dell'altro, si intrecciano inestricabilmente, in un atto che contemporaneamente fonda la socialità e crea l'autorità. Che socializza gerarchizzando.

Da allora, chiunque si sia occupato di *Dono*, è stato costretto a distinguere: tra dono altruista e dono egoista, dono volontario e dono obbligato, dono “nobile” e dono “comune”, dono “puro” e dono “interessato” o “calcolato”. Nella sostanza, tra un'idea di dono che deriva dal seneciano *beneficium* (il quale «manifesta effettivamente cura e disponibilità nei confronti dell'altro, ed è irriducibile ai rapporti di interesse economico e di potere») ed una più comune, connessa al concetto di *munus*, che «nel dono esprime solo l'interesse presuntuoso del donatore: la sua splendida autosufficienza, quando va bene, la sfida della sua arroganza, alterigia e superbia, quando va male», come ci ricorda il filosofo Andrea Tagliacarne. Il quale non manca di sottolineare – citando Roberto Esposito – che è alla seconda accezione (al *munus*) che rinvia etimolo-

12 Marcel Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965, p. 158.

gicamente il concetto di *communitas*, e maliziosamente aggiunge alla già complessa serie di coppie antitetiche in cui si esprime l'ambivalenza del dono, anche quella che distingue tra "dono sincero" e "dono avvelenato".

La storia, in effetti - come il mondo del mito e delle favole - è piena di *doni avvelenati*. Di offerte apparentemente amichevoli che portano la rovina per chi le riceve: il cavallo di Troia e il vaso di Pandora, il pomo di Adamo e il bacio di Giuda, la mela di Paride e quella della strega di Biancaneve. Così come la nostra attualità è invasa da quelli che Malinowski chiamava gli *opening gifts*, "doni di sollecitazione": «Una specie di paccottiglia distribuita rapidamente, e come senza pensarci», così li descrive Caillé, «che non ci richiede sforzi, ma che ci permette di assicurare in un attimo la presentazione di noi stessi, di collocarci socialmente e di valutare con chi abbiamo a che fare».

A ben guardare dalla pratica del dono non è solo nobilitata la dimensione alta della vita sociale - l'attività di volontariato, la faticosa opera di ritessitura della socialità dissolta dalla distruttività delle relazioni esasperate di mercato, il lavoro di chi non rinunci a "fare società" nel circuito pulito delle reciprocità -. Di essa è intessuto anche lo strato basso, per molti versi sordido, delle relazioni informali d'interesse e di potere, la costruzione delle reti di complicità e di dipendenza personale, di protezione e di fedeltà di quel grande sommerso informale (e illegale) che inquina la vita pubblica italiana. Donano e ricevono doni tutti i partecipanti ai perversi circuiti della corruzione e della raccomandazione, che implica appunto un sistema di scambio informale e di restituzione differita del tutto omologo a quello del dono. Donano e ricevono doni i "padrini" e gli "uomini d'onore" delle diverse mafie, che costruiscono così il reticolo pervasivo delle fedeltà e delle obbligazioni a cui non ci si può sottrarre.

Ora, se c'è una via, maestra, per riscattare la dimensione virtuosa del dono, e per scoraggiarne la degenerazione "velenosa" - una condizione necessaria, anche se non sufficiente, per evitarne la degenerazione di una pratica potenzialmente virtuosa in atto di asservimento - questa consiste nel rigoroso controllo del suo "uso pubblico" e insieme nella contempo-

reana riduzione delle distanze sociali. Nell'accorciamento del dislivello di ricchezza e di status che separa il donatore dal donatario. Quanto più chi dona e chi riceve sta su un piede di sia pur relativa parità, tanto meno si rischierà l'ostentazione offensiva della potenza "munifica" del primo e la soggezione umiliante del secondo. Solo un certo grado – pubblicamente garantito – di eguaglianza, cioè, può allontanare il rischio che «uno stato di debito eccessivo» – di "debito non restituibile" – possa «generare», come afferma lo stesso Godbout, «un rapporto di potere e di dipendenza», liberando la "logica del dono" dalle sue possibili implicazioni degradate e degradanti. Solo, in altre parole, affiancando alla dimensione prettamente privatistica e personalizzata del *dono* (che tale deve rimanere) quella in sé pubblicistica e universalistica dei *diritti* che esso in quanto tale non possiede («non ci sono diritti nel dono», per citare ancora il suo più convinto apologeta); solo incrociando l'azione "di cura" del privato con le garanzie universalistiche dello Stato (della sua azione redistributiva) è possibile ottenere quell'equilibrio virtuoso nel quale ognuna delle due sfere possa offrire il meglio di sé.

Se si pretende invece, come sta avvenendo, di totalizzare la logica intrinsecamente "privata" del dono, per farne il nucleo normativo dell'intervento pubblico, e l'asse portante delle politiche sociali, si produce un cortocircuito concettuale e pratico distruttivo tanto sull'un versante (del cosiddetto privato-sociale) che sull'altro (delle *public choices*), con il risultato di contaminare profondamente la sfera pubblica con il veleno della relazionalità personalizzata, la quale opera con le categorie dei *rapporti servili* . Della relazione servo-padrone. Dello scambio tra ineguali, nel quale – in assenza di diritti – si finirebbe per offrire fedeltà in cambio di protezione. Servizio in cambio di benevolenza, generando su scala allargata *servilismo e discrezionalità* : i due ingredienti ferocemente corrosivi di ogni società democratica. L'antitesi antropologica, per così dire, della democrazia.

“

Via maestra per riscattare la dimensione virtuosa del dono e per scoraggiarne la degenerazione "velenosa": il controllo del suo "uso pubblico"

”

Michel Maffesoli

Sociologo, già allievo di Gilbert Durand, insegna all'università di Parigi-V. Nel 1982, con Georges Balandier, ha fondato il Centre d'études sur l'actuel et le quotidien. I suoi ultimi lavori: *Apocalypse*, CNRS Editions, Paris 2009; *Icone d'oggi. Le nostre idol@trie postmoderne*, traduzione di Roberta Ferrara, Sellerio, Palermo 2009; *La trasfigurazione del politico. L'effervescenza dell'immaginario postmoderno*, Bevivino, Milano-Roma 2009.

APOCALISSI DEL CONSENSO

La teatralizzazione del politico attiene in particolar modo alla sensibilità mediterranea e fa regolarmente ritorno nella storia e nelle vicende umane. Solo a questo livello possiamo capire che cosa è la *transfiguration du politique*, che si regge su uno spostamento fondamentale del nostro asse politico: il passaggio dalla convinzione alla seduzione.

Questa tendenza alla seduzione corrisponde anche alla saturazione di tutti i canali emotivi, fatto che ci costringe a chiederci quali saranno le nuove forme del vivere, del sentire e dello stare insieme

di **Michel Maffesoli**

sociologo

Sempre più la politica si teatralizza e teatralizza anche il suo essere oggetto di derisione. Fatti recenti, che commentatori e notisti non sanno più se collocare tra il gossip, la cronaca rosa o la deriva tragicomica di una società che non riesce ormai a trovare una minima posizione di equilibrio, stanno lì a testimoniare che il “politico” tende oramai a massimizzare ogni residuo e ogni scoria mediatica trasformandoli – in ogni caso, in ogni circostanza e qualsiasi sia la causa che li produce – in effetti di consenso e potere. A questo proposito, in un passaggio particolarmente illuminante del suo corso sugli “anormali” tenuto al Collège de France nel 1974-1975, Michel Foucault parlava di una connotazione grottesca della sovranità. Il potere politico, sosteneva allora Foucault, può arrivare a concedersi la possibilità di trasmettere i propri effetti in un “recesso” che è manifestamente, esplicitamente, volontariamente squalificato dall’odioso, dall’infame o dal ridicolo. Questa «meccanica grottesca o questo ingranaggio del

grottesco nella meccanica del potere», è molto antica nelle strutture e nel funzionamento politico delle nostre società. Esempi si ritrovano nella storia romana, con la «qualificazione quasi teatrale» del potere nella persona dell'imperatore, qualificazione che fa sì che «il detentore della *maiestas*, cioè del di più di potere rispetto a qualsiasi altro potere, sia allo stesso tempo, nella sua persona, nella sua realtà fisica, nel suo abito, nel suo gesto, nel suo corpo, nella sua sessualità, nel suo essere un personaggio infame, grottesco, ridicolo». Nei suoi lavori¹, Michel Maffesoli, sociologo alla Sorbona e direttore del Ceaq - Centro studi sull'attuale e l'immaginario, si concentra su «le mutazioni e i sussulti» che marciano la postmodernità, portando al tempo stesso l'attenzione sui riti profani e le meccaniche grottesche che descrivono, sul terreno reale e su quello dell'immaginario, questi passaggi. Segni di un mondo e di un'etica di cui, nel bene o nel male, la democrazia rischia di non essere più la matrice.

Communitas: *Si può fondare o quanto meno legittimare a posteriori un potere istituzionale sul "ridicolo"? Crede che si stia assistendo a forme nuove di "saturazione" del discorso politico attraverso un gioco al ribasso dove non si comprende più dove sia il medium e dove il messaggio, quale il mezzo e quale il fine?*

Michel Maffesoli: Ritengo che non si possano comprendere adeguatamente le grandi caratteristiche della postmodernità se non considerando e ricorrendo alla comparazione con le manifestazioni premoderne. La teatralizzazione del politico è, infatti, qualcosa che attiene in particolar modo alla sensibilità mediterranea e fa regolarmente ritorno nella storia e nelle vicende umane: pensiamo a Caligola, a Eliogabalo, alla festa della dea Ragione durante la Rivoluzione francese, alle migliaia di inutili cerimonie e di riti pro-

1 In particolare, Michel Maffesoli, *La trasfigurazione del politico*, Bevivino, Milano-Roma 2009.

fani che hanno circondato o circondano la nostra vita. Potremmo ricordarci, a tale proposito, la formula del buon vecchio Marx, secondo cui ogni cosa che si presenta nella nobile forma della tragedia è destinata, prima o poi, a ripresentarsi ma trasfigurata in farsa o in volgare commedia. Solo collocandoci a questo livello – il livello della farsa – possiamo capire che cosa è la *transfiguration du politique*. Trasfigurazione che si regge su uno spostamento fondamentale del nostro asse politico: il passaggio dalla convinzione alla seduzione. La seduzione non è tanto un'attitudine programmatica, un contenuto preciso, quanto una tonalità emotiva che ha assunto come punto privilegiato il "sentire", attraverso la messa all'opera di *strass* e *paillettes* e altre *parades* all'americana. Per citare solo alcuni tra i seduttori postmoderni, possiamo ricordare Obama, Sarkozy, Berlusconi...

Communitas: *Obama al fianco di Sarkozy e Berlusconi non le pare una forzatura?*

Maffesoli: No, proprio perché, da questo punto di vista, anche lui si è impegnato più a sedurre che a convincere. Ma si tratta di una tendenza che ha travolto il politico in quanto tale e va inteso astraendo – se possibile – dalle singole personalità. Questa tendenza alla seduzione corrisponde anche alla saturazione di tutti i canali emotivi, fatto che ci costringe a chiederci, per il futuro, quali saranno le nuove forme del vivere, del sentire e dello stare insieme. È per questa ragione che la "sovranità" può assumere forme grottesche, presentarsi attraverso le gradazioni (o le degradazioni, dipende dai punti di vista) dell'infamia e dell'osceno. Un clown al potere può sedurre tanto, se non di più di un ex attore di *b-movies* palestrato o di un alto funzionario dedito alla corsa o al test di Cooper. La seduzione opera a livelli che la tradizionale critica politica non ha ancora compreso. A dispetto di tutto, però, oltre le seduzioni e i detriti di un razionalismo che non funziona più, oltre le derive irrazionali, nella confusione generale avanzano nuovi stili vita comunitaria. In una prospettiva un po' libertaria un po' anarchizzante, ritengo che questo stare

insieme ci avvicinerà sempre più a una federazione di micro-entità autonome, legate trasversalmente dai nuovi mezzi di comunicazione interattiva. Qui si gioca la sinergia dell'arcaico e dello sviluppo tecnologico: si formano tribù postmoderne.

Communitas: *Al tempo stesso si radicalizza il distacco fra i produttori di opinioni, «che continuano a instillare e a mettere in pratica le idee di un mondo in declino», e il mondo di queste tribù postmoderne... In Apocalypse², lei parla di intellettuali che hanno smarrito ogni senso della realtà, raggruppandoli nella categoria dei faux professeurs.*

Maffesoli: Gli intellettuali, gli universitari e altri esponenti del sapere costituito tendono a cedere sempre di più alle sirene mediatiche, fatto che favorisce la proliferazione di “falsi professori” e la moltiplicazione di opere “di serie B” che scompaiono al primo soffio di vento. Il problema è grande e soprattutto grave: le élites hanno perso il loro tradizionale senso di responsabilità e, quotidianamente, sono indaffarate a soddisfare un gusto o un'opinione effimera. Fatto che permette di capire ancora di più la ragione di questa sfasatura, del divario che c'è tra l'*intelligenza* (coloro che hanno la possibilità e il potere di fare e di dire) e il popolo in se stesso. Negli ultimi due decenni, abbiamo visto che il sospetto colpiva e pesava soprattutto sui politici, successivamente si è rivolto nei confronti degli intellettuali. Ma, oggi, questo sospetto pesa soprattutto sui giornalisti. In quest'ottica va ricompresa e studiata la crisi dei media, perché essendo rimasti ancorati a un modello obsoleto – i grandi valori della modernità – non sono più in grado di osservare ciò che sta succedendo attorno a loro, nei microsaperi e nella vita di tutti i giorni.

Communitas: *Crisi, shock economy, fallimenti personali e collettivi, esistenziali o societari, sconfitte elettorali e via discorrendo: nel discorso*

2 Michel Maffesoli, *Apocalypse*, Cnrs, Paris 2009.

dei media, la parola “crisi” assume oramai la forma di un passe-partout attraverso cui descrivere una situazione che appare come eccezione ma che, nella sua struttura interna, sembra più la regola delle nostre società. Marx sosteneva che il capitalismo è crisi. La sinistra sembra si sia dimenticata questa lezione, presa anch'essa in un presente totale, incapace di riflettere sulle lunghe derive della (sua) storia... Lei, però, a quello di crisi preferisce il termine apocalisse. Perché?

Maffesoli: Uso il termine nella sua accezione etimologica. Apocalisse è ciò che rivela qualcosa che, fino a quel momento, era sconosciuto. Non è, pertanto, un pensiero apocalittico nel senso abituale del termine, inteso come pensiero catastrofico e catastrofista. Al contrario, l'“apocalisse” è ciò che ci consente di comprendere che la fine del mondo non è la fine del mondo. Rimanendo all'idea dell'apocalisse come rivelazione, credo si debba relativizzare anche la concezione abituale di crisi. Evitando, soprattutto, di ridurla alla sua dimensione economica o finanziaria. L'apocalisse ci rivela che, in effetti, si tratta di un vero e proprio mutamento di paradigma. I grandi valori sui quali lavorava la cultura moderna – ragione, futuro – stanno lasciando spazio a un altro insieme di valori che converrà analizzare. In questo senso, bisogna ricondurre anche il termine “crisi” all'etimologia: giudizio.

Communitas: *Il suo giudizio verte sul “grande scenario” dei temi mobilizzatori del nostro tempo: il presente totale, l'immanenza assoluta.*

Maffesoli: Effettivamente, credo si possa comprendere un'epoca a seconda di dove quest'epoca pone l'accento su questo o quell'altro elemento della triade temporale “presente-passato-futuro”. La modernità è stata così improntata sull'idea di futuro (pensiamo soltanto alla filosofia della storia o al mito del progresso), quanto la nascente postmodernità è stata essenzialmente “presentista”. Questo fatto è evidente, in particolare, per quanto concerne le giovani generazioni che, in maniera esacerbata, rifiutano qualsiasi idea di progetto, non preoccupandosi del domani e impegnandosi a “rimpatriare

il godimento”. Se nella tradizione giudaico-cristiana l’eternità era concepibile solo in un paradiso celeste (la Città di Sant’Agostino) o terreno (la società di Marx), ora è l’istante stesso a diventare eterno e eternamente attuale. Si è assistito a un cambiamento che fa sì che la vera vita non sia attesa, ma vissuta, bella o brutta che sia, qui e ora. Bisogna saper cogliere questo immanentismo. Cogliarlo e analizzarlo, perché le conseguenze di una tale visione del mondo ci sono ancora ignote.

Communitas: *Lei fa spesso riferimento a miti e immagini capaci di provocare un “radicamento dinamico”...*³

Maffesoli: Dovremmo ricordarci che la tradizione giudaico-cristiana fu, sulla lunga durata, essenzialmente iconoclasta. Precisamente perché le icone e gli idoli non permettevano il buon funzionamento del cervello e risvegliavano i sensi. Dai profeti dell’Antico Testamento al cartesianesimo tipico della modernità osserviamo una costante condanna, una stigmatizzazione e una marginalizzazione delle immagini. Mi pare che, in effetti, le società postmoderne vadano, al contrario, verso una sorta di iconofilia: pubblicità, televisione, videogiochi... il ritorno delle immagini si potrebbe moltiplicare all’infinito. È in questo senso che parlo di idolatria postmoderna. Gli idoli (siano essi Zidane, l’Abbé Pierre o Harry Potter) sono come tanti totem attorno ai quali le tribù si aggregano e si compongono in funzione dei gusti che le costituiscono. Gusti sessuali, gusti musicali, gusti sportivi, gusti politici e via discorrendo. Le icone traducono e trasportano al presente cose molto antiche. Questo fatto conduce a una sorta di “radicamento dinamico”. Sono le radici mitologiche molto antiche, archetipali che permettono di capire le forme assunte oggi da miti di antichissima memoria.

3 Cfr. Michel Maffesoli, *Icone d’oggi*, Sellerio, Palermo 2009.

Communitas: *Un altro confronto dal quale non si è mai sottratto, è quello col “comunitarismo” e le nuove dimensioni del “comune”.*

Maffesoli: Negli anni 80⁴, ho posto l'attenzione sull'esplosione delle nostre società unificate. Tutto partiva dalla constatazione che le comunità, che avevano contrassegnato società antiche o premoderne, ritrovavano oggi nuova vitalità. Tentavo quindi di “sociologizzare” la questione – che fu alla base del lavoro di uno storico come Philippe Ariès – dell'esistenza di società spontanee, vivaci, che rappresentano l'*humus* essenziale di tutta la vita in società. Ma la moderna *intelligenza*, obnubilata dall'universalismo illuminista e dai grandi fenomeni sociali del XIX secolo, costantemente rifiuta o condanna un tale stato di cose. Ecco spiegata la valenza prettamente negativa data, in particolare in Francia, al termine “comunitarismo”. Ammettiamo però, anche a titolo di ipotesi, che una forma, un modo di vita in società non sia forzatamente eterno. E che, anche se questo porta tante cose belle e tante cose buone, la Repubblica «una e indivisibile», che fu uno slogan del giacobinismo della modernità, lasci posto a un'altra forma, quella del mosaico postmoderno. Questo significa che la *Respublica* può essere l'aggiustamento delle particolarità, delle specificità locali e comunitarie. Ma la sua coerenza non è a priori, bensì a posteriori, fatto che è più difficile da pensare e da gestire. Può accadere che – e lo indico qui in maniera allusiva – alcuni siti comunitari su internet, le reti elettroniche corroborino una simile asserzione e ci costringano a ripensare la strutturazione stessa della cosa pubblica. Che cosa è pubblico, oggi?

Communitas: *Dalla società delle paure a quella del rischio zero. La violenza cresce però nel tessuto collettivo e, al tempo stesso, viene banalizzata nel teatro dei media. Si direbbe che, mentre sale di livello, il corpo sociale si immunizza dalla violenza che ne scuote la vita nervosa, proprio gra-*

4 Cfr. Michel Maffesoli, *Il tempo delle tribù*, Guerini & Associati, Milano 2004.

zie alla sua spettacolarizzazione. A questo proposito, lei ha parlato di un «buon uso della violenza», in che senso?⁵.

Maffesoli: Dal XIX secolo, nelle società europee si è assistito a un'immunizzazione della vita sociale. "Pastorizzazione" attraverso la quale si è creduto possibile evacuare il virus nella sua totalità, mettendo al sicuro vita individuale e collettiva. I lavori di Foucault e della sua scuola hanno messo a nudo la logica di questa tendenza che, dalla biopolitica, oggi culmina nell'ideologia del rischio zero. Ma le sommosse urbane, le rivolte giovanili, le ribellioni di ogni ordine e grado, il desiderio di avventura sono lì a mostrarci che in qualche modo esiste un nuovo imbarbarimento dell'esistenza. Le società equilibrate sono sempre state quelle che hanno saputo integrare al loro interno la violenza, farne per dire così buon uso o che, metaforicamente parlando, hanno saputo omeopatizzarla. Nei Paesi più civilizzati che il rifiuto dell'animalità ha condotto alle bestialità peggiori (campi di sterminio nella Germania hitleriana, gulag nell'Unione Sovietica). Questo avviene perché c'è una sfasatura molto forte tra una vita sociale (in particolare quella giovanile) che non teme il rischio e le istituzioni politiche, mediatiche, universitarie che sopravvivono grazie al fantasma della paura e lo agitano in continuazione. Possiamo pensare che la saggezza demoniaca all'opera nei *rave*, nei raduni sportivi, nella molteplici effervescenze del sociale trionferà e avrà la meglio sulla paura all'opera nelle istituzioni senili e mortifere di un moderno che tarda a dileguarsi.

5 Michel Maffesoli, *Essais sur la violence*, Cnrs, Paris 2008.

Michel Serres

Nato a Agen nel 1930, epistemologo e filosofo, è membro dell'Académie française e insegna Storia della scienza all'Università di Stanford, negli Stati Uniti. Tra i suoi libri: *Il contratto naturale*, Feltrinelli, Milano 1991; *Il mantello di Arlecchino. Il terzo-istruito. L'educazione dell'era futura*, Marsilio, Venezia 1992; *Le origini della geometria*, Feltrinelli, Milano 1994; *Il mal sano. Contaminiamo per possedere?*, Il melangolo, Genova 2009; *Ecrivains, savants et philosophes font le tour du monde*, Pommier, Parigi 2009; *Tempo di crisi*, Bollati-Boringhieri, Torino 2011.

TEMPI DI CRISI

Parlando in termini medici, si ha crisi quando un organismo arrivato al limite è costretto a passare a un nuovo stato, a decidere se cambiare o perire. Da questa necessità critica egli ne uscirà diventando necessariamente altro. Non si torna mai indietro, non si ripristina mai la condizione precedente. Guarigione è un passaggio, verso un nuovo stato. Per questo non può esserci alcuna “riforma” nella crisi, ma solo uscita. Reinventarsi la vita è il senso di una crisi

dialogo con **Michel Serres**
epistemologo

Per colpire l'attenzione della gente, diceva Aristotele, sono due e solo due la passioni da agitare: la pietà e il terrore. Forse per questo giornali, radio, televisioni e tutto ciò che costituisce il “*cirque politico-médiatique*” si sono trasformati, sul palcoscenico globalizzato della crisi, in “manipolatori di passioni” e venditori all'ingrosso di angoscia, pietà e terrore. Incapaci come sono di cogliere quello scarto che, nell'attuale tempo di crisi – come titola il suo ultimo libro¹ –, separa la miseria di uno spettacolo mediatico-politico da una nuova condizione umana, i media di fatto coprono quella che, a detta di Michel Serres, è la vera crisi: a fronte dei radicali stravolgimenti avvenuti negli ultimi decenni, le istituzioni globali non sono cambiate. «Finanziaria o borsistica, la crisi che oggi ci scuote, probabilm-

1 Michel Serres, *Tempo di crisi*, Bollati-Boringhieri, Torino 2010.

te in superficie, nasconde e rivela rotture che travalicano nel tempo la durata della storia stessa, come le faglie di questi strati bassi travalicano nello spazio la nostra percezione. Per accedere a queste cause sepolte bisogna abbandonare l'attualità delle cifre».

Communitas: *Crisi, decisione... Che senso dare, oggi, a questi termini?*

Michel Serres: La parola crisi deriva dal greco *krino*, che significa "giudicare". Un termine che lascia intuire la sua origine giuridica che lo imparenta all'ambito della decisione, come ci ricorda un altro termine, il latino *de-caedere*. Parlando in termini medici, si ha crisi quando un organismo arrivato al limite è costretto a passare a un nuovo stato, a *decidere* se cambiare o perire. Da questa necessità critica egli ne uscirà diventando necessariamente altro. Non si torna mai indietro, non si ripristina mai la condizione precedente. Guarigione è un passaggio, verso un nuovo stato. Per questo non può esserci alcuna "riforma" nella crisi, ma solo uscita. Questo il senso generale di una crisi. Se vogliamo però attenerci alla crisi finanziaria in corso, dobbiamo dire che è solo uno dei tanti segnali di una crisi più generale. Non il solo. La scuola è in crisi, non solo la finanza. L'intero pianeta è nel corso di una profonda crisi ecologica. La salute, l'assistenza pubblica, il concetto di comunità, la politica. Sono solo alcuni ambiti in cui la crisi si dispiega. E da qualsiasi parte la si osservi, la comunità umana è sottoposta a una crisi senza precedenti. Una crisi da cui non si potrà uscire solo a colpi di etica e di morale, perché l'avidità degli speculatori è come un pozzo senza fondo. Serve un cambiamento di pensiero, un cambiamento profondo.

Communitas: *Una decrescita?*

Michel Serres: A questa domanda risponderai richiamando la scomparsa dei dinosauri, che solitamente suscita curiosità a tutti i livelli. Sa perché si sono estinti i dinosauri? Perché sono cresciuti troppo. La vita non può eccedere una certa dimensione. La vita non supera una certa dimensione. Si muore di crescita. Montesquieu si chiede-

va quali fossero le cause della decadenza dei Romani. Semplice: furono le vittime della loro grandezza. La grandezza dell'Impero Romano fu tale che non poteva non crollare. Non so se nell'ambito dell'economia sia la stessa cosa, ma nella vita non si può crescere senza fine. È la legge della vita.

Communitas: *Lei ricorre all'immagine della faglia. Una faglia gigante a livello degli strati bassi, nascosta e al contempo rivelata da segni e cedimenti. È in certi abissi tettonici che «giace la causa profonda»?*

Serres: Un terremoto è una lesione di superficie del suolo. Ma per spiegare e capire un terremoto, bisogna scendere in profondità di molti chilometri, sondando la causa. Allo stesso modo, quando i mezzi di comunicazione ci parlano di crisi economica, finanziaria o politica dovremmo tentare di scendere in profondità, per capire se ci sono cause decisive che scuotono la superficie delle cose. La crisi finanziaria che ci preoccupa e ci tocca in superficie nasconde e rivela quindi rotture profonde, nel tempo, nella storia, nello spazio. La crisi ha provocato uno spaventoso cortocircuito tra il denaro e la realtà materiale, tra la finanza e l'economia in senso stretto. È un'ideologia di fondo che regge il nostro sguardo e impedisce di cogliere al fondo la crisi. Al fondo di questa crisi c'è un profondo mutamento, avvenuto in pochi decenni, del nostro habitat, della mobilità umana, dei commerci, della speranza di vita, del legame, del sapere... Crisi dell'agricoltura, del nostro rapporto con la Terra... Il XX secolo è un chiusura d'epoca: è la fine del Neolitico. Non siamo ancora giunti alla fine del mondo. Ma siamo giunti alla fine di un'era. È un lungo periodo che va a chiudersi. L'umanità deve fare i conti con questo. Guarire, lo ripeto, significa scegliere, decidere. Siamo giunti a un punto oltre il quale o si muore o si guarisce. La questione è dunque capire che cosa significhi "guarire" e guarire, come abbiamo detto, significa oltrepassare, andare oltre, superare, inventarsi una nuova condizione, un nuovo stato. La crisi è un'occasione, in fondo. Un'occasione per reinventarsi una forma di vita.

Daniel Rigney

Professore emerito presso la St. Mary's University di San Antonio, si è occupato di sociologia della religione e della cultura. È autore di numerosi saggi sui temi delle diseguglianze e della giustizia sociali, tra cui *The Metaphorical Society: An Invitation to Social Theory*, Rowman and Littlefield Publishers, New York 2001.

L'EFFETTO SAN MATTEO

Il termine allude a quel passo del Vangelo secondo Matteo che si riferisce alla disuguaglianze di ricchezza, ma metaforicamente anche alla comprensione spirituale. Alcuni prosperano in "ricchezza" e comprensione spirituale, mentre altri vanno in rovina. Nelle scienze sociali, il termine si riferisce alla tendenza, ampiamente osservata, del vantaggio che genera ulteriore vantaggio e dello svantaggio che genera ulteriore svantaggio. Capire "L'effetto San Matteo" significa capire che la polarizzazione delle ineguaglianze è cosa più preoccupante di deficit e debiti, nonostante l'isteria della politica

dialogo con **Daniel Rigney**

sociologo

*A chi ha sarà dato e sarà nell'abbondanza;
a chi non ha sarà tolto anche quello che ha.*

Matteo 13,12

Nel 1968, il sociologo americano Robert K. Merton, padre del Nobel per l'Economia Robert C. Merton, pensò di riferirsi a questo passo del Vangelo, per definire e studiare il fenomeno secondo il quale certi vantaggi iniziali tendono a accumularsi e amplificarsi, creando nel corso del tempo un divario sempre maggiore tra chi ha di meno e chi ha di più, in termini di ricchezza, ma anche in istruzione, credibilità, prestigio e risorse, in una spirale che assomiglia molto alla gabbia di ferro di chi parlava Max Weber. Sociologo, già direttore dell'Honors Program alla St. Mary University (San Antonio, Texas), nonché autore dell'importante *Sempre più ricchi, sempre più poveri* (Etas, Milano 2011), Daniel Rigney ha studiato

l'evoluzione delle spirali ascendenti e discendenti di disuguaglianza che, anche a causa della crisi iniziata nel 2008, sembrano diventate una costante anche per questo scorcio di XXI secolo.

Communitas: *Che cos'è l'“Effetto San Matteo”? Perché è tanto importante osservare e comprendere il suo dispiegarsi in campi e ambiti tanto diversi, dalla cultura all'educazione, dalla trasmissione dei patrimoni al prestigio scientifico?*

Daniel Rigney: Il termine allude a quei passi del Vangelo secondo Matteo (ma passi consimili si trovano anche in Marco e Luca) che si riferiscono letteralmente alle disuguaglianze di ricchezza, ma metaforicamente alla comprensione spirituale. Alcuni prosperano in “ricchezza” e comprensione spirituale, mentre altri vanno in rovina. Alcuni diventano sempre più ricchi, altri sempre più poveri, secondo il detto inglese che ricorda come *«the rich get richer and the poor get poorer»*. Nelle scienze sociali, il termine si riferisce alla tendenza, ampiamente osservata, del vantaggio di generare ulteriore vantaggio e dello svantaggio di generare ulteriore svantaggio, in sistemi sociali, economici, politici o culturali attraverso il tempo. Gli “Effetti San Matteo”, quando operano senza un intervento correttivo, in genere producono crescente divario tra chi ha di più e chi ha meno rispetto a una data risorsa, come il potere, la ricchezza o il prestigio. L'effetto è analogo, per molti aspetti, all'accumulo di interesse composto in matematica e al debito composto in finanza. Maggiore è il vantaggio iniziale, maggiore è il guadagno, quanto più ottieni, quanto più hai. L'allargamento delle disuguaglianze che gli “Effetti San Matteo” producono, non stabiliscono la prova della superiorità morale dei vincitori o l'inferiorità morale dei perdenti, come vorrebbero farci credere certi darwinisti sociali. Al contrario, tali disparità riflettono, almeno in parte, le dinamiche intrinseche ai cicli di *feedback*. Questo è il processo fondamentale: le risorse iniziali, investite, comunemente portano ulteriori risorse. Questi ulteriori vantaggi a loro volta possono

essere investiti per attirare ancora nuovi vantaggi e così via, creando un ciclo di autoamplificazione che continua a funzionare, almeno fino a qualche evento esterno – non necessariamente negativo, come una crisi – interrompe e conduce ad elaborarlo. Ecco perché se comprendiamo l’“Effetto San Matteo”, siamo in grado di anticipare, e forse evitare, le conseguenze potenzialmente più distruttive di un divario crescente generato da quello che, in gergo, si chiama “vantaggio cumulativo”: non è infatti vero che tutti partiamo – dalla nascita o da un eventuale punto zero – da condizioni di parità e eguaglianza. Estreme e crescenti disuguaglianze minacciano non solo di danneggiare i membri più vulnerabili della società, ma anche di aumentare la probabilità di conflitti violenti, come quelli che abbiamo visto recentemente nella rivolte in Inghilterra, mentre il governo conservatore continua a tagliare producendo squarci sempre più grandi nella rete di sicurezza sociale. Negli ultimi anni, negli Stati Uniti, le classi più abbienti si sono rifugiate sempre più in più in fortezze residenziali – le cosiddette *gated communities* –, cercando di fuggire non solo dall’Altro più temuto, ma soprattutto dalle loro paure e vulnerabilità. Non possiamo però comprendere simili processi senza prendere consapevolezza dei processi sottostanti che – come “l’Effetto San Matteo”, appunto – lavorano per produrli. Quello che possiamo fare, e che anch’io ho tentato con questo libro, è di aumentare la consapevolezza del problema, raggiungendo sempre più persone che lavorano nell’ambito della politica e dell’ordine pubblico, dei servizi sociali e del non profit: “Effetto San Matteo” dovrebbe diventare un’espressione familiare, proprio per orientare l’analisi e le pratiche a una maggior consapevolezza di un divario tra ricchi e poveri sempre più crescente, soprattutto in un periodo di crisi, dove le persone più vulnerabili rischiano di essere trascinate e travolte da una potente risacca.

Communitas: *Politica economica: ecco un ambito nel quale lo studio del vantaggio cumulativo raramente ha preso il nome di “Effetto San Matteo”....*

Rigny: Gli economisti preferiscono il concetto di autoamplificazio-

ne ovvero di *self-amplifying positive feedback*. Investimenti di capitale di base e processi di accumulazione, per esempio, hanno spesso mostrato questo modello. Almeno fino a quando non si è urtato contro un muro, come la Grande Depressione o l'attuale crisi finanziaria. Poi i ricchi e i poveri tendono a diventare sempre più poveri, in misura ovviamente diversa, e con l'eccezione delle élites finanziarie che tendono, almeno nel mio Paese, a non impoverirsi affatto.

Communitas: *Ineguaglianze e povertà sono sempre esistite. Questo potrebbe suggerire che si tratti, se non di un'ineludibile legge di natura, di una tendenza inevitabile delle nostre economie di profitto. Non si corre il rischio di mascherare una visione deterministica dell'economia, dietro lo schermo dell'“Effetto San Matteo”? In altre parole, si tratterebbe di una legge naturale o di una mera costruzione sociale?*

Rigney: Sulla questione della legge naturale o costruzione sociale, prendo una posizione intermedia. Certi effetti li potremmo chiamare “tendenze naturali nelle istituzioni sociali”. Tendenze che tendono a favorire chi ha già un vantaggio. Ma questi effetti possono essere mitigati da una varietà di fattori di compensazione o di forze, comprese forze socialmente e politicamente costruite. Tra queste forze di compensazione vanno ricompresi i movimenti sociali per l'eguaglianza, dall'abolizionismo alla crescita del lavoro organizzato fino ai movimenti per i diritti civili. Movimenti popolari e progressisti negli Stati Uniti ce ne sono e continuano la loro azione anche oggi: senza molto successo contestano un modello di disuguaglianza economica galoppante che potrebbe sfociare in una plutocrazia incontrastata in assenza di significativi vincoli democratici. Alcuni pensano che gli Stati Uniti si trovino già in questa condizione. Ovviamente, quando dico questo non intendo sostenere che tutte le disuguaglianze presenti nel mondo siano dovute a “Effetti San Matteo”, né potrei affermare che queste disuguaglianze costituiscono una legge ferrea della società e della storia. Intendo solo dire che rappresentano processi persistenti e ricorrenti – accanto ad altri pro-

cessi – nella vita sociale e che la nostra inconsapevolezza, o peggio il rifiuto a comprenderli e a vederli (spesso perché non ci conviene vederli), non per questo li fa scomparire.

Communitas: *Come farli scomparire, allora?*

Rigney: Mi piacerebbe avere una buona risposta, ma non ce l'ho. Posso però rifarmi a quanto afferma il premio Nobel per l'Economia, Paul Krugman. Krugman sostiene che la disoccupazione e la polarizzazione delle ineguaglianze sono, in ultima analisi, un problema più preoccupante che debiti e deficit, nonostante l'isteria politica in senso contrario, e che solo gli investimenti pubblici consistenti in settori quali le infrastrutture, le tecnologie pulite, l'istruzione, la ricerca e l'ambiente sono in grado di stimolare la domanda aggregata necessaria per sostenere a lungo termine la crescita economica, sia negli Stati Uniti che all'estero, e per creare una società a somma positiva. Ma naturalmente le attuali preoccupazioni sul debito rendono questo consiglio difficile da dispensare... La mia sfera di cristallo è appannata, ma in genere provo diffidenza per le forme di nazionalismo come quelle espresse dal movimento del Tea Party, che sembrano esprimere una disperata nostalgia per la semplicità relativa di un passato nazionale mezzo immaginario, e finiscono col negare la necessità di formulare approcci internazionali a problemi internazionali come il cambiamento climatico e la prevenzione delle epidemie in tutto il mondo. Tali movimenti reazionari costruiscono muri tra le nazioni in un momento in cui abbiamo invece bisogno di un migliore coordinamento attraverso i confini nazionali per affrontare questioni globali. Penso ai progetti delle Nazioni Unite ma anche al lavoro di ong nazionali e internazionali... Siamo vittime di una *complexiphobia*, una paura di ciò che è complesso. Ossia di una reazione comprensibile dinanzi ad eventi spaventosi che ci assalgono in un mondo sempre iperconnesso e ipercomplesso, ma al tempo stesso di una insostenibile, se non delirante, risposta ai problemi che ci riportano alla realtà del XXI secolo. Pensare che la realtà sia sem-

plice non la rende per ciò stesso semplice. Mi chiedo spesso di quanta complessità noi esseri umani siamo cognitivamente ed emotivamente capaci. Credo che lo scopriremo presto.

Communitas: *Che cosa la preoccupa maggiormente, oggi?*

Rigney: Sono preoccupato per il contagio della retorica apocalittica ascoltata ultimamente, da destra e sinistra, in reazione alle instabilità dei mercati. Il linguaggio apocalittico è spesso usato a fini di manipolazione per indirizzare le persone spaventate e in fuga verso una o l'altra direzione politica. L'isteria di massa non ci aiuta a trovare quelle innovative soluzioni tecniche o culturali di cui avremmo bisogno per affrontare in modo efficace questioni come la crisi energetica o la povertà assoluta. Non ho ovviamente consigli semplicistici da dare, ma continuo a ammirare esempi non violenti ed egualitari come Gandhi o Martin Luther King. Potremmo usare un tipo di leadership nazionale e internazionale simili alla loro, oggi, che nuove violenze e nuove disuguaglianze ci stanno prendendo alla sprovvista. Abbiamo bisogno di un livello di partecipazione di massa a livello della realtà materiale per supportare leadership che si ispirino a quei principi di eguaglianza e non violenza.

Communitas: *Nutre ancora speranze, dunque?*

Rigney: Nutro ancora grandi speranze sul fatto che è ancora possibile oggi, anche a fronte di un cinismo dilagante e la paura del futuro, mobilitare l'energia creativa e l'intelligenza verso la realizzazione di un mondo più giusto e più equo. I prossimi grandi movimenti sociali in tal senso possono provenire da direzioni inaspettate e imprevedibili. Ma come mi disse un insegnante, l'unica cosa di cui possiamo essere certi è che la strada si incrina. Quando lo fa, è meglio essere agili nelle nostre risposte umane.

Paul Dumouchel

Professore alla Graduate School of Core Ethics and Frontier Sciences, presso la Ritsumeikan University di Kyoto, dove insegna Filosofia politica e Filosofia della scienza. Ha pubblicato numerosi articoli sulla violenza, l'economia e le emozioni, la guerra e il terrorismo (sul numero 37 di *Communitas* abbiamo pubblicato una lunga conversazione con lui dal titolo «La violenza tra indifferenza e sistema»). Tra i suoi libri: (con Jean-Pierre Dupuy), *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Seuil, Parigi 1979; *Emozioni. Saggio sul corpo e sul sociale*, Medusa, Milano 2008; *L'economia dell'invidia, Antropologia mimetica del capitalismo moderno*, Transeuropa, Massa Carrara 2011; *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, Flammarion, Parigi 2011. Ha inoltre curato, con Reiko Gotoh, il volume *Against injustice. The new economics of Amartya Sen*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

ECONOMIA DELL'INVIDIA. CRISI E SCARSITÀ

Scarsità significa limitazione di beni, dice che l'insieme di beni e di risorse sono insufficienti per soddisfare il bisogno di tutti. E dire questo significa due cose, da una parte che ciò che desideriamo non esiste in una quantità infinita, dall'altra è già fare un'ipotesi sul modo con cui questi beni saranno ripartiti, ovvero in maniera diseguale. La scarsità nelle società arcaiche appariva come una catastrofe. Oggi non appare che dentro una società dove è accettabile l'abbandonare alla loro sorte alcuni che sono nel bisogno. In fondo l'economia moderna vive della rottura tra morale individuale e ordine sociale. E questa è frattura da ricomporre

dialogo con **Paul Dumouchel**

filosofo

«**L**a scarsità ha una storia che aspetta ancora di essere scritta», osservava Ivan Illich. Già nel 1795, però, fu lo storico inglese Edmund Burke a portare all'attenzione un problema: la scarsità – osservava allora Burke, con parole che ancora oggi ci interrogano – è uno scoglio contro il quale si troverebbe a urtare ogni Stato che acriticamente ambisse a una politica *tout court* assistenziale¹. Scarsità, *scarcity*, *rarété*. È proprio il termine francese *rarété* a riportarci con più facilità dell'italiano al cuore del problema. Un problema che emerge dall'ascendenza latina del concetto. *Raritas* ha molte sfumature semantiche, non ultima quella che indica «porosità, permeabilità», fragilità. Scarsità è dunque un concetto al tempo stesso classico e rimosso nella riflessione economica. Ma la crisi attuale lo ha riportato all'ordine del

1 Edmund Burke, *Pensieri sulla scarsità*, Manifestolibri, Roma 1997.

giorno, magari sotto altri nomi (decrescita, crisi del welfare) e dietro altre maschere (necessità di riduzione del debito, crisi energetica), senza però favorire una sua piena assunzione nel dibattito pubblico. In questo modo, la “scarsità” rimossa rischia di diventare una delle tante maschere dietro le quali si cela lo spettro – già chiaro a Burke, ma oggi più evidente che mai – del “sacrificio inutile”.

Communitas: *In un saggio del 1979, ora ricompreso in Economia dell'invidia², lei affronta un concetto chiave per comprendere tanto la nascita quanto la crisi dell'economia moderna: la scarsità. Sappiamo davvero cosa significa scarsità? Siamo in grado di cogliere il nesso che intimamente la lega alla crisi e alla violenza?*

Paul Dumouchel: La scarsità significa innanzitutto la limitazione dei beni e delle risorse, il fatto che ciò che desideriamo o di cui abbiamo bisogno non esiste in quantità infinita o comunque sovrabbondante. È un'idea fondamentale in economia quella di scarsità perché in gioco ci sono le strategie possibili per gestire l'insieme dei beni limitati. Potremmo dire così, la scarsità è un insieme di beni e di risorse insufficienti per soddisfare il bisogno di tutti. Mi pare questa una definizione giusta perché mette in relazioni i beni con i bisogni e i diritti dei consumatori, e la questione della scarsità sta esattamente a questo livello. Dire che l'insieme di beni è insufficiente per soddisfare il bisogno di tutti – una definizione che è implicita in molti testi ed esplicita in autori come Marx e Samuelson – è già fare un'ipotesi sul modo con cui questi beni saranno ripartiti: in maniera diseguale.

Communitas: Lei definisce la scarsità una «costruzione sociale». Può spiegarci meglio questa affermazione, che sembra giocare un ruolo fondamentale per la comprensione del fenomeno?

2 Paul Dumouchel, *Economia dell'invidia. Antropologia mimetica del capitalismo moderno*, Transeuropa, Massa 2011.

Dumouchel: Ha ragione, è importante chiarire questo concetto. Innanzitutto, dire che c'è una costruzione sociale della scarsità non significa affermare che la scarsità non esiste, al contrario, l'insufficienza di beni disponibili è sin troppo reale. Dire che c'è una costruzione sociale della scarsità significa sottolineare che la scarsità non è solo un dato di natura, ciò che nel passato si definiva come «la parsimonia della natura». Certo, c'è un limite naturale alle risorse, ma la scarsità non è solo una conseguenza di questo dato, ed è per questo che alcuni restano nel bisogno. Che qualcuno resti nel bisogno a noi pare “naturale” ma invece non è così. In numerose società tradizionali, come hanno rilevato numerosi antropologi, nessuno rischiava di morire di fame se il gruppo non correva questo rischio. Nelle società arcaiche la scarsità come noi la intendiamo non esisteva, perché l'esperienza di scarsità corrispondeva a una carestia che minacciava l'intera comunità. La scarsità appariva come una catastrofe e non costituiva, come per noi, un dato di natura quotidiano. La scarsità così come oggi la conosciamo non appare che dentro una società dove è accettabile d'abbandonare alla loro sorte alcuni che sono nel bisogno. Questo presuppone una trasformazione radicale delle obbligazioni di solidarietà tra le persone, una trasformazione che, come io provo a dimostrare, corrisponde alla decostruzione del sacro così come l'intende Girard.

Communitas: *Nella modernità, la scarsità avrebbe dunque la medesima funzione del sacrificio nelle società antiche? Una funzione di protezione dalla violenza anti sistemica?*

Dumouchel: È esattamente la mia tesi. La scarsità, ma questa volta intesa come la forma dell'organizzazione sociale che rende possibile la corrispondenza di un insieme di beni e di risorse insufficienti al bisogno di tutti, è un meccanismo di protezione contro la violenza. Come il sacro è un meccanismo violento di protezione contro la violenza. In che modo? Le relazioni tradizionali di solidarietà obbligano gli individui a dei “doveri di violenza”, cioè forzano gli individui

a venire in aiuto a quelli del gruppo che sono minacciati e, ch'essi lo vogliano o no, a prender parte ai conflitti degli altri. In tempi normali queste obbligazioni reciproche proteggono l'individuo dalla violenza perché gli assicurano sostegno e protezione. In tempi di crisi, al contrario, esse diventano il mezzo attraverso cui la violenza si propaga e contamina sempre più agenti.

Communitas: *Oggi si parla tranquillamente di contagio³, anche nell'ambito delle scienze economiche. Lei è però stato tra i primi a servirsi di questo paradigma, sviluppato da René Girard, applicandolo all'economia. Le nozioni di contagio e mimetismo hanno davvero qualcosa di importante da dirci su un mondo completamente rovesciato dal grande shock economico che lo ha travolto dal 2008?*

Dumouchel: Credo che il concetto di mimetismo ci aiuti a comprendere molte cose del nostro mondo. Il mimetismo ha un rapporto stretto con l'economia moderna, sia direttamente che indirettamente. Direttamente, è un'evidenza: l'economia di mercato sembra fatta su misura per codificare, far esplodere, e trarre vantaggio dalle rivalità degli individui e il "mimetismo" permette di meglio comprendere ciò che potremmo nominare come "il carattere insaziabile" della crescita economica. Così come aiuta a spiegare perché un "crash", come stiamo vedendo, si rivolti contro il meccanismo della crescita distruggendo in qualche ora quantità enormi di ricchezza. Detto questo, nel mio libro cerco di indagare il rapporto indiretto tra mimetismo e economia moderna. Ciò che mi interessa mostrare è come la trasformazione del meccanismo di gestione dei conflitti ha permesso la costruzione sociale della scarsità.

Communitas: *Proprio alla luce di questa idea di contagio mimetico, che*

1 Su tutti, si veda l'ultimo libro di Loretta Napoleoni, *Il contagio. Perché la crisi economica rivoluzionerà le nostre democrazie*, Rizzoli, Milano 2011.

cos'è l'economia dell'invidia che dà il titolo al suo ultimo libro? Invidia intesa come rancore (un peccato capitale) o invidia come desiderio, magari frustrato, di emulazione?

Dumouchel: Si tratta, mi sembra di poter dire, di tutte e tre le accezioni della parola “invidia”. L'idea sottostante è che l'invidia è il motore della rivalità mimetica che sostanzia il motore dell'economia moderna.

Communitas: *In uno dei suoi Essays in Persuasion, John Maynard Keynes scriveva: «Per almeno un centinaio di anni dovremmo persuaderci gli uni con gli altri che il bene è male e il male è bene, perché il male è utile, ma il bene no». Parole terribili, ma che ci danno pienamente l'idea dell'impasse che ancora domina il rapporto economia-scarità-crescita.*

Dumouchel: Effettivamente è un pensiero terribile, ma dovremmo domandarci, credo, cosa sono il “male” e il “bene” per Keynes e soprattutto cosa è «l'utile»? In un certo senso, questo pensiero di Keynes riprende quello che Bernard de Mandeville, nel 1714, scrisse nella *Favola delle api*: «Frode, lusso e orgoglio devono vivere, finché ne riceviamo i benefici: la fame è una piaga spaventosa, senza dubbio, ma chi digerisce e prospera senza di essa?». È un pensiero che troviamo in molti autori, da Hume a Lenin, ovvero che non c'è, o non c'è più, una correlazione diretta tra morale privata e ordine pubblico. Tutta l'antichità e tutte le religioni, invece, affermavano il contrario, ovvero che l'ordine pubblico dipendeva direttamente dalla morale privata. La grande caratteristica del mondo messo in scena dall'economia moderna è proprio questa rottura tra la morale individuale e l'ordine sociale. Ciò ha permesso da una parte una libertà di coscienza e di azione inimmaginabile in ogni altra società, dall'altra parte ci rinvia alla frase di Keynes. Ecco tutta l'ambivalenza della scarsità.

Communitas: *Proviamo a ragionare su due “sentimenti morali”, l'indifferenza e la carità. Secondo lei, la carità ha ancora qualche importanza in*

un mondo altamente complesso, dove la povertà è divenuta la regola e le antiche istituzioni della solidarietà e del legame sono scomparse? Si ha l'impressione che nel sistema globalizzato i poveri siano ancor più soli di quanto non lo fossero (almeno questo è l'immaginario che ci è stato consegnato) nel Medioevo...

Dumouchel: Credo che la carità sia sempre molto importante e lo può essere oggi più che mai, a patto però ch'essa sia concepita correttamente. Nel nostro mondo molto complesso, io credo che non sia tanto la povertà ad essere scivolata nell'indifferenza. Mi sembra piuttosto che l'indifferenza oggi consista nel pensare che ciò che capita agli altri non mi riguarda. È in certo senso la traduzione nella psicologia individuale dell'idea di scarsità. I legami tradizionali di solidarietà facevano in modo che ciascuno fosse coinvolto da ciò che accadeva agli altri, ma soltanto a "certi" altri, quelli del suo gruppo d'appartenenza, e questo divideva la società in gruppi opposti. La carità, io credo, non è innanzitutto aiutare quelli che sono nel bisogno – per esempio donare a un'organizzazione umanitaria – ma non essere indifferente a ciò che succede agli altri senza chiuderci in comunità separate e tra loro nemiche.

Communitas: *Miseria non significa povertà. Lei, su questo punto, si è spesso richiamato a Charles Péguy. Potremmo spingere oltre l'opposizione e affermare che, così come la miseria non è la povertà, l'economia non è la moneta, il capitalismo non è il mercato... Comprendo che siano affermazioni al limite dell'idiozia, ma è su questo crinale che ci spinge il nostro tempo di miseria e di crisi, per dirla con Hölderlin. C'è molta confusione, in giro. Molta confusione sulle idee, sui concetti, sulla possibilità stessa di forgiarli o afferrarne le sedimentazioni di significato che la storia depone, su ogni nostra idea...*

Dumouchel: La distinzione tra miseria e povertà, secondo Péguy, è soprattutto una divisione d'ordine morale. Per Péguy la miseria ha sempre la forma dell'esclusione e della solitudine, e questo non è sempre il caso della povertà. È in certo senso anche quello che pen-

sava Marx per cui la classe operaia è povera ma per nulla misera perché spera nella rivoluzione. I miserabili, il *lumpenproletariat* nel suo linguaggio, non hanno, invece alcuna funzione storica. Anche in Marx la distinzione è morale, ma il suo accento cade altrove perché questa distinzione è per lui la ragione per cui per il *lumpenproletariat* non c'è nulla da fare, mentre per Péguy è esattamente la ragione per cui i miserabili hanno più diritto di tutti al nostro aiuto.

Communitas: *Krisis significa anche comprensione, giudizio, discernimento, esprit de finesse... Potremmo parlare di crisi, oggi, giocando su questo décalage semantico?*

Dumouchel: La parola *krisis* – da cui deriva anche critica – nomina in greco il momento della decisione, del giudizio. Credo che occorra guardare la crisi attuale in questa maniera. Anche se, sfortunatamente, sembra che nessuno lo voglia fare. Come se nessuno volesse riconoscere il fatto che la crisi c'è. I governi hanno sborsato delle fortune per salvare le banche e ora sono gli stessi Paesi ad essere minacciati. Non vedo nessun tentativo serio di rimessa in causa del sistema che ha prodotto tanti danni. Ci saremmo attesi una grande operazione di regolazione della finanza, e invece...

Andrea Tagliapietra

Nato a Venezia nel 1962, è professore ordinario di Storia della filosofia alla facoltà di Filosofia dell'Università Vita-Salute del San Raffaele di Milano, dove insegna Storia della filosofia moderna e contemporanea, Ermeneutica filosofica e Storia delle idee. Con Sebastiano Ghisu è direttore del *Giornale critico di storia delle idee* (www.giornalecritico.it). Tra i suoi libri: *La virtù crudele. Filosofia e storia della sincerità*, Einaudi, Torino 2003; *La forza del pudore. Per una filosofia dell'inconfessabile*, Rizzoli, Milano 2006; *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Bollati-Boringhieri, Torino 2008; *Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia*, Einaudi, Torino 2009; *Icone della fine. Immagini apocalittiche, filmografie, miti*, Il Mulino, Bologna 2010.

IL SENSO DELLA FINE

Per la prima volta nella storia dell'uomo, a differenza di tutte le crisi che, nel nostro passato culturale, abbiamo vissuto, quella in cui ci troviamo è una crisi in cui realmente ci si misura con la fine delle risorse, quelle del pianeta, e quella di una certa idea di umanità. Il capitalismo è stata una grandiosa partita a poker con continui rilanci. Ora non è più possibile rilanciare, è il momento di passare la mano perché la partita si sta per chiudere. Non possiamo rimanere nel cerchio fantasmatico della crisi, perché questa non è una crisi. Questa è una strepitosa fine d'epoca e di paradigma. E perciò di nuovo inizio

dialogo con **Andrea Tagliapietra**

filosofo

Lo sguardo filosofico possiede una forza di resistenza che, scriveva Theodor W. Adorno, coincide col «non farsi instupidire da niente, né dall'affermazione della profondità, né dal culto dei fatti». Il pensiero, la critica risiedono forse proprio in questa forza di negazione. In questo *dire di no* – che «non illumina, puntandolo, un evento, un personaggio, un atto del mondo, ma lo scenario stesso in cui accadono eventi, personaggi, atti». Eppure, osserva Andrea Tagliapietra, critica non significa accettare lo *status quo*, limitarsi alla cartografia delle cose, attestarne l'ordine, legittimare i poteri che le attraversano e, attraversandole, le informano. Critica è un sentire altrimenti. Critica è l'arte – diceva Foucault – di «non essere eccessivamente governati».

Communitas: *Uno dei limiti di comprensione dell'attuale crisi è nel paradigma di lettura. Siamo dinanzi alla fine di un mondo, direbbe Goethe, non «alla fine del mondo»...*

Andrea Tagliapietra: La fine è sempre la fine di qualcosa, è sempre una fine *finita*. Il problema è dunque la razionalizzazione di questa fine. Una razionalizzazione che il proliferare delle immagini apocalittiche, in questo nostro tempo di crisi, rende altamente problematica. Problematica perché la nostra cultura ha assunto la fine attraverso una contrapposizione tra il *logos* greco (capace di pensare la finitezza) da un lato e una reazione orientale, di quel pensiero che chiamiamo genericamente ebraico-cristiano, che introduce nell'orizzonte antico la categoria di infinito. La modernità è erede di questo scontro e di un infinito che tuttavia l'Oriente intendeva su un piano non immanente, non mondano. Questo infinito la modernità l'ha proiettato nel finito, rendendolo per così dire immanente. Nasce da qui la teoria del progresso, come logica lineare. Una teoria che oggi si percepisce in maniera netta, evidente anche e soprattutto nel dogma della crescita infinita. Il 21 agosto 2010, la Terra ha raggiunto il suo *Overshoot Day*, ossia il punto in cui si considerano esaurite per l'anno in corso le riserve rinnovabili del pianeta e si intaccano le risorse naturali e, per così dire, "intangibili" del pianeta. L'*Earth Overshoot Day* è inoltre il giorno in cui il reddito annuale a disposizione finisce e la generazione attuale vive grazie a una sorta di "prestito" le cui conseguenze verranno accollate alle generazioni future, poiché le risorse intaccate non potranno essere rigenerate. È interessante e drammatico osservare che il pianeta va in "rosso" molto prima della sua chiusura temporale di bilancio, fissata al 31 dicembre... I fautori della crescita infinita fingono di non accorgersene o forse non se ne accorgono proprio, ma la loro corsa trascina il pianeta alla rovina, la denegazione della fine accelera la fine di tutte le cose. Ma per capirlo bisogna risalire alle origini del nostro pensiero...

Communitas: ...e a quella contrapposizione che sfocia, oggi, nel cattivo-infinito del progresso. Al tempo stesso, però, questa "gioiosa marcia" verso il nulla si alimenta di persistenti immagini apocalittiche...

Tagliapietra: Sia come genere letterario, sia come *forma mentis* l'apocalisse nasce dallo scontro tra una cultura vincente, quella greca appunto, e una cultura perdente, quella orientale o semitica. Dallo scontro con la cultura greca nasce l'apocalittica come reazione culturale della parte che soccombe. Di fatto, la vicenda della spedizione di Alessandro Magno in Oriente rappresenta un gesto di imperialismo culturale che fonda la cosmopoli ellenica, l'impero antico. Tanto la Grecia è pensiero del *logos* che esprime anche una volontà di potenza, quanto l'apocalisse è una risposta in termini di contrapposta volontà di potenza. Risposta a una crisi epocale. Oggi, dinanzi alla crisi che stiamo vivendo, c'è effettivamente un profluvio di riprese dell'immaginario, dei simboli e del tema apocalittico. Vorrei però sottolineare con forza che, per la prima volta nella storia dell'uomo, a differenza di tutte le crisi che ricorrentemente, nel nostro passato culturale, abbiamo vissuto, quella in cui ci troviamo è una crisi in cui realmente ci si misura con la fine delle risorse, del pianeta, di una certa idea di umanità. Per la prima volta, la questione della fine non si consuma all'interno del "sì" o del "no" all'immagine della fine, o all'immagine dell'infinito come negazione della fine, ma diventa uno scontro tra un apparato simbolico e dei limiti strutturali. Questa forza fa sì che emerga in tutta la sua chiarezza l'ambivalenza che il pensiero apocalittico ha sempre avuto. Perché l'apocalisse, se prendiamo ad esempio l'*Apocalisse* di Giovanni, dopo un brevissimo prologo catechetico, altro non è che una sequenza di immagini. Questa sequenza di immagini presuppone uno spettatore, qualcuno che guarda. Il paradosso dell'apocalisse è dunque quello di essere una fine con spettatore. La fine di tutte le cose presuppone quindi la sopravvivenza dello spettatore, con la conseguenza che mettersi dalla parte dello spettatore significa affrontare la visione orrificica della fine ma, allo stesso tempo, sopravviverele. L'ambivalenza dell'apocalittica è la fine di un mondo a cui, però, in qualche modo abbiamo la certezza di sopravvivere. A livello dell'apocalittica, nella fine di tutte le cose, troviamo pienamente operante quel dispositivo psicologico

che Freud aveva individuato riguardo al pensiero della nostra morte. Quando pensiamo alla nostra morte, affermava Freud, in realtà non crediamo mai alla nostra morte, perché ci pensiamo sopravvissuti a fianco del nostro cadavere. Di fatto, di fronte alla crisi reale della fine delle risorse, del mondo, dell'umanità stessa vediamo proliferare una sequela di immagini apocalittiche che ci accompagnano a una tematizzazione della fine ma, al contempo, proprio per la loro ambivalenza, fungono quasi da rimozione e da schermo. Non sappiamo concepire questa fine senza spettatore e, di conseguenza, non sappiamo razionalizzarla fino in fondo.

Communitas: *Dovremmo quindi uscire da questo circolo vizioso, razionalizzando la fine, portando il pensiero alle sue estreme conseguenze?*

Tagliapietra: La fine è sempre una fine finita, è sempre una fine di qualcosa. Finisce qualcosa e ne inizia un'altra. Solo che nella nostra cultura, abbiamo "mondanizzato" l'idea di infinito, trasformandolo in un sottoprodotto ideologico del denaro, inteso come meccanismo e ingranaggio che fa funzionare un'economia capitalistica che si basa – oggi lo diciamo apertamente, ma era implicito già ai tempi di Adam Smith – sull'idea di crescita infinita.

Communitas: *Se hanno ragione Karl Polanyi e Serge Latouche – che vedono la logica della crescita come implicita nell'essenza dell'economico – allora non ha però alcun senso sostituire una buona economia a una cattiva economia, o una buona crescita a una cattiva crescita. Si tratterebbe, assumendo in pieno la crisi, per dirla con Latouche, di «uscire dall'economia»¹ e da quella «economizzazione del mondo» nata nel Secolo dei Lumi, contemporaneamente all'idea del Progresso.*

Tagliapietra: Il capitalismo è stata una grandiosa partita a poker con continui rilanci. Ora non è più possibile rilanciare, è il momento di pas-

1 Serge Latouche, *L'invenzione dell'economia*, Bollati-Boringhieri, Torino 2010, p. XI.

sare la mano perché la partita si sta per chiudere. Non possiamo rimanere nel cerchio fantasmatico della crisi, perché questa non è una crisi. Questa è una strepitosa fine d'epoca e di paradigma. Va detto che ai tempi in cui Adam Smith scriveva la sua *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (1776), l'Australia, di fatto, non era ancora stata scoperta – i viaggi di del capitano Cook sono proprio di quegli anni – e la possibilità di portare a un punto di non ritorno le risorse del pianeta non era nemmeno lontanamente percepibile. Ai tempi di Smith, i limiti della Terra, anche dal punto di vista geografico, non erano ancora chiari. Oggi, invece, siamo nell'epoca in cui questi limiti sono percepibili. È l'epoca nella quale un essere umano ha visto – con il primo volo orbitale (1961) o, al più tardi, col primo viaggio sulla Luna (1969) – la Terra dal di fuori e ha visto che il pianeta è finito. Questo sul piano simbolico, ma è chiaro che – conoscendo le misure della Terra e, approssimativamente, anche le risorse in essa disponibili – il sistema fondato sull'immanentizzazione dell'infinito, sulla crescita senza limiti confligge in una maniera poderosa coi limiti del mondo. Ogni volta che tentiamo di misurarci con la fine, sovrapponiamo immagini apocalittiche all'idea di fine e di finito ed entriamo in crisi.

Communitas: *Questo avviene anche nell'informazione?*

Tagliapietra: Certamente. L'informazione ha una modalità apocalittica di presentare accadimenti e notizie. È una modalità paradossale perché mentre drammatizza la catastrofe "X", piuttosto che la catastrofe "Y" avvicinandola, la allontana e la rimuove. Nel trionfo di un'informazione globale si produce un effetto di allontanamento.

Communitas: *L'informazione è un fattore di strepitosa accelerazione del sistema. L'accelerazione immessa in questo sistema è stata, però, eccessiva. Parafrasando un libro di Rüdiger Safranski,² potremmo dire: quanta*

2 Rüdiger Safranski, *Quanta globalizzazione possiamo sopportare?*, Longanesi, Milano 2003.

informazione (ossia: quanta velocità di connessione) possiamo ancora sopportare?

Tagliapietra: La velocità e l'accelerazione producono l'accettazione di nessi non logici come se fossero logici. Producono, inoltre, la plausibilità di una narrazione che se seguisse il proprio ritmo non avrebbe senso. Pensiamo alla questione del montaggio, che nel cinema e nei servizi televisivi è sempre più accelerato, con nessi che si fanno sempre più sfumati rispetto alla giustificazione razionale dell'analogia. È un fatto percepibile anche a livello generazionale: pensiamo a certi anziani che fanno fatica a seguire determinati spettacoli o film che si muovono a una velocità per loro inconcepibile, mentre questi spettacoli vengono tranquillamente consumati dalle giovani generazioni. La moltiplicazione delle immagini e la sua accelerazione, sia a livello cinematografico, sia livello di comunicazione non significa una moltiplicazione delle capacità della mente. Tutt'altro, è semmai un suo asservimento. Un asservimento fondato sulla vertigine. Direi che l'informazione ha, nel nostro tempo, una modalità apocalittica di presentarsi che risulta evidente nei servizi sull'economia, la finanza, sull'andamento giornaliero della Borsa. Non vengono trasmessi fatti, opinioni, interpretazioni, ma stati d'animo e immagini. Immagini di una continua, inesorabile apocalisse culturale. Abbiamo raggiunto il limite del pianeta da parte di un sistema umano e simbolico (anche il denaro lo è) che invece lo ignora, essendo proiettato su un altro sistema, del tutto virtuale. Calato nell'immanenza, questo sistema diventa catastrofico. La veggenza di questo limite è fondamentale. La si può ottenere coltivando e non rimuovendo il pensiero simbolico. Diciamo di più: il produttivismo che sta sotto l'idea di crescita infinita – intesa come produzione, nel senso di moltiplicazione quantitativa anche di beni materiali – va sostituito con un nuovo oggetto del lavoro. Il lavoro, costruito dentro il tratto della crescita infinita, è lavoro inteso come produzione per rimuovere l'idea della propria morte. Una morte a cui non crediamo ritenendoci semplici spettatori della fine. Questa morte solipsistica e questa idea di cre-

scita infinita devono essere sostituiti da una concezione del lavoro che è presente in maniera quanto meno accennata nella forma che il lavoro ha assunto nelle civiltà tradizionali. Lavoro che è certo produzione dell'oggetto, ma carica di senso, non fine a se stessa. Questo fare è un fare immediatamente comunicativo perché anche quando produce il manufatto è insieme una forma di cura. Quando lavori a un oggetto, lavori per chi lo userà, hai quindi cura di lui. L'artigianato è un produrre, ma è un produrre che sta all'interno di quelle che potremmo chiamare nella maniera più vasta le attività della cura. La cura – prendersi cura dell'altro, prendersi cura del mondo, prendersi cura di un mondo che occorre "aggiustare", non solo sostituire con un oggetto nuovo e pronto al consumo – significa essenzialmente inserire il lavoro in un progetto comunicativo fondamentale. Non come oggi, dove la tristezza del non lavoro e della disoccupazione è tristezza dell'isolamento e del non comunicare. Cento lavoratori in una fabbrica parlano, discutono, sono un corpo sociale che può anche protestare e reagire. Un milione di disoccupati sparsi per tutto il Paese non riescono a comunicare come quei cento lavoratori. La disoccupazione e il non lavoro contemporaneo generano malinconia, atomismo sociale, noia, abbandono, scarsa cura degli altri e, di conseguenza, pessima cura di sé.

Communitas: *Le risorse simboliche sono state consumate anche in questo ambito, rendendo impossibile o quasi quella "disoccupazione creativa" di cui parlava Ivan Illich...*

Tagliapietra: Certamente, anche perché queste risorse simboliche sono state accantonate da quella trasformazione del simbolico – inteso come momento comunicativo e creativo, espressivo e artistico – in quella parte del tempo libero ludico di una realtà che invece è seria, molto seria. È un altro aspetto di quella frattura che si è venuta a creare nella nostra mentalità e nella nostra epoca tra l'artistico e il simbolico come momenti di lusso e di eccesso, quando in realtà sono fondamentali. Sono quelli su cui si regge il tempo.

Communitas: *Torna la domanda che Kant poneva, in uno scritto risalente all'ultima fase della sua vita, Das Ende aller Dinge³: perché gli uomini si aspettano la fine di tutte le cose? Che cosa li spinge a giocare con l'estremo, su quella soglia dove il pensiero incontra il suo limite e, prigioniero della vertigine e del paradosso, arretra un istante prima di affondare...*

Tagliapietra: Se noi immaginiamo la fine di tutte le cose – e Immanuel Kant lo scrive a chiare lettere – arriviamo a una specie di aporia del pensiero. Il pensiero è sempre temporale, come concatenazione, e ci risulta difficile elaborare concettualmente l'immagine di un pensiero estremo che si blocchi alla fine del tempo. Si tratta quindi di un'immagine che accogliamo, che ci rassicura e viene in qualche modo sovrapposta a una voragine vertiginosa che comporterebbe una perdita di pensiero. Di fronte a questo dispositivo, le immagini apocalittiche in cui viviamo evocano la vertigine, la fine, il disastro, l'abbandono. Ma una seconda voce fuori campo ci dice: rassicurati, perché se vedi questo, se vedi quello che sta accadendo vuol dire che la cosa è superata. È vero che qui ci dibattiamo – ed è la difficoltà della nostra epoca – tra la difficoltà di una comunicazione dell'immagine che ha prerogative ambivalenti e la necessità di recuperare – proprio in chiave critica, facendo in modo che si sia noi a controllare le immagini, e non viceversa – il pensiero discorsivo. Recuperare il pensiero discorsivo, ovvero la parola.

Communitas: *La grande frattura tra immagine e parola è una frattura temporale. In un certo senso, questa frattura ha reso possibile quella «morte del prossimo» che è, forse, uno dei tratti più acuti e paradossali della crisi attuale⁴.*

Tagliapietra: Nell'immediatezza, tanto l'immagine è illusoria e potente nella pretesa di avvicinarci alle cose quanto la parola, che pure

3 Immanuel Kant, *La fine di tutte le cose*, a cura di Andrea Tagliapietra, Bollati-Boringhieri, Torino 2006.

4 Cfr. Luigi Zoja, *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino 2009..

distanza, distanziando avvicina. È un movimento contraddittorio: l'immagine della catastrofe ci viene portata davanti agli occhi, ma ci vincola alla situazione di spettatori non coinvolti. Questa possibilità di non coinvolgimento, dischiude un allontanamento progressivo. La parola è invece distanza – pensiamo a una conversazione al telefono – ma è al tempo stesso evocazione di un vincolo emotivo e di partecipazione attiva (parliamo e ascoltiamo) forte. L'ascolto e la parola creano una distanza che tende alla comunità, mentre la comunicazione dell'immagine che si spaccia come villaggio globale sta in realtà creando una distanza e, in certi casi persino un deserto.

Communitas: *La globalizzazione ha prodotto una sorta di indifferenza sistemica. Qualcosa che si approssima a quel regno della mobilitazione totale, di cui parlava Ernst Jünger in un suo acuminato e acuto saggio del 1930. Nel 30, con tono ancora tragico, da spettatore partecipato, Jünger poteva infatti scrivere che nell'era della totale Mobilmachung ogni uomo intuisce «con un senso di sgomento e di ebbrezza che non c'è un solo atomo che non sia al lavoro e che questo processo delirante è, in profondità, il nostro stesso destino». Oggi, potremmo declinare questa analisi anche ai processi di globalizzazione dove ogni parte di noi, ogni «atomo» per dirla con lo scrittore tedesco, sembra partecipare a un progetto infinito di cui non riesce a cogliere tratti, profilo e direzione di marcia...*

Tagliapietra: Uno degli aspetti più deleteri della globalizzazione è proprio questa distanza. Forse la verità più profonda sul processo di globalizzazione l'ha detta, in maniera ovviamente letteraria, Honoré de Balzac. In *Père Goriot*, Balzac fa formulare a uno dei suoi personaggi il celebre «Apologo del mandarino cinese». Cosa faresti, chiede Rastignac all'amico Bianchon, se ti venisse proposto in cambio di un ingente guadagno, forse la maggiore delle ricchezze possibili, di provocare con la sola forza del pensiero la morte di un mandarino cinese? Potresti ucciderlo, afferma Rastignac, senza che tu ne sia responsabile se non di fronte alla tua coscienza, poiché nessuno lo vedrà. Quello che Rastignac pone come sfida morale – provocherài

la morte di un altro individuo senza averne la diretta e chiara responsabilità se non nel tuo animo – è progressivamente diventato il legame modello della cosiddetta globalizzazione. Partecipiamo tutti dell'economia del globo, ma i nostri rapporti commerciali, per quanto sempre più intensificati, sono all'insegna dell'interesse. E che cos'altro è l'interesse se non ciò che afferma che, se non rilevo una immediata relazione tra la morte di qualcuno e un'azione moralmente turpe, allora non sono responsabile? Se uccido “visibilmente” qualcuno, la condanna morale funziona ancora. Ma se affamo un intero Paese in base a un complesso meccanismo finanziario di derivati, in questo caso la logica del mandarino cinese di balzachiana memoria è perfettamente operante. Non solo, nella globalizzazione, a differenza dell'*Apologo* di Balzac, io non so nemmeno che sto uccidendo qualcuno. Semplicemente consumo, mangio, parlo, lavoro. O magari mi diverto.

Communitas: *Nel suo* *Icone della fine*, ripercorrendo l'idea di *Apocalisse*, sulla quale già ci siamo soffermati, lei ricorda che per pensare il significato autentico della Crisi è necessario abbandonare «l'esattezza della sua mera opposizione con la Fine»⁵. La parola “crisi” deriva dal greco *krísis*, i cui significati si possono riassumere attorno a tre nuclei semantici. Dalla *krísis* come “separazione”, alla *krísis* come “giudizio”, giungendo alla *krísis* come “evento”. La modernità ha concepito la Crisi come evento perfetto, come *Apocalisse*... Una lettura non solo economica, ma anche simbolica della crisi appare quanto mai necessaria...

Tagliapietra: Bisogna ricordare a una certa concezione idealistica della cultura le sue basi materiali. Le idee, rammentiamolo, sono al contempo la struttura materiale e la struttura simbolica – due aspetti non separabili – del nostro mondo. C'è un'integrazione continua

5 Andrea Tagliapietra, *Icone della fine. Immagini apocalittiche, filmografie, miti*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 78.

tra forme di vita e comportamenti intesi come corpi che agiscono e interagiscono tra di loro. Questa è la storia. E nella storia noi vediamo che l'uomo non ha mai conservato per troppo tempo il medesimo sistema economico e il medesimo sistema simbolico. L'attuale crisi è, reciprocamente, crisi del sistema economico e crisi del sistema simbolico. O si rimane nella crisi a tempo indeterminato o se ne esce. La prima ipotesi è ovviamente un azzardo, visto il potenziale tecno-scientifico distruttivo che l'uomo ha nelle sue mani. Rischiamo che questa crisi sia realmente la fine di tutte le cose, ma non dal punto di vista di un senso, bensì di un non-senso casuale, una catastrofe senza senso. L'altra ipotesi è l'uscita dalla crisi costruendo un nuovo modello di attività simbolica e di convivenza non basato più sull'azzardo capitalistico, ma sulla razionalizzazione della fine e sulla sua comprensione. "Comprensione della fine" significa "comprensione dell'altro", poiché la fine vuol dire anche fine di me stesso che mi mette in contatto con l'altro. Se non fossimo individui finiti, non potremmo mai incontrare l'altro. L'individuo infinito è un folle, è la follia dell'Unico di cui scriveva Max Stirner. Oggi viviamo in un delirio dell'unico e in un sistema dove vige quel famoso aforisma di Hume secondo il quale «piuttosto che farmi male all'unghia del mignolo, perisca il mondo intero». Siamo di fronte a un egoismo potentissimo, esteso su scala globale.

Communitas: *Questo egoismo pone un'unica alternativa a sé, il deserto, la desertificazione del mondo...*

Tagliapietra: Il capitalismo si regge sulla possibilità che ci sia uno spazio – quello delle decisioni economiche – in cui non si intravede immediatamente chi può trarre un vantaggio o uno svantaggio. Si regge, in sostanza, su una non previsione degli esiti delle transazioni. Questa non previsione è aumentata vertiginosamente col crescere della complessità del sistema ma, soprattutto, col fatto che la figura vincente della razionalità è una figura automatizzata. L'idea dell'automatismo è stata inserita all'interno della logica razionale e così

perseguiamo un pensiero che, in realtà, ci fa arrivare a delle conclusioni automatiche. Non a caso, la vecchia questione dell'intelligenza artificiale si declina, oggi, nella forma di computer sempre più potenti, in grado di calcolare con rapidità e, quindi, di presentare delle sequenze che restringono lo spazio aleatorio della decisione umana. Già durante l'Illuminismo, ci si chiedeva cosa sarebbe rimasto, dopo che tutto fosse stato scoperto. Sarebbe rimasta la noia. È una visione profetica, perché già allora si stabiliva una asincronia tra lo sviluppo tecnologico e uno sviluppo che potremmo chiamare politico-morale. Questo era valido all'inizio, ha visto trionfante questa visione nel Novecento, ma ora siamo arrivati alla fine di una parabola. Al culmine di questa parabola, la tecnica è riuscita a diventare estremamente seducente quando presentava grandi vantaggi con costi minimi. La scoperta del fuoco o della ruota hanno portato vantaggi tecnologici altissimi, ma i costi erano limitati o nulli. Anche la scoperta della penicillina rientra in una casistica del genere. Le grandi scoperte, fino all'inizio del Novecento, hanno richiesto poco più che i mezzi di sussistenza dello scienziato. Ma oggi? Oggi le scoperte tecnologiche sono costosissime e, spesso, hanno una serie di controindicazioni pericolosissime. Per fare una scoperta, oggi, si richiedono sempre più risorse e i risultati di questa scoperta sono sempre più circoscritti. Succede, allora, che forse anche su questa parabola della tecnologia si è raggiunto un rapporto critico tra costi e benefici che è al limite della sostenibilità. Se anche vi fosse la possibilità di scoprire cose mirabolanti, non avremmo probabilmente la capacità di sostenerle visti i costi eccessivi. Sono trent'anni, giusto per fare un esempio, che nel campo della ricerca biomedica si annunciano mirabolanti scoperte che debelleranno non si sa cosa. Poi, al netto delle dichiarazioni propagandistiche, i risultati scarseggiano. Si tengono alte le aspettative, ci si procura un ottimo ufficio stampa, si impiegano fior di risorse ma poi si tace sui risultati... La mia impressione è che si sia raggiunto un limite sistemico. E questo va detto, perché oggi una delle forme in cui si declina il discorso della crescita infini-

ta è anche questo: spostare su un piano di sviluppo della conoscenza una logica che altrove ha già mostrato i propri limiti. Questo spinge certi uomini di scienza, che anno dopo anno sono sempre meno preparati culturalmente, a mostrare tutta la loro supponenza di fronte all'attività simbolico immaginativa. Abbiamo recentemente assistito a una polemica tra Piergiorgio Odifreddi e Umberto Eco sul rapporto tra cultura scientifica e cultura umanistica. Secondo Odifreddi, la cultura umanistica sarebbe un insieme di finzioni e, inebriandoci di finzioni, finiremmo per dimenticare i fatti, custoditi dalla scienza. Purtroppo per lui, Odifreddi non riconosce il fatto che tutta la cultura scientifica nasce da un grande comparto simbolico, è, a suo modo, una finzione (si pensi al grado di finzione necessario per produrre le condizioni artificiali di un esperimento). D'altra parte, vivere nei simboli non significa "inebriamento" ma la normale definizione antropologica dell'uomo come animale simbolico. Noi non abbiamo un rapporto diretto con il mondo, ma l'abbiamo sempre attraverso dei simboli che ci consentono di dare forma e di chiamare "mondo" il mondo. Altrimenti avremmo sempre e soltanto una serie di percezioni disarticolate. Quella della scienza assolutamente benefica che migliora, al posto di Dio, la condizione della vita nel mondo è una favoletta e uno scienziato degno di questo nome deve saperlo. Non può cadere in una sorta di teologia rovesciata.

Communitas: *Anche questo è il sintomo di un problema complesso, dove la crisi investe ogni sapere, lo erode da dentro e esplose in vari punti del sistema... È come se questa crisi richiedesse, per dirla con Günther Anders, solo uomini senza mondo...*

Tagliapietra: Durante l'estate scorsa, siamo stati "allietati" da dibattiti filosofici a mezzo stampa su quello che è stato chiamato "nuovo realismo". Non sarà, mi domando, la terza ondata di quel positivismo sterile che accompagna a ondate ogni grande crisi economica del capitalismo moderno? Grande crisi degli anni 30 e 40 dell'Ottocento: nascita del Positivismo. Grande Crisi del 29: nascita

del Neopositivismo logico del Circolo di Vienna. Crisi che stiamo vivendo: Nuovo realismo. È fin troppo evidente, per uno storico della filosofia e del pensiero, osservare il ritorno ciclico di persone che anche in buona fede ripercorrono le stesse strade. Con gli stessi esiti.

Communitas: *È un altro aspetto di quell'attitudine inerziale del pensiero attraverso la quale, oramai, la nostra società funziona. In questo senso, Bernard Stiegler ha potuto parlare di una crisi generata da una vision court-termiste. Da una mancanza di pensiero...*

Tagliapietra: La visione a breve è evidente soprattutto nella diseconomia dell'attuale economia. Questo è un buon esempio di crisi. Perché nel momento in cui abbiamo assodato che le risorse del pianeta sono limitate, consumarne in eccesso significa consegnarsi a una deriva suicida. È finita l'illusione di un'economia che, negando la sua stessa etimologia, non tenga conto dell'*oikos*, della "casa" in cui abitiamo. L'economia, così come viene studiata nelle università, è un clamoroso inganno che spaccia per "scienza" la matematizzazione dei processi di arricchimento di alcuni singoli attori economici, senza alcuna considerazione complessiva e sistemica che non sia l'astrazione generalizzante di questi punti di vista particolari! Altro che breve termine... Gli economisti formati dalle nostre scuole, fatte le dovute eccezioni, rischiano di essere solo dei manutengoli del sistema che producono retoricamente una specie di consenso al cosiddetto sistema economico, ma che economico, nel vero senso della parola, che apparenta intimamente, oserei dire strutturalmente, l'economia con l'ecologia, non è affatto.

Communitas: *Come uscirne, dunque, se non con uno sforzo del pensiero? Uscire dalla crisi esercitando la critica...*

Tagliapietra: È evidente che il pensiero è, fondamentalmente, qualcosa che ci capita. Ognuno di noi, quando pensa, non pensa "adesso mi metto a pensare". Semplicemente, ci capitano dei pensieri. In

questo accadere il pensiero non è qualcosa di autistico. Non si può cercare, come fanno i filosofi analitici, di professionalizzare all'estremo il pensiero. La filosofia non è "filosofia della filosofia". La filosofia è filosofia del mondo. Ciò che fa pensare filosoficamente non è la lettura di un altro filosofo, quanto l'impatto delle cose stesse. L'impatto della vita. La filosofia è un evento. Anche quando leggi un libro, la filosofia inizia quando quel libro lo rimetti in movimento. E proprio in questo può rappresentare un tentativo di pensare la crisi, di assumerla, di uscirne. La cura, il pensiero e l'attività simbolica sono le uniche vie attraverso le quali l'essere umano, a differenza del normale "produttore-consumatore", riesce a produrre di più nel momento in cui consuma. Un libro rimane un libro, anche se letto da dieci, cento persone. Persone che vi aggiungono un sovrappiù di pensiero. La grande sfida aperta dalla crisi è che, dinanzi allo schianto della produzione materiale del pianeta, l'uomo ha la possibilità di trasferirsi proprio in quel campo simbolico che è il suo *oikos*, la sua "casa" più propria. Qui può trovare un conforto nello sviluppo infinito dell'interpretazione e del pensiero. Noi viviamo in un mondo che, con sforzi di pensiero tutto sommato limitati, ma comuni, può imbrigliare la sua enorme capacità distruttiva e, al tempo stesso, liberare nella voglia di infinito una grande capacità creativa. Questa è la svolta necessaria alla nostra epoca. Una svolta critica, perché la filosofia è quel dire contro che non consiste tanto nel "dire la verità", quanto, da Socrate in poi, nel dire ciò che la verità non è. Non c'è critica e, di conseguenza, non c'è vera autonomia dell'individuo, senza quest'esser contro, senza un'opposizione, senza una protesta. La verità, come concetto, sorge come positività del contenuto dalla funzione della negatività (il "dire di no"). Sorge proprio da quella contrapposizione, da un mondo così come è a un mondo come potrebbe essere. È il poter essere, la parola della verità.

'Ala al-Aswani

Nato a Il Cairo nel 1957, ha studiato odontoiatria all'Università dell'Illinois a Chicago. Esercita tuttora la professione di dentista. Si dichiara politicamente indipendente, ma è stato uno dei membri fondatori del movimento di opposizione *Kifaya* (Basta così). Il suo primo romanzo, *Palazzo Yacoubian* (Feltrinelli 2006), è stato un vero e proprio fenomeno editoriale nel mondo arabo, e non solo, ponendosi, per numero di copie vendute, addirittura subito dopo il *Corano*. Nel 2006 da questo libro è stato tratto anche il film *The Yacoubian Building*. Il romanzo *Chicago* (Feltrinelli 2008) invece tratteggia la vita degli studenti arabi negli Stati Uniti dopo l'11 settembre 2001. Sempre per Feltrinelli (2011) è uscito il suo racconto *La rivoluzione egiziana*.

QUANDO IL PALAZZO CROLLA

A Piazza Tahrir, il 25 gennaio, si è levato un grido contro la menzogna al potere. Un grido che ha unito, non diviso. E ha lanciato un nuovo segnale al mondo: «Attenzione, così non va. Così non possiamo continuare. Fermiamoci!» La lotta è tra due lati del mondo, quella che si è votata al disumano e quella che aspira all'umano. Il disumano ha il volto del fanatismo in tutte le sue declinazioni, religioso, finanziario, economico, ciò che aspira all'umano vuole una vitalità che non uccide ma che prorompe dal sociale. In Egitto come in Europa

dialogo con **'Ala al-Aswani**
medico-scrittore

«**S**to terminando un nuovo romanzo iniziato nel 2008», ci assicura 'Ala Al-Aswany. O meglio, prosegue l'autore di *Palazzo Yacoubian*, tra i più noti e stimati intellettuali egiziani, «ho da poco ripreso a scriverlo, perché per alcuni mesi ho lasciato la mia stanza, a Il Cairo e sono sceso per strada dove ho, letteralmente, vissuto». La strada, la piazza, donne, uomini, corpi, emozioni: l'11 febbraio 2011, un venerdì, sono stati loro a costringere Hosni Mubarak a lasciare una presidenza che con arroganza e disprezzo "occupava" da circa un trentennio. A casa di un amico, ricorda Aswany, in un momento in cui le riforme fiscali stavano per colpire ancor più duramente i 40 milioni di poveri che tutt'ora vivono in Egitto, «incontrai l'allora ministro delle Finanze a cui qualcuno pose una domanda: "Ma non ha paura che il popolo si ribelli?". Il ministro si mise a ridere, e disse: "Non preoccupatevi. Siamo in Egitto, non in Gran Bretagna. Abbiamo insegnato agli egiziani ad accettare qualsiasi cosa"». Era

questo tipo di atteggiamento arrogante e sprezzante verso la propria gente a prevalere nel repertorio del regime, da Hosni Mubarak fino all'ultimo ma parimenti compromesso degli impiegati statali. Questa, ci racconta lo scrittore, «era l'atmosfera che si respirava a Il Cairo anche quando ho letto su internet l'appello a manifestare in piazza Tahrir il 25 gennaio. Non ci ho fatto molto caso, pensando si sarebbe trattato dell'ennesima replica di una delle tantissime manifestazioni a cui avevamo assistito in questi decenni: 200 persone con migliaia di poliziotti attorno». Eppure...

Communitas: *La crisi che sta investendo l'Europa, gli egiziani l'hanno conosciuta anzitempo. È una crisi che si è manifestata, soprattutto, nel continuo e crescente divario tra miseria e ricchezza. In Egitto, 40 milioni di persone vivono tutt'ora sotto la soglia della povertà, abitano in cimiteri e baraccopoli o in palazzi semiabusivi destinati prima o poi a crollare, mentre il patrimonio personale delle élites politico-finanziarie non smette di crescere...*

'Ala Al-Aswany: La situazione dell'Egitto doveva interrogare molte coscienze. Coscienze che, invece, hanno preferito alimentare una fuga in un immaginario alquanto razzista fatto di "faraoni", "piramidi" e belle spiagge. Ma ora siamo giunti al punto critico. Alla soglia oltre la quale la menzogna, pur continuando a operare e ad essere tale, è percepibile come menzogna. A Piazza Tahrir, il 25 gennaio, il grido contro questa menzogna al potere è diventato unanime. Ha unito, non diviso. E ha lanciato un nuovo segnale al mondo: «Attenzione, così non va. Così non possiamo continuare. Fermiamoci!»

Communitas: *Fermiamoci, allora e partiamo dall'inizio. Che cosa è successo, nella sua vita, il 25 gennaio 2011?*

Al-Aswany: Mi alzo sempre presto, al mattino. Quel 25 gennaio non ho fatto eccezione. Mi sono messo a lavorare al computer fino all'ora di pranzo. Pensavo al mio nuovo romanzo, poi, in un momento di pausa, ho acceso la televisione e per un attimo ho creduto di essermi

sbagliato. Le notizie parlavano di un milione di manifestanti che protestavano, chiedendo a gran voce la fine del regime. A quel punto, mi sono vestito e sono sceso per strada e ci sono rimasto per 18 giorni. Rientro in casa solo per dormire pochissime ore. La mia vita, in quei 18 giorni, è stata la strada. Una strada piena di egiziani che avevano in qualche modo lasciato alle spalle tutto ciò che il regime aveva fatto a loro e di loro. C'erano i giovani, certo. Ma non c'erano solo giovani. C'era tutto l'Egitto. Sostenere che sia stata una rivoluzione di giovani (sottinteso: di perditempo) o una rivoluzione via "twitter" è stato un abbaglio preso da molti mezzi di informazione evidentemente o poco o troppo ben informati. A piazza Tahrir c'era l'Egitto intero, con le sue mille facce: egiziani di tutte le età e di tutte le provenienze, copti e musulmani, giovani e anziani, donne con il velo e donne senza il velo, ricchi e poveri. Ma soprattutto, c'era un sentimento nuovo, una sorta di profonda cortesia mista a solidarietà. Come se questo vento improvviso avesse straordinariamente "curato" i difetti della gente. Di notte, migliaia di donne rimanevano per strada a dormire. Ebbene, non c'è stata una sola violenza sessuale, durante tutti quei giorni. Né un solo furto. Né ostilità tra cristiani copti e musulmani che, anzi, si sono sostenuti a vicenda nella preghiera. Migliaia di persone hanno ballato cantato, gridato all'unisono: «Mubarak te ne devi andare!». Ballavano anche gli integralisti con le loro barbe. Ballavano tutti.

Communitas: *Negli oramai famosi "diciotto giorni" di piazza Tahrir abbiamo dunque assistito a una thawra, una rivoluzione?*

Al-Aswany: La maggior parte delle rivoluzioni nella storia è cominciata con movimenti di protesta che non cercavano "la" rivoluzione, perché la rivoluzione non è uno slogan o un obiettivo prioritario, bensì una fase che una società attraversa in un momento dato, quando tutto è in predicato di esplodere. Da molti anni, l'Egitto si trovava in questa fase e, nonostante la propaganda del regime assecondata anche dai peggiori mezzi di comunicazione "occidentali", gli egi-

ziani sapevano perfettamente che il vecchio *status quo* non era più sostenibile. La frattura c'è stata ed è stata rivoluzionaria. Per capire se delle manifestazioni di popolo siano o meno una "rivoluzione" dobbiamo attenerci ad alcune condizioni che, se soddisfatte, ci permettono di rispondere affermativamente. La prima condizione è data dal numero dei partecipanti a una manifestazione, e in Egitto, da quel 25 gennaio che ha dato inizio a tutto, sono scesi per le strade più di 20 milioni di persone. Non solo giovani e non solo "blogger", quindi, ma un vero popolo che domandava – e questa è la seconda condizione da soddisfare affinché si possa parlare di rivoluzione – non riforme, ma un cambiamento radicale del sistema e di sistema. Nessuno aveva richieste precise da fare, rivendicazioni di tipo salariale o economico, nessuno sapeva bene cosa chiedere perché la richiesta era una sola: cambiare. Fin dal primo giorno, non sono entrate in gioco – come hanno scritto alcuni organi di informazione – riforme elettorali o economiche o politiche o cambiamenti di classe dirigente. Tutti hanno invece urlato a piena voce affinché il regime crollasse nella sua interezza. Questo fa sì che si possa correttamente parlare di una Rivoluzione anche nel caso dell'Egitto e il termine *tabwra* è appropriato. Questa rivoluzione ha ottenuto due grandi risultati, obbligando in un primo tempo Mubarak a lasciare il potere e, in un secondo momento, portandolo a giudizio. Il carattere degli egiziani li rende poco inclini alla violenza e li indirizza al compromesso. Quando comprendono che nessun compromesso è più possibile, allora si risolvono per il cambiamento. Ricordiamo che in Egitto più della metà della popolazione, ossia 40 milioni di persone, vive sotto la soglia della povertà, a fronte di un sistema retto in gran parte dalla repressione, dalla raccomandazione e dallo sperpero di ricchezze collettive. Nonostante questo, gli egiziani continuano a essere quel popolo di antichissima tradizione che, per vivere e far crescere i propri figli, cerca con saggezza di evitare problemi. Gli egiziani sono come i cammelli che possono sopportare a lungo ogni tipo di violenta punizione, umiliazione e fame ma quando si ribella-

no lo fanno così all'improvviso e con una tale forza che diventa impossibile domarli. Conoscendone l'indole, ero sicuro che presto o tardi la rivoluzione sarebbe arrivata. Oggi dobbiamo cercare di ottenere quanto con la rivoluzione abbiamo messo in movimento, ossia quel cambiamento necessario e auspicato verso una forma di giustizia ed equità sociale. Ma questo è un altro discorso, è il discorso del "dopo". Il dopo è un'opportunità che possiamo cogliere o non cogliere, a seconda delle situazioni e della piega che prenderanno gli eventi. Ma la rottura c'è stata ed è stata una rottura insanabile.

Communitas: *Questo "dopo" gioca sempre un ruolo ambiguo nella storia... C'è già chi sostiene che non è cambiato nulla...*

Al-Aswany: Atteniamoci ai fatti. Per 18 giorni piazza Tahrir è diventata come la Comune di Parigi che, tra il 26 marzo e il 28 maggio 1871, consegnò la città a un governo autonomo, sorto dal basso. A Il Cairo, mentre l'autorità del regime crollava è stata l'autorità del popolo a prenderne il posto. Si sono formati comitati spontanei di tutti i tipi: da quelli per tenere pulita la piazza ai presidi sanitari – i medici vi hanno istituito il loro ospedale da campo –, dal comitato per la difesa di piazza Tahrir che ha vegliato sui tentativi, da parte del regime, di infiltrare teppisti tra i manifestanti, fino ai comitati per distribuire cibo e coperte. C'erano donne che giravano con le loro pentole piene di cibo, che cucinavano e distribuivano viveri a tutti. E non dimenticherò quella donna che – è un episodio che ho descritto anche nel mio libro – riconoscendomi mi abbracciò. Aveva settant'anni e conosceva tutti i miei libri. Io avevo appena acceso la mia ultima sigaretta e il pacchetto vuoto l'avevo buttato per terra. Dopo avermi abbracciato, la mia anziana ammiratrice mi disse: «e adesso lo raccolga e lo getti nel cestino. Stiamo costruendo un nuovo Egitto». Sono queste piccole cose che ti danno il segno del cambiamento.

Communitas: *Dal più piccolo moto, scriveva già nel XVI secolo Francesco Guicciardini, dipendono a volte conseguenze gravissime. Molti, special-*

mente tra gli osservatori politici e i media mainstream, sembrano aver dimenticato questa verità elementare. Anche nel caso della Rivoluzione egiziana, come già era avvenuto con quella tunisina, sono stati colti di sorpresa... Come se lo spiega?

Al-Aswany: Ritorno al paragone con la Comune. È un paragone forte, che limito ovviamente al piano del “sociale”. Il sociale, ecco ciò che gli esperti e i mezzi di informazione non hanno mai realmente guardato, se non per sottovalutarlo o sopravvalutarlo a seconda di differenti interessi, ma sempre di parte. Eppure, nei piccoli movimenti del sociale non solo era percepibile che, prima o poi, la piena – le «conseguenze gravissime» cui fa cenno Guicciardini – sarebbe arrivata. Nel sociale è percepibile anche un momento di grande frattura con i nostri schemi mentali, tutti tarati al “politico” e all’istituzione: quando una società inizia a organizzarsi indipendentemente dalle proprie strutture politiche. È successo questo a piazza Tahrir, dove noi tutti – cittadini comuni, ricchi, poveri, medici, studenti, commercianti – ci siamo improvvisamente e spontaneamente organizzati per cucire, assistere, difendere ciò che di più prezioso si stava affermando: un rinnovato senso dell’umano e dello stare insieme. Una comunità. La rivoluzione, la *thawra* è nella sua essenza più intima e profonda un accordo comune, tacito ma forte, che ci spinge verso l’uomo. In una vera rivoluzione è l’umano a contare, non il disumano, non la bestialità, non la violenza. C’è poi un grosso problema di comunicazione, nel mondo. Ma è un problema costruito e fabbricato ad arte con finalità di controllo sociale. I media sono i cani da guardia dei regimi, non solo quelli dove è conclamata la dittatura, ma anche nei regimi democratici dove dittatura significa semplificazione e banalizzazione di bisogni e problemi oppure l’accordarsi sempre e soltanto alle voci forti che prorompono dalla scena. Spesso, quando viaggio per l’Europa, mi sento porre una domanda per me sconcertante dai giornalisti dei grandi quotidiani, quegli stessi quotidiani che per trent’anni hanno taciuto sui crimini di Mubarak e oggi pretendono di dare lezioni di critica sociale: «Hanno davvero

bisogno della democrazia, gli egiziani?». Come se la democrazia non fosse un bisogno umano. Dobbiamo cambiare anche la comunicazione, è una battaglia culturale in nome dell'uomo e, ognuno nel suo ambito, ha il dovere etico di proseguire la lotta.

Communitas: *In questo senso, pur nella specificità egiziana, piazza Tahrir può diventare un simbolo efficace per riaffermare non astratti diritti dell'uomo, ma elementari diritti di convivenza?*

Al-Aswany: Gli egiziani hanno fatto la loro rivoluzione, ma hanno una loro maniera di arrivare e fare la rivoluzione. Credo ci sia in tutto il mondo, indipendentemente dalle specificità, una uguale tensione che attiene all'umano. La lotta è tra due lati del mondo, non geograficamente definiti, ma eticamente in contrasto: un lato che aspira all'umano e un lato che si è votato al disumano. E il disumano ha il volto del fanatismo in tutte le sue declinazioni: fanatismo religioso, fanatismo finanziario, fanatismo economico e del capitale, fanatismo delle multinazionali, fanatismo del debito infinito. Dobbiamo metterci sul lato umano, del mondo. Aspirare a una giustizia, a una fratellanza, a una vitalità che non uccida, ma prorompa dal sociale. Servono non una, non dieci, ma cento, mille, diecimila “piazze Tahrir”. E servono donne semplici, che ricordino a tutti – anche agli scrittori distratti come me – che i pacchetti di sigarette non si buttano per strada. La strada è di tutti.

Andrea Zhok

Insegna Filosofia morale all'Università Statale di Milano. Tra i suoi lavori, *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, La Nuova Italia, Firenze 1997; *Fenomenologia e genealogia della verità*, Jaca Book, Milano 1998; *Il concetto di valore: dall'etica all'economia*, Mimesis, Milano 2002; *Su verità e significato: elementi della teoria di Davidson e loro controanalisi fenomenologica*, Cuem, Milano 2003; *Lo spirito del denaro e la liquidazione del mondo. Antropologia filosofica delle transazioni*, Jaca Book, Milano 2006.

Jacopo Guerriero

È nato nel 1976 a Milano, in periferia, vicino all'ippodromo. È cresciuto in montagna vicino alla Svizzera, a Cadreglio -Heimat, ha fatto studi di lettere e filosofia. È collaboratore di *Wired* e del *Foglio*. Ha scritto qualche saggio per *Nuova prosa* e *Il primo amore*. Insieme ad Andrea Tornielli ha pubblicato la biografia dei partigiani Flavio e Gedeone Corrà. Ama i libri, i Clash, la polenta, il silenzio. È sposato con Simona e di questo è felice.

ANTROPOLOGIA DELLE TRANSAZIONI

Le transazioni di dono sono e rimangono il basamento senza cui gli scambi in senso stretto non possono sussistere. Parlando di “dono” non si intende affatto qualcosa di particolarmente sublime o altruistico. La dimensione del dono è quella in cui ci deve sempre essere un’eccedenza non computabile ma presente in ciascuna transazione. Non è niente di misterioso od “irrazionale”, è qualcosa in cui nuotiamo naturalmente, e senza cui non si dà scambio

dialogo con **Andrea Zhok**

di **Jacopo Guerriero**

Dietro termini di uso corrente e comune, ma largamente “inflazionati”, come “liberismo”, “capitalismo”, “mercato”, “crisi” si cela una realtà storicamente determinata. Una realtà tanto semplice nella sua logica, quanto sconcertante nelle implicazioni e nelle conseguenze che comporta. È la realtà (o l’irrealtà, se si preferisce) del denaro. Per affrontare la questione-denaro, ci spiega Andrea Zhok, autore di una poderosa ricerca sul tema¹, dobbiamo fare ricorso a strumenti e campi di ricerca apparentemente diversi tra loro: dall’antropologia culturale alla storia economica e sociale. È non solo necessario, ma oramai ineludibile – sostiene Zhok – approfondire nascita, evoluzione e dinamica dello “spirito del denaro”, ovvero di quelle logiche della pratica monetaria che, senza possibilità di autocorrezione, finiscono per informare l’agire individuale, ma soprattutto strutturano la nostra società.

1 Andrea Zhok, *Lo spirito del denaro e la liquidazione del mondo. Antropologia filosofica delle transazioni*, Jaca Book, Milano 2006.

Communitas: *Possiamo, per sommi capi, ripercorrere le tappe dello sviluppo di quello che lei ha chiamato “lo spirito del denaro”?*

Andrea Zhok: Sono due i blocchi argomentativi. Innanzitutto si tratta di vedere se e come lo scambio sia una dimensione essenziale nella natura umana. Lo scambio, nel senso di una transazione che mira ad ottenere un vantaggio oggettivo individuale, si mostra come un prodotto tardo e secondario. Esso presuppone in termini storici, antropologici ed ontogenetici una dimensione transattiva diversa, che non mira ad un vantaggio oggettivo individuale, bensì ad un riconoscimento intersoggettivo. Questa seconda dimensione transattiva la richiamo con l'espressione, in uso in antropologia, di “economia di dono”. Come cerco di mostrare, le transazioni di dono sono e rimangono la base senza cui gli scambi in senso stretto non possono sussistere. Parlando di “dono” non si intende affatto qualcosa di particolarmente sublime o altruistico: il dono è ad esempio la dimensione tipica in cui avvengono le transazioni nella società omerica, dove certo non mancano né ambizione, né violenza; si tratta di una forma di transazione che presuppone, tesse e conserva rapporti di riconoscimento personale. La dimensione del dono è quella in cui ci deve sempre essere un'eccedenza non computabile presente in ciascuna transazione. Non è niente di misterioso od “irrazionale”, è qualcosa in cui nuotiamo naturalmente, qualcosa che, letteralmente, anche un bambino capisce. Ci vuole un bello sforzo diseducativo per far passare che il modello esemplare delle transazioni tra esseri umani sia qualcosa di analogo al rapporto con un distributore automatico di sigarette: puro rapporto tra dare-avere, senza resti, senza implicazioni, guidato dalla sola comparazione interna di due “funzioni di utilità”. Il secondo blocco è costituito da un'analisi storica che, attraverso quattro grandi esemplificazioni, cerca di vedere l'emergere del meccanismo dello scambio ed il suo impatto. Protagonista di questo passaggio è il denaro, o meglio, visto che il denaro non è una “cosa” ma un modo di operare, è la “pratica monetaria”. Potremmo portare degli esempi storici per esporre al meglio alcuni passaggi fondamentali nella storia del denaro: la sua nascita (Mesopotamia), la nascita della sua dimensione sovranazionale (Atene),

la prima grande prova storica della sua capacità di dissolvimento della cultura di dono (Roma tardo repubblicana e tardo imperiale), ed infine la sua trasformazione in “capitale”(Rivoluzione industriale in Inghilterra). In ciascuno di questi momenti assistiamo ad alcune costanti nella pratica monetaria, come la capacità di conferire potere e di logorare le radici, ma vediamo anche di volta in volta un rinascere della pratica monetaria in forme differenti. La scelta di queste esemplificazioni storiche s'inquadra nel tentativo di collocare il significato storico del capitalismo all'interno di un decorso di lungo periodo, che ne faccia scorgere tutta la potenza ed inerzia.

Communitas: *Lei definisce «un frutto alla lunga velenoso» la mancanza di limiti per le transazioni finanziarie. Restando in ambito economico, quali sono le ragioni della sua affermazione?*

Zhok: Già, parlo delle transazioni monetarie (non finanziarie in senso stretto) come di un frutto naturale ed al tempo stesso velenoso. Si tratta di un frutto naturale nel senso che non è il prodotto né di un errore, né di una cospirazione: il denaro nasce dall'interazione di esigenze operative e tendenze assiologiche che sono ineludibili nell'uomo. In questo senso è un'illusione (un'illusione spesso percorsa nella storia) quella di pensare di poter senz'altro abolire il denaro: esso riemerge sempre dalle sue ceneri, non appena viene meno l'esplicita volontà di sopprimerlo. E tuttavia è un frutto che lasciato alla sua maturazione spontanea diviene velenoso, in quanto è mosso da una logica (la logica dello scambio concorrenziale) che tende ad estendersi indefinitamente, e che quanto più si estende tanto più acquista potere per estendersi ulteriormente.

Communitas: *Veniamo al presente: le chiedo naturalmente quali sono gli orientamenti, determinati dalle mediazioni monetarie senza confine, più perniciosi per il contesto sociale e il privato degli uomini nell'Occidente contemporaneo.*

Zhok: La pratica monetaria pone al centro della sua razionalità la scelta razionale degli individui e al tempo stesso distrugge sistematicamente i pilastri che consentono ad una scelta sensata di essere effettuata. Ciò che

opera la distruzione non è il denaro in senso generale, ma una variabile di cui cerco di dare una determinazione tecnica, e cioè il potere del denaro all'interno di una certa società. Per effettuare scelte razionali un soggetto deve avere un'identità stabile, relazioni comunitarie ed istituzionali prevedibili e deve operare le scelte in un ambiente circostante relativamente stabile nel tempo. La pratica monetaria, per ragioni costitutive, erode sistematicamente e simultaneamente tutti e tre questi pilastri: rende fragili le identità personali, crea le condizioni per una crescente inaffidabilità della cornice comunitaria ed istituzionale, produce una sistematica erosione dell'ambiente circostante (ecologico, ma anche urbanistico). Ergo, tende a rendere insensata la funzione di scelta razionale su cui pretende di basarsi.

Communitas: *Lei ha uno sguardo molto critico sul marketing...*

Zhok: Il marketing è l'anima dell'economia di scambio e lo è in sempre maggior misura quanto maggiore è la scelta dei prodotti e quanto minore la competenza che ne abbiamo. Per come funziona il meccanismo di generazione del valore, il marketing ne è il cuore, giacché a prescindere da fatica ed ingegno che siano occorsi per produrre qualcosa, il suo valore sarà noto solo alla prova del mercato, alla vendita. Dunque, la vendita determina il valore. Ergo, il marketing determina il valore. In questo quadro la pubblicità è un sistema di persuasione (si abbia il pudore di non chiamarlo «informazione commerciale»), che mira con grande dispendio di risorse e talenti a far convergere quanti più soldi possibile su un certo prodotto. Ora, ogni consiglio per gli acquisti è, in misura variabile ma senza eccezione, una forma di menzogna, deformazione, adescamento in cui cose belle, prospettive affascinanti, situazioni profonde, espressioni emozionanti vengono asservite a strumentario di effetti emotivi per massimizzare le vendite. Credo sia ampiamente sottovalutato l'effetto sistematico di disillusione, "disempatizzazione", disincantamento prodotto dalla quotidiana esposizione pubblicitaria. La pubblicità è una fabbrica di cinismo.

Communitas: *Nelle pagine che dedica alla «liquidazione dei fondamenti della scelta razionale», lei avvia peraltro una forte critica al ruolo del sindacato – istituzione che pure definisce meritoria per la funzione svolta. Può spiegare che cosa intende quando dice che oggi «il sindacato tende a contribuire insieme al capitale al processo di distacco di ciascun agente economico dalla dimensione dell'interesse generale»?*

Zhok: La mia non è una critica al ruolo sindacale del sindacato. Il problema è il suo ruolo come ispirazione politica, in particolare se sostenuto da forze che ambiscono a creare un “mondo diverso”. L'atteggiamento sindacale è volto alla tutela di una parte esercitando il massimo potere contrattuale possibile per favorirne le istanze, dunque il sindacato non pensa al di fuori del sistema dello scambio concorrenziale: ne è parte. Il sindacato, esattamente come l'associazione degli imprenditori, ha la tendenza a pensare che il benessere della propria parte coincida col benessere generale. Le argomentazioni sono diverse, ma il risultato “antropologico” è identico: i soggetti economici vengono educati praticamente al disinteresse per l'assunzione di una prospettiva comune, vengono educati (una volta di più) alla parzialità.

Communitas: *A questo punto torniamo all'orizzonte filosofico che detta il titolo del suo volume, all'espressione «liquidazione del mondo».*

Zhok: L'espressione di «liquidazione del mondo!» vuole segnalare le tendenze distruttive implicite nell'aumento progressivo del potere del denaro. La monetarizzazione rende comparabile ogni cosa con ogni altra, consente ad ogni cosa di trasformarsi in ogni altra cosa, ad ogni valore o persona di essere tradotta in “atomi di utilità” e per questa via di venire convertita in altro. Ovviamente questa comparabilità universale ha il mirabile pregio di consentire (idealmente) di esercitare confronti razionali e compiere scelte parimenti razionali tra tutte le cose; sciaguratamente, di passaggio si liquefanno tutte le strutture, gli ordinamenti, le sostanzialità, le identità personali e sociali, insomma tutti i punti fermi che rendono le scelte sensate o meno.

Communitas: *La secolarizzazione e il relativismo non possono essere riconosciuti anche come uno straordinario collante ideologico per le tensioni macroeconomiche che lei critica?*

Zhok: Il relativismo non è un “errore morale” ma innanzitutto una pratica di vita (o di sopravvivenza) in un contesto storico informato dalla pratica monetaria. L’impatto sul relativismo del razionalismo scientifico sarebbe insignificante se non s’incardinasse, attraverso la tecnologia, nella dimensione di mercato. C’è un senso in cui il relativismo (insieme agli altri fattori di “liquidazione”) non è solo effetto del potere del denaro, ma lo nutre a sua volta, ed è in quanto fattore che accresce l’insicurezza (in tutti i sensi del termine). La crescita del potere del denaro dissolve identità, comunità, ambienti; tale dissoluzione genera insicurezza e in un sistema di scambio concorrenziale all’insicurezza si fa fronte cercando di aumentare il cuscinetto tra sé e ciò che genera insicurezza. Ciascuno cerca di collocarsi in una posizione abbastanza alta da non dover temere lo “tsunami”, se e quando dovesse avvenire. Che quest’onda prenda le forme del terrorismo o dell’immigrazione, della criminalità o delle depressioni finanziarie, dell’influenza aviaria o del riscaldamento globale, in ogni caso il sistema dello scambio concorrenziale induce ciascuno a tentar di acquistare i propri beni difensivi su misura, monetizzando l’insicurezza e dando con ciò ulteriore momento al potere del denaro.

Communitas: *A un certo punto del suo lavoro lei parla di una provvidenza atea che si sta largamente facendo strada. A cosa allude?*

Zhok: Ciò cui alludo è semplicemente la presunzione, frequentissima nel dibattito economico, secondo cui il meccanismo della domanda e dell’offerta garantirà sempre al meglio di trovare soluzioni ai problemi emergenti. Credo che questo provvidenzialismo prometeico nasconda in verità una considerevole dose di “falsa coscienza”: chi si esprime in questi termini non fa che esprimere, con un po’ di saccenza accademica, la comoda quanto cieca fede in un meccanismo che consente a ciascuno di continuare ad occuparsi del proprio orto. Qualsiasi male nel

mondo si tradurrà in domanda di mercato e per ogni domanda sufficientemente intensa emergerà qualcuno con l'offerta adeguata: insomma, il migliore dei mondi possibili.

Communitas: *Il suo libro Lo spirito del denaro e la liquidazione del mondo si chiude all'insegna di un pessimismo radicale. Quel «rivoluzionario di pratiche collettive ed atteggiamenti soggettivi» che dovrebbe anticipare la delimitazione dello spazio delle transazioni monetarie, è ben lungi. Le pongo due domande: l'alternativa cui lei allude è espressamente l'idea di decrescita, i modelli proposti da Latouche, per esempio? E poi: cosa si può ribattere a chi rimprovera agli "obiettivi della crescita" di non tenere presente il desiderio di sviluppo dei Paesi più poveri del mondo, la loro volontà di espansione economica?*

Zhok: Il libro ha l'ambizione di produrre una nuova diagnosi, non ancora una prognosi né una terapia. La crescita economica rappresenta di per sé un grande problema, ma bisogna intendersi su cosa tale problema sia. Il potere del denaro funziona in modo tale da autoalimentarsi, ma ciò non è distruttivo perché il mondo è materialmente finito, mentre il processo è infinito: la crescita economica non è necessariamente crescita di prodotto materiale, ma crescita delle aree del reale che entrano nello spazio monetizzato. Se passiamo da una comunità in cui ciascuno rassetta la propria casa ad una comunità in cui ciascuno rassetta a pagamento la casa altrui, questo è computato come crescita economica, anche se assolutamente niente di nuovo è venuto alla luce. Limitare la crescita economica è una necessità, ma non coincide col limitare lo sviluppo, neanche quello strettamente materiale. Il tempo è maturo per tentare di proporre un modello transattivo alternativo, ma esso va pensato fino in fondo e nei dettagli. Il problema di fronte a cui si trova il nostro tempo non è quello di un attacco proditorio del male, ma quello della placidità un po' lamentosa, ma sostanzialmente imbellè, con cui ci stiamo dirigendo ad occhi aperti verso un baratro. Per dirla con il grande T.S. Eliot: «*This is the way the world ends, not with a bang but a whimper...*».

Christian Marazzi

Christian Marazzi insegna alla Suspi al dipartimento Lavoro sociale come docente e responsabile della ricerca. I suoi libri: *Finanza bruciata*, Edizioni Casagrande, Bellinzona 2009; *Capitale & linguaggio. Dalla new economy all'economia di guerra*, DeriveApprodi, Roma 2002; (con Andrea Fumagallie Adelino Zanini), *La moneta dell'impero, ombre corte*, Verona 2002; *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1999 [1 ed: Casagrande, Bellinzona 1995]; *E il denaro va. Esodo e rivoluzione dei mercati finanziari*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; *Il comunismo del capitale*, Ombre Corte, Verona 2010.

Gianni Becevel

Nato nel 1982 e si è laureato in Studi letterari e culturali internazionali presso l'Università di Firenze nel 2009 con una tesi su J. M. Coetzee. Lettore vorace, attratto dai legami tra letteratura, storia e politica dell'Italia del dopoguerra a oggi.

LA PROSSIMA VOLTA, IL MERCATO

A partire dai primi anni 80 c'è stato uno sviluppo a forbice tra profitti e accumulazione. I profitti sono cresciuti costantemente, ma l'accumulazione di capitale è rimasta piatta, stagnante. In realtà, è un processo in cui i processi di accumulazione sono profondamente mutati, si sono "smaterializzati". Nel capitalismo fondiario (fisiocratico) la rendita era la forma monetaria dello sfruttamento capitalistico della terra, oggi la rendita è la forma monetaria dello sfruttamento del *bíos*, della vita nella sua totalità. Oggi si parla addirittura di "crowdsourcing", cioè di "messa al lavoro" della folla.

dialogo con **Christian Marazzi**
di **Gianni Becevel**

L'economia finanziaria è pervasiva. Si «spalma lungo tutto il ciclo economico, lo accompagna per così dire dall'inizio alla fine». Per questa ragione, osserva Christian Marazzi, economista della Supsi di Lugano, tra i primi ad avvertire i segni della crisi, ci troviamo oggi immersi *nella* finanza in quasi ogni fase della nostra vita, ci troviamo cioè in un periodo storico nel quale la finanza è consustanziale a tutta la produzione stessa di beni e servizi. Oltre ai profitti industriali non reinvestiti in capitale strumentale e in salari, le fonti che alimentano la finanziarizzazione odierna si sono moltiplicate. Vi sono, prosegue Marazzi, «i profitti che derivano dal rimpatrio di dividendi e *royalties* a seguito di investimenti diretti all'estero, i flussi di interessi provenienti dal debito del terzo mondo, ai quali si aggiungono i flussi di interessi sui prestiti bancari internazionali ai Paesi emergenti, le plusvalenze derivanti dalle materie prime, le somme accumulate da individui e da famiglie facoltose investiti sui mercati borsistici, i fondi pensione e di investimen-

to». Ecco dunque che «la moltiplicazione ed estensione delle fonti e degli agenti del “capitale portatore d’interesse”» si manifesta come uno dei tratti distintivi, inediti e problematici, del nuovo capitalismo finanziario. Specialmente se si riflette sulla possibilità di modificare questo sistema, di «de-finanziarizzarlo», ristabilendo in tal modo un rapporto «più equilibrato» tra economia reale e economia finanziaria.

Communitas: *15 settembre 2008: fallisce la Lehman Brothers, è l’evento shock che ha segnato l’inizio della crisi finanziaria. Che cosa è cambiato a tre anni di distanza?*

Christian Marazzi: Il fallimento della Lehman Brothers rappresenta il passaggio dal capitalismo finanziario in cui centrale era stato il processo di privatizzazione del *deficit spending* keynesiano, al capitalismo finanziario di Stato, in cui il *deficit spending* viene di nuovo statalizzato, benché in modo differente rispetto al funzionamento del *deficit spending* keynesiano praticato dagli Stati nel corso dei trent’anni gloriosi della crescita fordista. Il *deficit spending* è la modalità con la quale lo Stato o, rispettivamente, la finanza di mercato, crea domanda aggiuntiva, cioè redditi addizionali rispetto a quelli salariali creati dall’economia, una creazione di domanda a mezzo di indebitamento. Si tratta di un meccanismo fondamentale nella storia del capitalismo che ha segnato nel corso del Novecento l’avvento dell’imperialismo, ossia il rapporto di dipendenza tra Paesi sviluppati del Nord e Paesi poveri del Sud, con questi ultimi funzionanti da “mercati di sbocco” per il plusvalore (*surplus*) non vendibile all’interno dei Paesi ricchi. La creazione dei mercati di sbocco è stata infatti possibile spingendo i Paesi della periferia a indebitarsi presso le banche multinazionali, costringendoli in tal modo a cadere nella “trappola del debito”, un dispositivo che ha risucchiato le economie pre-capitalistiche nel capitalismo globale attraverso lo sfruttamento e l’esportazione delle materie prime ma, soprattutto, attraverso lo sfruttamento della popolazione del Sud. Nei trent’anni gloriosi del fordismo, la “trappola del debito” è stata interiorizzata dagli Stati con la creazione di una domanda aggiuntiva, di uno sbocco di mercato inter-

no, che ha permesso lo sviluppo del Welfare State. L'indebitamento pubblico, che pure è rimasto elevato a partire dagli anni 80, cioè nel corso dell'ultimo trentennio di capitalismo finanziario (sia a causa della spesa militare, sia delle politiche neoliberiste di sgravio fiscale per i ricchi), non ha comunque più funzionato da leva della creazione di domanda aggiuntiva. Le politiche dei tagli della spesa sociale come effetto delle politiche di riduzione della pressione fiscale su redditi (alti) e capitale (per "affamare la bestia", cioè lo Stato, come ebbe a dire David Stockman, consigliere economico di Bush padre), dà avvio alla privatizzazione del *deficit spending*, sposta cioè il debito dalla sfera pubblica a quella privata di imprese e famiglie. I trent'anni che precedono la crisi dei *subprime* sono appunto anni in cui la finanziarizzazione vede imprese e famiglie alle prese con la creazione di redditi aggiuntivi a mezzo di debiti privati, debiti cioè contratti con il mercato finanziario e bancario. La crisi dei mutui *subprime*, esplosa con il fallimento della Lehman Brothers, è appunto la crisi di questo meccanismo in cui la finanza risucchia anche i più poveri dentro l'economia finanziaria di mercato attraverso l'indebitamento ricorrendo in tutti i modi alla leva del credito-debito (come la cartolarizzazione dei mutui *subprime*, per liberare i bilanci delle banche dai crediti ipotecari e in tal modo permetter loro di erogare sempre nuovi crediti). La soglia di questo processo, ossia la sua crisi, viene raggiunta nel corso del 2007-2008, quando l'aumento dei prezzi dei beni immobiliari, condizione necessaria per cooptare le famiglie a reddito basso nel mercato immobiliare, si arresta per poi rovesciarsi in caduta dei prezzi, ciò che ha scatenato un processo di fallimenti a catena. Per salvare la finanza dal crollo, gli Stati hanno implementato misure di intervento spettacolari, hanno cioè statalizzato il *deficit spending* con acquisto di titoli tossici (quei titoli cartolarizzati, costruiti sui mutui *subprime* e quant'altro) e con emissione di liquidità. Ecco, è questa statalizzazione del *deficit spending* per salvare la finanza che segna la fase successiva al fallimento della Lehman (e di tantissime altre banche di investimento e compagnie di assicurazione), con questa differenza rispetto alle politiche di indebitamento pubblico dell'epoca fordista: si

tratta di creazione di domanda aggiuntiva *finanziaria*, cioè di *rendita finanziaria*, come dimostra la ripresa dei mercati borsistici a partire da marzo del 2009. Una ripresa, quella della finanza, che solo in parte risolve i problemi dell'uscita dalla grande recessione, nel senso che di per sé non è sufficiente a innescare la crescita della domanda complessiva necessaria a ridar fiato all'economia reale. Quest'ultima, di fatto, stenta a riprendersi, gli investimenti d'impresa sono bloccati, e la disoccupazione e la povertà non cessano d'aumentare.

Communitas: *È sufficiente puntare il dito contro la finanza creativa, i prestiti subprime e i bonus ai manager delle banche o le cause che hanno innescato la crisi sono altre?*

Marazzi: No, non è sufficiente, perché la finanza creativa, i *subprime*, gli stessi bonus scandalosi ai manager sono parte di un meccanismo (di una logica) capitalistico in cui il problema fondamentale è non solo la produzione di valore o, meglio, di plusvalore, ma anche la sua realizzazione, cioè la vendita dei beni e servizi contenenti questo plusvalore. La creazione di rendite finanziarie nel corso degli ultimi trent'anni ha senza dubbio permesso di accrescere il consumo (e quindi la vendita) del plusvalore prodotto. Abbiamo cioè assistito ad una sorta di "divenire rendita del profitto", cioè di aumento dei profitti a mezzo di finanziarizzazione, come abbiamo assistito ad un aumento dei redditi non salariali a mezzo di indebitamento privato delle famiglie (si pensi solo alle carte di credito, ma anche al debito ipotecario). A partire dai primi anni 80 c'è stato uno sviluppo a forbice tra profitti e accumulazione, dove accumulazione significa reinvestimento degli utili in processi produttivi (in macchinari e in creazione di posti di lavoro). I profitti sono cresciuti costantemente, ma l'accumulazione di capitale è rimasta piatta, stagnante. Questa forbice si spiega in più modi: i profitti sono cresciuti, in primo luogo, perché i salari sono rimasti fermi al palo grazie ai processi di flessibilizzazione del lavoro e alle politiche di *outsourcing* (esternalizzazione e delocalizzazione industriale) nei Paesi emergenti a basso costo del lavoro. Ma questa stessa forbice si spiega alla luce di nuove strategie

aziendali, di nuovo modelli produttivi, in cui l'estrazione di valore esce, per così dire, dalle fabbriche, si impone nella sfera dello scambio e della riproduzione, mettendo letteralmente la vita stessa al lavoro. In altre parole, l'aumento dei profitti senza accumulazione è, in realtà, un processo in cui i processi di accumulazione sono profondamente mutati, si sono "smaterializzati", permettendo al capitale di succhiare plusvalore senza investire massicciamente in macchinari, ma investendo in dispositivi di captazione del valore (di lavoro gratuito) nella sfera della circolazione e riproduzione della forza-lavoro. Oggi si parla addirittura di "crowdsourcing", cioè di "messa al lavoro" della folla, e il modello che più riassume questa strategia bioeconomica è quello di Google e dell'Ikea (dove facendo lavorare i consumatori alla produzione del loro stesso bene-servizio, come la libreria Billy assemblata a casa, si ottengono risparmi favolosi). È qui, in questo biocapitalismo nascente, che occorre puntare il dito, in questa produzione di valore a mezzo di lavoro gratuito (plusvalore) che risiede la contraddizione del nuovo capitalismo finanziario. Che è finanziario perché ha bisogno di produrre una rendita per poter realizzare-vendere tutto il plusvalore creato. Che è un capitalismo della rendita finanziaria perché, agli albori del capitalismo fondiario, estrae ricchezza *all'esterno* dei processi direttamente produttivi. Nel capitalismo fondiario (fisiocratico) la rendita era la forma monetaria dello sfruttamento capitalistico della terra, oggi la rendita è la forma monetaria dello sfruttamento del *bíos*, della vita nella sua totalità.

Communitas: *L'interpretazione dominante della crisi prevede una netta separazione tra economia finanziaria ed economia reale: la prima, perversa, sarebbe stata la causa di ogni male e avrebbe finito per travolgere la seconda, tendenzialmente buona. Secondo lei è sufficiente affermare questo?*

Marazzi: No, su questo punto sono in totale disaccordo sia con gli economisti marxisti classici che con gli economisti keynesiani. Come dicevo prima, il capitalismo finanziario di mercato si caratterizza per il fatto che finanza ed economia reale si sovrappongono, non sono più distinguibili. La finanza è, insomma, consustanziale all'economia reale, per cui

per capire la logica di funzionamento del capitalismo odierno occorre superare l'idea di una dicotomia tra economia reale ed economia finanziaria. Basti ricordare che sono state le imprese della cosiddetta economia reale che, per prime, all'inizio degli anni 80, hanno dato avvio alla finanziarizzazione investendo i loro profitti in Borsa per accrescerli. Non sono neppure d'accordo con coloro che, per spiegare la deriva finanziaria degli ultimi trent'anni, pretendono di distinguere i profitti finanziari e quelli industriali. A loro suggerisco di andarsi a rileggere Marx quando, nel terzo volume del *Capitale*, per spiegare la caduta del saggio del profitto, afferma che nella sua analisi il profitto non va distinto, suddiviso in profitto industriale e profitto commerciale (che oggi chiamiamo finanziario), essendo il suo un ragionamento che ha al suo centro il "profitto *in generale*". Sia chiaro che questa mia critica delle teorie della crisi che ancora separano economia reale da economia finanziaria non ha nulla di apologetico, non è una forma di accondiscendenza del nuovo capitalismo della rendita, bensì un modo per guardare alle nuove contraddizioni del capitalismo tardomoderno, in particolare la contraddizione tra processi di sfruttamento e *bios*, vita, una contraddizione esplosiva, in cui allo sfruttamento della vita in tutte le sue forme di manifestazione si contrappongono tutte le forme di cooperazione sociale, di affettività, di sentimenti che resistono allo sfruttamento. All'interno di questo nuovo capitalismo finanziario la lotta deve praticare nuovi percorsi, deve essere lotta per la riappropriazione del tempo dell'esistenza umana, deve cioè praticare forme di esodo dal tempo del capitale. La rivendicazione di un reddito di cittadinanza (un *basic income incondizionale*), che proprio in questa crisi sta guadagnando terreno e legittimità, è un modo di tradurre politicamente questa analisi del capitalismo al di là della dicotomia tra economia reale ed economia finanziaria.

Communitas: *Perché l'autorità monetaria centrale ha lasciato che la Lehman Brothers fallisse?*

Marazzi: È un esempio perfetto di quella *shock economy* così ben descritta da Naomi Klein, quella modalità di produzione di eventi traumatici

grazie ai quali il capitalismo, dagli anni 70 ad oggi, ha saputo trasformare in possibilità economica l'impossibilità politica. Il fallimento della Lehman è stato questo: costringere i liberisti, sostenitori della capacità del mercato di autoregolarsi, ad accettare la necessità di un (massiccio) intervento pubblico per salvare i mercati finanziari. I mercati finanziari avevano cominciato a perdere terreno sin dall'inizio del 2008, già c'erano stati alcuni fallimenti, come quelli di Bear Sterns, di Fannie Mae e Freddy Mac, ma il problema *politico* era come convincere i poteri forti a far fronte alla crisi sistemica di banche, assicurazioni, investitori istituzionali con una rivoluzione keynesiano-finanziaria di portata storica. Per questa ragione si decise di lasciar fallire la Lehman, cioè per dimostrare come, in assenza di un salvataggio statale, il mercato sarebbe fallito. Si tratta di una vera e propria "rivoluzione dall'alto", un colpo di Stato finanziario per imporre ai più scettici liberisti il salto verso quella che oggi possiamo definire la finanziarizzazione dello Stato, ultimo stadio del capitalismo finanziario.

Communitas: *Sono sufficienti le iniezioni da miliardi di dollari da parte delle varie banche centrali per curare le imprese malate?*

Marazzi: C'è sicuramente un problema, in questa fase della crisi, che ha a che fare col rilancio della domanda per permettere alle imprese di rilanciare la loro produzione. Il credito costa poco, ma le banche non vogliono correre rischi con le imprese "malate", e quindi preferiscono investire sui mercati borsistici tutta quella liquidità che le banche centrali hanno fatto affluire nel sistema bancario. Le imprese cercano di rastrellare capitali ricorrendo al mercato obbligazionario, ma in questo mercato c'è la concorrenza degli Stati fortemente indebitati, anch'essi alle prese con la necessità di ricorrere al mercato obbligazionario per coprire i loro deficit. Nel frattempo le imprese tagliano sul fronte dei costi del lavoro, riducendo anche le spese per Ricerca&Sviluppo e il lavoro cognitivo così strategico per uscire in modo vincente dalla crisi (di fatto, stanno esternalizzando la ricerca nei Paesi emergenti). Ci vorranno anni (gli analisti parlano di 7-8 anni) prima di ritornare al potenzia-

le di crescita del periodo pre-crisi. Nel frattempo assisteremo al susseguirsi di bolle speculative, da quelle delle materie prime a quelle dei mutui commerciali, addirittura alle bolle del debito pubblico. Infatti, gli Stati, per impedire l'esplosione di queste bolle potenziali, stanno acquistando moltissimi titoli tossici, titoli che, una volta in pancia dello Stato, rischiano di provocare vere e proprie crisi del debito pubblico.

Communitas: *Lei afferma che dopo trent'anni di finanziarizzazione, la finanza è entrata nello Stato. C'è quindi da supporre che la prossima volta che l'economia finanziaria entrerà in crisi, saranno le casse dei vari Stati a tremare?*

Marazzi: Il rischio c'è, eccome! Le politiche dette di *quantitative easing*, cioè di creazione di liquidità (stampando moneta) per evitare il fallimento del sistema bancario e finanziario, sono politiche che vanno incontro a problemi giganteschi. Il pericolo d'inflazione è uno di questi, anche se non penso che l'inflazione sia dietro l'angolo. Semmai, il problema più serio è la destabilizzazione dei tassi di cambio delle monete, con il dollaro che si indebolisce a causa della politica a tassi d'interesse prossimi allo zero della Federal Reserve, una politica che favorisce il *carry trade* (in italiano: arbitraggio), in cui gli investitori prendono a prestito in dollari (basso tasso di interesse), convertono il dollaro in altre valute e poi investono laddove i rendimenti sono più elevati. La bolla universale generata da questo meccanismo, peraltro già noto da tempo (basti pensare allo yen giapponese degli anni 90), non può non portare a momenti di crisi. Nel momento, ad esempio, in cui gli Stati Uniti fossero costretti ad aumentare i loro tassi di interesse per attirare capitali, si assisterebbe ad una inversione del *carry trade*, cioè ad una uscita dai mercati con rendimenti elevati per saldare il più velocemente possibile le posizioni debitorie. Un bel casino! La bolla del debito pubblico non è da escludere. Il problema, in questo caso, è l'assenza di un creditore in ultima istanza, l'assenza di un trascendente, di un Dio monetario capace di salvare i salvatori del sistema finanziario. Sarebbe il trionfo dell'immanenza sulla trascendenza!

Communitas: *La crisi finanziaria grava prevalentemente sulla classe media e sui ceti meno abbienti. È stato questo un fenomeno circoscritto al crollo dei mercati o c'entra anche la natura del sistema capitalistico?*

Marazzi: La crisi dei ceti medi è iniziata da tempo, da quando si è usciti dal fordismo e si è cominciato a sviluppare forme di lavoro flessibile, forme di lavoro autonomo (di “seconda generazione”, come si è detto) al di fuori delle tradizionali forme di rapporto tra capitale e lavoro. Inoltre, i ceti medi sono alle prese, oltre che con le difficoltà legate alla capacità di risparmio, con l’erosione del reddito differito, cioè delle rendite pensionistiche. Queste ultime sono state risucchiate dai mercati borsistici, ciò che ha permesso al capitale di legare il rischio dei ceti medi al rischio del capitale. La pauperizzazione dei ceti medi è un fatto reale, che avrà ripercussioni enormi sulla politica. Il populismo come strumento politico di governo è una delle conseguenze più pericolose della pauperizzazione dei ceti medi.

Communitas: *Cosa ci prospetta il futuro? Le misure adottate dai vari governi saranno efficaci a lungo termine o è stata tappata l’ennesima falla?*

Marazzi: Il futuro prossimo sarà punteggiato da crisi finanziarie sempre più ravvicinate. Già dagli anni 80 ad oggi abbiamo avuto crisi mediamente ogni due anni e mezzo, da oggi in poi questa media temporale si raccorcerà ancora. È questo, d'altronde, il *modus operandi* del capitalismo finanziario, un modo in cui ai processi di esclusione seguono processi di inclusione e poi ancora di esclusione, un po' come è accaduto con le *enclosures* seicentesche, in cui gli “abitanti dei beni comuni”, allora delle terre, vennero espulsi dai processi di privatizzazione delle terre per poi essere inclusi nei processi di salarizzazione-privatizzazione della produzione di merci. Siamo ormai afflitti da una “sindrome bipolare” generalizzata, una psicopatologia del capitalismo schizofrenico che chiama in essere la cura di sé, la ricerca di nuove forme di vita centrate sulla nostra autonomia dal capitale.

Maurice Godelier

Antropologo, già assistente di Claude Lévi-Strauss e direttore scientifico del Département des sciences de l'homme et de la Société al Cnrs, è Directeur d'études all'Ehess - Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, dove dirige il Centre de recherche et de documentation sur l'Océanie. Tra le sue principali pubblicazioni: *La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée*, Fayard, Parigi 1982; *L'idéal et le matériel*, Fayard, Parigi 1984; *L'énigme du don*, Fayard, Parigi 1996; *Comunità, società, cultura*, Jaca Book, Milano 2010.

LA CRISI DELLE SCIENZE SOCIALI

Crisi delle scienze sociali? Crisi dell'antropologia? Non solo. È la crisi della storia, di quella storia che ha sempre messo l'Occidente al centro del mondo e ha sviluppato la sua retorica e i suoi discorsi: l'Occidente ha inventato la democrazia, l'Occidente ha inventato il progresso, l'Occidente ha inventato la libertà, e via discorrendo. Tutto ciò pare crollare miseramente, checché ne dicano certi ideologi, e bisogna ripartire da zero, imparando di nuovo a vivere e capire ciò che succede.

dialogo **Maurice Godelier**

antropologo

La crisi è un passaggio obbligato, anche nell'antropologia. Se a partire dai primi anni 90, forse prendendo troppo alla lettera il titolo dato da Marshall Sahlins a un suo articolo – «Goodbye to *Tristes Tropes*», con chiaro riferimento a Lévi-Strauss¹– i catastrofisti non sono certo mancati, Maurice Godelier non ha esitato a rovesciare la prospettiva, invitando a considerare la “crisi” particolarmente declinata nell'ambito delle scienze sociali come un periodo di necessaria transizione. La crisi, osserva Godelier, è un fenomeno in qualche misura connaturato alle scienze sociali e l'ultima, che secondo alcuni avrebbe dovuto decretarne l'estinzione, appartiene a una fase oramai conclusa del loro sviluppo, una fase che ha però lasciato

1 Marshall Sahlins, «Goodbye to *Tristes Tropes*. Ethnography in the Context of Modern World History», in *Journal of Modern History*, n. 65 (1993).

sul campo più coscienza critica, migliori strumenti di lavoro, maggior rigore nel metodo e, forse, anche più capacità di “scavo” fuori e, soprattutto, dentro di sé. L’antropologia – argomenta Godelier – si rivela infatti più necessaria e più adatta che mai per analizzare la complessità e le contraddizioni di un mondo *densamente* globalizzato ma altrettanto *intensamente* diviso. Un mondo nel quale «gli antropologi, così come coloro che rappresentano l’oggetto del loro studio, devono imparare a vivere», condividendo e al tempo stesso accettando senza passività la complessa dinamica di sfide sempre nuove e in campo aperto.

Communitas: *Forse la storia non è terminata, come voleva il titolo di un libro più citato che letto di Francis Fukuyama². Di certo, per un decennio e oltre, si è diffusa la convinzione che società incapaci di coniugare, attraverso la retorica dei “diritti umani”, la sostanza dell’economia capitalista e le procedure di riconoscimento delle democrazie parlamentari non avessero possibilità di stare sulla scena e imporsi quali “soggetti adeguati” e interlocutori presentabili sul “mercato” della comunità internazionale. Nel suo Au fondement des sociétés humaine³, lei parte dalla considerazione del doppio movimento che, dopo il 1989, ha riconfigurato il mondo “post” in cui viviamo e nel quale viene esercitato il «mestiere di antropologo»: da un lato un movimento di integrazione e globalizzazione che ha fatto credere che la storia – o quanto meno un suo stadio – come processo orientato a uno scopo avesse in qualche modo concluso il proprio corso; dall’altro, un contro-movimento di frammentazione politica e culturale che ha dato vita, spesso in forma violenta, a nuovi Stati rivitalizzando un’idea che alcuni vorrebbero estinta, come quella di “nazione”. Abbiamo dunque assistito a una vera e propria “statalizzazione delle*

2 Uscito nel 1992, *The End of History and the Last Man* (Free Press, New York) sviluppava una tesi abbozzata dall’autore già nel 1989.

3 Maurice Godelier, *Al fondamento delle scienze umane. Ciò che ci insegna l’antropologia*, traduzione di Guendalina Carbonelli, Jaca Book, Milano 2010.

tribù” e “tribalizzazione degli Stati”, fatti che hanno alimentato un’altra retorica, quella dello scontro di civiltà?

Maurice Godelier: Prendo spunto dal semplice presupposto che il sistema capitalista esiste. Quindi se le strutture del capitale esistono, se esistono le passioni, il sesso, il soggetto, l’amore, l’analisi di queste strutture è tutt’altro che impossibile. Può essere difficile, può essere rischioso, servono forse altri strumenti, ma è possibile fare questa analisi, sottoporre il sistema a giudizio, declinare la crisi (*krisis*) in critica (*krineo*). Oggi siamo analiticamente più forti di quanto non fossimo quarant’anni fa, quando tutto ci appariva semplice e chiaro e gli arnesi della critica erano già bell’e pronti e non dovevano essere ricalibrati o forgiati. Andavano solo applicati, o almeno così credevamo – spesso sbagliando. Grazie alla crisi mondiale e alla torsione tra Est e Ovest, fra Asia e Occidente – che è torsione dei rapporti di forza “nel” e non contro il sistema capitalistico della globalizzazione – la situazione scientifica e intellettuale odierna risulta più efficace di quanto non fosse soltanto mezzo secolo or sono, al tempo di Althusser e Lévi-Strauss per intenderci. Oggi, ci siamo infatti resi conto che non solo le strutture, ma anche la teoria del soggetto, il genere, il sesso vanno sottoposti ad analisi, non basta liquidarli con un tratto di penna. Non è possibile comunque rispondere alla domanda senza tornare a due situazioni fondamentali. La prima riguarda l’affermarsi, dopo la Seconda guerra mondiale, in particolare in Francia e in Italia, di marxismo e strutturalismo: critica politica da un lato, rigore analitico dall’altro. Dopo la guerra, si realizza però un duplice collasso globale. Il primo è rappresentato dalla scomparsa degli imperi coloniali (scomparsa sancita dalle guerre del Vietnam e d’Algeria e dalla decolonizzazione) con la relativa decadenza della potenza coloniale dell’Occidente, in particolare europeo, visto che gli Stati Uniti non avevano colonie dirette. La situazione degli antropologi che lavoravano nelle colonie – io mi trovavo allora in Nuova Guinea – cambiò completamente in seguito a questa prima rottura. Il secondo collasso, più recente, è la scomparsa del comunismo che

ha inciso direttamente e profondamente sul marxismo: è qui che si fa largo l'idea della presunta fine della storia, dell'azzeramento (o dell'adempimento, secondo alcuni) delle sue finalità, con la conseguente morte del progresso. A che cosa serve studiare le strutture se tutto è finito? Il germe della crisi, della crisi della critica, è però perfettamente rintracciabile alla fine della Seconda guerra mondiale. Prendiamo in considerazione i già citati Claude Lévi-Strauss e Louis Althusser, come figure esemplari di questa crisi in latenza. Nel sistema di Lévi-Strauss non trova spazio l'individuo, scomparso dietro i sistemi di parentela, la mitologia e lo "spirito umano". Nel marxismo di Althusser, invece, che cosa troviamo? Ancora strutture, certo, ma anche qui: niente individuo. Il germe della crisi, presente dunque in queste due linee di pensiero che hanno influenzato e non poco le scienze sociali, è a un certo punto esploso, con l'esplosione delle strutture stesse e con l'imprevisto (date le premesse) ritorno del soggetto, dando luogo a uno smarrimento senza precedenti, a meno di non volersi arroccare su posizioni indifendibili.

Communitas: *Questi "soggetti", tornati come lei afferma o semplicemente riemersi da chissà quale inferno, non si sono però riorganizzati secondo vecchi schemi?*

Godelier: L'"esplosione" ha disperso anche la "vecchia" lotta di classe in una serie di movimenti sociali (ecologisti, di liberazione omosessuale, etc.), per dirla con Alain Touraine, confondendo ancora di più le analisi. Sul terreno, però, sono rimaste le contraddizioni, quelle nuove e quelle di sempre. Contraddizioni aperte di cui quasi nessuno parla se non in termini contingenti, poiché tutto sembra essersi disciolto in una serie di articolazioni diverse da quelle che erano state concepite e studiate in precedenza e che avevano affinato un metodo. Se non abbiamo più "classe", se non abbiamo più "partito", se non abbiamo più progresso o scopo, dove sono i problemi? In questa crisi ci sono ragioni oggettive e queste vanno scavate a fondo, non possiamo limitarci al contingente.

Communitas: *Per questo ha scelto di dedicare un “elogio” delle scienze sociali? Non erano morte, le scienze sociali?*

Godelier: Nel nostro mondo, qui e ora, l’antropologia e le scienze sociali sono più importanti che mai. Per comprendere il travaglio della scienze sociali e della stessa antropologia, bisogna partire proprio dalla situazione in cui ci troviamo, senza eluderla o enfatizzarla, ma considerando che tale situazione si pone e ci pone già fuori dalla crisi. A mio modo di vedere, la questione – non sempre sollevata a sproposito, beninteso – della “fine dell’antropologia”, appartiene anch’essa al passato, un passato che ha visto questa scienza svilupparsi seguendo un corso contraddittorio, mescolando nel suo movimento pratiche razionali e ideologia. Già agli albori, con Lewis Henry Morgan per esempio, l’antropologia si è trovata a lottare *dentro* di sé e *contro* di sé, vivendo le sue crisi, producendone di nuove e a volte inciampando, tutt’altro che nobilmente, nell’ambizione o nella pretesa di essere diventata una “scienza statica”. Cosa che, *ça va sans dire*, è una contraddizione in termini.

Communitas: *La crisi era dunque necessaria?*

Godelier: Forse non proprio necessaria, ma date certe premesse logicamente conseguente. Non parlerei, comunque, di crisi *solo* dell’antropologia. È la crisi della storia, di quella storia che ha sempre messo l’Occidente al centro del mondo e ha sviluppato la sua retorica e i suoi discorsi: l’Occidente ha inventato la democrazia, l’Occidente ha inventato il progresso, l’Occidente ha inventato la libertà, e via discorrendo. Queste sciocchezze sono crollate miseramente, checché ne dicano certi ideologi, e bisogna ripartire da zero, ricalibrando le dimensioni, il peso specifico, le distanze. Bisogna ripartire dalle strutture, osservando e studiando il mercato finanziario e gli scenari economici globali, nei quali siamo, volenti o nolenti, immersi e coinvolti. In questa terza fase, dopo la crisi del sistema coloniale e dopo il crollo del comunismo, abbiamo molti più strumenti a disposizione, pensiamo solo alle analisi sulla sessualità, agli

studi di genere e sulla questione omosessuale. Le femministe, per esempio, hanno giocato un ruolo enorme in questa fase di passaggio dell'antropologia e delle scienze umane perché, portando l'attenzione sulle donne, l'hanno portata sul tema del corpo con tutto ciò che questo comporta.

Communitas: *La sua attenzione si è però rivolta anche a un "primato", spesso mistificato o disconosciuto: quello del simbolico. A che cosa si riferisce quando usa termini spesso abusati come "immaginario" e "simbolico"?*

Godelier: Io credo nel primato del simbolico sull'immaginario. L'immaginario non è comprensibile senza gesti visibili, senza rituali, senza istituzioni, senza chiese, senza rappresentazioni pittoriche. Pensiamo al cristianesimo, ai milioni e milioni di persone che in duemila anni si sono plasmate sull'immaginario cristiano, sul peccato, sulla condanna della sessualità. Duemila anni di formattazione dei corpi di giovani donne e di giovani uomini ripiegati su questo immaginario. La mia convinzione è che l'immaginario crea il reale sociale attraverso le istituzioni e i simboli. In questi anni, studiando i sistemi di parentela (ma non solo), si sono imposti alla mia attenzione quelli che definirei "nuclei di realtà immaginarie". All'interno di tutti i rapporti, sia di natura economica, sia di natura politica o religiosa, sussistono componenti essenziali che danno senso a quei rapporti e si materializzano in istituzioni e in pratiche simboliche. Sono queste pratiche e queste istituzioni che conferiscono un'esistenza sociale manifesta ai rapporti umani. Le nozioni di "immaginario" e "simbolico" sono spesso confuse (anche in Lévi-Strauss), ma per chiarirci direi che l'immaginario appartiene al pensiero, come insieme di rappresentazioni che gli esseri umani si sono fatti e si fanno della natura e dell'origine dell'universo che li circonda, degli esseri che lo popolano o si pensa lo popolino e degli stessi esseri umani pensati nelle loro differenze e nelle loro rappresentazioni. Quello dell'immaginario è però un *mondo reale* ma composto da realtà mentali (immagini, idee, giudizi, intenzioni) che, confinate

all'interno di ciascun individuo, rimangono sconosciute agli altri, non potendo essere condivise e agite sull'esistenza altrui. Il simbolico è invece l'insieme di mezzi e processi attraverso i quali realtà ideali si incarnano in realtà materiali e pratiche che conferiscono loro una precisa modalità di esistenza. Una modalità visibile e concreta, sociale diremmo. L'immaginario si incarna dunque in una serie di pratiche e di oggetti che lo simbolizzano e agisce così sui rapporti sociali esistenti e futuri. L'immaginario non può dunque rendersi manifesto (acquisendo la sua realtà evidente) senza incarnarsi in pratiche simboliche che generano istituzioni o spazi (pensiamo ai luoghi di culto) in cui queste pratiche vengono esercitate.

Massimo Borghesi

Professore ordinario di Filosofia morale nella facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia. Ha insegnato, dal 1981 al 2007, Estetica, Etica, Teologia filosofica nella Pontificia Università S. Bonaventura in Roma dove è stato, dal 2000 al 2002, direttore della Cattedra Bonaventuriana. Dal 2008 è docente di Storia dell'ateismo nella Pontificia Università Urbaniana. È membro del consiglio scientifico di numerose case editrici e riviste (*Studium*, *Cosmopolis*, *Atlantide*, *Humanitas*). Tra le sue pubblicazioni: *Il soggetto assente. Educazione e scuola tra memoria e nichilismo*, 2005; *Secolarizzazione e nichilismo. Cristianesimo e cultura contemporanea*, 2005; *L'era dello Spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna*, 2008; *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, 2011.

LA FINE DI UN SOGNO NATO NEL 68

Il tramonto del berlusconismo è un momento di una crisi più ampia: quella che avvolge l'orizzonte ideale di tutto il mondo occidentale. Che ha, paradossalmente, le sue radici nella cultura sessantottina. Perché è stata la sinistra che ha legittimato la cultura di destra che avrebbe trionfato a partire dagli anni 80. Il vento di Berlusconi è stato il vento della globalizzazione e dell'occidentalismo post 89. Quel mondo, a seguito dello shock finanziario e della bancarotta mondiale, sta cadendo a pezzi travolgendo miti e icone. E a delusione di coloro che ci hanno creduto e sperato prende la forma del risentimento

dialogo con **Massimo Borghesi**

di **Alessandro Banfi**

La lunga agonia che ha accompagnato le ultime fasi della legislatura del governo Berlusconi e il disagio di molti davanti alla situazione politica rendono necessaria una riflessione su Silvio Berlusconi e il berlusconismo. Tenendo presente che l'Italia è il Paese del «servo encomio e del codardo oltraggio» è il momento di approfondire culturalmente l'analisi di questo fenomeno. Ne parliamo con Massimo Borghesi, docente di Filosofia morale nell'Università di Perugia.

Communitas: *Professore, è finito un mondo?*

Massimo Borghesi: La percezione che stavamo vivendo la fine di un'epoca era molto diffusa da tempo. Non si tratta solo di un fenomeno italiano. Il tramonto del berlusconismo è un momento di una crisi più ampia: quella che avvolge, in questo momento, l'orizzonte ideale di tutto il mondo occidentale. Noi stiamo assistendo, anche a seguito della grave *débâcle* economico-finanziaria, alla crisi del modello di vita e di costume

che, inaugurato negli anni 80 con Reagan e la signora Thatcher, ha contrassegnato la stagione del post 89. Il crollo del comunismo, l'era della globalizzazione, hanno visto il trionfo di un capitalismo sicuro di sé, incurante di regole, teso unicamente alla massimizzazione dei profitti. Un capitalismo finanziario non più legato al binomio ricchezza-lavoro. Questa affermazione è stata supportata da una visione dell'uomo di tipo hobbesiano – “*homo homini lupus*” – che ha fatto carta straccia di tutti i valori di equità e di solidarietà. Un rampantismo coniugato con una visione ludica della vita per la quale ai “superuomini” tutto era concesso, dal lusso ai piaceri. Il libertinismo è l'altra faccia del business. Il risultato è una “mutazione antropologica” profonda, diagnosticata da Pasolini e da Del Noce già a metà degli anni 70.

Communitas: *Tra la cultura berlusconiana e quella degli anni 70, post sessantottina, c'è rottura assoluta o sussiste una qualche forma di continuità?*

Borghesi: Questa è una domanda interessante. L'era berlusconiana – che non coincide solo con Berlusconi ma racchiude, in qualche modo, anche i governi di centrosinistra – per un aspetto si distingue nettamente dalla cultura sessantottina, sino a rappresentarne l'antitesi; per un altro, però, ne prolunga le conseguenze luddistiche che non trovano espressione solo nello sdoganamento dell'eros diventato fenomeno di massa, ma anche nel ruolo conferito all'immaginario: “l'immaginazione al potere”. È interessante, da questo punto di vista, la controversia che ha diviso, recentemente, Gianni Vattimo, teorico del postmoderno, dal suo antico discepolo Maurizio Ferraris, approdato ad un *New Realism*. L'accusa che Ferraris muove a Vattimo è quella per cui la posizione culturale postmoderna, per la quale “non ci sono fatti, solo interpretazioni”, ha trovato, di fatto, la sua realizzazione nel populismo mediatico che contrassegna l'epoca berlusconiana. Il postmodernismo, affermato da Vattimo come emancipazione da ogni autorità e verità, rappresenta la consacrazione del vuoto televisivo e dei suoi idoli. La cultura della sinistra erede del 68, nell'analisi di Ferraris, non solo appare impotente di fronte alla nuova destra, ludica e tecnocratica, ma in qualche modo la legittima. La nuova destra è il punto

di realizzazione della sinistra, spogliata delle sue richieste egualitariste e intellettuali.

Communitas: *Comè possibile che il radicalismo post 68 possa generare il suo opposto? Quel mondo contro cui stanno reagendo, in questo momento, gli indignados di mezzo mondo...*

Borghesi: Per comprenderlo occorre tener presente più fattori. Il primo è che lo sdoganamento della cultura di destra è opera proprio del “68 pensiero”. Fino agli anni 60 il nome di Nietzsche, nell’ambiente intellettuale, era impronunciabile, associato, inevitabilmente, agli esiti nazional-socialisti. Poi è avvenuta la grande “pulitura” a opera degli intellettuali francesi della Gauche: Deleuze, Foucault... La sinistra ha “purificato” Nietzsche, cioè l’autore della destra radicale europea, e lo ha associato a Marx nell’opera della contestazione di tutti i valori della società “cristiano-borghese”. Quando con l’89 il marxismo è crollato, è rimasto Nietzsche divenuto, nel frattempo, autore di culto. Un Nietzsche depurato, certo, dalla “volontà di potenza” e presentato come il teorico della liberazione dionisiaca, il Nietzsche di Gianni Vattimo. Insomma, è stata la sinistra che ha legittimato la cultura di destra che avrebbe trionfato a partire dagli anni 80. Lo ha denunciato ultimamente anche Marcello Veneziani lamentando, dal suo punto di vista, come la cultura progressista si fosse appropriata, nel corso degli ultimi decenni, degli autori della destra. L’esempio eclatante è qui quello della casa editrice Adelphi.

Communitas: *Lo diceva Augusto Del Noce già negli anni 70...*

Borghesi: Sì, Del Noce già nel 1963, nel suo saggio su «L’irreligione occidentale» contenuto ne *Il problema dell’ateismo* comprende come il cristianesimo e la sinistra si trovino di fronte un medesimo avversario: la società opulenta. Un marxismo privo di idealità non solo non era in grado di opporsi a questo avversario, ma ne diventava, in qualche modo, funzionale alla sua realizzazione. «Di fatto», scrive nel 70, «la crisi della sinistra prende la forma del suo frangersi in due opposti sviluppi: quello dell’adattamento al reale che al limite porta alla subordinazione al “principio

di realtà”, ma come realtà non più orientata ai valori, bensì come potenza pura; e quella dell’irrealismo puro, che tuttavia si fa oggettivamente complice del primo nella contestazione globale di tutti i valori. La sinistra oscilla, così, tra resa all’esistente – il mondo tecnocratico dei poteri forti – e l’utopia visionaria di chi mescola i sogni con la violenza. In ambedue i casi tradisce la sua impotenza di fronte alla nuova destra.

Communitas: *Questa impotenza indica anche un limite culturale, un'autocritica che, dopo il crollo del muro di Berlino, è mancata alla sinistra?*

Borghesi: L'autocritica è mancata su due punti. La riflessione sulla violenza, innanzitutto. Come ha dimostrato il recente “sacco di Roma”, la mitologia della violenza è ancora potente. Essa ha radici antiche e non è stata debellata. Il secondo punto è il contributo che la sinistra degli anni 70, modulata da Gramsci, ha portato alla secolarizzazione del costume. Il risultato è stato una desertificazione dei valori popolari a cui non si è stato in grado di sostituire nulla. Un materialismo storico integrale si è trasformato in storicismo assoluto, cioè in relativismo e nichilismo. Il risultato è quello di cui parlavamo: la crisi della sinistra, la sua autodissoluzione genera il mondo della destra tecnocratica che arriva fino a noi. Per uscire da questa impasse la sinistra deve valorizzare un illuminismo aperto alla posizione religiosa, l'unica che può restituire senso alla parola cambiamento fondandola su alcuni valori irrinunciabili. Il documento pubblicato su *Avvenire*: «Nuova alleanza per l'emergenza antropologica», sottoscritto da quattro intellettuali provenienti dal mondo comunista – Barcellona, Sorbi, Tronti, Vacca – va in questa direzione. In Europa una prospettiva analoga è quella offerta da Jürgen Habermas.

Communitas: *Se quello che dice è esatto, perché il governo berlusconiano, al di là dei problemi privati del premier, è stato colpito da una crisi così profonda?*

Borghesi: Per quello che accennavamo all'inizio: un periodo storico si va concludendo senza che sia chiaro ciò che ne segue. La forza di Berlusconi, il suo sorriso rassicurante, il suo dinamismo e giovanilismo senza rughe, erano un punto di forza nell'orizzonte attivistico e sognan-

te del benessere e del successo a portata di mano. Il vento di Berlusconi è stato il vento della globalizzazione e dell'occidentalismo post 89. Quel mondo nel corso degli ultimi anni, a seguito dello shock finanziario e della bancarotta mondiale, sta cadendo a pezzi travolgendo miti e icone. La delusione di coloro che ci hanno creduto e sperato prende la forma del risentimento, soprattutto tra i giovani, tra coloro che si sentono respinti, ingiustamente, dalla grande torta promessa. Dopo anni fatti di veline e di calciatori, di sesso e di soldi, arriva la carestia. A quel punto l'oppio non funziona più e una società materialistica, la cui legge è la mercificazione dei rapporti, scoppia, non è più governabile.

Communitas: *In questo contesto i cattolici, divisi dopo il 94 tra centrodestra e centrosinistra, che contributo possono dare per superare la crisi attuale?*

Borghesi: I cattolici, dopo la fine dell'era democristiana, si sono divisi nello schieramento bipolare. Questo, di per sé, dopo la fine del comunismo che motivava l'unità politica dei cattolici, non è un dramma. Il dramma è stato, semmai, il venir meno di una riflessione storico-politica capace di rapportare l'idealità cristiana di fronte alla sfida del tempo nuovo. Stretto tra nuova destra e nuova sinistra l'impegno dei cattolici si è segmentato tra la difesa dei valori irrinunciabili, da un lato, e l'attenzione alle tematiche sociali, dall'altro. Una difesa che non eliminava la marginalità di una posizione che, a destra, ha dovuto sopportare l'occidentalismo teocon e guerriero, il disinteresse per le politiche familiari, il libertinismo mediatico e la disattenzione per le fasce più deboli. E, a sinistra, il modernismo scienziata e il radicalismo di massa. La pluralità delle scelte, per non portare a una subalternità, richiede il consolidamento di posizioni culturali capaci di coniugare la difesa dei valori che presiedono alla tutela dell'essere personale con quelli che affermano la solidarietà sociale. In questo modo, pur militando in schieramenti diversi, i cattolici si porrebbero al di là dell'antitesi classica tra destra e sinistra, un'antitesi che negli Usa divide i repubblicani dai democratici. Il Parlamento diverrebbe qui il vero punto d'incontro in cui i cattolici, divisi negli schieramenti, ritroverebbero però la loro unità.

MIGUEL BENASAYAG
EUGENIO BORGNA
FRITJOF CAPRA
PIERANGELO DACREMA
EDMUND DE WAAL
GIUSEPPE GUZZETTI
NOREENA HERTZ
ANSELME JAPPE
SERGE LATOUCHE
MAURO MAGATTI
RICHARD SENNETT

COME USCIRNE. IN CERCA DI NUOVI PARADIGMI

«Una crisi ci costringe a tornare alle domande; esige da noi risposte nuove o vecchie, purché scaturite da un esame diretto; e si trasforma in una catastrofe solo quando noi cerchiamo di farvi fronte con giudizi preconcepi, aggravando così la crisi e rinunciando a utilizzare quell'occasione per riflettere, che la crisi stessa costituisce» (Hannah Arend)



Serge Latouche

Professore emerito di Scienze economiche all'Università di Paris-Sud e all'Institut d'Études du Développement Économique et Social. Specialista dei rapporti economici e culturali Nord-Sud e dell'epistemologia delle scienze sociali, è stato tra i fondatori dell'anti-utilitaria *La Revue du Mauss* e ispiratore teorico del Movimento per la decrescita. I suoi libri principali sono apparsi presso Bollati-Boringhieri: *L'occidentalizzazione del mondo* (1992); *Il pianeta dei naufraghi* (1993), *La Megamacchina* (1995), *L'altra Africa* (1997); *La sfida di Minerva* (2000); *Giustizia senza limiti* (2003); *Il ritorno dell'etnocentrismo* (2003); *Come sopravvivere allo sviluppo* (2005), *Breve trattato sulla decrescita serena* (2008); *L'invenzione dell'economia* (2010); *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e ricorsi della decrescita* (2011).

COME USCIRE DALLA SOCIETÀ DEI CONSUMI

Abbiamo bisogno di uno shock, di un urto drastico, radicale. Non si tratta pertanto di contrapporre a un modello “malato” di sviluppo un altro modello che presupponiamo o pretendiamo essere di sviluppo “virtuoso”, buono, moderatamente più equo o giusto. Bisogna scartare di lato, cambiare il software mentale, rovesciare il paradigma che informa le nostre esistenze. Per decrescere bisogna decedere, abbandonando il falso idolo del benessere in favore di un “ben vivere”

dialogo con **Serge Latouche**
economista

L'economia dei Paesi sviluppati ristagna. Al contempo, l'aumento del prezzo delle materie prime e dei beni di prima necessità ha alterato gli equilibri geopolitici non solo in Egitto e nel Maghreb, ma in tutta l'Africa. La vera crisi, che il *mainstream* dichiarava alla nostre spalle dopo l'effetto domino dei mutui *sub-prime*, probabilmente non è ancora arrivata. Eppure, anche in queste condizioni, viene da chiedersi se una crisi, una vera crisi, non possa diventare una buona notizia e, forse, l'unica vera notizia in una situazione che non pare offrirne altre, nel deserto di un'Europa lastricato di buone intenzioni, ma nulla più. Per Serge Latouche, professore emerito di Scienze economiche all'Università di Paris-Sud, principale ispiratore del movimento per la «decrecita serena», la risposta è evidentemente affermativa. Se “crisi” implica l'apertura di soglie, di varchi, di possibilità d'uscita da quello che, nei suoi scritti, descrive come un vero e

proprio «totalitarismo del consumo». L'immaginario, osserva Latouche, deve essere decolonizzato, liberato da quella "megamacchina" che, con le sue frontiere, la sua burocrazia e il suo incedere tecno-economico tende a bloccare ogni alternativa possibile all'economia di mercato, vedendo in una crisi solo conflitti e catastrofi, mai opportunità per quel salto di paradigma che tutti reclamano, ma che pochi – forse – hanno il coraggio di rivendicare davvero.

Communitas: *Come uscire da una società che non solo "consuma", ma sulle dinamiche di consumo ha orientato oramai quasi ogni sua politica pubblica? Serve uno shock?*

Serge Latouche: È un'uscita, non una semplice deviazione. Come tale non può configurarsi altrimenti che nella forma della rottura. Sì, abbiamo bisogno di uno shock, di un urto drastico, radicale. Non si tratta pertanto di contrapporre a un modello "malato" di sviluppo un altro modello che presupponiamo o pretendiamo essere di sviluppo "virtuoso", buono, moderatamente più equo o giusto. Bisogna scartare di lato, cambiare il software mentale, rovesciare il paradigma che informa le nostre esistenze. Al punto in cui siamo giunti, sembreremmo avviati verso una inevitabile catastrofe.

Communitas: *È davvero così? In fondo, parlare di catastrofe oggi è molto à la page, ma nessuno sembra crederci davvero...*

Latouche: Gli antichi greci vedevano nella catastrofe la naturale – ma non per questo inevitabile – conclusione della tragedia. La catastrofe era conseguenza di un sentimento di sfida, di tracotanza, di supponenza da parte dell'eroe. Noi sappiamo, però, che non è mai un determinismo cieco a guidare il corso degli eventi. Esiste sempre un'altra possibilità, c'è sempre una breccia, un varco, un'occasione da cogliere a tempo debito (i greci stesso parlavano di *kairos*). La casualità degli avvenimenti può aprirsi a imprevedibili e

non infausti orizzonti.

Communitas: *Perché non siamo ancora usciti da questo vicolo cieco, allora?*

Latouche: Siamo diventati dei tossicodipendenti. Abbiamo paura di perdere, abbiamo timore di cercare, deleghiamo tutto agli esperti, non sappiamo vedere l'altrove che è già qua, in un salto di paradigma tanto necessario quanto inevitabile. Non abbiamo paura di subire ciò che subiamo, ma temiamo anche il più piccolo passo in direzione del cambiamento. La nostra dipendenza dai consumi è una vera e propria intossicazione, in parte volontaria, in parte involontaria. Anche se intuiamo o a livelli più profondi elaboriamo la necessità di uscirne, la cura disintossicante non è una cosa da poco e non è, soprattutto, cosa facile. Richiede uno sforzo serio, presuppone l'esperienza di un limite. A livello individuale, tanti sono oramai persuasi della necessità di uscire dalla società dei consumi, ma è una questione che trascende il singolo. O meglio: li riguarda, li comprende, ma è poi a livello di sistema che le cose si giocano nella loro radicalità complessa. Credo che il timore della catastrofe o la minaccia della morte possa comunque imprimere al tutto una deviazione inedita e imprevedibile. Quello che gli antichi chiamavano *clinamen*, la deviazione improvvisa di atomi che, nella loro caduta, si incontrano...

Communitas: *Segni di questa caduta che unisce, di questo clinamen cominciano però a intravedersi. Sono spaccature o brecce che si insinuano persino nell'immaginario di un'Europa che si sente e si crede sempre più "assediata", dentro e fuori i suoi confini.*

Latouche: Però l'Europa è un progetto tutto, ma proprio tutto da ricostruire. E da ricostruire dal basso. Esistono ovunque resistenze allo spirito del tempo. Pensiamo alla Tunisia, all'Egitto, alla Libia e riflettiamo soprattutto sull'immagine che ci eravamo fatti di questi Paesi. Avremmo mai immaginato, solo alcuni mesi fa,

che sarebbe successo quello che è successo – e ancora sta succedendo e ancora succederà – sulle sponde del Mediterraneo? Molte persone si sono oramai convinte che si vivrebbe meglio, vivendo altrimenti. In Egitto e in Tunisia la gente ha ripreso la parola. Si sono ritrovate nelle piazze, per partecipare, per chiedere, per contare. Non solo per mendicare un pezzo di pane o di potere. Per contare, per scegliere, per parlare, per cogliere l'attimo propizio alla svolta.

Communitas: *Crede che i governi se ne rendano conto?*

Latouche: Siamo governati da un'oligarchia mondiale, da una megamacchina funzionale alla società della crescita globalizzata. Una macchina che dà l'impressione di essere compatta, decisa e precisa, quasi monolitica. Ma non lo è. La crisi attuale è interessante, da questo punto di vista. Nel 2008, dopo il crack della Lehmann Brothers, con il più grande fallimento nella storia degli Stati Uniti e probabilmente dell'intero Occidente, la megamacchina ha percepito che il sistema era fragile. I governi hanno quindi immesso in quel sistema, a seconda delle fonti, tra i 14mila e i 24mila miliardi di dollari: una somma immane, che rappresenta un terzo del prodotto interno lordo mondiale. Nonostante queste misure, sono convinto che tra poco assisteremo a una crisi se possibile ancora più grande. Ecco il *clinamen*, ecco la possibilità, ecco la breccia che ci si apre per rendere "meno fatale" il nostro destino. Poco importa, a questo punto, se i governi se ne renderanno conto. Saremo pronti, noi, a cambiare le nostre vite? Se la sapremo cogliere questa sarà un'enorme opportunità per svoltare. Ci faremo sedurre ancora una volta dalle sirene del mercato? Le oligarchie tenteranno nuovamente di indirizzare il tutto, a seconda dei loro interessi, che sono interessi di pochi. Saremo pronti, stavolta? Pronti per cambiare, per uscire da una società dei consumi sempre più consunta e logora? Siamo pronti per cambiare i nostri governi e imprimere all'economia globale un nuovo corso?

Pronti per una comunità più giusta e più umana?

Communitas: *Si aprirebbe un periodo di austeritas, per riprendere un concetto caro a Ivan Illich. Citando San Tommaso, infatti, Illich ricordava come Tommaso indicasse nell'austerità una virtù capace di non escludere indiscriminatamente tutti i piaceri, ma solo quelli che degradano o ostacolano le relazioni personali.*

Latouche: Preferirei non ricorrere al termine austerità. La parola è oramai entrata nel lessico dei tecnici e degli economisti di governo che con essa, ovviamente, intendono indicare i sacrifici imposti a una parte, e solo a una parte, della popolazione. Ovviamente, l'austerità degli economisti e dei burocrati è cosa ben diversa da come la intendevano Illich e Tommaso d'Aquino. Per sottrarci all'ambiguità, propongo un altro termine alla nostra discussione: frugalità. Il progetto della decrescita potrebbe essere descritto così: è il progetto di costruire una società di abbondanza frugale. Sembra una provocazione, ma non lo è. La nostra società, la società attuale è tutto, fuorché una società dell'abbondanza. I pubblicitari lo sanno bene: la gente felice non consuma. Per il consumo sfrenato è necessario creare un terreno di generale frustrazione. Il sistema deve creare un deserto di continue frustrazioni, sostituendo al desiderio tanti piccoli godimenti, tante pulsioni che indirizzino al consumo. Se siamo invece capaci di auto-limitarci, possiamo trovare forme di abbondanza dentro la frugalità. Mettiamola in questi termini: la frugalità è una condizione dell'abbondanza.

Communitas: *Questa frugalità lei la descrive come liberamente scelta, non passivamente subita. Coincide dunque con una rinuncia guidata da consapevolezza e libertà?*

Latouche: Per decrescere bisogna decedere, abbandonando il falso idolo del benessere in favore di un "ben vivere". Poiché, come ricordava Aristotele, la scienza della buona vita, della gioia di vive-

re, non è l'economia, ma semplicemente l'etica. La via delle decrescita è per l'appunto un'etica, ha nel dono il proprio fondamento. Ivan Illich – che nel mio libro è a più riprese evocato – parlava della necessità di praticare un «tecnodigiuno». Non perché computer, tablet, telefonini e tutti gli aggeggi elettronici che ci circondano e ci facilitano la vita non siano in sé utili o belli. A volte ce la complicano, a volte no. Anche qui, però, dobbiamo però mettere un limite a tutto, anche al nostro desiderio di onnipotenza tecnologica. Per dimostrare che siamo capaci di rinunciare. Dovremmo praticare una sorta di asceti, un'etica frugale, di semplicità. Un tecnodigiuno etico, per ritrovare le nostre radici.

Communitas: *Quali radici?*

Latouche: Radici che precedono il Rinascimento, il capitalismo e la società mercantile. Radici plurime, greche, latine, arabe, persiane pagane. Non si tratta, ovviamente, di regredire, ma di innovare radicando, di radicarsi nella contemporaneità raccogliendo i frutti migliori del passato. Il senso dell'ospitalità mediterranea, lo spirito del dono, l'amore per la comunità sono risorse che ci vengono dal passato e ci permettono di uscire dalla mercificazione del mondo. Attenzione, però. Quando parlo di comunità, intendo comunità di persone, non di individui intesi in quanto atomi sociali. Il filosofo Cornelius Castoriadis parlava a questo proposito di autonomia. L'autonomia, ricordava Castoriadis, non esclude la comunità. Persone dotate di una vera autonomia non temono la vita in comune. Al tempo stesso, una vera comunità non può ostacolare l'autonomia dei suoi membri. Aristotele affermava che la base della città non era l'interesse personale, ma la *philia*, l'amicizia.

Communitas: *Crede sia ancora possibile? Non è rischiosa questa aspirazione al ritorno alla comunità?*

Latouche: Una società che ha conosciuto l'individualismo, e in

particolare l'individualismo sfrenato, non può più tornare alla comunità come la concepiva e viveva Aristotele. Ma una forma di comunità nuova può riaffermarsi. Ivan Illich individuava il fondamento di questa comunità non più nella *philia* in senso forte, ma nella convivialità, che è una *philia* leggermente più debole. Partirei da qui, da una convivialità rinnovata. E che rinnova.

Pierangelo Dacrema

Professore ordinario di Economia degli intermediari finanziari all'Università della Calabria, ha insegnato nelle università di Bergamo, Siena, alla Cattolica e alla Bocconi di Milano. Oltre a numerosi libri di carattere accademico, ha pubblicato: *La morte del denaro*, Martinotti editore, Milano 2003; *Trattato di economia in breve. Lineamenti di una filosofia del gesto*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; *La dittatura del PIL*, Marsilio, Venezia 2007; *La crisi della fiducia. Le colpe del rating nel crollo della finanza globale*, Etas, Milano 2008.

L'ECONOMIA DEL GESTO

Una sorta di schizofrenia tra fare e sentire purtroppo ci ha fatto perdere di vista un elemento fondamentale, ossia che il denaro è un fenomeno estraneo all'essenza del fatto economico. Il benessere non ci può mai derivare dal denaro in sé, ma dal lavoro, ossia dall'economia. Ossia da quell'insieme di gesti, pensieri ed emozioni che siamo tutti in grado di compiere e che costituiscono la nostra economia. Viviamo di gesti, viviamo di pensieri che si devono calare in azioni, non di denaro. Il denaro può rivestire i rapporti economici e sociali, ma non ne è la sostanza

dialogo con **Perangelo Dacrema**
economista

Anche nel linguaggio comune, a prescindere dalla sua storia e dal suo significato tecnico, il termine *downgrading* è oramai diventato sinonimo di “crisi”. L'idea di *declassamento* indebitamente applicata ad ambiti non esclusivamente finanziari ha generato non solo una scarsa comprensione del fenomeno “crisi” – che è al tempo stesso più radicale, più complesso, più profondo di quanto non si sia disposti a credere – ma anche una completa delusione del lavoro. Come se dietro l'uso poco accurato del termine si celasse non solo – come direbbe Hegel – la scarsa pazienza per il concetto, ma anche una volontà generale di esorcizzare una paura per gli effetti sistemici che questa crisi comporta su quel universo di gesti, affetti, pratiche ed emozioni che costituiscono l'economia come «legge della casa» (*oikonomia*, nella definizione aristotelica, come insieme di pratiche attinenti all'*oikos*, e cioè dei beni della casa). Effetti profondamente legati a quell'erosione della fiducia che è alla base non solo di ogni scambio, ma anche di ogni relazione umana. A meno di non dover dare credito alle

parole di George Soros, secondo cui nella nostra società le transazioni hanno oramai soppiantato le relazioni (e il fare economia che in esse trova fondamento), rendendole inutili. Dire che l'uomo, come scrive Silvano Petrosino, «non può mai abitare fuori dell'economia» è un modo per ribadire «ch'egli non può mai seriamente prendersi cura della vita senza deciderlo e senza impegnarsi nel gesto di dominare/ordinare/nominare»¹. Economista, esperto di transazioni finanziarie, Pierangelo Dacrema ha da tempo intrapreso un percorso di ricerca proprio fondamenti stessi di questa *oikonomia del gesto* e sul rapporto, spesso perverso, che la nostra società intrattiene con i concetti di denaro e moneta.

Communitas: *C'è un'immagine molto bella e al tempo stesso inquietante, in un racconto scritto da Paul Auster sul finire degli anni 80. È l'immagine delle cose ultime, che dà il titolo a un suo libro, In the Country of last things. Partita alla ricerca del fratello scomparso, Anna Blume, diciannovenne protagonista, arriva in un paese dove la catastrofe è un fatto compiuto, il default ha svelato i propri effetti non solo sulla finanze di uno Stato, ma sulle cose stesse – le più comuni, dallo spazzolino da denti all'aspirapolvere – che oramai sono quasi un ricordo. Senza l'ancoraggio alle cose, confondendosi col denaro che da strumento è diventato una sorta di mezzo senza scopo, l'economia ha abbandonato ogni forma di vita. Eppure, proprio in questo vuoto, la tensione per le cose sembra tornare, improvvisa. «Lascia crollare ogni tutto», fa dire Auster alla sua protagonista, «e poi vediamo cosa rimane. Forse questo è il punto più interessante: vedere quello che accade quando non rimane più nulla e scoprire se, anche così, sopravviveremo». Nel testo di Auster qualcosa dunque rimane: sono gli affetti, le relazioni, frammenti delle poche cose fatte e delle molte ancora da fare. Ma a noi, dall'altra parte dello specchio, persi nella spirale di una crisi peggiore di quella del 1929, forse la peggiore di sempre, che cosa rimane?*

Pierangelo Dacrema: Rimangono, né più né meno, le cose. Se siamo

1 Silvano Petrosino, *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è il business*, Jaca Book, Milano 2007, p. 158.

capaci di comprenderne la sostanza. Perché forse è proprio questo averci offerto continui alibi e dilazioni rispetto alle cose, uno degli effetti più perversi della crisi iniziata nel 2008. Crisi che non abbiamo saputo assumere in pieno, perché abbiamo preferito affastellare davanti agli occhi sempre nuovi problemi, ma mai il problema. Abbiamo ceduto alla lusinga di spostare giorno dopo giorno con la complicità, dolosa o colposa che fosse, di un certo numero di attori – dai media, alle agenzie che monopolizzano il mercato del *rating* a spesso inadeguati operatori creativi di *hedge fund* – l’asticella, dichiarando una misura e saltandone un’altra. Così facendo si è procrastinata ogni piena assunzione di responsabilità di un sistema che, in mano al denaro, che è velocità allo stato puro, sta delirando nel suo complesso. Ci siamo in qualche modo assuefatti al denaro, uno strumento leggero, veloce, che facilmente può essere confuso con un obiettivo. Stiamo osservando il succedersi di continui scossoni sistemici come spettatori davanti a un naufragio, quasi che la deriva non ci riguardasse. È un pensiero implicito, una sorta di schizofrenia tra fare e sentire che purtroppo ci ha fatto perdere di vista un elemento fondamentale, ossia che il denaro è un fenomeno estraneo all’essenza del fatto economico. Il denaro è lo strumento che, date certe condizioni, facilita il perfezionarsi del fatto economico. Ma un fatto economico, di là di ciò che può favorirlo, è sempre un concretizzarsi di pensiero e azione. È un gesto. Niente di più, niente di meno.

Communitas: *Dovremmo quindi tornare a una corretta comprensione di che cosa è “economia”, per capire realmente e intervenire alla radice di questa crisi? Dovremmo uscire dall’ossessione per il mezzo e tornare alla passione dei fini?*

Dacrema: Anche qui partiamo dalla constatazione semplice che il benessere non ci può mai derivare dal denaro in sé, ma dal lavoro, ossia dall’economia. Ossia da quell’insieme di gesti, pensieri ed emozioni che siamo tutti in grado di compiere e che costituiscono la nostra economia. Viviamo di gesti, viviamo di pensieri che si devono calare in azioni, non di denaro. Il denaro può rivestire i rapporti economici e sociali, ma non ne è la sostanza. Ciò significa che il denaro, anche se può influenzarli,

non è alla radice di questi rapporti. Pensiamo a una buona cena, anche in assenza di denaro io sentirei la necessità di questo piatto di pasta o di questo bicchiere di vino o avrei, più prosaicamente, bisogno di un artigiano per un lavoro. Il denaro, semmai, è una modalità di movimento dell'economia, il ritmo del suo funzionamento, la sua velocità. Nella sua essenza, il denaro è proprio questo: velocità. Una velocità che, per molto tempo, ha facilitato il funzionamento del gesto economico, ma che oggi ne costituisce quasi una patologia. Il denaro è dunque velocità allo stato puro, che non riusciamo più tenere a freno. Anche perché il denaro, che sarebbe preposto a regolare i flussi di prestazioni legate ai nostri gesti, ha dei limiti microeconomici e dei difetti strutturali. Tra i difetti strutturali del denaro dobbiamo considerare almeno due fattori persino drammatici, nella situazione attuale: l'occupazione e la disoccupazione apparente.

Communitas: *In che senso occupazione apparente?*

Dacrema: Nel senso che un terzo della popolazione lavorativamente attiva di un sistema mondiale ad economia evoluta è occupata in settori che, dalla contabilità alla progettazione finanziaria, dalla salvaguardia alla negoziazione professionale del denaro, hanno a che fare con la gestione della moneta, ma sono per dir così altamente "inoperosi". È un tributo umano che il denaro ci chiede: impiegare uomini, risorse, energie per il benessere non dell'uomo, ma del... denaro stesso. Parlo di occupazione apparente, perché questa forma di occupazione è costituita da un insieme di mansioni e compiti professionali che non incidono sulla qualità della vita e non hanno riscontro in un'attività produttiva vera e propria, ma in qualcosa che corrisponde a una necessità del sistema-denaro di avere persone dedicate alla sua "cura" e alla sua manutenzione. I numeri "chiedono" una manutenzione, ma non sono in relazione diretta con la produzione di quanto ci è utile, non rispondono – cosa che fa, invece, l'occupazione reale – a un bisogno concreto. Che cosa succederebbe se portassimo questo terzo della popolazione mondiale da un'occupazione apparente ad un'occupazione reale? Pensiamoci, perché forse il nostro problema, e la crisi del nostro sistema, è tutta qua.

Communitas: *Lei ha parlato anche di una disoccupazione apparente. Questo richiama, in qualche modo, alla mente, per contrasto, la disoccupazione creativa di cui parlava già negli anni 60 Ivan Illich²... Anche in questo caso si tratta di liberare il gesto dalle gabbie in cui è stato rinchiuso?*

Dacrema: La disoccupazione, per come la concepiamo oggi, si definisce unicamente in rapporto a uno stipendio e, quindi, ancora in rapporto al denaro. Un disoccupato è considerato tale in quanto fuori dal circuito della moneta. La disoccupazione è un'idea statistica, che a poco a poco scivola sul piano esistenziale, diventa una condizione da cui è praticamente impossibile uscire perché il disoccupato trova nella propria condizione di reietto dal sistema l'impossibilità stessa di reimmettersi nel circuito all'apparenza salvifico del denaro. Un uomo "senza lavoro" è pur sempre un uomo che ha gesti, desideri, pensieri, azioni, economia. Ma questo per le statistiche non conta. Un uomo senza lavoro è comunque un uomo che si prende cura di sé, degli altri, della propria vita. Ma per il sistema-denaro anche quest'altro aspetto non conta. Perché per questo sistema non è la qualità del fare, ma la quantità il metro di giudizio. E in questo modo, oltre a ribadire che la disoccupazione involontaria è un'altra delle allucinazioni collettive prodotte dal denaro, va aggiunto che è anche il segno stesso della sua inadeguatezza strutturale. Si guardano i numeri, si dimentica l'uomo. Ma l'economia, l'abbiamo detto, è l'attività propria di un animale che pensa, che agisce e che vuole, e che chiamiamo "uomo" proprio per questo. L'economia è fatta di gesti, non di numeri. Eppure, in ragione della nostra scarsa capacità di comprendere – demonizzando o adorando, a secondo dei casi – il denaro e la sua concretizzazione, la moneta, in questo scorcio di nuovo millennio ci ritroviamo schiacciati da numeri e cifre di ogni tipo, senza forze e senza tempo, e ci dimentichiamo che l'aritmetica più importante era, e è rimane quella della nostra esistenza. Dovremmo tornare alle cose, tornare al gesto, liberandolo. Fare economia, non numeri.

2 Ivan Illich, *The Right to Useful Unemployment*, Boyras, Londra 1978.

Anselm Jappe

Classe 1962. Ha conseguito la maturità in Germania nel 1981, la laurea in Filosofia a Roma nel 1991 e il dottorato in Storia e civiltà a Parigi nel 2000. Attualmente insegna Estetica ed Estetica dei nuovi media all'Accademia di belle arti di Frosinone ed effettua soggiorni in diverse accademie in Francia. Numerose conferenze in vari Paesi europei, in Messico e in Brasile. È noto soprattutto per i suoi studi su Guy Debord e i situazionisti e per la sua partecipazione alla corrente internazionale chiamata "critica del valore", basata su una ripresa del concetto marxiano di "feticismo della merce" e di cui ha fatto conoscere le posizioni al pubblico italiano e francese tramite traduzioni e pubblicazioni proprie. Si occupa ugualmente del rapporto tra l'arte moderna e l'evoluzione sociale e della storia del marxismo, con una particolare attenzione a Lukacs, Adorno, Rubin e Sohn-Rethel. Scrive in italiano, francese e tedesco. Collabora regolarmente alle riviste *Exit!* e *Krisis* in Germania e *Lignes* e *Illusio* in Francia.

IL DENARO È DIVENTATO OBSOLETO?

Quello che non funziona più è l'“interfaccia” che si pone tra gli uomini e ciò che producono: il denaro. La crisi ci mette di fronte al paradosso fondativo della società capitalista: in quest'ultima la produzione di beni e servizi non è un fine, ma soltanto un mezzo. Il solo fine è la moltiplicazione del denaro, è investire un euro per riscuoterne due. E quando questo meccanismo va in panne, è l'intera produzione “reale” che soffre e che può anche bloccarsi completamente. Un parziale crollo del sistema finanziario ci metterà di fronte alle conseguenze dell'esserci consegnati mani e piedi al denaro.

di **Anselm Jappe**

filosofo

■ media e le istanze ufficiali ci stanno preparando: molto presto si scatenerà una nuova crisi finanziaria mondiale e sarà peggiore che nel 2008. Si parla apertamente di «catastrofi» e «disastri». Ma che cosa accadrà dopo? Come saranno le nostre vite dopo un crollo su vasta scala delle banche e delle finanze pubbliche? L'Argentina ci è già passata nel 2001. A prezzo di un impoverimento di massa, l'economia di questo Paese ha potuto successivamente risalire un po' la china: ma in quel caso, non si trattava che di un solo Paese. Attualmente, tutte le finanze europee e nord-americane rischiano di sprofondare insieme.

In quale momento il crack delle Borse non sarà più una notizia appresa dai media, ma un evento di cui ci si accorgerà uscendo per strada? Risposta: quando il denaro perderà la sua funzione abituale. Sia rarefacendosi (deflazione), sia circolando in quantità enormi ma svalutate (inflazione). In entrambi i casi, la circolazione delle merci e dei servizi rallenterà fino a potersi arrestare totalmente: i loro possessori non trove-

ranno più chi potrà pagarli in denaro, in denaro “valido” che gli permetta, a sua volta, di acquistare altre merci e servizi. Essi terranno quindi per sé quei servizi e quelle merci. Ci saranno magazzini pieni, ma senza clienti; fabbriche in grado di funzionare perfettamente, ma senza nessuno che ci lavori; scuole in cui i professori non si presenteranno più, perché privi di salario da mesi. Allora ci si renderà conto di una verità che era talmente evidente da non essere più vista: non esiste alcuna crisi nella stessa produzione. La produttività aumenta continuamente in tutti i settori. Le superfici coltivabili della terra potrebbero nutrire tutta la popolazione del globo e allo stesso modo le officine e le fabbriche producono molto più di quanto sia necessario, desiderabile e sostenibile. Le miserie del mondo non

sono dovute, come durante il Medio Evo, a catastrofi naturali, ma ad una specie di incantesimo che separa gli uomini dai loro prodotti.

“
Quello che non funziona
più è l’interfaccia che si
pone tra gli uomini e
ciò che producono: il
denaro. La crisi ci dice
anche questo

”

Quello che non funziona più è l’interfaccia che si pone tra gli uomini e ciò che producono: il denaro. Nella modernità, il denaro è diventato il «mediatore universale» (Marx). La crisi ci mette di fronte al paradosso fondativo della società capitalista: in quest’ultima la produzione di beni e servizi non è un fine, ma soltanto un mezzo. Il solo fine è la moltiplicazione del denaro, è investire un euro per riscuoterne due. E quando questo meccanismo va in panne, è l’intera produzione “reale” che soffre e che può anche bloccarsi completamente. Allora, come il Tantalò del mito greco ci troviamo di fronte a ricchezze che si ritraggono proprio quando ci vogliamo mettere sopra le mani: perché non possiamo pagarle. Questa rinuncia forzata è sempre stata la sorte del povero. Ma ora – situazione inedita – questa sorte potrebbe toccare all’intera società, o quasi. L’ultima parola del mercato è allora di lasciarci morire di fame in mezzo ad alimenti stipati ovunque e che marciscono, ma che nessuno deve toccare.

Ciononostante, quelli che disprezzano il capitalismo finanziario ci assicurano che la finanza, il credito e le Borse non sono altro che escre-

scenze su un corpo economicamente sano. Una volta scoppiata la bolla, avremo turbolenze e fallimenti, ma tutto ciò alla fine non sarà che un salutare salasso, e in seguito si ricomincerà con un'economia reale più solida. Davvero? Oggi, noi otteniamo pressoché tutto pagando. Almeno quella maggioranza della popolazione che vive in città non sarebbe in grado di nutrirsi da sé, né di riscaldarsi, né di illuminarsi, né di curarsi, né di spostarsi. Nemmeno per tre giorni. Se il supermercato, la compagnia di elettricità, il distributore e l'ospedale non accettano che denaro "buono" (per esempio una moneta estera forte, e non i biglietti stampati dalla propria banca nazionale e totalmente svalutati), e se non ce n'è più molto, arriveremo rapidamente alla miseria. Se siamo abbastanza numerosi, e pronti per l'"insurrezione", possiamo ancora prendere d'assalto il supermercato, o collegarci direttamente alla rete elettrica. Ma quando il supermercato non sarà più approvvigionato e la centrale elettrica si bloccherà perché non potrà pagare i suoi lavoratori e i suoi fornitori, che fare? Si potrebbero organizzare il baratto, nuove forme di solidarietà, scambi diretti: sarebbe anche una bella occasione per rinnovare il "legame sociale". Ma chi può credere che ci si arriverà nel giro di poco tempo e a una larga scala, in mezzo al caos e ai saccheggi? Si andrà in campagna, dicono alcuni, per appropriarsi direttamente delle risorse primarie.

Peccato che la Comunità europea abbia pagato per decenni i contadini per tagliare i loro alberi, sradicare le loro vigne, e abbattere il loro bestiame... Dopo il crollo dei Paesi dell'Est, milioni di persone sono sopravvissute grazie a parenti che vivono in campagna e nei piccoli campi. Chi potrà dire altrettanto per Francia o Germania?

Non è certo che si arriverà a simili estremi. Ma anche un crollo parziale del sistema finanziario ci metterà di fronte alle conseguenze del fatto che ci siamo consegnati, piedi e mani legati, al denaro, affidandogli il compito esclusivo di assicurare il funzionamento della società. Il denaro è esistito fin dall'alba della storia, ci si assicura: ma nelle società precapitaliste non giocava che un ruolo marginale. Solo negli ultimi decenni siamo arrivati al punto che quasi tutte le manifestazioni della vita passano per il denaro e che questo si è infiltrato negli angoli più

reconditi dell'esistenza individuale e collettiva. Senza il denaro che fa circolare le cose, noi siamo come un corpo senza sangue.

Ma il denaro è “reale” solo quando è espressione di un lavoro veramente eseguito e del valore in cui questo lavoro si rappresenta. Il resto del denaro non è che una finzione che si basa sulla sola fiducia reciproca degli attori – una fiducia che può svanire, come si vede attualmente. Assistiamo a un fenomeno non previsto dalla scienza economica: non alla crisi di una moneta, e dell'economia che questa rappresenta, a vantaggio di un'altra, più forte. L'euro, il dollaro e lo yen sono tutti in crisi, e i rari Paesi ancora contrassegnati con AAA dalle agenzie di *rating* non potranno salvare da soli l'economia mondiale. Nessuna delle ricette economiche proposte funziona, da nessuna parte. Il libero mercato funziona tanto poco quanto lo Stato, l'austerità quanto il rilancio, il keynesismo quanto il monetarismo. Il problema va posto ad un livello più profondo. Assistiamo a una svalutazione del denaro in quanto tale, a una perdita del suo ruolo, alla sua obsolescenza. Ma non attraverso una decisione consapevole di una umanità finalmente stanca di quello che già Sofocle chiamava «la più funesta invenzione degli uomini», bensì per effetto di un processo non padroneggiato, caotico ed estremamente pericoloso. È come se si togliesse la sedia a rotelle a qualcuno dopo avergli impedito per lungo tempo l'uso naturale delle sue gambe. Il denaro è il nostro feticcio: un dio che noi stessi abbiamo creato, ma dal quale crediamo di dipendere e al quale siamo pronti a sacrificare tutto pur di placare le sue ire.

Che fare? I venditori di ricette alternative non mancano: economia sociale e solidale, sistemi di scambio locale, demurrage¹, aiuto reciproco... Nel migliore dei casi tutto ciò potrebbe valere per piccole nicchie, ma anche questo solo finché intorno il resto funziona ancora. Ad ogni modo, una cosa è sicura: non basta “indignarsi” di fronte agli “eccessi” della finanza o all’“avidità” dei banchieri. Anche se questa è ben reale, non è la causa, ma la conseguenza dell'esaurirsi della dinamica capitalistica. La sostituzione del lavoro vivo – la sola fonte del valore, il quale, sotto forma di denaro, è l'unico fine della produzione capitalistica – con tecnologie – che non creano valore – ha quasi finito per prosciugare la fonte della pro-

duzione di valore. Sviluppando le tecnologie, sotto la pressione della concorrenza, alla lunga il capitalismo ha segato il ramo su cui stava seduto. Questo processo, che fa parte della sua logica di base fin dall'inizio, ha oltrepassato una soglia critica negli ultimi decenni. La non-redditività dell'impiego di capitale ha potuto essere occultata solo con un ricorso sempre più massiccio al credito, che è un consumo anticipato dei guadagni sperati per il futuro. Ora, anche questo prolungamento artificiale della vita del capitale sembra aver esaurito tutte le sue risorse.

Si può dunque porre la necessità – ma anche constatare la possibilità, la *chance* – di uscire dal sistema fondato sul valore e il lavoro astratto, sul denaro e la merce, sul capitale e il salario. Ma un simile salto nell'ignoto fa paura, anche a quelli che non smettono mai di fustigare i crimini dei “capitalisti”. Per il momento, ciò che prevale è piuttosto la caccia al cattivo speculatore. Anche se non si può che condividere l'indignazione di fronte ai profitti delle banche, bisogna dire che essa resta ben al di qua di una critica del capitalismo inteso come sistema. Non è affatto stupefacente che Obama e George Soros dicano di comprendere l'indignazione. La verità è ben più tragica: se le banche sprofondano, se falliscono a catena, se cessano di distribuire denaro, noi tutti rischiamo di sprofondare con loro, perché da molto tempo ci è stata sottratta la possibilità di vivere altrimenti che spendendo del denaro. Sarebbe bene riapprenderla – ma chissà a quale “prezzo” questo avverrà!

Nessuno può dire onestamente di sapere come organizzare la vita di decine di milioni di persone quando il denaro avrà perduto la sua funzione. Almeno, però, sarebbe bene ammettere il problema. Forse bisogna prepararsi al “dopo-denaro” come al dopo-petrolio.

“
Senza il denaro
che fa circolare
le cose,
noi siamo
come un corpo
senza sangue
”

1 Il riferimento è allo Schwundgeld, moneta che si deprezza se non viene usata (Ndt).

Miguel Benasayag

Nato in Argentina, ha studiato medicina prima di militare nel movimento guevarista. Arrestato tre volte, torturato, ha trascorso alcuni anni in prigione. Liberato e trasferitosi a Parigi, nel 1987 ha preso il dottorato in Scienze umane e cliniche sotto la guida di Pierre Ansart dell'Università di Parigi, con una tesi sulla sua esperienza nelle prigioni politiche del regime argentino. Tra le sue opere: (con Diego Sztulwark), *Contropotere*, Eleuthera, Milano 2002; *Malgrado tutto* (Filema, Napoli 2005); *Contro il niente*, Feltrinelli, Milano 2005; *Il mio Ernesto Che Guevara. Attualità del guevarismo* (Centro Studi Erickson, Trento 2006); (con Angélique del Rey), *Elogio del conflitto* (Feltrinelli 2008).

ELOGIO DEL DONO, ELOGIO DEL CONFLITTO

Ogni società, non solo quelle arcaiche, mantiene come modalità di regolamento del legame sociale pratiche più o meno "sacrificiali": si dona, sacrificando parte delle proprie ricchezze, rinunciando a parte del proprio possesso, garantendo al sistema di non divorarsi da sé. Noi però, in quanto uomini della cosiddetta tarda modernità, siamo parte di una società che per la prima volta nella storia pretende di non essere in nulla e per nulla dedita al sacrificio, una società che si dichiara e si vuole integralmente razionalista, avendo apparentemente espulso da sé la logica del dono

dialogo con **Miguel Benasayag**

filosofo

La nostra è l'«epoca dei grandi proclami, delle notizie terrificanti e degli atti d'accusa». Eppure, per Miguel Benasayag, tutti questi discorsi non solo non conducono a nulla, ma neppure ci toccano più, tanto sono distanti dalla vita e dalla possibilità di intervenire concretamente nella realtà quotidiana. Il vero pericolo, in un'epoca come questa, è rappresentato dal niente. Un niente circondato dalle belle parole e dai grandi discorsi. Per Benasayag, filosofo e psicoanalista di origine argentina trapiantato da molti anni a Parigi, quando ci rivolgiamo ai grandi discorsi, ci condanniamo anche a fare il contrario di ciò che quelle parole affermano o, quanto meno, a fare qualcosa che non ha nulla, ma proprio nulla a che vedere con ciò che realmente significano. Contro la mortificazione che orienta l'individuo contemporaneo verso un fondamento nichilista, Benasayag ha offerto alcune lucide chiavi di lettura.

Communitas: *Nell'Epoca delle passioni tristi, il libro scritto con Gérard Schmit, lei osservava che la nostra società anziché elaborare la crisi che le fa da scenario, ne ha tratto una sorta di ideologia. Ideologia della crisi, dunque, tanto pubblica quanto privata, capace di insinuarsi in ogni tipo di discorso. Come vede le cose oggi, quando "crisi" sembra diventata una di quelle parole d'ordine che, come in un racconto di Céline, non servono neppure più ad aprire la porta di casa?*

Miguel Benasayag: Credo esistano fenomeni di crisi molteplici, articolati intorno ad una crisi centrale, la crisi del cosiddetto "zoccolo" della modernità. Da questo punto di vista, possiamo dire che ciò che caratterizza una crisi è proprio l'effetto della correlazione intima tra la parte e il tutto, cioè tra individui e fenomeni sociali e storici. Allo stesso modo – ad esempio – possiamo dire che la vita degli individui nei periodi di crisi si trova assai legata, direi addirittura troppo legata, ai fenomeni sociali e storici; e non esiste quasi più spazio per quello che definiamo come minima incoerenza. Ogni gesto di un individuo e la realtà che lo condiziona esistono in una forte coerenza con l'insieme sociale al quale appartiene. E questo avviene tanto nelle società in cui viviamo che in altre realtà nazionali a noi poco vicine. Questo è l'effetto della crisi in generale che si declina nelle crisi molteplici di cui la crisi economica attuale fa parte.

Communitas: *La crisi attiene e coinvolge anche una dimensione temporale e progettuale: il futuro...*

Benasayag: La questione del futuro riguarda ciò che per molto tempo è stato assimilato a un futuro che noi chiamiamo lineare; il futuro era il domani e il dopodomani, situati cronologicamente. In realtà tutte le altre culture possiedono un equivalente a questo futuro che oggi viene chiamato "funzione-futuro". Tale "funzione" consiste nel "desaturare", nello svuotare il presente, dire cioè che questo presente in quanto realtà non è tale, non è totalmente vero, lasciando quindi spazio alla realtà e alle sue dimensioni virtuali che aprono qui e ora dei nuovi mondi possibili. Ed è così che per alcuni secoli il

futuro è stato cronologicamente determinato e concepito come un elemento alquanto positivo (il futuro come promessa), quello stesso futuro cronologico è diventato oggi negativo (il futuro come minaccia). Il nostro impegno attuale, dunque, non consiste nella fabbricazione pezzo per pezzo di una nuova promessa per il futuro cronologico, forse la nostra sfida consiste nello spiegare i diversi possibili e i diversi virtuali nel nostro presente. La novità della nostra epoca è che il presente ha una dimensione più complessa, più profonda, pluridimensionale. Il futuro diventato minaccia provoca paura generalizzata, questa paura produce la rottura di tutti i legami in una specie di soggettività capace di dire soltanto: «Si salvi chi può», ma in cui nessuno si salverà. La paura e la tristezza sono l'atmosfera della nostra epoca ed è proprio a questo che bisogna resistere. Nella dimensione individuale, questa situazione provoca depressione, alcolismo, tossicodipendenza e violenza, mentre nella dimensione sociale provoca lo sviluppo di nuove modalità di apartheid.

Communitas: *Come andare oltre questa "soggettività" disorientata, forse tornando al discorso sulla "comunità"?*

Benasayag: Lo sviluppo dei legami che possono resistere alla distruzione attuale non mi pare in grado di ricostituire il senso di comunità. Esiste una differenza tra il legame comunitario e quello che chiamiamo il comune. Il comune si pone al di là di qualsiasi identità stereotipata, il legame e il comune sono puro divenire. È importante sviluppare dei legami che resistano all'individualismo ma anche al comunitarismo stereotipato.

Communitas: *Per alimentare legami di questo tipo è necessario sviluppare il conflitto?*

Benasayag: Personalmente io provengo da una tradizione che articolava molto fortemente l'emancipazione individuale e sociale. All'epoca si parlava di marxismo-freudiano, mentre qui in Italia ancora esiste la tradizione antipsichiatrica di Trieste, con Basaglia e

i suoi amici. Proprio in questo periodo ho iniziato una collaborazione con loro, poiché la resistenza contro la formattazione neoliberale mi sembra essere un asse fondamentale. Non ci si rende conto a quale punto, nei paesi del Nord del pianeta, la vita degli individui e gli stessi individui siano “formattati” e plasmati: la lotta contro la normalizzazione è fondamentale. Ogni giorno assistiamo alla produzione di un umano senza qualità e flessibile di cui si può disporre a proprio piacimento, ma questo fenomeno ha dei limiti molto concreti poiché si tratta di un processo morboso. La mia idea è che la repressione del conflitto debba essere gestita ed affrontata rendendosi conto che il termine conflitto non implica semplicemente uno scontro. Questo può esserne una dimensione, certo, ma purtroppo in questa fase si cerca di semplificare la molteplicità dei conflitti riportandola alla sola dimensione dello scontro frontale. La semplificazione conduce alla produzione del “totalmente altro”: il terrorista, il pedofilo, lo straniero. Forme “altre”, appunto, di quello che una volta era il pazzo, sebbene tale figura rimanga sempre attuale. La nostra idea è che si debbano sviluppare molteplici dimensioni del conflitto come sviluppo di una profonda democrazia e di una vita più piena. I giornali ci parlano continuamente e senza sosta di casi di follia violenta, ma lo fanno per alimentare la paura e l’ideologia della sicurezza. Credo sia invece necessario capire fino in fondo che proprio lo Stato che non ammette rischi, mette il proprio popolo in pericolo.

Communitas: *Viviamo però in una società schiacciata dal peso e tra i “limiti dell’utile”. Non solo il discorso economico, la scuola, la formazione dei giovani, ma persino la “cura”, intesa in senso lato, sono oramai improntati a standard di mera efficienza e funzionalità. C’è un modo per sottrarsi a questa logica “triste” che antepone cifre e calcoli alla persona umana?*

Benasayag: Il problema di questa visione utilitaristica, oramai dominante, è che rende assoluta una dimensione comunque reale, ma rela-

tiva. L'utilitarismo vorrebbe presentarsi come l'unica realtà possibile, cogliendo però una sola dimensione della vita. Per resistere a questa logica bisogna sviluppare e valorizzare altre dimensioni molteplici della vita sociale e personale. Soprattutto ora, in un momento di forte crisi, recuperando, ad esempio, la dimensione del dono e del gratuito. Il legame sociale è sempre stato fondato sulla logica del dono e del contro-dono, non solo su quella dell'utile. Quando lo studioso francese Marcel Mauss studiò questa logica, negli anni 20, mise in evidenza il complesso rapporto tra la libertà del donatore e l'obbligo morale del ricevente. La consegna del dono si svolgeva all'interno di un rito, Mauss studiò infatti il *potlâc*, ossia la cerimonia che fondava l'economia del dono in alcune tribù indiane del Nord America, ma presto comprese che la logica del dono era conservata anche nelle società più moderne, le sue tracce erano però nascoste a una "profondità antropologica" profonda. Anche oggi possiamo affermare che ogni società, non solo quelle arcaiche, mantiene come modalità di regolamento del legame sociale pratiche più o meno "sacrificali": si dona, sacrificando parte delle proprie ricchezze, rinunciando a parte del proprio possesso, garantendo al sistema di non divorarsi da sé. Noi però, in quanto uomini della cosiddetta tarda modernità, siamo parte di una società che per la prima volta nella storia pretende di non essere in nulla e per nulla dedita al sacrificio, una società che si dichiara e si vuole integralmente razionalista. Ciò implica che il nostro mondo – ricco, edonista, occidentale – sia sempre più legato a un scambio "razionale", avendo apparentemente espulso da sé la logica del dono. Il sistema del sacrificio, però, non può essere superato semplicemente ignorandolo, come pretendono i "nostri" economisti, per questa ragione il dono risiede ancora – rimosso e negato a parole – sotto forme e modalità sinistre, pericolose e perverse. Il nostro lavoro consiste nel portare in piena luce questo contenuto rifiutato, spiegando che la vita si muove su molteplici livelli di complessità che si allontanano dalla logica utilitaristica. Il pensiero della gratuità è certamente una porta, e non la minore, per accostarsi alla comprensione di questa complessità. Tornare al dono

non è, quindi, solo un modo per aderire a una morale astratta di bontà e giustizia, ma una forma pratica per orientare le nostre scelte, per dirigerci verso una esistenza più giusta e felice, per impedire che all'altro si possa paradossalmente donare solo la morte, e non la vita.

Communitas: *Torniamo al nostro contesto di crisi profonda: non crede che l'individuo rischi l'autodistruzione e lo stordimento, mostrando la fine non solo dell'utopia comunitaria, ma anche della mitologia liberale fondata sul soggetto?*

Benasayag: La distruzione si trova al centro del meccanismo della crisi, è normale che tale funzione colonizzi gli individui. Sotto questo punto di vista i comportamenti che conducono allo sviluppo della violenza sono la manifestazione concreta della crisi. Ed è proprio per questo che bisogna avere una visione d'insieme che non separi in modo artificiale la vita delle persone del contesto sociale ed antropologico nel quale vivono, in modo che le persone sviluppino la loro singolarità e non il loro individualismo. Essi devono infatti sentirsi e rappresentare una sfaccettatura della loro epoca e della storia, non considerarsi ammassi di cellule prive di centro e senza comunicazione con l'esterno. L'individualismo estremo è l'ultimo lusso dei Paesi ricchi.

Communitas: *Non le pare vi sia una tendenza generale all'apatia e all'autismo sociale e il conflitto venga invece accettato solo quando assume tratti autodistruttivi e non trasformativi?*

Benasayag: Personalmente penso che ci sia una perdita di potenza a tutti i livelli. Questa diminuzione di potenza assume la forma di una perdita della dimensione del conflitto. Dobbiamo comprendere il conflitto non solo come lotta e violenza. La lotta è certamente una dimensione particolare del conflitto, non l'unica. Il problema, però, risiede nel fatto che la nostra società convoglia tutte le dimensioni del conflitto nella lotta. Può sembrare un paradosso, ma per diminuire la violenza in circolazione bisogna al contrario sviluppare la molteplicità dei conflitti, sottrarli a quell'unica dimensione.

Communitas: *Crede che dal mondo giovanile possano nascere nuove forme di lavoro politico e di rapporto “etico” con il pianeta e con l’altro da sé? È possibile tornare al futuro come promessa, e non come “minaccia”?*

Benasayag: Credo che per produrre e costruire nuovi legami con la società e con l’ambiente – legami che vadano nella direzione della gioia, non della tristezza – non ci sia bisogno di ricostruire l’immagine di una promessa di futuro. Dobbiamo trovare un motore diverso che orienti i nostri ragazzi e che funzioni in modo immanente, senza far riferimento a illusioni (il sol dell’avvenire) o a minacce (l’apocalisse prossima ventura). Da questo punto di vista la perdita di futuro non è affatto una catastrofe. In questa direzione possono operare gli insegnanti. L’insegnamento al giorno d’oggi è diventato un campo di conflitto fondamentale, bisogna che gli insegnanti imparino a resistere all’utilitarismo sviluppando delle pratiche pedagogiche che rifiutino di formattare gli allievi come semplici risorse umane. È una sfida per gli insegnanti, ma se questi riuscissero ad esser vincenti in questa sfida potrebbero essere valorizzati agli occhi della società poiché staranno compiendo una missione molto importante.

Communitas: *In che modo gli educatori possono agire per decostruire nella mente dei ragazzi il principio del “tutto e subito” se tutto all’esterno della scuola va nella direzione contraria?*

Benasayag: Gli educatori possono far cambiare la tendenza semplicemente uscendo dalle frontiere della scuola. Bisogna che gli insegnanti ri-territorializzino il loro lavoro, ciò significa costruire meno situazioni virtuali nell’insegnamento e creare dei rapporti con la vita e non soltanto con dimensioni astratte, economiche o produttiviste. Perché la vita supera largamente l’economia e la produzione, i suoi orizzonti sono immensamente più ampi. Purtroppo si ha la tendenza a reprimere tutto quello che si sviluppa oltre i confini che ci sono stati assegnati. Ma noi abbiamo il compito di andare oltre, in ogni caso. È la vita che ce lo chiede.

Giuseppe Guzzetti

Classe 1934, banchiere, politico e avvocato. Laureato in giurisprudenza all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, si iscrive alla Democrazia Cristiana nel 1953. Segretario della federazione di Como, entra nel Consiglio regionale della Lombardia nel 1970, divenendo presidente della Regione dal 1979 al 1987, quando viene eletto senatore della Repubblica italiana per la decima e poi per l'undicesima legislatura. Dal 5 febbraio 1997 è presidente della Fondazione Cariplo e dal 12 aprile 2000 anche dell'Acri - Associazione di fondazioni e di casse di risparmio. Il testo che qui pubblichiamo è quello del suo intervento alla 87° Giornata del Risparmio del 26/10/2011.

RICOMPORRE L'ASSIMETRIA TRA MONETA ED ECONOMIA

È necessario di ricondurre la finanza, e dunque la gestione del risparmio, alla sua funzione positiva, che in parole chiare e semplici si può così riassumere: contribuire ad attenuare e a risolvere le difficoltà dell'economia reale, non determinare una loro esasperazione; creare valore per l'intera comunità, non extra profitti per esperti di speculazione

di **Giuseppe Guzzetti**

presidente Acri

Quando nell'ottobre 2010 ci ritrovammo in questa sala, eravamo pervasi da cauto ottimismo. Dopo il grave arretramento registrato nel 2009, i tassi di crescita stavano tornando positivi in misura apprezzabile e con poche eccezioni tra i Paesi di qualche rilievo. Nel complesso il consuntivo per l'intero 2010 si prospettava superiore alle previsioni formulate qualche mese prima. In un tale contesto non mancava chi riteneva giustificato pensare che fosse cominciato un graduale superamento della più grave crisi economica degli ultimi 60 anni.

Lo scenario economico internazionale con cui oggi ci confrontiamo ha tonalità decisamente meno favorevoli. L'ultimo aggiornamento delle previsioni economiche messo a punto dalle maggiori istituzioni internazionali lascia intravedere un ridimensionamento delle dinamiche di sviluppo per l'anno in corso e per il 2012 (in misura significativa soprattutto per l'area euro). Nell'esaminare queste pre-

visioni ciò che colpisce non è soltanto la riduzione dei tassi di crescita attesi, ma anche la constatazione che dal rallentamento non sono esenti quei Paesi che finora hanno svolto un ruolo di traino fondamentale (mi riferisco sia alla Germania sia a Paesi come Cina e India). Uno scenario preoccupante che, salvo poche eccezioni, si combina con la constatazione che il recupero dei livelli pre crisi è ancora largamente incompleto sotto molti profili, ma soprattutto sul versante dell'occupazione.

Anche alla luce degli eventi di cui siamo testimoni in queste settimane, dobbiamo ammettere una dura verità: siamo ancora lontani sia dall'obiettivo di una crescita globale "intensa, equilibrata, sostenibile" sia dall'obiettivo di un soddisfacente funzionamento del circuito finanziario internazionale.

“

Senza la messa a punto di nuove forme di cooperazione il sistema economico non riuscirà a ritrovare un profilo di sviluppo sostenibile

”

È difficilmente contestabile che la reazione attivata all'indomani della crisi scoppiata a metà 2007 abbia conseguito qualche risultato positivo; risultati comunque inadeguati rispetto alla gravità della crisi. Il sostegno fornito dai bilanci pubblici ha dato stimoli al recupero delle economie, e un collasso del sistema finanziario internazionale è stato

evitato. Grazie a questa "terapia d'urgenza" la fase di arretramento economico, per quanto di grande intensità, è risultata di durata complessivamente contenuta e non si è trasformata in qualcosa di simile a quanto visto negli anni della Grande Depressione.

Questa "terapia d'urgenza" non ha ovviamente fornito le necessarie risposte strutturali, né sul terreno economico né su quello finanziario. Diversamente dal passato, questa volta non si tratta di adattare vecchi equilibri alle importanti novità proposte dalla crisi; si tratta piuttosto di rendere funzionante un ordine economico-finanziario globale largamente nuovo. L'accresciuta interdipendenza delle economie e l'assetto pienamente multipolare dell'economia mondia-

le stentano a trovare modalità di funzionamento che siano apertamente accettate sia da parte dei Paesi che da tempo hanno raggiunto uno sviluppo economico avanzato sia da parte delle nazioni che solo in questi anni hanno acquisito un posto di rilievo nell'economia globale. Senza adeguate rinunce e concessioni, senza la messa a punto di nuove forme di cooperazione tra le diverse aree economiche – e all'interno di esse tra Paesi in difficoltà e Paesi più solidi – il sistema economico mondiale non riuscirà a ritrovare un profilo di sviluppo sostenibile.

Quanto tempo sia necessario per completare questo processo è domanda cui è difficile rispondere. L'intensità del lavoro di questi mesi ha consentito di compiere importanti passi in avanti, di individuare con più precisione i nodi da sciogliere, di avvicinare in molti casi il momento di una loro positiva soluzione. Ma lo scenario prima rapidamente delineato ci parla di un lavoro ancora largamente incompleto.

Se si guarda all'Europa è particolarmente evidente il molto che è stato fatto, ma altrettanto evidente è la gravità dei problemi ancora irrisolti. La crisi ha sottolineato ripetutamente e con forza che la debolezza dell'Unione economica e monetaria è in misura non secondaria legata alla profonda asimmetria tra la parte "monetaria" e la parte "economica", con la prima largamente completata e la seconda invece ancora in larga parte da costruire.

Si tratta di un nodo non facile da sciogliere perché, come avvenuto per la politica monetaria, anche nel caso della gestione dei bilanci pubblici la soluzione deve necessariamente prevedere una cessione di sovranità decisionale a favore di istituzioni comunitarie. Questo passo è tanto più necessario all'indomani di una crisi che sul terreno dei conti pubblici ha lasciato un'eredità particolarmente pesante: 22 dei 27 Paesi dell'Unione Europea hanno registrato nel 2010 un disavanzo superiore al 3%; in un solo triennio nell'area euro il rapporto debito pubblico/Pil è salito di quasi 20 punti percentuali, arrivando in tutti i Paesi su livelli prima impensabili.

Come nel caso della politica monetaria, si tratta di costruire orga-

nismi che possano garantire efficacia d'intervento ma anche spazi di confronto: obiettivo difficile in tempi "normali", ma ancor di più in fasi come queste che stimolano la crescita dei particolarismi nazionali. È un cammino che si deve necessariamente percorrere a tappe, con un paziente consolidamento dei risultati raggiunti. Nel marzo 2011 il Consiglio europeo ha approvato un radicale ampliamento degli spazi d'intervento nella gestione dell'economia a livello continentale. L'obiettivo dichiarato è quello di rafforzare il Patto di stabilità e crescita, finora rivelatosi poco efficace tanto sotto il profilo della sorveglianza degli squilibri macroeconomici quanto sotto quello dello sviluppo. Al termine di un serrato confronto tra istituzioni e governi si è giunti a mettere a punto provvedimenti che sul terreno della disciplina dei bilanci pubblici consentono un sostanziale rafforzamento sia dell'azione preventiva sia di quella correttiva.

I tempi richiesti a Bruxelles per mettere a punto nuove regole di governo delle economie sono spesso eccessivi se confrontati con le tensioni che hanno ripetutamente interessato il mercato dei debiti sovrani. La denuncia di ritardi e carenze non è peraltro riservata solo all'azione delle istituzioni europee, ma spesso riguarda la generalità delle istituzioni internazionali. Si tratta di una contestazione fondata.

Mi auguro che il problema venga presto affrontato e risolto. È importante però che nel frattempo questa questione non diventi lo schermo dietro cui nascondere un problema di non minore gravità che non riesce a trovare un posto adeguato nell'agenda delle priorità politiche. Intendo riferirmi alla necessità di ricondurre la finanza, e dunque la gestione del risparmio, alla sua funzione positiva, che in parole chiare e semplici si può così riassumere: contribuire ad attenuare e a risolvere le difficoltà dell'economia reale, non determinare una loro esasperazione; creare valore per l'intera comunità, non extra-profitti per esperti di speculazione.

Non intendo con queste parole biasimare il gestore di portafoglio che quando percepisce un appannamento delle prospettive di sviluppo di un'azienda o quando comincia ad avere dubbi sulla solvibilità

futura di un Paese procede a un alleggerimento della sua esposizione. Questo gestore, che opera ad esempio per conto di un ente di previdenza o di un'assicurazione, con la sua azione mira a preservare il valore del patrimonio che gli è stato affidato, un patrimonio riconducibile a una moltitudine di lavoratori o pensionati.

Il mio ragionamento è invece indirizzato verso quegli operatori collettivi che mirano a raggiungere risultati finanziari in un'ottica di tempo breve, spesso brevissimo. Tra essi mi riferisco, in particolare, a quelle istituzioni che la pubblicistica ufficiale chiama collettivamente "sistema finanziario ombra", un'espressione che sottolinea come la scarsa trasparenza sia una caratteristica essenziale di questi operatori. Queste istituzioni, pur intervenendo ampiamente nei mercati finanziari, sfuggono a gran parte dei vincoli regolamentari cui sono sottoposte altre istituzioni finanziarie come ad esempio le istituzioni creditizie. Tipico di questi operatori è l'ampio ricorso a contratti derivati e a strumenti finanziari caratterizzati da un'elevata leva finanziaria: un'operatività che contribuisce spesso in modo decisivo ad esasperare le fasi di ribasso o di rialzo dei mercati.

Secondo una stima diffusa da tempo, il volume di operazioni riconducibile al "sistema ombra" è analogo a quello del sistema regolamentato: una valutazione che oggi è probabilmente errata per difetto. Una definizione realistica di "sistema ombra" dovrebbe peraltro essere allargata alle emanazioni societarie (anch'esse niente affatto trasparenti) che nei Paesi anglosassoni realizzano l'attività fuori bilancio di importanti gruppi finanziari.

Non voglio certo demonizzare la finanza o gli strumenti messi a punto in questo settore dal processo di innovazione. Né tantomeno l'uso dei derivati i quali possono fornire un'efficace copertura a fronte di movimenti futuri indesiderati dei tassi d'interesse, delle valute

“

L'ampio ricorso
a contratti derivati
contribuisce spesso
ad esasperare le fasi
di ribasso o di rialzo
dei mercati

”

o dei prezzi di determinati beni. Il ricorso ai derivati consente agli operatori economici di rendere più solido lo sviluppo futuro della loro attività. Pochi, però, sono disposti a credere che questa sia la finalità unica degli oltre 500mila miliardi di dollari di contratti segnalati dalle statistiche ufficiali o che questa finalità possa giustificare una crescita di quasi l'80% registrata nell'arco dell'ultimo quinquennio. In un contesto finanziario sempre più interconnesso l'attività di questi soggetti che operano in maniera per nulla regolata e poco trasparente è fonte di fenomeni fortemente destabilizzanti, con conseguenze che gli eventi del 2007-08 hanno dimostrato in tutta la loro gravità.

“

Quando la finalità di servizio per la comunità non è lo stimolo centrale dell'operatività, allora siamo nel campo della patologia economica

”

All'indomani dell'avvio della crisi è stato aperto un cantiere destinato a riscrivere le parti della normativa finanziaria internazionale dimostratesi più fragili. Alla fine dello scorso anno questo cantiere ha concluso i suoi lavori consegnando un progetto di riforma finalizzato al conseguimento di un sostanziale rafforzamento del sistema bancario internazionale. Si tratta di un progetto che richiede agli operatori del credito un impegno rilevante sia nella fase di avvio sia

nella gestione successiva.

Se il lavoro di riforma degli organismi internazionali si fermasse qui non potremmo, però, dirci né soddisfatti né tranquilli. Alla rete regolamentare continuerebbe ancora a sfuggire una parte troppo importante dell'attività finanziaria non bancaria. Si deve provvedere a sanare lacune normative da tempo individuate, ma al tempo stesso deve cessare l'applicazione colpevolmente debole che alcuni Paesi fanno delle regole esistenti. Si devono chiudere i buchi nella rete regolamentare, ma si deve anche controllare che tutti “chiudano il cancello”. Se l'impegno delle banche centrali non riceve dalla politica un costante e sincero incoraggiamento, le aspettative di una rifon-

dazione strutturale rimarranno deluse e il distorto funzionamento del circuito finanziario si proporrà periodicamente come endemico fattore di instabilità.

Per nostra fortuna le banche italiane sono estranee a questi fenomeni. Per nessuna delle banche italiane è stato necessario mettere a punto un intervento pubblico di salvataggio come invece avvenuto in Europa per quasi cinquanta istituzioni creditizie, tra cui molte di grande dimensione. La necessità di rimediare i guasti prodotti da alcuni istituti ha penalizzato fortemente il sistema economico di numerosi Paesi. Ma questo non è stato il caso dell'Italia.

Di questa favorevole condizione dobbiamo ringraziare chi, in questo Paese, ha contribuito a diffondere e a difendere una visione decisamente “alta” del ruolo della banca. Mi riferisco a quanti in questi anni hanno gestito i nostri istituti di credito ma anche, ovviamente, alla saggia azione di guida e di controllo della Banca d'Italia. Il ringraziamento deve essere esteso anche a chi nei decenni passati ha gettato il seme di questa cultura. In proposito sono molti i nomi che dovrei citare. Mi limito a Luigi Einaudi, di cui quest'anno ricorre il cinquantenario della morte (30 ottobre 1961). I meriti acquisiti da Einaudi nei molteplici ruoli ricoperti – economista, primo Governatore della Banca d'Italia nel dopoguerra, salvatore con De Gasperi della Lira in quei difficilissimi anni, ministro, presidente della Repubblica – sono assolutamente noti perché sia necessario ricordarli qui ancora una volta.

Il mondo con cui Einaudi si confrontava era profondamente diverso dall'attuale. La missione di chi opera nel credito rimane nella sua essenza quella di trasformare il risparmio in fattore di sviluppo economico e sociale. Abbiamo scelto questo tema “antico” come centro della riflessione della Giornata mondiale del risparmio del 2011 perché – da sempre – siamo convinti che nella vicenda finanziaria dobbiamo trovare – sempre – una traccia chiara di questo percorso: quando la finalità di servizio per la comunità non è lo stimolo centrale dell'operatività, allora vuol dire che siamo pienamente nel campo della

patologia economica.

La volontà da parte delle banche italiane di seguire questo tracciato è confermata dall'esperienza recente. Le statistiche della Banca d'Italia testimoniano che anche nei momenti più difficili della crisi le imprese hanno trovato nelle banche un interlocutore attento. La linea che descrive la dinamica economica del nostro Paese è scesa a lungo nella parte negativa del grafico; la linea che illustra l'andamento del credito alle imprese di minore dimensione (la parte più vulnerabile di ogni sistema produttivo) è scesa in territorio negativo solo a cavallo fra il 2009 e il 2010, tra l'altro in misura molto contenuta. Non è stato spesso così nel resto dell'Europa.

Nel nostro Paese i nove decimi del finanziamento esterno che affluisce alle imprese proviene dalle banche. Al contempo due terzi dell'attivo totale delle banche sono costituiti da prestiti, dei quali poco oltre la metà rivolti a imprese e famiglie produttrici. Questi numeri letti tutti insieme esprimono un chiaro messaggio: il ruolo delle banche è centrale nel sistema produttivo del nostro Paese e il loro indebolimento può avere su di esso riflessi molto seri.

Del ruolo centrale che le banche hanno avuto ed hanno per la crescita delle imprese in Italia è bene che i nostri concittadini siano consapevoli. Colpisce, infatti, come, pur attribuendo al risparmio un importante ruolo per la vita personale, non ne apprezzino parimenti le virtù pubbliche, con solo il 24% degli italiani che lo ritiene fondamentale per la crescita economica di una nazione.

Nel nostro Paese il risparmio è senz'altro una virtù, finanche una necessità privata, per gli effetti positivi che gli italiani vedono su di sé e sulla propria famiglia.

Se il risparmio ha questa funzione decisiva e positiva per lo sviluppo del nostro Paese e se gli italiani hanno una grande propensione al risparmio (complessivamente sono l'88% quelli che risparmierebbero volentieri, ma solo il 35% riesce a farlo) occorre che il Governo e le istituzioni definiscano e realizzino politiche di crescita che possano raggiungere una serie di obiettivi positivi e virtuosi: consentire,

appunto, alle famiglie di poter risparmiare, abbattere il debito pubblico, dare maggiore competitività internazionale al nostro sistema di imprese, maggiori investimenti, più occupazione, un futuro meno incerto per i giovani. I dati sulla disoccupazione giovanile, sulla precarietà dei posti di lavoro loro destinati pongono il problema dell'occupazione dei giovani al centro di ogni impegno del Governo e delle istituzioni. Dobbiamo tornare a crescere!

Le nostre sono banche solide. L'opportunità di mantenere "alta la guardia" ha indotto molti istituti di credito a procedere già nella prima fase dell'anno sia al reintegro di gran parte della raccolta prossima alla scadenza sia al perfezionamento di importanti operazioni di ricapitalizzazione. Gli inviti rivolti in più occasioni dal ministero dell'Economia e delle Finanze e dalla Banca d'Italia ad accelerare le decisioni hanno avuto in molti casi un ruolo importante nel superare resistenze di varia natura.

Sono quotidiani gli appelli delle autorità internazionali e nazionali a rafforzare il sistema bancario. I governanti europei dovrebbero certo prendere decisioni rapide e coerenti per uscire dalla crisi. Ma chi ci ammonisce da oltreoceano non dovrebbe dimenticare che la crisi è nata negli Stati Uniti a causa delle aziende finanziarie che per anni hanno agito fuori da ogni regola e da ogni controllo, con la conseguenza di aver punito i cittadini americani e innescato la crisi mondiale. Ancora oggi queste aziende finanziarie e creditizie sono tornate a operare come prima della crisi: invocano controlli rigorosi per gli altri ma non per sé, con l'intento di agire fuori da ogni regola come hanno fatto nel passato.

Si dice che le banche in Europa sono in difficoltà. A Basilea 3 non ancora pienamente attuata si vogliono aggiungere le regole di Basilea 4. Ma di quali banche stiamo parlando? Altri Paesi e non

“

Del ruolo centrale che le banche hanno avuto ed hanno per la crescita delle imprese in Italia è bene che gli italiani siano consapevoli

”

l'Italia hanno immesso ingenti risorse pubbliche per salvare le loro banche, ricapitalizzandole: la Gran Bretagna 295 miliardi di euro, la Germania 282, la Francia 141, l'Irlanda 117, la Spagna 98, nel periodo tra l'ottobre 2008 e il dicembre 2010. Come ho già detto questo non è accaduto in Italia: i 4 miliardi di euro utilizzati per rinsaldare qualche banca erano prestiti dello Stato – i ben noti “Tremonti Bond”, messi a disposizione dal ministero dell'Economia e delle Finanze – già quasi interamente restituiti. È un chiaro segno che le nostre banche non erano e non sono nelle condizioni di crisi delle altre banche europee.

“

La disponibilità delle
fondazioni ad onorare
il mandato di investitori
di lungo termine
conferisce stabilità
al sistema bancario

”

Sarebbe auspicabile che quando si parla di banche si facesse un riferimento preciso a quali banche i richiami sono indirizzati. Per chiarire, vorrei citare un esempio emblematico. Un'importante banca straniera ha superato, ripetutamente, numerosi *stress test*, ma poi ha dovuto essere salvata dai governi dei Paesi interessati. Dov'è l'arcano? Sta nella insufficiente patrimonializzazione di questa banca e nei prodotti tossici, i più rischiosi e speculativi, nei quali essa aveva investito. Si introducano, dunque, regole più dure e restrittive; non vorremmo, però, che si proseguisse come per la vicenda di quella e di tante altre banche non italiane, che per brevità non elenco, le quali continueranno a superare i controlli ma andranno in fallimento e, con la loro crisi, trascineranno anche le banche sane. In Italia questo non è accaduto perché le nostre banche non si sono avventurate nelle praterie sconfinite e senza regole della speculazione finanziaria.

Una parola sulla crisi della Grecia. Dov'è collocata la maggior parte dei titoli pubblici greci? Nelle banche francesi e tedesche. È allora abbastanza comprensibile che, dettando le regole per l'uscita dalla crisi della Grecia, Germania e Francia vorranno penalizzare il meno possibile il proprio sistema bancario; salvo poi litigare tra di

loro. Allora, vogliamo dire chiaramente che non possono essere introdotte regole che valgono tanto per le nostre banche commerciali, o come si diceva un tempo in modo spregiativo banche tradizionali, quanto per le banche d'affari anglosassoni?

Protagoniste importanti del processo di rafforzamento patrimoniale delle banche italiane sono state molte fondazioni, che hanno sottoscritto interamente la quota di pertinenza degli aumenti di capitale. E a chi vuol ragionare con serenità risulta immediatamente evidente che la disponibilità delle fondazioni ad onorare pienamente il loro mandato di investitori di lungo termine conferisce stabilità all'intero sistema bancario. Un dato tanto più importante alla luce sia della cronica scarsità in Italia di investitori stabili sia dell'assoluta assenza in questa fase di altri investitori (in Italia e all'estero) interessati alla carta bancaria.

Le fondazioni hanno sempre fatto la loro parte, cercando il giusto equilibrio fra la tutela dei loro patrimoni e la solidità delle banche partecipate. Nonostante fondamentali spesso più solidi di quelli di istituti di altri importanti Paesi Ue e un livello di adempimento delle severe richieste di Basilea 3 già piuttosto avanzato, i titoli delle banche italiane sono stati posti, però, lungamente sotto pressione da parte dei mercati. Le cause sono state individuate nel loro pesante carico di titoli di Stato italiani, e quei titoli stanno scontando con particolare, e ritengo non pienamente giustificata, asprezza l'alto debito dell'Italia.

Non mi addentro nella disamina del problema, anche se ritengo che nel nostro Paese si sottovaluti troppo spesso l'enorme peso del debito pubblico, che è la vera, enorme palla al piede di tutta la sana economia produttiva, in quanto innesta un circuito vizioso che comporta innanzitutto un'elevata pressione fiscale sulle imprese e sui cittadini e che non è certo un fattore competitivo nel confronto con gli altri Paesi.

Riporto, invece, il discorso sulle nostre fondazioni. Alcuni ne vaticinano l'imminente crisi e molti la temono. Allora è bene qui fare chiarezza, affinché gli eventuali timori siano opportunamente circoscritti.

Il patrimonio. Le fondazioni sono investitori di lungo periodo, lo abbiamo già detto. I loro investimenti nelle banche, dunque, non sono destinati ad essere dismessi in questo momento, perciò le perdite sul patrimonio al momento sono solo potenziali. Osservo che la quasi totalità delle quotazioni di Borsa ha subito un importante ridimensionamento, in Italia come altrove. Mantenere l'investimento nelle banche italiane – e se necessario rafforzarlo, nella misura del possibile – è nell'interesse del Paese e delle stesse fondazioni: banche più forti e competitive possono meglio sostenere l'economia reale, tutelare adeguatamente i risparmiatori e dare maggiori dividendi!

Le erogazioni. La missione delle fondazioni è quella di sostenere la cultura, l'arte, l'ambiente, la formazione, la ricerca, e – soprattutto in questo momento – il sociale, il sociale e ancora il sociale. Esse svolgono questa missione spendendo gli utili che derivano dall'investimento dei loro patrimoni. Non si deve, dunque, confondere tra investimenti ed erogazioni, ovvero tra gestione del patrimonio e distribuzione filantropica dei proventi. Peraltro, è vero che stiamo vivendo ormai da tempo una fase economica molto difficile, della quale il rendimento del patrimonio investito chiaramente risente, anche se finora l'investimento nelle banche ha reso più di quello effettuato in altri campi. Le erogazioni, dunque, potrebbero risentire dello scenario economico-finanziario negativo; ma, innanzitutto, attenderei i consuntivi d'esercizio, visto che negli anni più recenti, nonostante le difficoltà, siamo riusciti a mantenere le nostre erogazioni a un buon livello – sia nel 2009 che nel 2010 sopra il miliardo e 300 milioni di euro – anche grazie all'utilizzo di risorse accantonate negli anni precedenti, proprio per dare continuità all'attività erogativa nei periodi più difficili. Parte di queste risorse a suo tempo accantonate è tuttora disponibile.

Vogliate, però, lasciarmi anche dire che alcuni opinionisti del nostro Paese spesso soffrono di sindrome di “fine storia” e ogni cambiamento sembra nascondere dietro di sé una catastrofe definitiva. Credo che, invece, dovremmo accostarci al tema dei rendimenti delle

fondazioni, e quindi delle risorse che esse possono spendere per la collettività, con maggiore serenità, osservando onestamente i dati. È vero, negli ultimi due anni – 2009 e 2010 – le erogazioni hanno perso il loro trend di crescita attestandosi a livelli inferiori a quelli del periodo 2006-2008, ma bisogna anche dire che nel 2010 esse sono comparabili all'ammontare erogato negli anni immediatamente precedenti e che, in ogni caso, rispetto al 2000, anno dell'entrata in vigore della legge "Ciampi", le erogazioni, al netto dell'inflazione, sono superiori di circa il 10%. Il valore del patrimonio delle fondazioni, a sua volta, è stato più che conservato. Dal 1992 a oggi è passato da 23 a 50 miliardi di euro: ciò vuol dire che, al netto dell'inflazione, è cresciuto del 45%, con un incremento medio annuo composto del 2,2%.

Cosa mostrano questi dati? Credo dimostrino che abbiamo dato vita a un'esperienza in gran parte inedita nello scenario internazionale: un'esperienza senz'altro positiva, fondamentale per la cultura della sussidiarietà in questo Paese ed essenziale per il sostegno al terzo settore, al di là di oscillazioni anche significative delle risorse erogate. Non senza orgoglio aggiungo che abbiamo trasformato un'incerta privatizzazione in una straordinaria opportunità di sviluppo per il Paese: per le nostre comunità abbiamo moltiplicato una ricchezza che quelle stesse comunità avevano generato e abbiamo fatto sì che, contemporaneamente, ne derivassero progetti, servizi, iniziative capaci di aggiungere qualità alla vita dei cittadini, in termini di sviluppo sociale, culturale e civile.

Voglio inoltre dire che crescono gli investimenti del patrimonio delle fondazioni in settori e verso soggetti le cui caratteristiche operative e qualitative sono armonici e funzionali con quelle proprie della loro missione, rafforzando così l'attività istituzionale con impieghi che vanno dai fondi etici in edilizia sociale e ricerca alle iniziative per

“

Con le fondazioni
abbiamo trasformato una
incerta privatizzazione
in una straordinaria
opportunità di sviluppo
per il Paese

”

lo sviluppo, in particolare tramite la Cassa Depositi e Prestiti, e per l'infrastrutturazione dei territori, attraverso F2i, fino all'investimento nelle stesse banche che, lo abbiamo detto, sono centrali per la struttura economica dell'Italia.

Per concludere: in un mare indubbiamente agitato le nostre banche sembrano navigare in modo soddisfacente. Le difficoltà ci sono, ma ci sono anche le capacità e le risorse per farvi fronte. E il rigore della sana e prudente gestione bancaria italiana meriterebbe ben diversi corsi borsistici. Le banche italiane sono tutte in forte concorrenza fra loro e, quindi, sanno rispondere in modo competitivo alle richieste delle imprese di ogni genere, natura e dimensione, purché sane, corrette e trasparenti. L'accesso al credito è rimasto e rimane aperto, sia per il mondo delle imprese che per quello delle famiglie.

“
Il Paese reale, che lavora e si sacrifica, è pronto a fare la sua parte. Attende solo che chi è al governo faccia scelte adeguate alla gravità della crisi
”

Peraltro, come per l'Europa anche per l'Italia non è più rinviabile il momento della definizione di un disegno complessivo di sistema che individui le opportunità di crescita all'interno del nuovo scenario globale, superando le resistenze di chi coltiva l'illusione che si possa passare attraverso processi di trasformazione epocale come l'attuale senza

esserne coinvolti. Le istituzioni bancarie e finanziarie possono seriamente contribuire a rendere questo progetto effettivamente percorribile, ma solo se non dimenticano di assumere il progresso economico e sociale come riferimento per le loro scelte.

Da Bruxelles sono giunte notizie da cui trapela che qualche autorità sta pensando di definire criteri di svalutazione degli investimenti che le nostre banche hanno fatto acquistando bond pubblici italiani o finanziando enti pubblici. Ecco, parlando a nome delle fondazioni che sono azioniste di molte banche, ma anche come cittadino, sottolineo che, dopo i grandi sacrifici che abbiamo fatto in qualità di investitori, se ancora una volta dovessero essere prese misure che

penalizzano le nostre banche ognuno deve sapere preventivamente che si assume la responsabilità di mettere a rischio il sistema bancario italiano: quel sistema di cui vi ho fornito alcuni dati che evidenziano una diversità sostanziale rispetto alle banche degli altri Paesi europei. Io sono convinto che le autorità di governo, le autorità monetarie finalmente, per la prima volta, facciano tutto sistema, affinché non veniamo ancora una volta penalizzati rispetto al resto del mondo.

Un paio di secoli addietro le Casse di Risparmio e le Banche del Monte seppero ben accompagnare il nostro Paese in quella criticissima fase di passaggio dalla civiltà agricola a quella industriale, chiamata appunto “rivoluzione” industriale. Sono certo che le odierne banche, che ne sono le eredi – le Banche di Credito Cooperativo, le Banche Popolari, le Casse di Risparmio, le tre grandi banche che stanno ai vertici del nostro sistema bancario – in questa nuova occasione non saranno da meno. Perciò se nel caso di altri sistemi bancari forse si devono costruire le condizioni perché questo ruolo di sostegno venga opportunamente svolto, nel caso del nostro Paese è l’esperienza passata a fornirci solide garanzie di successo.

Il Paese reale, che lavora e si sacrifica, è pronto a fare la sua parte, come l’ha fatta nel ricostruire l’Italia dopo la guerra e nei momenti più difficili attraversati in questi circa settant’anni di storia. Attende solo che chi ha la responsabilità del Governo faccia scelte adeguate alla gravità della crisi, che consentano di esprimere appieno questo potenziale.

Noreena Hertz

Classe 1967, è un'economista britannica. *Enfant prodige*, si è laureata a 19 anni in Filosofia ed Economia. Nei primi anni 90 è stata consulente del governo russo a Mosca per conto del Fondo Monetario Internazionale ed ha contribuito alla fondazione della Borsa di San Pietroburgo. Come responsabile dell'organizzazione non governativa Center for Middle East Competitive Strategy ha collaborato con l'Autorità palestinese, il governo israeliano, giordano ed egiziano per lo sviluppo di programmi finanziari e iniziative economiche. Ad oggi è direttrice associata del Centre for International Business and Management dell'Università di Cambridge. Tra i suoi scritti, il saggio *La conquista silenziosa: perché le multinazionali minacciano la democrazia* e il libro *Un pianeta in debito*. Ha scritto per *The Washington Post*, *The New Statesman*, *The Observer* e *The Guardian*.

COOP-CAPITALISM, L'ECONOMIA DEL NOI

Il Coop-capitalism rappresenta un tentativo di cambiare radicalmente rotta, per puntare su un modello che intende valorizzare le potenzialità della società civile, che abbia consapevolezza dei ruoli che devono avere il mercato e i governi. Un modo di fare economia che riconosce e sostiene la capacità degli individui di collaborare tra loro; che considera le reti, i network e le relazioni come un valore da promuovere e sostenere. Il Gucci capitalism esalta l'io, il Coop-capitalism il noi

dialogo con **Noreena Hertz**

economista

L'economia dell'io contro l'economia del Noi. Il "Gucci capitalism" contro il nuovo "Coop-capitalism". L'economista enfant prodige di Cambridge - una laurea in filosofia ed economia conseguita in tempo record a 19 anni - Noreena Hertz, che ora di anni ne ha 44, con i suoi interventi e i suoi studi è diventata la nuova paladina della cooperazione mondiale. Già dieci anni fa aveva denunciato lo strapotere delle multinazionali e i perversi effetti delle economie costruite sui debiti con due bestseller che dall'Inghilterra hanno conquistato il mondo, *La conquista silenziosa. Perché le multinazionali minacciano la democrazia*, del 2001, e *Un pianeta in debito*, uscito quattro anni dopo. Opere nelle quali ha condensato le esperienze maturate lavorando presso istituzioni internazionali e a fianco di diversi governi. Non ancora trentenne è stata, infatti, inviata dal Fondo monetario internazionale in Russia, dove ha contribuito alla fondazione della Borsa di San Pietroburgo. Poi ha guidato il "Center for Middle East Competitive

Strategy”, un’organizzazione non governativa che insieme all’autorità palestinese e ai governi israeliano, giordano ed egiziano ha messo a punto programmi finanziari e iniziative economiche per contribuire al processo di pace del dopo-Rabin. Oggi la Hertz è alla guida del Centre for International Business and Management dell’Università di Cambridge. Quando gli impegni accademici glielo consentono, gira il mondo con la missione di far conoscere le virtù di quello che lei stessa ha definito “Coop-capitalism”.

Communitas: *Cosa intende per Coop-capitalism?*

Noreena Hertz: Il Coop-capitalism è un sovvertimento e una rielaborazione completa del capitalismo così come l’abbiamo conosciuto fino a oggi, quello che io ho chiamato “Gucci capitalism”. Ovvero un modello che ha osannato il mercato e le sue leggi, demonizzato gli Stati e prestato pochissima considerazione per la società. Un modello che considera l’avidità una qualità, l’egoismo una virtù, e gente come Bernie Madoff un eroe. Il Coop-capitalism rappresenta un tentativo di cambiare radicalmente rotta, per puntare su un modello che invece intende valorizzare le potenzialità della società civile, che abbia consapevolezza dei ruoli che devono avere il mercato e i governi. Un modo di fare economia che riconosce e sostiene la capacità degli individui di collaborare tra loro; che considera le reti, i network e le relazioni come un valore da promuovere e sostenere. Il Gucci capitalism esalta l’io, il Coop-capitalism il noi.

Communitas: *In che modo?*

Hertz: Pensando al futuro con una visione proiettata sul lungo periodo. Si prende cura della comunità e riconosce che le ineguaglianze danneggiano tutti, non solo per chi ne rimane vittima in prima battuta. Perché in una società con forti diseguaglianze economiche e sociali, tutti siamo più vulnerabili, anche chi pensa di non esserlo. Il Coop-capitalism ha ben chiaro che investire nella collettività, significa investire su ciascuno di noi.

Communitas: *Nel 2009 ha scritto un saggio in cui auspicava una svolta globale verso il Coop-capitalism. Cosa è cambiato da allora?*

Hertz: La crisi finanziaria è stata una chiara manifestazione delle crepe che si erano aperte nel vecchio modello di capitalismo, e che fino ad allora erano rimaste nascoste. Il mio era un invito a riflettere sugli effetti prodotti dell'ideologia capitalista a partire dagli anni in cui gli Usa erano governati da Ronald Reagan e il Regno Unito da Margaret Thatcher. Dal 2009 a oggi è diventato ancora più evidente come la vecchia ideologia del "Gucci capitalism" continui a danneggiarci. Le diseguaglianze non accennano a diminuire, anzi continuano a crescere, e le persone più vulnerabili sono costrette a subire gli effetti delle crisi finanziarie. Ma da allora è cresciuta anche la consapevolezza del potere del "noi" applicato all'economia.

Communitas: *In economia, però, la consapevolezza diffusa non sempre produce inversioni di tendenza. Perché invece è convinta che il Coop-capitalism rappresenti davvero il futuro?*

Hertz: Semplice, perché è più vicino all'essere umano. Il "Gucci capitalism" parte da un presupposto: noi, come individui, siamo egoisti, e solo essendo super-individualisti possiamo massimizzare il nostro benessere, i nostri guadagni. Ma questo presupposto si è dimostrato non vero, era solo nella testa degli economisti, e non nel dna dell'umanità. Studi antropologici dimostrano che le società che hanno meno condividono di più. Recenti ricerche di economia comportamentale hanno confermato che la benevolenza non è aliena alla natura umana.

Communitas: *In Italia il movimento cooperativo rappresenta il 7,6% del Pil. Le regioni in cui c'è più cooperazione – Emilia Romagna, Toscana, Lombardia, Trentino Alto Adige – hanno un livello di benessere economico e sociale superiore alla media nazionale. Dati che confermano la tesi che lei sostiene.*

Hertz: Certo. La cooperazione contribuisce in modo determinante al

benessere di una comunità. I network, le reti e le relazioni con e tra le cooperative sono preziose perché permettono transazioni in modo facile e meno costoso. C'è più ethos nell'aver cura l'uno dell'altro. L'etica cooperativa smussa i peggiori eccessi del "Gucci capitalism".

Communitas: *La spinta verso il Coop-capitalism deve necessariamente arrivare dal basso?*

Hertz: Dall'alto e dal basso. Il ruolo di chi governa è quello di ripensare ai propri valori e ai parametri di valutazione. Dobbiamo davvero continuare a determinare il successo economico sulla base del Pil, ad esempio? Quale struttura fiscale può meglio incoraggiare un'economia collaborativa e di cooperazione? Anche i singoli cittadini hanno però un ruolo specifico nel rafforzare le loro comunità, le loro associazioni e nel pensare non solo alle relazioni corte ma a tutta la società.

Communitas: *Ma nel suo guardaroba avrà pure una borsetta Gucci, no?*

Hertz: Preferisco fare shopping alla Co-op (l'equivalente britannico della "nostra" Coop, ndr).

Fritjof Capra

Fisico e teorico dei sistemi, è fondatore e direttore del Center for Ecoliteracy di Berkeley, in California. Il suo campo di ricerca si estende dai fondamenti della fisica teorica alle implicazioni socio-filosofiche della scienza moderna. Tra i suoi libri: *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano 1982; *Il punto di svolta*, Feltrinelli, Milano 1982; (con Charlene Spretnak), *La politica dei verdi. Cultura e movimenti per cambiare il futuro dell'Europa e dell'America*, Feltrinelli, Milano 1986; *Verso una nuova saggezza. Conversazioni con Gregory Bateson, Indira Gandhi, Werner Heisenberg, Krishnamurti, Ronald David Laing, Ernest F. Schumacher, Alan Watts*, Feltrinelli, Milano 1988; (con David Steindl-Rast), *L'universo come dimora. Conversazioni tra scienza e spiritualità*, Feltrinelli, Milano 1993; *La rete della vita*, Rizzoli, Milano 1997; *La scienza della vita*, Rizzoli, Milano 2002; *La scienza universale. Arte e natura nel genio di Leonardo*, Rizzoli, Milano 2007.

NUTRIRE LA COMUNITÀ

Non basta dire “no” alla crescita o auspicare meno industria, meno consumi, meno tutto. La crescita è infatti una caratteristica fondamentale della vita e, di conseguenza, anche della società e dell’economia. Non c’è vita senza crescita e chi non cresce è destinato, prima o poi, a soccombere. In un ecosistema c’è sempre un gioco di compensazioni che porta all’equilibrio: qualcosa cresce, qualcos’altro decresce, ma soprattutto si arriva a una crescita qualitativa che aumenta la complessità e la maturità dell’ecosistema stesso. Ma questo gli scienziati sociali non l’hanno ancora compreso

dialogo con **Fritjof Capra**

fisico

«**L**a nostra idea fissa della crescita economica e il sistema di valori ad essa sotteso hanno creato un ambiente fisico e mentale in cui la vita è diventata estremamente malsana». Eppure, prosegue Fritjof Capra, nemmeno l’idea opposta, quella di decrescita sembra in grado di accompagnarci verso quel “salto di paradigma” che l’odierno contesto di recessione globale rende non solo auspicabile, ma necessario. L’economia, osserva Capra, è solo un aspetto di un tessuto ecologico e sociale complessivo nel quale si sta facendo largo una nuova visione d’insieme che, a dispetto di cifre, *rating* e disavanzi di bilancio, oppone una *qualitative growth* – una crescita qualitativa – ai troppi numeri che «vorrebbero imbrigliare la vita» in schemi e grafici. Fisico teorico, studioso di teoria della complessità, Capra è fortemente critico nei confronti di ogni “parcellizzazione” e “settorializzazione” del sapere.

Communitas: *Oggi il pensiero economico sembra arrivato a quel «punto morto» che lei descriveva in uno dei capitoli più forti di un suo libro pubblicato esattamente trent'anni fa, Il punto di svolta¹. Che cosa è cambiato da allora e perché la svolta («turning point») avvenuta nella fisica all'inizio del XX secolo e tanto attesa in questo inizio di XXI, non si è ancora verificata?*

Fritjof Capra: *The Turning point* venne pubblicato nel 1982 e la sua elaborazione mi prese quasi cinque anni, dal 1978 al 1981. Molte cose discusse e, in un certo senso, preconizzate in quel libro si sono poi verificate, ma il punto di svolta non è avvenuto. In questi anni mi sono chiesto molte volte la ragione. Nel 1989 tutto sembrava propendere per un cambiamento globale, invece... Ci siamo andati vicini, abbiamo visto sorgere una società civile globale, in particolare a Seattle, in occasione della manifestazioni di protesta (ma non solo di protesta) contro il vertice dell'Organizzazione mondiale del commercio (World Trade Organization). Il 30 novembre 1999, più di 50mila persone, appartenenti a 700 organizzazioni non governative, presero parte a una protesta pacifica e costruttiva che ha comunque cambiato per sempre l'orizzonte politico della globalizzazione. Però la storia non segue un corso lineare, avanza in maniera caotica e ci sorprende sempre. La diffusione delle nuove comunicazioni e il pieno sviluppo di quella che Manuel Castells chiama «società informazionale» (*network society*) hanno cambiato il contesto, mutando anche la nostra consapevolezza. Hanno però anche dilatato i tempi della svolta. Una svolta che, ora, sembra nuovamente prossima ad arrivare.

Communitas: *La rapida consultazione di un qualsiasi dizionario basterebbe a ricordarci che «crisi» significa «separazione, scelta, giudizio», capacità di cogliere nuove sfide, abbandonando vecchi schemi di pensiero.*

1 Fritjof Capra, *Il punto di svolta*, Feltrinelli, Milano 1984.

Qual è dunque la sfida che ci pone la crisi che, dalla Grecia a New York, sembra non lasciare tregua al mondo?

Capra: La sfida principale è tutta nel capire “come” passare da un sistema ancora improntato su un’idea di crescita illimitata a un altro che preveda un livello ecologicamente e socialmente sostenibile oltre che economicamente equo. La nostra crisi inizia quando sbagliamo il sistema di referenza e avanziamo smarriti come su un territorio di cui possediamo la mappa, ma una mappa precocemente invecchiata. Per quanto attiene la sfida, occorre un passaggio, una svolta appunto. Ma per compiere questo passaggio, non basta dire “no” alla crescita o auspicare meno industria, meno consumi, meno tutto. La crescita è infatti una caratteristica fondamentale della vita e, di conseguenza, anche della società e dell’economia. Non c’è vita senza crescita e chi non cresce è destinato, prima o poi, a soccombere. Dobbiamo però intenderci sul concetto di crescita e, come fisico, devo subito osservare che in natura essa non è mai un concetto lineare. Anzi, in un ecosistema c’è sempre un gioco di compensazioni che porta all’equilibrio: qualcosa cresce, qualcos’altro decresce, ma soprattutto si arriva a una crescita qualitativa che aumenta la complessità e la maturità dell’ecosistema stesso. Questo tipo di crescita non lineare, sfaccettata e multiforme è ben nota ai biologi e agli studiosi delle cosiddette scienze naturali, mentre pare ancora lontana dall’essere accolta dagli scienziati sociali, impregnati come sono di un meccanicismo cartesiano oramai fuori luogo e fuori tempo massimo. La nostra è una cultura ancora troppo frammentata, divisa tra infiniti specialismi: il riduzionismo consiste proprio in questa disposizione culturale volta a ridurre interrelazioni tra fenomeni complessi a elementi base da studiare solo e soltanto in base ai meccanismi attraverso i quali interagiscono. È una visione ristretta del mondo alla quale, purtroppo, spesso si attribuisce l’etichetta del tutto fuori luogo di “metodo scientifico”. L’attuale crisi finanziaria globale ha reso ancor più evidente che i maggiori problemi del nostro tempo – energia, ambiente, cambiamento climatico, sicurezza alimentare e la

sicurezza finanziaria – non possono essere compresi separatamente. Sono problemi sistemici, il che significa che sono interconnessi e interdipendenti. Proprio per uscire da questo schematicismo, alla crescita e al suo corrispettivo, parimenti riduzionista di decrescita misurate dal Pil e dal consumo pro capite opporrei la visione di una crescita qualitativa e non-lineare, basata sulla qualità della vita e sulle relazioni. Siamo vicini al punto di svolta².

Communitas: *Le nuove tecnologie hanno un ruolo ambivalente in questa crisi. Aumentano la velocità di circolazione di denaro e titoli, ma al tempo stesso favoriscono la nascita di inedite solidarietà tra chi rivendica un modello di sviluppo diversamente partecipato e sostenibile...*

Capra: Partiamo da una data: il 1989. Con la Caduta del Muro di Berlino la crisi si è intensificata a tutti i livelli – ecologico, economico e sociale – ma il sistema ha sostanzialmente retto, anche perché le nuove tecnologie hanno dato vita a un nuovo materialismo fondato sul diktat edonistico “consumo, dunque sono”, dando così a tutti l’illusione di partecipare in base alla propria capacità di acquisto. Oggi, venuta meno questa possibilità di inclusione attraverso il consumo, chi non può più consumare comincia a chiedersi come ripartire, come partecipare, come fare rete. Al tempo stesso, infatti, queste nuove tecnologie di comunicazione hanno permesso la costituzione di reti di solidarietà orizzontale e di un pensiero non più lineare. La rete è, appunto, proprio questo: pensiero che si lega e interconnette in forma non convenzionale. Oggi c’è una nuova energia, un movimento civile globale che passa dall’occupazione di Wall Street alle proteste di piazza, a un movimento di uscita dal nucleare che non è puramente ideologico e chiede di rimettere l’uomo al centro dell’economia, mentre per troppo tempo l’economia si è insediata nel cuore dell’uomo. Un’economia in senso stretto dovrebbe uscire dall’ossessione istituzionalizzata della

2 Cfr. Fritjof Capra, *La scienza della vita*, Rizzoli, Milano 2002, p. 316.

finanza. Questa ossessione è tutt'uno con la velocità: pensiamo al fatto che se, storicamente, gli scambi umani hanno sempre subito una certa frizione e un certo attrito – i trasporti via terra o via mare potevano subire ritardi di ogni tipo – oggi grazie alle nuove tecnologie di comunicazione la finanza ha velocizzato i processi di scambio annullando lo spazio tra azione e reazione. Al tempo stesso, però, queste nuove tecnologie hanno permesso il diffondersi di una consapevolezza altamente globalizzata, ma al tempo stesso localizzata nella necessità di azione. Il pensiero deve essere globale, ma l'azione non può prescindere dalla concretezza del locale. Il vecchio motto di Jacques Ellul – «pensa globalmente, agisci localmente» – ha oramai preso corpo.

Communitas: *Un nuovo attrito potrebbe essere prodotto da un'economia non monetaria, improntata sul valore anche simbolico del dono e sul recupero di un tempo più consono alle nostre vite?*

Capra: Certamente. E una cosa che ritengo importante è il ritorno alla comunità. Ci sono ragioni per questo “ritorno” che illuminano particolarmente il nostro tempo di crisi, dando ad esso una speranza nuova. Una ragione è legata alla sostenibilità, che non è una proprietà dell'individuo di una specie. È proprietà di una comunità ecologica o di una comunità sociale. Se studiamo la vita, possiamo osservare che gli ecosistemi hanno sviluppato una serie di principi organizzativi che sono principi di comunità. Si potrebbe dire che la natura sostiene la vita formando e nutrendo comunità. Se vogliamo sostenere la vita, noi dobbiamo fare la stessa cosa: nutrire le comunità. In una comunità troviamo piacere nelle relazioni umane. Dobbiamo tornare alle relazioni umane, nutrirle, svilupparle. Dobbiamo sognare un'economia informale basata sulla reciprocità, sul dono, su quella *shadow economy* che, nascosta dalle statistiche ufficiali, permette a uomini e donne di aiutarsi, di sentirsi meno soli, di assistersi, di parlarsi, di avere cura di sé, avendo cura degli altri. La crescita qualitativa di cui parlavamo all'inizio passa proprio da qui: dall'aver cura di sé, dall'aver cura degli altri, dall'aver cura del mondo.

Mauro Magatti

Sociologo ed economista, dopo essersi laureato con lode in Discipline Economiche Sociali all'Università Bocconi di Milano nel 1984, ha conseguito il PhD in Social Sciences a Canterbury (UK) nel 1991. Ricercatore universitario dal 1994 presso la facoltà di Scienze Politiche dell'Università Cattolica di Milano, dal 2002 è professore ordinario in Sociologia generale e dal 2006 preside della facoltà di Sociologia nello stesso ateneo. È membro della Global Studies Association e del Comitato Italiano delle Scienze Sociali. Dal 2008 è direttore del Centre for the Anthropology of Religion and Cultural Change (ARC), nato dalla collaborazione tra Università Cattolica, Gallup Heritage Foundation, Gallup Europe e Cork University. Ha pubblicato svariate monografie e numerosi saggi su riviste italiane e straniere, ricordiamo tra i suoi libri *Libertà immaginaria* (Feltrinelli 2010).

DALLA EGOCOECONOMY ALLA WECONOMY

Per riprendere la via dello sviluppo la nuova parola chiave è alleanza. Nel “mondo dei liberi”, si può stare insieme senza soccombere alla disgregazione solo se si entra in un nuovo spirito di cooperazione. Non si tratta di volgere indietro le lancette della storia. Le vecchie solidarietà non funzionano più. Di fronte ad un mondo in ebollizione, contraddittorio, multiculturale e privo di un orientamento preciso, una cosa appare chiara: solo i territori e le comunità che saranno capaci di ritrovare ragioni e strumenti di ricomposizione potranno attraversare con successo il mare della “seconda globalizzazione”

di **Mauro Magatti**

sociologo

UN TEMPO NUOVO

La prima globalizzazione si è dispiegata ad una velocità sorprendente a partire dalla fine degli anni 80, nel momento in cui si combinano tra loro una serie di condizioni storiche diverse, quali il crollo del blocco sovietico, l'affermazione del neoliberalismo anglosassone, l'invenzione di Internet. Processi che si sono innestati l'uno nell'altro, determinando un'accelerazione formidabile, tanto da cambiare la faccia di gran parte del pianeta e la vita di centinaia di milioni di persone. Se, come diceva Marx, nella sua fase di espansione, quella straordinaria forma di organizzazione dell'attività che chiamiamo capitalismo fa sì che «tutto ciò che è solido si dissolve nell'aria», allora diventa possibile comprendere perché, in questi anni, quando parlava di “società liquida” Zygmunt Bauman risultava così convincente.

La prima globalizzazione si è retta su due cardini. Il primo è stato la mobilitazione individualistica: abbandonando la centralità dello

stato a favore del mercato, il pendolo è tornato dal pubblico al privato: è stato l'aumento delle opportunità a disposizione del singolo individuo a costituire il punto di equilibrio tra l'energia psichica individuale e la crescita economica. Il secondo cardine, è stato, invece, la centralità degli interessi politico-economici anglosassoni, di fatto l'unico motore in grado di orientare l'intero processo. Tutto quello che è successo negli ultimi decenni non avrebbe potuto avere luogo senza la decisa e coraggiosa iniziativa, presa dalle élites anglo-americane alla fine degli anni 70, di cambiare lo schema di gioco, superando l'impostazione internazionalista costruita da Keynes alla fine della seconda guerra mondiale, per abbracciare una nuova dot-

trina che riconnetteva la creazione del consenso politico interno ad una gestione planetaria degli interessi economici nazionali.

“
La seconda globalizzazione si distingue per il rapido affermarsi di nuove grandi economie emergenti, che delinea uno scenario multipolare

Per molti aspetti, la prima globalizzazione è stata un successo. Essa, infatti, ha più che raddoppiato la produzione globale, aiutato la diffusione della democrazia come modello politico di riferimento planetario, cominciato a dotare l'intero pianeta di una formidabile infrastruttura tecnica, condizione indispensabile per reggere la (futura) società globale.

Il successo è stato così travolgente da portare, ben prima del previsto, ad una nuova crisi, così profonda da comportare un repentino cambio dell'intero quadro di riferimento. Lo sconquasso finanziario ed economico scoppiato alla fine del 2008 non è destinato a passare senza lasciare traccia, ma segna una nuova svolta storica. È come se avessimo girato la boa. Il che, concretamente, significa un altro mare, un altro vento e, cosa molto importante, la ridefinizione delle distanze tra i concorrenti.

Ci troviamo, dunque, a navigare in un mare sconosciuto, molto diverso da quello che abbiamo solcato nei decenni scorsi. È la “seconda globalizzazione”, che si distingue dalla prima fondamentale-

mente per un aspetto: il rapido affermarsi di nuove grandi economie emergenti, che delinea uno scenario multipolare. Oltre al mondo anglosassone, al Giappone e all'Europa (almeno come potenzialità), ci sono oggi la Cina, l'India, il Brasile, oltre che la Russia e la vasta galassia del mondo arabo. A differenza di quanto accadde negli anni 90, nessun Paese può più pensare di dettare le regole globali dal suo esclusivo punto di vista.

Cosa comporta, per i Paesi avanzati, la nuova situazione? Sicuramente riconoscere che lo schema del gioco economico nella seconda globalizzazione è destinato a cambiare profondamente. A tre anni dall'insorgere della crisi finanziaria, i Paesi avanzati – Usa e area Ue, anche se in forma diversa – continuano a dibattersi in gravi difficoltà. Dopo aver tamponato la fase più acuta della crisi, classipolitiche e opinione pubblica hanno pensato che la ripresa fosse dietro l'angolo e che una nuova fase di sviluppo potesse essere riavviata senza significativi aggiustamenti. Una speranza che si è per rivelata inconsistente.

Eppure, i Paesi avanzati sono stati attraversati, anche se in modi diversi, da una corrente che indicava una via d'uscita. Negli Usa Obama ha vinto le elezioni con un programma riformatore che vedeva al centro una riforma sanitaria il cui l'obiettivo era di estendere a 40 milioni di cittadini la protezione sanitaria. Come c'era da aspettarsi, una tale innovazione ha incontrato una fortissima opposizione. Il progetto di Obama è stato molto ridimensionato, anche per evitare di vedere crollare i consensi.

David Cameron, in Inghilterra, è stato eletto con lo slogan della Big Society. Con tale espressione, il primo ministro inglese ha inteso chiamare i cittadini, e in particolare la società di mezzo, a svolgere un ruolo attivo nella riorganizzazione del welfare. Per quanto i critici tendano a considerare questa mossa solo un modo per giustificare i tagli, sarebbe ingeneroso non riconoscere il cambiamento di fondo che la Big Society si porta dietro rispetto agli ultimi trent'anni. Non si dimentichi, che una delle espressioni più citate dalla ruvida Mrs. Thatcher recitava: «La società non esiste». Trent'anni dopo,

per ironia della sorte, tocca ad un giovane primo ministro conservatore affermare esattamente il contrario.

Infine, come non ricordare il caso della Germania, che, sotto la guida di Angela Merkel, raccoglie i frutti dello sforzo collettivo attivato con l'unificazione, sforzo che è tanto più efficace quanto più è stato capace di individuare strumenti concreti per la costruzione di una società che sa unire competizione e cooperazione. A partire dall'impiego strategico di relazioni industriali partecipative capaci di spingere la trasformazione del sistema industriale, tornato ad essere altamente competitivo.

Fino ad oggi, queste ispirazioni non hanno però prodotto la svolta di cui c'è bisogno. Eppure, non c'è altro modo per riprendere la via dello sviluppo. La nuova parola chiave è, dunque, alleanza. Nel "mondo dei liberi", si può stare insieme senza soccombere alla disgregazione, solo se si entra in un nuovo spirito di cooperazione. Non si tratta di volgere indietro le lancette della storia. Le vecchie solidarietà non funzionano più. Si tratta, piuttosto, di avere il coraggio di ricreare nuove relazioni – articolate, plurali e flessibili – in grado non solo di mobilitare energie e risorse, ma anche di rinsaldare legami sociali e significati condivisi. Solo a questa condizione diviene possibile raggiungere risultati che sarebbero inaccessibili alla semplice mobilitazione individualistica. È in questo senso che parlo di "nuovo spirito di alleanza": di fronte ad un mondo in ebollizione, contraddittorio, multiculturale e privo di un orientamento preciso, una cosa appare chiara: solo i territori e le comunità che saranno capaci di ritrovare ragioni e strumenti di ricomposizione potranno attraversare con successo il mare della "seconda globalizzazione".

VALORE CONDIVISO E WECONOMY

In un articolo-bandiera pubblicato sul primo numero del 2011 della rivista di riferimento del mondo manageriale internazionale – *l'Harvard Business Review* – Michael Porter afferma che è necessa-

rio reinventare il capitalismo. Non si tratta di una novità. Questo sistema, infatti, è capace di attraversare il tempo proprio perché sa rinnovarsi.

L'idea di Porter è molto semplice quanto potente: nella seconda globalizzazione, la mobilitazione individualistica che ha segnato gli ultimi decenni, non è più adeguata. Di fronte a blocchi di interesse così enormi quelli costituiti da Cina, India, Brasile etc., la speranza di farcela basandosi semplicemente su questa risorsa viene meno. Per stare al mondo occorre, dunque, battere una via diversa. Porter usa l'espressione "valore condiviso". In sostanza, per reggere la concorrenza nel mondo così come oggi è configurato, occorre creare una collaborazione efficace tra le imprese – che costituiscono i soggetti centrali dello sviluppo economico –, l'amministrazione – a cui è affidato un compito fondamentale nella prestazione di alcuni servizi di contesto e nel gestire la politica estera – e la società civile – che non può più limitarsi a reclamare diritti, senza mai assumere doveri. In un'economia radicalmente aperta e in preda a convulsioni profonde del sistema finanziario, il valore e la ricchezza possono fiorire – riducendone la volatilità – solo attraverso una nuova alleanza tra tutti e tre questi attori, ciascuno dei quali svolge un ruolo cruciale nel creare condizioni adatte allo sviluppo.

In contesti avanzati e altamente aperti, ciò che fa l'economia coincide con ciò che la radica nel suo contesto sociale. Il tema è dunque quello del valore: i Paesi avanzati riusciranno a superare la loro dipendenza da quello che Keynes chiamava il "feticcio della liquidità" per tornare a credere che la costruzione del valore è un processo più lento ma più solido che investe, oltre che il sistema economico, l'intera società?

Nel grande mare della seconda globalizzazione, le economie vir-

“

Valore e ricchezza
possono fiorire solo
con una nuova alleanza
tra imprese,
amministrazione pubblica,
società civile

”

tuose saranno quelle che sapranno costruire progetti futuri che guardano oltre le trimestrali, dove la sostenibilità economica non sacrifica l'ambiente e il lavoro. In questo framework in via di elaborazione gli stakeholder si devono avvicinare maggiormente agli shareholder, la competitività economica all'integrazione sociale.

Il modello di sviluppo degli ultimi decenni ha liberato la libertà individuale slegandola dall'intelligenza collettiva a cui in precedenza era ancorata; ha fornito posti di lavoro per i quali – in un contesto di benessere diffuso – manca la motivazione adeguata, non essendoci qualcosa di vivo ed essenziale per cui lottare e rischiare. Per contrastare gli effetti negativi di questo modello occorrono oggi nuovi significati e modi di produrre che vadano oltre l'individualismo e le motivazioni meramente utilitaristiche, dettate dal calcolo.

“
Weconomy, un circuito
pulsante che combina
le tre forze produttive
che daranno forma
al nostro futuro: il senso,
il legame e il valore

”

La produzione di valore torna a scoprire di aver bisogno di *persone*, di *relazioni*, di *significati*. Di fronte a quello che sta accadendo è sempre più chiaro che non si può limitarsi a delegare alla razionalità astratta della tecnica, del calcolo o del mercato problemi che sono troppo complessi per essere trattati da automatismi del genere, che funzionano bene solo

in situazioni deterministiche, in cui la varietà è ridotta al minimo, e i cambiamenti sono gestiti da qualche potere di regolazione, che li rende prevedibili e controllabili, secondo programma.

I segnali di questo nuovo modo di intendere il valore ci sono e cominciano a essere diffusi. Lo si vede nelle imprese che impostano la loro strategia competitiva non solo sulla qualità ma anche sul valore sociale della loro azione, con azioni che vanno dall'utilizzo di nuove relazioni industriali ad una presenza sui mercati globali nel nome di una istintività italiana che costituisce un punto di forza imprescindibile. Lo si vede nel settore dei servizi dove si diffondono nuove soluzioni capaci di mescolare nuove tecnologie e attenzione

alla persona e al patrimonio culturale.

Lo spostamento dell'economia verso un modello che tende a integrare più profondamente economia e società, impresa e lavoratore, profitto e significato viene riassunta dal termine *wecconomy*, un nuovo modello di sviluppo che non sommerge le differenze tra persone, luoghi, storie e racconti, ma le intreccia in un circuito pulsante capace di combinare le tre forze produttive che daranno forma al nostro futuro: il *sensu*, il *legame* e il *valore*.

La *wecconomy* produce valore generando senso, ossia legando il proprio destino ad una particolare visione del mondo possibile, ma al tempo stesso costruendo quei legami che rendano condiviso questo destino per una rete sociale ampia, capace di accoglierlo, apprezzandolo, e moltiplicarne le possibilità di ri-uso. Senso e legami si trasformano in questo modo in valore economico che, a sua volta, alimenta il circuito rendendo convenienti investimenti e lavori finalizzati a rafforzare senso e legami di partenza.

IL GENIUS LOCI: UNA VIA ITALIANA ALLO SVILUPPO

Agli occhi di un straniero, l'Italia colpisce per due aspetti: l'incredibile densità del suo territorio, dove ogni cittadina ha una sua storia, una sua conformazione, un suo orgoglio, una sua bellezza. E poi quel particolare modo di vivere, capace di gettare un ponte tra l'efficienza della modernità e il calore della tradizione. Una qualità della vita fatta di dettagli, relazioni, gusto, insomma di quei tanti beni immateriali e relazionali di cui altrove si sente la mancanza.

È questo il cuore di quella italianità che, gli storici ci insegnano, le istituzioni dello Stato nazionale hanno solo debolmente incarnato. Il nostro essere "italiani" rimane fondamentalmente mediato dalla terra nella quale siamo nati, terra che ospita una curvatura originale dell'umano. Siamo così abituati alla realtà del nostro Paese da riuscire più a stupirci della sua unicità: rispetto a qualunque altra regione del pianeta, l'Italia conserva una densità di luoghi ineguagliata. È possibile che si tratti di un semplice caso?

Non è azzardato affermare che un tale modello ha molto a che fare con la presenza millenaria del cattolicesimo, che, assorbendo elementi già presenti nella cultura di Roma, fin dai primordi si è organizzato in piccole comunità locali – col tempo diventate le *paroikiai*, dove vita quotidiana e culto sono tenuti vicini – legate, attraverso il vescovo, alle diocesi e, per questa via, alla Chiesa. Un modello, reticolare capace di tenere il locale della comunità in relazione con l'universale dell'annuncio cristiano, della lingua (il latino) e dell'ordine ecclesiastico.

Oggi la grande sfida del modello italiano è sapersi alimentare dalle sue radici comunitarie e territoriali, non cedere (come ha fatto ogni tanto in passato) alle tentazioni escludiviste, ma saper inventare una nuova prossimità non solo legata all'appartenenza culturale e alla vicinanza territoriale. Quando, nella sua storia, l'Italia ha saputo includere e ha saputo mettere a sistema le sue tante diversità (geografiche, culturali, spirituali) ha vissuto le sue età dell'oro, dall'Umanesimo civile fino al secondo dopoguerra, dove Peppone e don Camillo di Guareschi coglievano il nostro *genius* di popolo non perché erano diversi, ma perché, in fondo, erano uguali. E se vogliamo che anche questo inizio di XXI secolo sia un periodo virtuoso e di sviluppo economico e civile dobbiamo saper ritrovare questi elementi comuni, tra passato e presente, tra Europa e Mediterraneo, tra religioso e laico.

Se considerato da questo punto di vista, l'Italia è un Paese strutturalmente avvantaggiato, rispetto ad altri, per cogliere la sfida di questa fase storica. A condizione però che sappia capire cosa deve fare per riuscire a trasformare la crisi in un'opportunità. Ecco il punto: la traduzione italiana di quella strategia che, per altre vie, si sta cercando negli altri Paesi avanzati – e che possiamo ricondurre all'espressione evocativa della *Big Society* – ha a che fare con la nostra capacità di trasformare questa nuova soggettività economica in una vera e propria formazione economico-sociale – capace dunque di definire una relazione costruttiva tra economia e società anche attra-

verso l'adozione di un assetto istituzionale adeguato.

In un'epoca di grande travaglio storico, il modello italiano – pur sepolto sotto le macerie di un sistema politico completamente autoreferenziale – continua a manifestare una straordinaria vitalità. I soggetti che lo costituiscono - famiglie, associazioni, piccole imprese, territori – sono le ali che continuano a far volare il calabrone Italia. Ma, come la storia ci insegna, tutto questo non basta. Lasciati soli, questi mondi sono destinati a deperire di fronte alla potenze che si sprigionano nell'epoca della globalizzazione. Ecco perché lo sforzo deve essere quello di trovare le vie per ri-editare questa nostra specificità, in modi adeguati ai tempi. Il che significa combattere i due grandi nemici che la minacciano; un individualismo così radicale da minarne la socialità e uno statalismo pervasivo che ne soffoca la vivacità.

Al di là delle tante buone ragioni che giustificano quella sorta di depressione nazionale che sembra attraversare l'intera penisola, nel suo dna l'Italia dispone ancora di un patrimonio straordinario. Tutto dipenderà dalla nostra capacità di capire di che cosa si tratta e di come esso può essere nuovamente valorizzato nel tempo che viene.

Per far questo occorre una grande stagione di innovazione tesa a potenziare il modello italiano. Serenamente ma anche orgogliosamente convinti che l'Italia ha nel suo dna tutte le condizioni per far esistere, nell'epoca della seconda globalizzazione, un modello caratterizzato da quel modo particolare di essere universali che passa attraverso un singolare/locale che è capace di essere così originale da parlare a tutti. Un modello che solo da qui, da questa terra, da questa tradizione può essere detto.

Tre sono i pilastri che vanno rafforzati per declinare la prospettiva della *wconomy* nella prospettiva dello sviluppo italiano contemporaneo:

“

Oggi la grande sfida del modello italiano è sapersi alimentare dalle sue radici comunitarie e territoriali e non cedere alle tentazioni esclusiviste

”

• economia competitiva e impresa integrale

L'ispirazione per una risposta efficace può essere trovata a condizione di non partire da discorsi astratti, ma dalla realtà del Paese. Le ricerche ci dicono che negli ultimi 15 anni le parti più vitali del nostro sistema economico sono fiorite nel quadro di un'evoluzione delle vecchie forme distrettuali. Mediobanca ha parlato di "quarto capitalismo" per indicare il formarsi di una nuova popolazione di imprese di medie dimensioni (circa 4mila) che, facendo della conoscenza e dell'innovazione il loro punto di forza, sono riuscite a diventare competitive a livello globale. Gli studi effettuati ci dicono una realtà che, pur tra mille contraddizioni, punta ad un modello di

“
Impresa integrale,
modello per la crescita
di aziende che
contribuiscano allo
sviluppo di un "*italian
way of doing industry*"

impresa che è stata definita integrale", definita come l'impresa che persegue in modo integrato elevate performance economiche e sociali, che agisce concretamente per proteggere e sviluppare l'integrità degli stakeholder e dell'ambiente fisico, economico e sociale, che ha condotte eticamente integre. Il modello dell'impresa integrale – di cui oltre sono descritte caratteristiche e leve di sviluppo – può essere utilizzato in Italia per la crescita di imprese "built to last", che contribuiscano allo sviluppo di un "italian way of doing industry". Questo tipo di impresa è tecnologicamente avanzata ma anche eticamente sensibile, capace di investimenti strutturali ma attenta anche alle persone, orientata alla competizione globale ma anche consapevole dei vantaggi derivanti dall'aver un bacino locale di riferimento.

In effetti, la strada battuta da molte di queste nuove medie imprese italiane è quella di essere competitive inventando un mix originale tra l'accesso a codici, linguaggi, reti universali e la conservazione di un forte radicamento locale. Il loro segreto, ciò che le rende uniche, e a tutti gli effetti "italiane", è la loro capacità di essere universali in quanto particolari, straordinariamente globali senza perdere il

radicamento locale. In questo modo, queste imprese sono un'appassionante riedizione del "genio italiano".

Il problema è che questa nuova popolazione imprenditoriale non è stata fino ad oggi capace di esercitare un'egemonia culturale e politica né sulla classe imprenditoriale né sul Paese. Il che ha come conseguenza non solo un certo isolamento di questi soggetti, ma soprattutto la tendenza ad un loro ripiegamento verso un modello ben meno promettente, basato sulla concorrenza di prezzo e lo sfruttamento delle risorse disponibili (ambiente, lavoro, subfornitori). Si tratta allora di lavorare per rendere questa soggettività economica una vera e propria formazione economico-sociale, sulla base di una nuova idea capace di strutturare nuove forme collaborazione efficace tra le imprese e i loro territori.

• **artigianato, cooperazione, industria, servizi**

Nell'epoca della seconda globalizzazione, sappiamo che l'impresa deve essere locale e universale. Ciò significa che la sfida della competitività va affrontata e vinta inventando un mix originale tra l'accesso a codici, linguaggi, reti universali e la conservazione di un forte radicamento locale. Una nuova stagione di crescita duratura è possibile solo coniugando spinta soggettiva e sviluppo collettivo, singolare e universale.

L'Italia si avvicina a questa sfida con un tessuto economico fatto di piccole imprese, artigianato, cooperative. Soggetti economici che molti considerano arretrati. Eppure, nella prospettiva della *weconomy*, le cose appaiono diverse, permettendo di smarcarsi dalla sterile contrapposizione tra i modernizzatori – che sognano un'Italia diversa da quella che è – e i tradizionalisti – che pensano che le cose siano destinate a non cambiare mai.

La *weconomy* lancia al modello italiano due sfide importanti.

La prima è la ridefinizione dei rapporti tra industria e terziario. L'Italia mantiene una vocazione manifatturiera. Ma sempre di più la produzione fisica è un tutt'uno con la sfera dei servizi. Le aziende

manifatturiere arricchiscono il prodotto materiale di servizi e di relazioni con il cliente e con la filiera di appartenenza; quelle terziarie imparano ad usare la tecnologia nei loro campi ad alta intensità personale e relazionale, grazie all'interazione a distanza resa oggi possibile dai media e dalle Ict. Nel tessuto delle tante relazioni di "servizio" reciproco che ne emerge, tornano al centro della scena le persone, con la loro identità; i luoghi con la loro storia; le culture con la loro unicità. Alimentando con le loro differenze il circuito della nuova economia, fatto di senso/legame/valore.

La seconda sfida riguarda la ridefinizione del rapporto tra industria e artigianato. Il nuovo modello di sviluppo deve trovare la strada per mantenere i vantaggi degli automatismi replicativi, in termini di efficienza e ri-uso della conoscenza, ma dando spazio, nel contempo, all'*unicità* delle persone che abitano il mondo della complessità, alla *creatività* e *immaginazione* di ciascuna di loro, fino a ricavare valore dalla mobilitazione di *relazioni* e *sentimenti* di natura collettiva. Occorre dunque saper incrociare queste due possibilità: essere moderni nel ri-uso della scienza e della tecnologia, ma essere anche capaci di andare oltre, ricombinando o re-inventando il sapere codificato, senza inibizioni: l'intelligenza della complessità, infatti, è dei singoli soggetti e del loro pensiero collettivo; non delle macchine che – per adesso – replicano e non pensano. La neo-modernità che mette insieme queste due possibilità è un progetto non solo possibile, ma necessario (per convivere con la complessità) e realisticamente fattibile riscoprendo capacità naturali e tradizionali degli uomini e del pensiero che il meccanismo della prima modernità ha artificialmente inibito e svalutato.

• Nuovo welfare e beni comuni

Al cuore della nuova *wecconomy* vi è la profonda ridefinizione dei sistemi di welfare a partire da una innovazione istituzionale che metta al centro il tema dei beni comuni.

Nel XX secolo, il cuore del patto sociale è stato il welfare state, vero

e proprio cardine attorno a cui venivano definiti i termini dello scambio tra cittadini e istituzioni. Nella nuova situazione, lo Stato continuerà ad essere un soggetto importante. Ma per sopravvivere, esso deve ridefinire i termini di tale scambio, ormai non più sostenibile non solo per ragioni economiche ma anche antropologiche. Alla base della crisi contemporanea c'è infatti l'assuefazione dell'opinione pubblica a pensarsi come intestataria di diritti infiniti a cui il sistema deve provvedere. Una prospettiva che deve essere profondamente rivisitata.

Lo spirito di alleanza di cui abbiamo parlato sopra aiuta a ridefinire i termini della questione in nome di una partecipazione maggiore dei singoli e delle comunità. Ma nel fare questa mossa, esso non dimentica che l'opinione pubblica – che si è impoverita in questi anni – è stanca di sopportare sacrifici che vanno poi sempre a vantaggio di pochi. In tale prospettiva, la *wecconomy* comporta la profonda ristrutturazione dei sistemi di welfare a partire dal superamento della contrapposizione pubblico-privato. Ciò a partire dall'idea che la sussidiarietà non può più essere assunta come un dato per scontato, un giacimento infinito da struttura e presente nella società, ma piuttosto come un investimento che, attraversando una nuova di innovazione istituzionale, ha come obiettivo quello di rafforzare l'integrazione sociale.

Tale linea di azione va oggi pensata in chiave strategica, nel quadro di un'azione di ampio respiro che punta a valorizzare quelli che, in letteratura, sono oggi chiamati *commons goods*, quei beni, cioè, che si definiscono “pubblici” non per la forma proprietaria statutale, ma perché tale forma, non diretta al profitto individuale dei medesimi, è essenzialmente cooperativa, proprietà di piccoli o grandi gruppi sociali che ne consente la riproducibilità e l'uso per tutti coloro che vogliono accedervi, seguendo regole che ne assicurano, l'infinita riproducibilità. L'innovazione tesa a sviluppare diverse forme di proprietà possibili e diverse modalità di gestione costituisce il terzo pilastro della *wecconomy*, tanto più importante quanto più può contribuire a generare valore, a creare lavoro e a riqualificare il terzo settore.

Edmund de Waal

Critico, storico dell'arte e professore di ceramica alla University of Westminster, oltre che *uno dei più famosi artisti della ceramica inglesi. Vive e lavora a Londra. Con Un'eredità di avorio e ambra* (Bollati-Boringhieri, Torino 2011) nel 2010 ha ottenuto due tra i più ambiti premi letterari, il "Costa Biography" e il "New Writer of the Year" al Galaxy Book Award. Il suo sito è: <http://www.edmunddewaal.com>

IL BUON USO DEL TEMPO SUL FARE ARTIGIANO/1

Anche quando non si tiene più alle cose», diceva lo Swann di Marcel Proust, «non è affatto indifferente averci tenuto». Noi dovremmo meditare a fondo, queste parole. Dovremmo capire che non è indifferente, anche quando le cose sembrano sul punto di scomparire, “averci tenuto” tanto. Perché nel vortice di una crisi, dietro le cose, anzi: dentro le cose, ci sono gli uomini, con le loro storie e con la loro vita. Questo conta. Il resto è vanità

dialogo con **Edmund de Waal**
storico e artigiano

Un gesto. E dietro quel gesto, gli oggetti. Le cose. Edmund de Waal è un artigiano: insegna, studia, scrive, ma soprattutto lavora. Lavora con le mani per produrre meravigliose ceramiche. 47 anni, ha viaggiato per il mondo, studiando in Inghilterra e Giappone, per dare un senso alle cose. Quel senso che, fuori da ogni margine di retorica, è tutt'uno con la capacità di coglierne la naturale, implicita resistenza a un mondo che ha preteso di accordarsi con i soli registri del consumo e si trova ora in una crisi senza precedenti¹. «Anche quando non si tiene più alle cose», diceva lo Swann di Marcel Proust, «non è affatto indifferente averci tenuto». È questo senso di nostalgia² a

1 Luciano Fabro, *I materiali del pensiero, i materiali dell'opera*, in Id., *Arte torna arte. Lezioni e conferenze 1981-1997*, Einaudi, Torino 1999, p. 29.

2 Sulla nozione e sul rapporto della nostalgia col “tempo” cfr. Antonio Prete (a cura di), *Nostalgia*, Raffaello Cortina editore, Milano 1992

permeare il suo straordinario esordio narrativo, *The Hare with Amber Eyes. A Hidden Inheritance*³, una “saga familiare”, certo, ma guidata dagli oggetti, quei 264 *netsuke*, minuscole sculture di avorio, non più grandi di un fiammifero, che lo scrittore riceve in eredità da un prozio giapponese e delle quali ricostruisce vicissitudini e viaggi nello spazio e nel tempo, dalla Vienna *fin-de-siècle* a Parigi, a Tokyo.

Communitas: *Che rapporto ha con gli oggetti, come scrittore, come artigiano?*

Edmund de Waal: Non ho un rapporto solo sentimentale. C'è un reale rapporto, un vero incontro con essi e con la loro resistenza, nello spazio e nel tempo. Quando ho ricevuto in eredità i *netsuke*, quegli oggetti mi hanno cambiato, cambiando lo spazio, l'attrito, la forma stesse delle cose che li e mi circondavano. Mi sono dunque messo a scavare, a cercare, a tracciare rotte. Le loro rotte, nella storia della mia famiglia, che è poi un piccolo angolo visuale da cui si collegano rotte più grandi, quelle del Secolo breve, per dirla con Eric J. Hobsbawm, che è breve solo se visto in una certa ottica. Le cose, appunto, ci possono aprire orizzonti lunghi, imporre sguardi laterali. Ma lo possono fare nella loro materialità. Dietro alle mie ricerche su quegli oggetti così delicati e particolari, ci terrei a specificarlo, ci sono altri oggetti: libri, carte, lettere, archivi, intere biblioteche. Non si vive senza questa materialità della cultura e dell'esistenza. Non credo di avere diritto alla nostalgia rispetto a ciò che abbiamo perso. La nostalgia non si può legare all'inconsistenza, al contrario. Scrivendo un libro su quei piccoli manufatti che, a un certo punto, hanno fatto il loro ingresso nella mia esistenza, volevo capire di quali vicende erano stati testimoni, quali spazi avevano abitato, che volti avevano incrociato. Sono cose importanti, perché io sono un artigiano, il mio lavoro è quello di fare cose, di cogliere, nel

3 Edmund de Waal, *Un'eredità di avorio e ambra*, Bollati-Boringhieri, Torino 2011.

momento del fare, quella sottile levigatura che acuirà o annullerà una tensione. Questa tensione mi interessa, non l'aneddottica sulle cose. Ma gli oggetti hanno una loro vita, una vita tutta loro. E di questa vita dobbiamo saper reggere la responsabilità.

Communitas: *Gli oggetti che lei descrive non sono statici. Si caricano di una patina di affettività e di senso. Non a caso, in una delle pagine più toccanti del libro, lei parla di una sorta di contro-aura, per fare il verso a Walter Benjamin. Oppure, ricorrendo a un autore a cui lei sembra dovere molto, Junikiro Tanizaki, potremmo dire che gli oggetti ci interrogano non solo per la luce, ma anche per l'ombra di cui sono capaci...*

de Waal: Come essere umano, prima ancora che come artista e ricercatore, ho bisogno di confrontarmi con le cose. Ho lavorato molto tempo a questo libro, ma sempre a piccoli passi. Dovevo interrogare gli spazi, coglierne il calore. Lo faccio anche quando lavoro alle mie ceramiche. In questo rimango un artigiano. Anche quando racconto storie, perché le storie sono qualcosa di concreto, hanno qualcosa in comune con gli oggetti. E questo "qualcosa" credo sia proprio la patina di cui parlavamo. La patina che è, al tempo stesso, prodotta dallo strofinamento di un oggetto e dalla sedimentazione, dall'accumulazione del tempo su quell'oggetto o su quella storia. La patina non è inessenziale alle nostre vite. Anche se, da un punto di vista biecamente utilitaristico, potrebbe essere considerata "poco utile". Ma, così facendo, tutto diventa "poco utile". Anche l'essere umano.

Communitas: *Potremmo anche avanzare un'ipotesi, per nulla azzardata vista la retorica globalizzata della campagna per la "smaterializzazione" della nostra cultura, soprattutto dei libri. Tutto, secondo questa retorica, dovrebbe correre nello spazio e nella forma (ammesso ne abbia una) di un bit o di un tweet. Si parla da decenni, ci ricordava in una delle sue lezioni Borges, «della scomparsa del libro. Io credo che sia impossibile. Si dirà: che differenza c'è fra un libro, una rivista o un disco? La differenza è che una rivista la si legge per l'oblio, anche un disco lo si ascolta per*

l'oblio, è qualcosa di meccanico e pertanto effimero. Un libro lo si legge per la memoria»⁴. Non crede che uno dei sintomi più forti e inascoltati della crisi sia proprio questa tendenza alla smaterializzazione degli oggetti?

de Waal: Ci sono molte cose che, ognuno di noi, vorrebbe tenere nascoste. Luoghi della memoria destinati a rimanere segreti. Mia nonna Elisabeth, che intratteneva una fitta corrispondenza con tutti noi, alla fine degli anni 60 decise di bruciare le lettere ricevute dalla sua, di nonna. Non perché fossero prive di interesse, sua nonna Evelina era poetessa, tra l'altro. No, era per custodire meglio il ricordo. Ma oggi, noi viviamo nel tempo sbagliato. Il tempo che cancella, che brucia. Il tempo dei roghi e dell'esilio. Il tempo che vorrebbe pervertire la sostanza di quanto, in punto di morte, Swann confessa a se stesso: «Anche quando non si tiene più alle cose, non è affatto indifferente averci tenuto». Noi dovremmo meditare a fondo, queste parole. Meditarle, perché veniamo da un secolo di roghi, di biblioteche e uomini bombardati, bruciati, ammazzati, massacrati. Dovremmo capire che non è indifferente, anche quando le cose sembrano sul punto di scomparire, "averci tenuto" tanto. Perché nel vortice di una crisi, dietro le cose, anzi: dentro le cose, ci sono gli uomini, con le loro storie e con la loro vita. Questo conta. Il resto è vanità.

4 Jorge Luis Borges, *Oral*, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 24. Su questo tema, cfr. Fernando Báez, *Storia universale della distruzione dei libri. Dalle tavolette sumere alla guerra in Iraq*, Viella, Roma 2007. Oltre al libro troppo "inascoltato" di Nicholson Baker, *Double Fold. Libraries and the Assault on Paper*, Vintage Books, New York 2001.

Richard Sennett

Nato a Chicago nel 1943, è uno dei maggiori sociologi viventi oltre che scrittore. Si è occupato soprattutto dei temi della teoria della socialità e del lavoro, dei legami sociali nei contesti urbani, degli effetti sull'individuo della convivenza nel mondo moderno urbanizzato. Laureatosi col massimo dei voti nel 1964 all'Università di Chicago, ha conseguito il PhD all'Università Harvard nel 1969. Professore Incaricato alla Yale University dal 1967 al 1968, diviene in seguito direttore di un programma di studio sulla famiglia urbana presso il Cambridge Institute e, nel 1971, viene eletto membro di facoltà alla New York University. Oggi insegna Sociologia presso la London School of Economics, Sociologia e Storia alla New York University, mentre è adjunct professor di Sociologia al Massachusetts Institute of Technology. Nel 1975 ha fondato il New York Institute for the Humanities, che ha diretto fino al 1984. Dal 1988 al 1993 è stato direttore della Commissione sugli Studi Urbani dell'Unesco. Tra i suoi libri: *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano 1999; *L'uomo artigiano*, Feltrinelli, Milano 2009.

IL BUON USO DEL MONDO SUL FARE ARTIGIANO/2

Anche oggi gli artigiani non solo vivono, ma fondano comunità. Le comunità artigiane tradizionali, che tramandavano da una generazione all'altra il sapere tecnico, tendevano comunque a non fissarlo in forma immutabile. Tutto il contrario di quanto avviene nei sistemi chiusi e burocratici, dove ogni soluzione deve arrivare al termine di una procedura definita e preordinata

dialogo con **Richard Sennett**
sociologo

Uscire dalla crisi, certo, ma quale via intraprendere? Richard Sennett è chiaro: la via artigiana. «Il buon lavoro, il lavoro fatto ad arte, con sapienza e intelligenza, il lavoro che impone tempo per formarsi, per apprendere, non solo per “fare”», osserva il sociologo della London School of Economics, «è importante. Importante per vivere bene e per questo l'uomo artigiano è, oggi più che mai, un modello cui ispirarsi». La proposta di Sennett muove dalla precisa, radicale considerazione che il nostro fare non è mai slegato dalle emozioni e dalla cura di sé che, veicolata, al contempo, da un oggetto “creato” con passione e competenza, manifesta rispetto concreto per gli altri. La vecchia distinzione, che ha plasmato tutta la cultura dell'Occidente, tra un sapere esclusivamente finalizzato e tecnico e uno più speculativo, gerarchicamente superiore al primo, non regge più la prova dei fatti. Non regge, soprattutto, la distinzione tra *homo faber* e *homo laborans* che la maestra di Sennett, Hannah Arendt, da

ultima ripropose nel 1958 in *Vita activa*, un libro sulla “condizione umana” che, in tempi di magra, converrebbe rileggere. Anche l’artigiano, tradizionalmente visto come semplice addetto impegnato in processi materiali (da qui la definizione di *homo laborans*), nell’atto di lavorare produce senso, emozioni, pensiero, cura. Tutte precondizioni perché la vita in comune sia davvero possibile e che rendono l’artigiano la figura che meglio incarna il sottile equilibrio e la continua osmosi tra pensiero e azione. È quanto rimarca, a distanza di mezzo secolo dalla Arendt, Richard Sennett che, rispondendo all’antica maestra, vede nel “*craftman*”, l’artigiano, la figura e la cristallizzazione di un rapporto – quello tra mente, mano, desiderio e ragione – che ha «fatto grande il nostro mondo e forse, oggi, può ridargli saggezza».

Communitas: *Che cosa è, oggi, un artigiano?*

Richard Sennett: L’artigiano era e continua ad essere la figura altamente rappresentativa di una specifica condizione umana. È qualcuno che si impegna praticamente, che tiene alla qualità e al risultato del proprio lavoro. L’artigiano ci svela però anche un tratto molto importante di questo “fare”, mostrando come si possano apprendere informazioni su di sé attraverso le cose e il lavoro che le produce. L’artigiano, inoltre, ha bisogno di formarsi, di passare attraverso fasi di “iniziazione”, dall’apprendistato in poi, per raggiungere una maestria. Questo lo costringe – positivamente, aggiungerei – a una diversa percezione del tempo. La tecnica non è, in lui, dissociata dall’immaginazione e dall’emozione. Nel nostro immaginario, l’artigiano è un falegname, un fabbro, un vetraio, qualcuno che crediamo impegnato solo in aspetti materiali del lavoro, una sorta di *animal laborans* che non sa andare oltre questi aspetti. In realtà le cose non sono, né sono mai state così semplici: nessun fabbro, vetrai o falegname è una bestia da soma, ognuno di loro produce relazioni e spazi di vita in comune. Avete mai visitato la bottega di un artigiano? Anche di quelli che oggi non esiterei a definire gli artigiani del futuro: scien-

ziati e programmatori indipendenti. Pensiamo ai programmatori di Linux che oggi lavorano in botteghe modernissime, o in scantinati riadattati, ma lontani dalle insegne luminose delle grandi compagnie. Lavorano con materie digitali. Come è possibile pensare che, in loro, immaginazione e pratica non siano aspetti connessi?

Communitas: *La crisi economico-finanziaria iniziata nel 2008 ha riportato sulla scena loro, gli artigiani, vecchi e nuovi...*

Sennett: Effettivamente dalla crisi è emersa, con nuova forza, la figura dell'artigiano. Nell'Italia del Nord e nella Germania del Sud, dove è forte una tradizionale presenza artigiana, la crisi ha colpito duro, ma non ha lasciato dietro di sé il deserto. Qualcosa si può fare, se si recuperano pazienza e, soprattutto, una visione non retorica o burocratica del concetto di *qualità*.

Communitas: *Tradizionalmente, l'artigiano non è mai stato solo, ha sempre fondato comunità, leghe, confraternite, botteghe radicate su un territorio. Crede che oggi, nel mondo globalizzato, rischi invece di trovarsi in una condizione inedita di solitudine?*

Sennett: Anche oggi gli artigiani non solo vivono, ma fondano comunità. Pensi a un'altra figura di artigiano moderno, ossia il ricercatore scientifico. Uno scienziato che lavora in laboratorio non è mai solo, è sempre in una rete connettiva, di intelligenze, di lavoro, di condivisione di risultati. Questo ci fa capire quanto sia importante la comunicazione tra comunità artigiane... Le comunità artigiane tradizionali, che tramandavano da una generazione all'altra il sapere tecnico, tendevano comunque a non fissarlo in forma immutabile. Al contrario, i cambiamenti pur essendo lenti – la scoperta di un nuovo materiale, per esempio – erano accolti come opportunità e davano luogo a nuovi modi di plasmare la materia, per esempio. Oggi tutto è accelerato, ma anche nei sistemi di software libero, come Linux, la scoperta di un bug dà subito vita e forma a una miriade di soluzioni. Tutto il contrario di quanto avviene nei sistemi chiusi e burocrati-

tici, dove ogni soluzione deve arrivare al termine di una procedura ben definita e preordinata. Però, se c'è una crisi che investe la figura dell'artigiano è proprio in questa direzione. Oggi ci si riempie la bocca di parole come "qualità", si studiano sistemi per la valutazione e il controllo, ma la saggezza è su un equilibrio sottile. Servono capacità e tenacia, per assicurare il passaggio, per formare, per lavorare con cura e passione. Serve tempo. Al giorno d'oggi, i neoartigiani, anche quelli che lavorano sul software, denotano un abbassamento di livello, sul fronte del sapere e della saggezza tipicamente artigiani. Qui sta il problema, ma sempre qui sta la sfida.

Eugenio Borgna

Novara, 1930. È uno dei padri della psichiatria italiana. Già libero docente in Clinica delle malattie nervose e mentali all'Università di Milano, è primario emerito di Psichiatria dell'Ospedale Maggiore di Novara. È autore di numerosi saggi, nei quali alterna una produzione più specialistica a libri maggiormente divulgativi. Tra questi segnaliamo: *Malinconia*, 2002, Feltrinelli; *Le intermittenze del cuore*, 2003, Feltrinelli; *L'attesa e la speranza*, 2005, Feltrinelli (Premio Bagutta); *Le emozioni ferite*, Feltrinelli, 2009; *La solitudine dell'anima*, Feltrinelli, 2011; (con Aldo Bonomi), *Elogio della depressione*, Einaudi, 2011.

VERSO UNA COMUNITÀ DI DESTINO

Soltanto se rimettiamo in discussione continuamente noi stessi, noi e le tradizioni che ci portiamo addosso, le memorie, i saperi filosofici, pratici e teorici che possediamo possiamo riattivare quel processo di costante cambiamento che è presupposto necessario per rompere un assedio altrimenti senza fine. Solo così un mondo apparentemente chiuso, sbarrato si può aprire. È un mondo di un dolore che può essere quello della follia, ma non solo. Può essere il mondo dell'esclusione, dell'indifferenza, della globalizzazione feroce, della crisi

dialogo con **Eugenio Borgna**

di **Riccardo Bonacina**

Nel recentissimo e bel libro scritto con Aldo Bonomi, *Elogio della depressione*, il professor Borgna scrive: «L'elogio della fragilità non significa l'elogio della sofferenza che fa parte della fragilità; ma l'elogio della fragilità vuole solo sottolineare, sia pure radicalizzando il mio discorso (ma se non si scende alla radice delle cose umane nulla, o quasi nulla, di esse si capisce), come nella fragilità, dimensione ineliminabile dalla vita, ci siano valori che danno un senso alla vita: alla vita di ciascuno di noi. L'essere consapevoli di questo, della fragilità come esperienza necessaria, significa accogliere, e rispettare, la fragilità degli altri; senza disconoscerla e senza ferirla. Ma significa anche che, nella fragilità, nella nostra e in quella degli altri, si abbia la percezione del valore della debolezza e della insicurezza che fanno parte della vita e che si contrappongono a ogni forma di onnipotenza e di violenza. Non è forse, questo, il pensiero di san Paolo quando, nella prima lettera ai

Corinzi, dice che la debolezza è la nostra forza?». Non potevamo non tornare a lui in un frangente in cui i più si chiedono come ripartire, da dove ripartire, su che speranza poggiare una ripartenza dopo che onnipotenza e violenza hanno travolto, quasi, tutto.

Communitas: *Professore, oggi anche i portatori di speranza paiono esausti. Vessati da leggi, regolamenti, burocrazia. Troppo. Io parlo da anarchico, ma davanti alla crisi che sta travolgendo il nostro mondo, non credo ci resti altro da fare che cercare di uscirne rompendo le forme date e qualche volta prescindendo da norme troppo stupide, per ricominciare a fare comunità. Comunità vere, però, comunità di destino. Chi ha percezione di questa comunità di destino, non fa “comunità chiusa”, ma apre delle strutture di senso per tutti...*

Eugenio Borgna: Se soffri, se stai male, se hai bisogno, istintivamente sceglierai chi ha conosciuto il dolore e convissuto con la sofferenza. Don Luigi Giussani, ricordava che questo andare verso l'altro, facendosi accogliere e al tempo stesso accogliendolo, deriva dal fatto che solo una persona che ha attraversato il territorio oscuro dell'anima potrà comprenderci e aiutarci nei momenti di caduta. Molti versi di Emily Dickinson esprimono parimenti questo concetto, in un'incredibile risonanza tra pensieri e aperture poetiche sulla comunità, la cura, la fratellanza e, appunto, il destino. Quando nei primi anni della mia esperienza, da Milano scesi a Novara, mi trovai letteralmente gettato in un ospedale psichiatrico dove le donne ospiti venivano considerate prive di ogni capacità di “comunità” e gentilezza, ma solo di implicita aggressività o esplicita aggressione. Scoprii che quelle donne coltivavano, invece, dentro di sé straordinarie attitudini ad ascoltare, a chiedere aiuto senza parlare, con linguaggi che aprivano istintivamente arcobaleni e orizzonti inattesi. Dentro la sofferenza critica si nasconde infatti quella nostalgia di un passato che dava loro comprensione e accoglienza. Ma al tempo stesso, in quella sofferenza c'era una sorta di aurora muta di speranza. Speranza che si è lasciata intravedere

solo quando infermiere, suore e psichiatri hanno cambiato radicalmente il pregiudizio che avevano sulle loro “pazienti”. E il pregiudizio che avevano su una follia considerata come mancanza di senso o emblema di violenza che si trasmetteva di paziente in paziente. Solo creando nuclei di colloquio, a volte colloquio nel silenzio, questa aurora si lasciava intravedere. Perché le parole – come ha scritto Franco Basaglia – quando si sta davvero male, rappresentano un rischio grandissimo. Perché è quasi impossibile non entrare, attraverso le parole, in collisione con chi è sprofondata in abissi di sofferenza senza fondo. Allora soltanto il silenzio, soltanto questa comunità inespresa di volti e di destini riesce a costruire con chi sta male dei ponti che fanno di monadi completamente chiuse e con le finestre sbarrate, delle monadi con le porte aperte. Soltanto se procediamo in una operazione continua su noi stessi, in un continuo lavoro dentro noi stessi riusciamo a aprire quelle porte fuori di noi. Soltanto se rimettiamo in discussione continuamente noi stessi, noi e le tradizioni che ci portiamo addosso, le memorie, i saperi filosofici, pratici e teorici che possediamo possiamo riattivare quel processo di costante cambiamento che è presupposto necessario per rompere un assedio altrimenti senza fine. Solo così un mondo apparentemente chiuso, sbarrato si può aprire. È un mondo di un dolore che può essere quello della follia, ma non solo. Può essere il mondo dell’esclusione, dell’indifferenza, della globalizzazione feroce, della crisi. Può essere anche solo il mondo di un mendicante che ti passa davanti e tu non riesci nemmeno a salutare, ad accogliere, ad ascoltare. Perso – lui – negli abissi profondi della sua speranza negata dalla – nostra – indifferenza. Una speranza negata, certo, ma pronta a risorgere se incontrasse sguardi, incrociasse destini, non solo gesti o mancanze di gesti. Queste parabole agoniche, io le ho incontrate così palpitanti di vita soltanto quando, provenendo dalla clinica psichiatrica universitaria – dove i pazienti erano vissuti come mummie senza vita e senz’anima – sono arrivato a Novara. Aiutato da suore e infermiere – che,

dal punto di vista della sapienza pratica ne sapevano molto di più di noi che avevamo letto i testi di Jaspers e Biswanger – ho scoperto questa importanza dello sguardo, della pazienza, dell’attesa. Del dialogo nel silenzio. Perché in fondo si è costruttori di comunità di destino, soprattutto quando ci si libera dalle grandi costruzioni psichiatriche e filosofiche, entrando in sintonia con la frequenza d’onda del cuore. Un cuore pascaliano, un cuore dell’intuizione che, trasformando noi stessi, ci aiuta a trasformare gli altri. Un cuore che riapre questo ponte interrotto che la sofferenza ha posto attorno a sé. Ma, che lo riapre soltanto quando chi sta male e in chi sta male (si) coglie soltanto qualcosa di lieve, come un sorriso o una lacrima. Perché soltanto quando si velano di lacrime, come scriveva Hermann Broch, gli occhi ci consentono di cogliere l’invisibile e l’indicibile dell’altro e del mondo in cui viviamo. Costruendo quindi, in qualche modo, inedite, impensate, inimmaginate e inimmaginabili comunità di destino possiamo avanzare e riaprire valichi, strade e ponti. Comunità di destino: ovvero associazioni invisibili, legami tra i cuori. Comunità che si costituiscono solo dopo che nei cuori di chi le partecipa nasce la percezione presaga delle grandezze e delle speranze che esistono nel cuore degli altri. Comunità di destino, quindi, come infiniti modi di suscitarsela, ma anche come moltiplicazione di infiniti modi per spegnerla, per ucciderla – ed è facilissimo. Dove c’è il pericolo, scriveva Hölderlin, là c’è ciò che salva. E in questo orizzonte in bilico tra abisso e destino, tra salvezza e pericolo si apre il ponte sempre fragile, sempre sospeso della nostra comunità. Solo se non partiamo da visioni che unifichino e quindi uccidano le differenze, le speranze che vivono dentro gli altri, possiamo rompere le solitudini attraverso cui la sofferenza nasce, cresce, si moltiplica rendendo sempre più spenta, sempre più inaridita ogni particella di speranza. Il ponte mette in comunicazione due rive, non le unifica, ma le apre l’una alla speranza, l’una alla pazienza, l’una al cuore dell’altra.

Communitas: *L'apparente splendore delle cifre e delle scienze esatte, almeno nella loro vulgata, contesterebbe questa comunità, chiamandola utopia...*

Borgna: Dentro la fondazione e dentro la definizione di comunità di destino gli splendori delle scienze esatte si oscurano, mentre si salvano certe mete, certi ideali che a modo loro tentino di fare emergere insieme i legami, creandoli magari dal nulla ma suscitando parimenti una condivisione, non un'imposizione di quei legami. È la magia e il mistero, tutti umani, tutti evidenti, di una comunione e di un comune sentire nel comune destino che prima di un incontro, prima di uno sguardo nemmeno esistevano. Al tempo stesso è una creazione istantanea di progetti che possono apparire insensati, se soppesati al freddo calibro della ragione calcolante, ma che calati dentro le ragioni profonde del cuore si caricano di senso. Quel senso che è, in fondo, la ricerca dell'umano, anche nello sguardo di chi, ci dicono e, talvolta, in forma reattiva vorremmo illuderci umano non fosse. Solo lungo il sentiero che corre lungo gli abissi dell'illusione di creare ideologia e esclusioni attraverso la cultura, cogliendo invece ciò che fa di una persona apparentemente senza alcuna cultura un soggetto nel senso pieno del termine, ecco solo lungo questo sentiero si intravede la costituzione al tempo stesso fragile e potente della comunità che abbiamo chiamato di destino. Dolori, fallimenti, cadute, silenzi, gioie, speranze, vibrazioni sono tutte parti di un percorso di vita che presiedono al sorgere di una comunità di questo tipo. Non ci sono patti di sangue, ma sguardi. Al netto delle condizioni ambientali ed economiche, che però influenzano spesso solo negativamente la nascita sorgiva e spontanea di questo legame invisibile e indicibile che sta a fondamento dello scambiarsi e del renderci partecipi in qualcosa di comune che oltrepassa la nostra storia personale, siamo noi, nel lavoro su di noi, e oltre di noi gli artefici e al tempo stesso gli oggetti di questo accadere. La comunità di destino accade e sorge dall'incontro, non dallo scontro.

Communitas: *La speranza, scriveva Clarice Lispector, è un nervo teso che sostiene il cuore. E in questo senso rimanda a un'immagine dei monaci del IV secolo evocata da Michel de Certeau. I monaci, scrive, di notte stavano svegli, in piedi, nella posizione dell'attesa. Restavano lì, all'aperto, dritti e immobili come alberi, con le mani alzate al cielo, rivolgendo lo sguardo all'orizzonte nel punto in cui sarebbe sorto il sole. Stavano lì, fino allo sfinimento. Fino a quando il corpo si svuotava di intenzioni, e veniva abitato dal desiderio. Era la loro preghiera, scrive de Certeau, non avevano bisogno di parole, che bisogno c'era di parole? Solo al mattino, quando il sole si posava sulle palme delle mani, si potevano riposare. Che cosa impedisce, oggi, a tutti noi, di farci abitare da altro che dalla frenesia, incapaci di attendere, di ascoltare, di stabilire un dialogo sia pur muto che sappia però trasformare, noi stessi e il mondo che ci circonda?*

Borgna: È una domanda che mi pongo anch'io. Che cosa impedisce che si costituisca questa alleanza tra il destino mio, il vostro e quello di chi ci accompagna? Perché il destino originario dell'essere umano è quello di vivere assieme agli altri. Perché noi siamo gettati nel mondo e soltanto se viviamo con gli altri possiamo scoprire qualcosa di noi stessi, scoprendo negli altri cose che magari non conoscono e riconoscono soltanto quando nasce questa alleanza, questa comunicazione, questo scambio di esperienze. Questo mettere in comune le cose che so io e quelle che sai tu, questo scambio ci trasforma nel momento stesso in cui ascoltiamo le splendide immagini di Michel de Certeau. In un incontro apparentemente ovvio, quando la speranza misteriosamente trova alleati, allora anche in un passante possiamo riconoscere un amico. Che cosa ci induce a non accogliere la fiamma che c'è in lui, spingendoci a calpestarla, a disconoscerla, a spegnerla? Certamente, se non seguiamo incessantemente nel lavoro che, ogni giorno, dobbiamo fare su noi stessi, mettendo in discussione tutte le nostre supposte certezze, allora nulla non solo di noi, ma nemmeno degli altri potremmo conoscere. Nulla della differenza, nulla di ciò che ci

accomuna. Se non si attiva – come purtroppo spesso avviene – questa misteriosa rinascita che ci porta a vedere dentro che cosa sento in questo momento, che cosa ho provato e provo dopo aver accolto i nostri sguardi, se rinuncio a questa che è la premessa essenziale di ogni incontro, di ogni colloquio, di ogni gesto consapevole che ci approssima in quanto uomini... Allora la comunità di destino non può essere colta come una coda di cometa, ma come un fantasma insensato che ci spinge a correr dietro agli spettri e non alla dura realtà della vita. Però in certe sue durezza invisibili, che sono forse ancora più strazianti di quelle che appaiono, anche nel cuore di queste ferite dell'anima... si entra soltanto se abbiamo pazienza, se abbiamo desiderio, se abbiamo speranza e se abbiamo la forza di abbandonare il richiamo istantaneo dei nostri sensi, dei nostri occhi, delle nostre volontà. Senza questa ricerca di noi stessi, senza questo commento infinito di noi dinanzi a noi e dinanzi alle cose che facciamo, senza questa duplicazione quasi schizofrenica fra l'io che agisce e l'io che ragiona sulle cose che sta facendo, senza questo certamente non possiamo aprire ponti e nessuna comunità di destino è possibile. Nulla. Poiché nulla è possibile cogliere della vita e anche del destino che c'è in noi e di quello che, parallelo, corre in voi e negli altri. A questo ostacolo, io aggiungerei quello più esteriore e più palpabile che è costituito dall'indifferenza, che spesso assume i tratti della frenesia...

Communitas: *In un'articolo del 1955, rimasto a lungo inedito, Pier Paolo Pasolini scriveva: «Viviamo in uno strano periodo, in cui l'urgenza dell'agire non esclude, anzi, richiede assolutamente l'urgenza del capire: mai un fare è stato in così immediata dipendenza da un conoscere»¹. Per troppi anni, presi dalla prima, ci siamo spesso dimenticati del-*

1 Pier Paolo Pasolini, *La luce della Resistenza* (1955), testo originariamente scritto per *Paragone*, ma rimasto a lungo inedito e pubblicato a cura di Gian Paolo Serino su *La Repubblica* il 22 aprile 2006.

l'altra urgenza, quella di capire. Come è stato possibile? Per quale strana allucinazione il nostro fare si è così – oramai possiamo ben dirlo – drammaticamente slegato da quella che, con una lucidità critica e etica esemplare, Pasolini chiama la sua necessaria, persino «immediata dipendenza da un conoscere»? Mi pare che agire senza conoscere sia una forma di frenesia circolare, che non porta a nulla – e oggi lo vediamo, nella ricerca della soluzione che rimanda i problemi, che non li affronta, che non sa scegliere, che non sa assumere davvero il senso pieno della crisi. Oggi, che ci rendiamo conto del deserto di senso in cui ci troviamo, vorremmo fare ma le condizioni sembrano impedircelo. Condizioni non solo finanziarie ed economiche globali, ma anche di burocrazia, di vincoli, di regolamenti e carte. Tutte cose che si frappongono tra il cuore dell'uomo e il suo desiderio – e li mortificano. Forse dovremmo essere più anarchici, riuscire a sottrarci ai mille schermi che i poteri mettono tra noi e le radici del nostro desiderio... Nel suo discorso al Parlamento tedesco del settembre scorso, Benedetto XVI ha riportato alla nostra attenzione il racconto – tratto dal primo Libro dei Re – del giovane Salomone. Salito al trono, Dio gli concesse di avanzare una richiesta. E Salomone non gli chiese gloria, ricchezza, vita eterna. Gli chiese un cuore docile. «Concedi al tuo servo un cuore docile, perché sappia rendere giustizia al tuo popolo e sappia distinguere il bene dal male» (1Re 3,9). La crisi è certamente un problema, ma che cosa è un "problema"? Porsi un problema, ricordava don Luigi Giussani «significa porsi davanti agli occhi qualcosa»², non nasconderselo. Né agli altri, né a sé. Esattamente quanto chiede Salomone a Dio: dammi un cuore umile, che sappia distinguere tra il bene e il male.

Borgna: Dammi un cuore che sia libero dall'indifferenza. Perché posso anche conoscere tutto quello che avviene in me, posso anche cogliere ciò che mi unisce a chi, mendicante, per strada, folgorato dalla vita stende una mano che io non accolgo. Posso anche essere

2 Luigi Giussani, *Il rischio educativo*, Jaca Book, Milano 1977, p. 69.

dotato di questa conoscenza che è *conditio sine qua non* per capire qualcosa sociologicamente o filosoficamente della vita, se però insieme a questo uso lo schermo gelido dell'indifferenza che non va al cuore del senso, ma offre soltanto il ritorno istantaneo che hanno sul mio io, in quello che è il mio benessere, nemmeno qui alcuna comunità di destino può sorgere. Non parlo solo di interesse, ma di benessere: perché ci si può “stancare” dell'altro, anche perché ci si può stancare di sentire, di partecipare, soffrire, di consumare in qualche modo questa ricchezza interiore. Perché apparentemente questa ricchezza interiore si consuma, anche perdendo tempo. Ma cosa saremmo se non perdessimo tempo, con gli amici, con gli sconosciuti, con la gente che ci chiede tempo, non per vampirizzarlo, ma perché è una necessità destinale, quella del dialogo? Molti psichiatri ritengono che sia una mera perdita di tempo parlare con una persona che sta male e che, con dei farmaci, potrebbe guarire. Potrebbe, ma non guarisce se, accanto ai farmaci, non c'è questa “perdita di tempo” – l'ascolto. Ascoltare l'altro, ascoltarne il discorso insensato, ascoltarne i deliri, ascoltarle le allucinazioni è considerato indegno, da una gerarchia psichiatrica che si ritiene portatrice sana di ragione. Ma non si può spezzare la melagrana in due parti secche con tanta superficialità. Da una parte la cultura, la superiorità, l'umanità. Dall'altra la sconfitta, la follia, la povertà, a volte anche l'aggressività che, però, non sempre è un fenomeno patologico, ma talvolta è un meccanismo disperato di difesa. Credo che riusciremo a rompere questo giogo perverso soltanto se avremo la coscienza ferma, decisa, precisa che dobbiamo sfuggire all'indifferenza e alla semplificazione della melagrana spaccata. Per farlo ognuno deve guardare dentro di sé, ma sapere anche che guardare dentro di sé costa. La conoscenza di sé si infrange sugli scogli di una visione del mondo fatta di indifferenza non solo come rifiuto, ma anche come modo per scansare il dolore e la fatica che il lavoro su di sé comporta. Certe grandi esperienze – penso a Nomadelfia – sono comunità di destino conquistate a caro prezzo.

Costa, il lavoro su di sé, costa lavorare a stretto contatto col dolore, la rassegnazione, il silenzio. Ma è lì, nelle intermittenze del cuore, che qualcosa accade. E dentro certe immagini, come quella della comunità di destino, esplodono mille sentieri che ci portano a riflettere, cioè a flettere in noi il reale. Un reale a cui siamo abbandonati ma nel quale dobbiamo far sorgere la speranza a cui ci chiama il dolore degli altri. Un richiamo a cui non possiamo sfuggire. Un reale che dobbiamo esplorare se vogliamo essere rigorosi, se vogliamo essere cristiani, se vogliamo essere semplicemente onesti con noi stessi, perché si può anche essere prigionieri di vite tranquille. Ma se non scendiamo nel cuore di una percezione etica delle cose che diventi anche relazione, come quella di destini che si rispecchiano invisibilmente, ecco che forse perdiamo il senso profondo della vita. In questo momento, dove strategie di globalizzazione, di comunicazione, di complessità mettono il mondo sotto pressione, anche parole bellissime, anche le buone e belle intenzioni possono offrire soltanto degli orizzonti che sappiamo poi che non si realizzano e non si concretano nell'incarnazione di comportamenti nostri e coloro che ascoltano tutto si fa difficile. Eppure, partendo da quella cellula originaria che è la partecipazione, la relazione, il destino di perdita e di angoscia che dovremmo vivere con gli altri, qualcosa è possibile. Qualcosa di fragile e potente, come esili vite che si piegano, ma che – come la palma di una poesia di Paul Valéry – sanno dare improvvisi frutti. Se la nostra logica non è la fredda e implacabile logica della ragione e della globalizzazione. Se la nostra è la ragione del cuore, allora dobbiamo avere pazienza. *Spes contra spem*. Una speranza che possa nel mistero, in orizzonti che sembrano più oscuri, perché nel mondo globalizzato domina l'egoismo, la morte del prossimo, la fine dell'altro, la fuga dinanzi alla responsabilità, la fuga dinanzi noi stessi... La fuga dinanzi ai nostri discorsi che, se valutati con la logica della ragione, possono sembrare solo frammenti di colloqui tra monaci che vivono qui e ora. Ma il passaggio dal pensiero alla sua concre-

tizzazione nel mondo richiede tempi lunghi. Richiede pazienza. Viviamo in un mondo che ha troppe certezze, troppe sicurezze, troppe corazze. Un mondo che non sa più guardarsi dentro, lacerato e ferito mille e mille volte, ma che non sa più provare dolore. Dobbiamo attraversarlo, come si attraversa un deserto, sicuri che alla fine si troverà un campo fiorito. Nessuno avrebbe mai attraversato un deserto, senza questa speranza che diviene certezza. Nonostante i miraggi della televisione, nonostante le terribili forze scatenate dalla crisi, nonostante questa globalizzazione cruenta e feroce. Nonostante questo deserto in cui ci troviamo, noi lo attraverseremo. È il nostro destino.

L'OSTINAZIONE DEL COSTRUIRE E DELLO SPERARE

Krisis, Akedia, Austeritas e Communitas. Quattro lemmi per leggere il tempo che stiamo vivendo. Attraverso la metafora dell'amministratore di Handke. Che vive in un tempo morto. Che usa parole vuote. Che sviluppa una crisi di fiducia. Ma la realtà ci chiede la speranza

di **Marco Dotti**

curatore

Nel 1967, appena venticinquenne, Peter Handke dava alle stampe un volume che prendeva il titolo dal significativo racconto di apertura della raccolta, *Begrüßung des Aufsichtsrats*¹. Tra le poche pagine che compongono l'*Indirizzo di saluto al consiglio di amministrazione* – questo, pressappoco, l'equivalente italiano – lo scrittore austriaco tracciava il diagramma per nulla lineare di uno stato di crisi e malessere che, a poco a poco, fra attacchi di panico, stress, febbri fredde e caldi presagi, osserva ramificarsi da corpo a corpo e da nervo a nervo. Da quelli

1 In italiano la scelta è caduta sul titolo di un altro racconto: *Storie del dormiveglia*, traduzione di Roberto Menin, Ugo Guanda, Parma 1983.

dell'amministratore delegato protagonista della storia a quelli dell'edificio in cui ha sede il consiglio che deve disporre l'erogazione dei dividendi. Fino a intaccare – verrebbe facile dedurre – l'intera nervatura del corpo sociale².

Una crisi si produce – ma questo lo rimarcava già Antonio Gramsci – quando un mondo nuovo è sul punto di nascere, ma tarda a nascere, e il vecchio è sul punto di scomparire – ma tarda a togliersi di mezzo. Oppure, quando il passaggio tra generazioni si inceppa, e ci ritroviamo con una generazione antiquata, dalle idee infantili e una generazione di giovani, dalle idee senili. È in queste faglie di indecisione, in questi luoghi di penombra interstiziale che certi *mostri*, anche nella loro forma di *mostri miti* possono apparire³. *Essere in crisi*, si legge nel dizionario etimologico, per un'istituzione è proprio questo trovarsi, senza *ritrovarsi*, «in una situazione incerta, pericolosa, che ne mette in pericolo la compagine e la durata o pare imporre radicali trasformazioni»⁴. Uno stato di crisi reso tale anche dall'incerta prefigurazione del “disastro” che verrà, un disastro inteso però nel suo senso di radicale messa in questione degli assetti morfologici profondi della condizione in cui siamo o a cui, ancora, ci illudiamo di essere ancorati. L'apocalisse è rivelazione, ma rivelazione di qualcosa che, se rivelato, muta radicalmente le condizioni in cui si trova colui a cui questa rivelazione giunge e il mondo in cui costui è collocato⁵. Se il “nostro” mondo è in crisi – e non c'è mai una fine del mondo ma, come ammoniva Goethe, sempre la fine di un mondo –, se il nostro mondo si dissolve è forse proprio perché una crisi

2 Su questi temi rinvio ad Aldo Bonomi - Eugenio Borgna, *Elogio della depressione*, Einaudi, Torino 2011.

3 Patrick Viveret, *Cosa faremo della nostra vita?*, in Edgar Morin - Patrick Viveret, *Come vivere in tempi di crisi?*, Book Time, Milano 2011, p. 29. Cfr. Michele Cometa, *Visioni della fine. Apocalissi, catastrofi, estinzioni*, duepunti edizioni, Palermo 2004.

4 Manlio Cortellazzo - Paolo Zolli, *Il nuovo etimologico. Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna 1999, *ad vocem*.

5 Preziose, in questa direzione, le note di Adone Brandalise, «Apocalisse. Questa non è la fine. Semmai un inizio», in *Vita*, n. 46 (2011), p. 37.

gli rivela una verità più grande di quella che esso sa o ha saputo ospitare. Non sempre gli edifici sono instabili o “malati”. Spesso non sono adatti per contenere nuove forme e nuove forze – non per questo *negative*. Il salto di paradigma, il mutamento, l’apertura al domani. Siamo certi che, al cuore del suo sviluppo, nel nucleo intimo del suo diramarsi in mille rivoli, la crisi non ci indichi proprio questo: la nostra incapacità di accogliere, di ripensare, di tornare a quelli che David Maria Turollo chiamava «i giorni veri del rischio»? Di contro a un rischio mai realmente assunto, ma solo delegato o ritardato?

Forse per questo, a ogni tentativo di tranquillizzare gli azionisti, l’amministratore di Handke si contraddice, non riuscendo ad apparire né tragico, né ridicolo, ma semplicemente inadeguato all’improvvisa piega assunta da cose che ancora si illude di disporre sul piano ordinato e apparentemente preciso di quella che Karl Polany chiamava la *società di mercato*, evoluzione sottile e perversa dell’“economia” di mercato. Si illude, perché non sa ascoltarle, proprio là dove gli indicano che non c’è soluzione, ma solo superamento: perché da una crisi non se ne esce che mutati. Con un segno meno o un segno più davanti, ma mutati. La crisi è finanziaria, sostiene, ma il bilancio è sano. Legalmente ed *economicamente* l’azienda “c’è”, ripete, la società resiste ma qualcosa, ciò nonostante, lo preoccupa. Un “qualcosa” che viene spostato sempre in là, nello spazio e nel tempo, in un dopo o in un altrove laterale a cui nessuno crede ma in cui nessuno ha, parimenti, la forza di *non* credere fino in fondo. L’amministratore, per maschera professionale reputato capace di collocare ogni informazione nel contesto che le compete, è al tempo stesso vittima e concausa di questa crisi. Crisi che è, a sua volta, crisi della regola e dell’eccezione, ossia del fine e dei mezzi (un consiglio straordinario etc.) solitamente usati per uscirne. L’impossibilità di capire si fonde qui, però, con l’impossibilità di agire in una *retroazione* perversa dove l’effetto stesso (le parole, la convocazione della seduta, le contraddizioni, la sonnolenza che domina la scena) di reazione interviene *ex post* in quanto causa. L’amministratore infatti non farà un discorso

politico – si preoccupa di assicurare - ma solo tecnico. Si limiterà all'attestazione dell'esistente, anche se quell'esistente si sbriciola a ogni sguardo che vi si soffermi. Benché si premuri di parlare con i soli strumenti della professione, quella che officia sembra un'immensa parata funebre, dove alle liturgie si sono sostituite le formule inutili e vuote di un rito che nessuno comprende più. Anche l'edificio, sostiene l'amministratore, è sano. Lo scricchiolio che si avverte è per lui solo un rumore da nulla, è solo il tetto, è solo il vento, è solamente qualche animale che ha trovato riparo in una fessura o nel camino. I rumori operano sempre così, toccando la zona più bassa del corpo, là dove si agitano la bile e la paura, per questo "chiamano" rassicurazioni quasi infantili.

Le parole di commiato rivolte dal protagonista (o vittima?) di Handke alla sua assemblea di anime mute e assenti sono parimenti contraddittorie, ma forse ancora più indicative, per i suoi, ma soprattutto per i *nostri* tempi. Mentre invoca la calma, uno stato di agitazione lo pervade: «Vi prego di rimanere ai vostri posti per non far vacillare il tetto camminando. State calmi ai vostri posti. È soltanto l'impalcatura che scricchiola. Ho detto, l'impalcatura scricchiola; ho detto che dovrete restare calmi ai vostri posti per non far crollare l'edificio. Ho detto che ho detto che dovrete restare calmi ai vostri posti. Ho detto che ho detto che ho detto che dovrete restare ai vostri posti! Vi porgo il mio saluto. Porgo il mio saluto a tutti voi che siete venuti per i vostri dividendi».

La letteratura ha questa forza e questo privilegio, sa muoversi negli interstizi, negli spazi intermedi tra gli uomini e le cose, lasciando che le cose accadano. E solo dopo, si permette di interrogarle. La letteratura sa *raccontare*, solo se prima sa *ascoltare*. Anche quando non si presenta come "letteratura", anche quando assume altre forme (nel racconto di territorio o di "microcosmo", ad esempio, che in *Communitas* abbiamo sempre privilegiato). La letteratura può offrire risposte, certo. Ma soprattutto è uno dei pochi luoghi in cui è ancora possibile porre e porsi domande che sappiano agitare tutte le

combinazioni che in qualche misura ci abitano. La letteratura “sa” che non esistono parole adeguate, esatte per nominare le cose. Ma solo parole inadeguate per designare esattamente uno stato di cose. Proprio mentre il discorso pubblico si inebria di parole oscure, *spre-ad*, *swap*, *tarp*... in una funzione che qualche attento antropologo potrebbe definire apotropaica o scaramantica. Come se attorno al totem delle parole oscure si celasse, in un vociare convulso, quella stessa paura del vuoto.

In un testo oramai dimenticato, Herbert Marcuse poneva già la questione: che cosa succede quando la riflessione, il dibattito ruotano attorno a abbreviazioni? L'abbreviazione non può forse servire ad eliminare domande non gradite? Ancora Marcuse: «Le abbreviazioni denotano solo e soltanto ciò che è istituzionalizzato in modo tale da tagliar fuori ogni connotazione trascendente. Il significato è rigido, manipolato, caricato ad arte. Una volta diventato un vocabolo ufficiale, continuamente ripetuto nell'uso comune, “sanzionato” dagli intellettuali, esso ha perso ogni valore cognitivo e serve solamente per richiamare un fatto fuori di discussione»⁶. In fondo, attorno a queste parole, come attorno alle parole vuote dell'amministratore di Handke, si sviluppa una vera crisi di fiducia – per le cose, per l'uomo, per la vita e per il mondo. È ciò che, paradossalmente, proprio uno di questi termini sottintende: *l'overconfidence*⁷, ossia l'aumento ipertrofico della fiducia in sé stessi che finisce per azzerare, accecando, ogni possibile fiducia nell'altro. Eppure, ciò che questa *crisi* insegna, è che bisogna continuare ad avere fiducia nelle cose. Una fiducia che Simone Weil esprimeva indicando che non si può lavorare ore e ore «soltanto per esistere», in quella forma che Aldo Bonomi ha chiamato della “vita nuda” messa al lavoro.

I lavoratori – tutti, scriveva la Weil – «hanno bisogno di poesia più

6 Cfr. Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione* (1964), Einaudi, Torino 1967.

7 Cfr. *Parole chiave. Il nuovo glossario per capire l'economia che cambia*, Il Sole 24 ore, Milano 2011, *ad vocem*.

che di pane. Bisogno che la loro vita sia poesia». Certo, il richiamo è qui, preciso, a quel senso alto che la poesia e la letteratura come forme di vita, hanno avuto nei secoli. Un senso che ancora riecheggia nel tedesco per “poesia”, *Dichtug*, dove il “detto” è un detto eticamente preciso, necessario, pronunciato in un luogo realmente comune. Una *comunità di destino* che afferma e riafferma il senso forte della *krisis* come superamento, come speranza che rinasce, proprio là dove ogni speranza è stata consumata, di contro alla retorica (ma anche alla dura realtà) di una *crisi* come mera stasi senza opere, né giorni. La comunità di destino, la comunità del pericolo (termine che Sennett usò non a caso per tracciare mappe impreviste, nella Chicago del crimine più nero), come comunità che sanno cogliere, anche nel frammentario, quel che permane di umano. Quello che della vita resiste.

È, questa, una forma di fiducia nel “frammentario” che il teologo Josef Pieper individua come una delle caratteristiche forti dell’*otium*, dove è presente qualcosa anche della «serenità del non poter [tutto] capire» e di quella *comunità di destino* fondata su associazioni invisibili (Borgna), di contro alla presunta esattezza di un pensiero calcante che, come il bambino che si mette le mani sugli occhi illudendosi che il mondo magicamente scompaia, copre le sue pretese e le sue ambizioni totalizzanti dietro le maschere del riduzionismo e dello specialismo. Un “non-pensiero” che, a onta dei calcoli, dinanzi al suo schianto sconfina – non solo Handke, ma le pagine di un qualsiasi quotidiano stanno lì a dimostrarlo – nell’inerzia e in un relativismo reattivo che coincide con la più dura desertificazione di ogni speranza. Quella stessa inerzia che colpisce il pensiero dinanzi alla voragine e al presagio della *fine imminente* di tutte le cose. Una “verità”, come una speranza, è sempre qualcosa che capita, qualcosa che si incontra nel doppio respiro dell’accogliere e del “lasciare accadere” (*Geschehen-lassen*). Se assumiamo il termine crisi (dal greco *krisis*: separazione, giudizio) come separazione del grano dalla pula, quindi come scelta, giudizio, legandolo al correlativo di critica (dal greco

kritikós, derivato di *krínein*, “giudicare, distinguere”), vediamo che forse esso è proprio apertura al concreto che offre, a chi la sappia rispettare, un’occasione di pensiero. È quel senso del concreto e degli eventi che – al di là del discredito con cui lo si vorrebbe relegare in un angolo – Romano Guardini, richiamato in queste pagine anche da Eugenio Borgna, condensava nel termine *Weltanschauung*. La letteratura è (anche) questa visione delle cose e del mondo, intesa come «presa di posizione di chi guarda di fronte al mondo *così come gli viene incontro*»⁸.

Verrebbe da dire che, nel misto di frenesia attivistica e incapacità dell’amministratore, nella sua *impaziente* tracotanza (anche se in abiti dismessi) di frapporsi *tra le cose* e il loro semplice *accadere*, in questo amministratore Handke condensano alcuni tratti che, a ben guardare, sono tra le disposizioni d’animo più ricorrenti della nostra caotica e traumatica fine d’epoca. Fanatismo dell’iperattività e abulia pratica non sono per nulla in contrasto, anzi. Come ricordava Pieper sono le due facce di una stessa medaglia che connoterebbe la nostra società come una società dell’*accidia*⁹. Una società, sempre ricorrendo all’etimo, che consumato il passaggio weberiano dalla tradizionale economia della salvezza, alla capitalistica salvezza nell’economia si è inesorabilmente trovata insicura e *sine-cura*. Incapace di quel *fare* che, come ci ricorda Andrea Tagliapietra, è immediatamente comunicativo, perché anche quando produce, genera cura dell’altro e di sé. *Akedía* come negazione (a-) di *kédos*, la cura, dunque. È un punto chiave su cui ci induce a riflettere il testo di Handke, qui assunto in funzione didascalica, ma esemplare. Ma è un punto chiave anche per una riflessione a margine sulle risonanze che il termine crisi, pur così abusato, riesce ancora a generare. Scricchiolii, finestre che sbattono, vetri che si rompono, sporczia nell’edificio: tutto lascia intravedere

8 Romano Guardini, *La visione cattolica del mondo* (1923), Morcelliana, Brescia 1994, p. 20.

9 Josef Pieper, *Sulla speranza*, Morcelliana, Brescia 1953, p. 35.

che l'amministratore di Handke viva un tempo morto, un tempo che non sa concepire il ritmo lento, meditato, ma non inoperoso di quell'*austeritas* che, ricordava Ivan Illich, è forse la coniugazione più limpida d un fare comune nella crisi. *Austeritas*, come possibilità di scrollarsi di dosso il realmente inutile, ciò che si frappone fra il mio sguardo e lo sguardo dell'altro.

La letteratura, la poesia, la sociologia non chiacchierata, la riflessione sullo stare criticamente assieme nelle sue mille forme che cosa sono se non tante declinazioni di un'economia del gesto e di una comunità dello *sguardo* che ci impongono di cercare forme sempre nuove di critica *nella* crisi, e non solo *sulla/della* crisi? Critica come – è Foucault qui a guidarci – «arte di non essere eccessivamente governati», di restare inquieti, più che retoricamente e pateticamente appagati e folli, come vorrebbero invece certi guru premoderni che si piccano di postmodernità....

Non è un caso, però, che la voce più alta, contro l'ideologia stinta, ma annichilente degli amministratori di un bene che non sanno e non concepiscono come "comune", la si ritrovi in parole che, pronunciate al margine di una fine, nulla concedono, nulla regalano, nulla scontano alla retorica della Fine. Nel testamento confidato al settimanale *Vita* e all'amico Dario Borso, Andrea Zanzotto, giunto al culmine dei suoi giorni, poteva infatti ribadire, con una postura etica esemplare, che sì, anche la letteratura, anche la poesia partecipano «di questo proliferare di contraddizioni cui si è ridotta la nostra più vera realtà». E se pure «*l'ubi consistam* della poesia si è ridotto alla verifica della propria futilità, (...) nel medesimo tempo essa si trova ad essere investita di un ruolo paradossalmente fondamentale: quello di instaurare, magari ricreandole *ex novo*, le pur esilissime connessioni vitali tra un "passato remotissimo" e l'odierno "futuro anteriore" di un rimorso che, pur percependosi come tale, non è oggi nemmeno in grado di spiegarsene la ragione».

Eppure, di contro alle mille esitazioni, alle mille paure, alle parole vane dei mille amministratori *à la* Handke, che davanti al crollo di

ogni aspettativa ripetono mantra da manualetto per educande, resta ferma la convinzione che la parola, lo sguardo, la *cura*, a nome di noi tutti, debbano «ostinarsi a costituire il luogo di un insediamento autenticamente “umano”, mantenendo vivo il ricordo di un “tempo” proiettato verso il “futuro semplice” – banale forse, ma necessario – della speranza»¹⁰.

10 Andrea Zanzotto, «Lo spazio e il tempo della speranza (e della poesia)», in *Vita*, n. 40 (2011), pagg. 16-19

Abbonati a Communitas:

risparmierai

ed avrai la sicurezza

di non perdere

nemmeno un numero!

Assicurati il risparmio di oltre il 28% sul prezzo di copertina

Per abbonarti, compila e spedisce oggi stesso il coupon qui sotto. Per una più rapida attivazione dell'abbonamento invia questo coupon e la copia della ricevuta di pagamento al fax n° **02.552.308.38**

**Sì, sottoscrivo l'abbonamento annuale (9 numeri)
al mensile Communitas, al costo di € 50,00.**

| | | |
|----------|---------|-------|
| Nome | Cognome | |
| Via | N. | |
| Località | CAP | Prov. |
| Tel. | E-mail | |
| Data | Firma | |

Per il pagamento della quota di € 50,00 per l'abbonamento annuale a Communitas (9 numeri) scelgo:

- Versamento sul C/C Postale n° 71722235 intestato a VITA ALTRA IDEA Società Cooperativa
Via Marco D'Agrate, 43 - 20139 Milano
- Allego assegno bancario intestato come sopra
- Versamento sul C/C bancario n. 625022798542 INTESA SAN PAOLO -FIL. 1876 via Verdi 8, 20121 Milano
Codice Iban: IT44 A030 6909 4006 2502 2798 542

oppure

- Versamento sul C/C bancario n. 000000121018 BANCA ETICA via Spallanzani 16, 20129 Milano
Codice Iban: IT26 V050 1801 6000 0000 0121 018

Ti informiamo che i tuoi dati personali saranno oggetto di trattamento da parte di VITA Altra Idea Società Cooperativa, nel rispetto della normativa sulla tutela dei dati personali, di cui alla legge 31/12/1996 n° 675. Per qualsiasi informazione e/o rettifica dei dati personali, o nel caso in cui tu intenda richiedere la cancellazione di quelli eventualmente non necessari al rapporto di abbonamento, puoi scrivere direttamente al Responsabile dei dati personali, presso VITA Altra Idea Società Cooperativa - Via Marco D'Agrate, 43 - 20139 Milano.

Puoi anche abbonarti online! È facile, comodo e sicuro. Visita il nostro sito all'indirizzo **www.communitasonline.it**

Per informazioni:
Ufficio Abbonamenti Tel. 02 5522981 communitas@vita.it

COMMUNITAS

