

Bibliografia minima

- Ettore Gotti Tedeschi, *Se nel teorema di Malthus la soluzione è lo sviluppo*, in “Il Sole 24 Ore”, 10 aprile 2010.
- Giulio Tremonti, *La paura e la speranza*, Mondadori, Milano 2008.
- John Kenneth Galbraith, *The Economics of Innocent Fraud*, trad. tt. *L'economia della truffa*, Rizzoli, Milano 2009.
- Paul Krugman, *I predatori in mocassini*, in “The New York Times”, “La Repubblica”, 20 aprile 2010.
- Alberto Alesina, Francesco Giavazzi, *Il liberismo è di sinistra*, Il Saggiatore, Milano 2007.
- Sara Martano, *Sassuolo, un distretto tra crisi e innovazione*, in “Conquiste del Lavoro”, 27 aprile 2010, Roma.
- Giacomo Vaciago, *L'economia che tenta di uscire dalla crisi*, il “Il Mulino”, 1/2010, p. 41.
- Marco Onado, *Come recuperare fiducia fra finanza e risparmio*, in “Global Competition”, n. 25, aprile 2010.
- Joseph E. Stiglitz, Convegno ABI e ABIFormazione “Fixing Finance”, 5 maggio 2009.
- Alberto Berrini, *Come si esce dalla crisi*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- J. Tobin, *Problemi di teoria economica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1982.
- Ralf Dahrendorf, *Quadrare il cerchio*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 48-49.
- M. Arndt – W. Zeller, *Too much corporate power?*, in “Business Week”, 11 settembre 2000, pp. 52-60.

Sitografia

www.aggiornamentisociali.it [dossier su temi di economia e finanza];
www.lavoce.info
www.noisefromamerika.org

Fenomenologia e politica

CLAUDIO FONTANARI

Il recente pamphlet di Roberta De Monticelli, *La questione morale* (Raffaello Cortina Editore 2010), si presenta a prima vista come una lettura critica della realtà italiana, osservata con brillante acutezza a partire dai *Ricordi* del Guicciardini fino ai ritagli dei quotidiani dell'estate scorsa. Uno sguardo attento, però, coglie fin dalle prime pagine un obiettivo ben più ambizioso, «quello che molti ignorano essere stato il vero progetto di tutta la vita di Edmund Husserl: riuscire a confutare lo scetticismo pratico» (p. 136).

La “Premessa” enuncia il problema in questi termini:

«Chiedersi se è possibile una rifondazione razionale del pensiero pratico equivale a chiedersi se c'è verità e falsità nel giudizio di valore. Se la conoscenza nelle questioni di valore è possibile. Se ci può essere ricerca e scoperta, crescita di conoscenza e capacità critica, per tutti. La questione morale è la questione del possibile rinnovamento dei nostri *mores*, delle nostre abitudini quotidiane. Ma è in profondità la questione di cosa questo rinnovamento significhi, di quali siano le condizioni alle quali esso è possibile. Il rinnovamento è possibile solo se (...) la nostra esperienza morale è fondamentalmente aperta al vero. Non c'è virtù senza conoscenza, e tutte le categorie della conoscenza – ricerca, scoperta, critica, evidenza, dubbio, e soprattutto verità (questa “idea disposta all'infinito”) – vanno ricollocate anche nel cuore della nostra esperienza morale. Questa è la tesi che attraversa l'intero saggio. Se i nostri argomenti sono convincenti, dovremo concluderne non solo che il rinnovamento è possibile, ma anzi che non c'è altra vita morale che nel perpetuo rinnovamento, vale a dire nella sempre rinnovata verifica che la persona è disposta a fare del giudizio di valore attraverso l'esperienza e la critica – come negli altri campi di ricerca della verità. (...) Il XX secolo ha visto la bancarotta della ragione pratica. (...) Nel pensiero filosofico europeo del Novecento è prevalso, prima e dopo le guerre, quello che possiamo chiamare un fondamentale scetticismo etico, e cioè la convinzione che non esista verità o falsità in materia di giudizio di valore, e non esista di conseguenza oggettività alcuna in materia di giudizio pratico, vale a dire del giudizio che risponde alla domanda “che fare?” (...) C'è o non c'è una ragione pratica? Qui lo scetticismo è maggioritario, e la risposta dominante è: no. (...) Fa una gran

differenza, sulle nostre vite, che abbiano ragione gli scettici o che lo scetticismo pratico si possa, con ragione, respingere. Combattere lo scetticismo pratico è difendere la serietà della nostra esperienza morale. È difendere la tesi che (...) la nostra esperienza anche in campo morale è fallibile, sì, ma proprio perché è aperta al vero. (...) Nulla appare invano – anche quando ad apparire è un torto, una viltà, un’ingiustizia, un gesto servile – se ciò che appare resiste al vaglio critico, si mostra essere quello che appariva. (...) Chiedersi se ci sia, se possa esserci una fondazione razionale del pensiero pratico non significa dunque affatto abbracciare un “razionalismo” o un intellettualismo che ignori le passioni di cui è fatta la nostra esperienza morale e civile: al contrario, è cercare il contenuto di verità e falsità di queste passioni – è prendere sul serio quell’esperienza, come via di conoscenza» (pp. 14-21).

Il capitolo “Lo scetticismo etico” evidenzia efficacemente i tratti comuni a relativismo e fondamentalismo:

«L’idea che la realtà in sé è priva di valori, che i valori li proiettiamo noi nelle cose, è diventata una specie di ovvietà: ma è una falsa ovvietà. È una tesi filosofica come un’altra – e a mio parere, una tesi erronea. (...) La dottrina della Verità che Dio vuole e la Chiesa visibile rappresenta, e quella delle “molte verità” relative condividono l’identica erronea premessa: che in materia di valore non ci sia un modo in cui le cose stanno, indipendentemente da quello che noi crediamo o sappiamo. Che dunque non possano esserci verità che nessuno (ancora) riconosce. Che il vero e il certo coincidano. Che in questa materia sia solo questione di fede. Che poi si ragioni come un papa, per il quale la fede è una e dunque una la verità, o come chi ammette un “politeismo dei valori”, necessariamente in conflitto nelle moderne società, si esclude in entrambi i casi il terzo termine della conoscenza: che ci siano ragioni accessibili a chiunque, indipendentemente dalla sua fede, per riconoscere una tesi come vera. Il relativista attaccherà l’idea stessa che ci sia “una” verità (violenza!), e il fondamentalista negherà l’uguale competenza morale del non credente. Entrambi risponderanno con un no deciso alla questione fondamentale dell’etica del nostro tempo: è possibile una fondazione razionale del pensiero pratico nell’epoca della pluralità degli ordini valoriali, quindi delle identità morali e ideali delle persone e delle comunità? È possibile una ragione pratica in un mondo plurale?» (pp. 113-120).

Una risposta affermativa richiede preliminarmente una chiara distinzione fra individuale e “particolare” di guicciardiniana memoria, a cui è dedicato il capitolo “Male nostrum”:

«Se intendiamo per “etica” la disciplina che stabilisce ciò che è dovuto da ciascuno a tutti, il “particolare” si oppone all’universalità dell’etica. E questo sembra abbastanza ovvio. Ma con l’individuale, come stanno le cose? Anche l’individuo si op-

pone all’universale? C’è una risposta che dovrebbe apparire altrettanto evidente, perché è iscritta nel concetto stesso di autonomia morale, che risale precisamente all’età della ragione in Europa: ma che in Italia non è mai riuscita veramente a diventare senso comune. La risposta che dovrebbe sembrare ovvia è: no. Se per “individuo” intendiamo la persona moralmente autonoma, questa individualità non si oppone, ma al contrario risponde all’universalità di certe obbligazioni. (...) Invece il “particolare” - la diffusa volontà di partecipare al privilegio, all’eccezione, al favoritismo – si oppone precisamente all’approfondimento della propria responsabilità individuale nei confronti di tutti. L’uomo del particolare sembra destinato alla minorità morale e civile. (...) L’espressione “minorità” morale e civile dice proprio questo: un “minore” è uno che non è ancora emerso dalla comunità vitale d’appartenenza, che non si è ancora individuato rispetto a essa, e quindi non è ancora capace di portare personalmente responsabilità di quello che crede e quello che fa. (...) La strana contrapposizione fra individuo e persona, che è un’eredità del cosiddetto personalismo cattolico, è oggi uno dei segni più inquietanti di continuità del cattolicesimo preconciabile e di quello contemporaneo, perfino quello progressista, che sembra troppo spesso restare impermeabile precisamente alla differenza fra l’interesse particolare e l’autonomia individuale. (...) Ci si potrebbe chiedere come sia potuto avvenire che proprio in seno alla chiesa cristiana “universale”, alla Chiesa cattolica, una tale diffidenza nei confronti dell’individualità, che in fondo è la sola sede possibile dell’anima, abbia potuto prendere piede. (...) Che cosa possiamo cristianamente intendere per “anima”, col suo destino (come direbbe Vito Mancuso), se non questa “eccezionalità”, questa irriducibile individuazione di ogni gesto, espressione, atto o parola di un essere umano, inconfondibili e riconoscibili fra mille come suoi, al punto che ci paiono “senz’anima” le espressioni stereotipe, i gesti di conformismo, le azioni di routine?» (pp. 54-72).

La soluzione proposta nel capitolo “Tornare a respirare” si fonda sui concetti scheleriani di ethos individuale e di “ordo amoris”:

«Diremo che ciò che caratterizza essenzialmente un ethos è un determinato ordine di priorità valoriali che struttura il sentire, e quindi le decisioni e le scelte, dell’individuo maturo, e che, una volta riconosciuto e assunto, determina non solo gli aspetti di valore delle cose cui una persona è sensibile, ma anche in qualche modo il “compito”, il dovere personale di quell’individuo, la sua “vocazione” o “destinazione”, per così dire: insomma il bene che lui, e solo lui, può portare al mondo. (...) Ed ecco la buona ragione per apprezzare la pluralità degli ordini di priorità valoriale. La diversità intrinseca delle personalità è un valore positivo, perché ciascuna personalità porta con sé una possibilità di esperire e realizzare nel mondo beni che non sarebbero altrimenti esperiti o realizzati. È il valore dei talenti o delle vocazioni, fondati nell’inesauribilità degli aspetti di valore della realtà, che hanno bisogno di ciascuna vita e di tutta la storia per essere realizzati. (...) Non c’è possibile conflitto di valore dove gli ordini di priorità personali non supportino né contraddicano

norme universalmente obbliganti. Viceversa, c'è un risvolto propriamente etico della diversità delle vocazioni assiologiche, quello per cui è in assoluto (e per tutti) un bene che ciascuno realizzi il massimo di valore conforme al proprio ordine di priorità, purché compatibile con il dovere di tutti. (...) A fronte dei casi di conflitto, le soluzioni standard sono oggi due: quella, dominante nelle cerchie progressiste, di un pluralismo che accetta il relativismo (assiologico, e in particolare etico) e quella di un antirelativismo che rifiuta il pluralismo. (...) Come uscire dall'impasse? Il primo passo consiste nel distinguere con grande chiarezza fra ethos ed etica, dove per ethos intendiamo l'ordinamento valoriale costitutivo di un'identità personale e morale (individuale o condivisa, culturale o anche religiosa); e per etica intendiamo la disciplina del dovuto da ciascuno a tutti. Senza questa distinzione non è possibile sfuggire all'uno o all'altro corno dell'alternativa fra fondamentalismo e scetticismo. Il secondo passo consiste nell'esplicitare il rapporto fra ethos e etica. L'etica, evidentemente, deve giocare il ruolo di limite e di vincolo rispetto agli ethos, se vogliamo bloccare l'implicazione dal pluralismo al relativismo. Perché non si dia relativismo, occorre appunto che sia negato l'*anything goes*, la convinzione che tutto è permesso (purché sia sostenuto da una forza sufficiente). E come? Non ogni ethos evidentemente può andare, ma solo quelli compatibili con l'etica. (...) Enunciamo la formula dell'etica: quello che è dovuto da ciascuno a tutti è lo stesso diritto a vivere e fiorire secondo il proprio ethos, che si chiede per sé. Ogni ethos che viola questo dovuto è a priori incompatibile con l'etica» (pp. 143-153).

Il testo stesso suggerisce diversi spunti che richiederebbero ulteriore riflessione: «ci manca, per quanto sorprendente questo sia, una teoria della ragione» adeguata alla formula husserliana «civiltà fondata in ragione» (p. 96), «andrebbe oggi approfondito il concetto liberale di società aperta» nel senso di «aperta al rinnovamento morale costante» (p. 162). In questa sede, invece, vorrei sollevare un'altra questione: accanto a un'etica fenomenologica, come magistralmente tratteggiata ne *La questione morale*, c'è spazio anche per una politica fenomenologica? In altre parole, mi chiedo se una dottrina politica può risultare conforme ai principi della fenomenologia, come ad esempio sono riassunti in un altro libro prezioso della stessa Roberta De Monticelli (*Ontologia del nuovo*, in collaborazione con Carlo Conni, Bruno Mondadori, Milano 2008, pp. 126-129). Per non ragionare in astratto, converrà innanzi tutto esaminare un paio di esempi tratti dalla scena politica trentina e italiana.

Michele Nicoletti, anche nella sua veste di segretario provinciale del Partito Democratico del Trentino, ha così argomentato ("L'Adige", 8 novembre 2010 e "Il Margine" 9/2010):

«[I democratici] stanno da duecento anni dalla stessa parte, dai tempi delle rivoluzioni americana e francese che hanno posto al centro della politica non i privilegi di qualcuno, ma i diritti di tutti. È questo che ha consentito a milioni di democratici italiani di ritrovare la loro unità originaria, quell'unità che nell'Ottocento e nel Novecento era stata perduta allorché si erano divisi in correnti diverse (cattolici democratici, liberaldemocratici, socialisti democratici e così via). E dal punto di vista della storia delle idee – che nella storia dei partiti è determinante – è un incredibile risultato che le forze democratiche italiane abbiano voluto riconoscere il loro valore fondante e unificante nella “democrazia”, concepita finalmente non come uno strumento per realizzare qualche altro modello di società (il socialismo o una nuova cristianità) ma come “il” modo in cui uomini e donne, che si vogliono liberi e si riconoscono pari diritti, determinano assieme il loro destino».

Ora, se davvero la cifra della fenomenologia è la passione per le differenze, è facile riconoscere che la prospettiva di Michele Nicoletti, non si inquadra in una prospettiva fenomenologica. Sentirsi “cattolici democratici, liberaldemocratici, socialisti democratici”, impegnarsi per costruire “il socialismo o una nuova cristianità” a me pare essenzialmente diverso: a meno che, sulla scia della postuma lezione heideggeriana, non crediamo anche noi che «ormai solo un dio ci può salvare» e non riconosciamo nel massimo comune divisore della democrazia l'ultimo brandello di verità politica che siamo ancora disposti a difendere. Un simile “pensiero debole”, dove all'estremo baluardo della democrazia si affianca quello dell'ambiente, ispira anche la politica dei Verdi. Si rilegga questo emblematico passaggio di Marco Boato (estratto dall'intervento al convegno *Conservare l'ambiente, cambiare la politica*, Trento 1982):

«anche in Italia ha cominciato a formarsi una vera e propria questione verde (...). Non è un caso che i nuovi soggetti e movimenti sociali che su questo terreno hanno cominciato a formarsi (sia pure spesso in forma ancora magmatica e dispersa, al punto che ha avuto un grande successo l'immagine dell'“arcipelago verde”) abbiano assunto caratteristiche del tutto diverse, e spesso antitetiche, rispetto a quelle dei grandi movimenti di massa “totalizzanti”: a-ideologici (ma non senza valori), a-partitici (ma non contro la politica), extra-istituzionali (ma non anti-istituzionali), inter-classisti (perché trasversali rispetto alle tradizionali divisioni di classe), parziali (perché legati a specifici obiettivi, e non a una “Weltanschauung”), “carsici” (perché legati alla specificità concreta e non a tensioni “escatologiche”)».

Se dunque la fenomenologia esprime un desiderio di operare nel mondo che abbia un significato di verità, anche il punto di vista di Marco Boato appare distante.

Dove cercare allora un approccio fenomenologico alla politica? Da parte mia rimanderei il lettore incuriosito alle pagine illuminanti dedicate al socialismo da Jeanne Hersch nel bellissimo libro-intervista dal titolo folgorante *Rischiare l'oscuro*, tradotto da Laura Boella e Francesca De Vecchi per i tipi di Baldini Castoldi Dalai nel 2006. La filosofa Jeanne Hersch, formata alla scuola di Karl Jaspers, non è ascrivibile formalmente al movimento fenomenologico, ma si rivela qui e altrove (ad esempio nel romanzo giovanile *Primo amore/Temps alternés*, la cui traduzione è disponibile presso la stessa casa editrice) “naturaliter” fenomenologa. Riflessione teoretica e attività politica risultano limpidamente integrate nella sua vita («L'appartenenza al partito socialista, credo, si accorda perfettamente con quello che le ho detto sull'unità dell'anima e del corpo») e sostenute da una lucida consapevolezza («Perché non sono entrata prima nel partito socialista? Innanzitutto perché mi sentivo troppo poco politica, e perché mi sono sentita tutta la vita, malgrado le apparenze, troppo poco politica. Non ho “il pallino della politica”. Sono per natura individualista, per natura solitaria nel mio pensiero, e fare politica non è affatto una tentazione per me. Al contrario, è un dovere»). Una declinazione fenomenologica di questa ogni giorno più urgente necessità di rinnovamento morale e politico si ritrova nelle parole ispirate di Enzo Paci (dal *Diario fenomenologico*, Bompiani 1973, p. 33):

«La gloria non ha senso, la potenza non ha senso, il tuo successo personale non ha senso. Vanità. Quella vanità che Husserl ha sempre combattuto. Ed era sincero. Amava davvero la verità e viveva per la verità. La gloria è il mondano e il senso della vita si rivela solo nella negazione del mondano, in un operare nel mondo che non è prigioniero del mondo. Credo fermamente a questo. Non è rinuncia a operare nel mondo, a vivere nel mondo: è desiderio di un operare che abbia un significato di verità. Bisogna essere capaci di questo, bisogna voler vivere così, bisogna tentare di vivere così».

L'Epifania nei Vangeli Apocrifi Riflessioni teologiche

EUGEN GALASSO

Partiamo dall'etimologia. Epifania viene dal greco *epifaneia*, manifestazione o anche apparizione, perché qui il Bimbo s'incarna e si manifesta come incarnato; è *epifaneia* anche quella giovannea, quando dice che “il Verbo (logos) s'è fatto carne e abitò in mezzo agli uomini”. Manifestazione, certo, non tanto della potenza di Dio ma del suo manifestarsi povero, nella mangiatoia-grotta (sicuramente un luogo povero), bambino indifeso e al tempo stesso grande, tanto da essere adorato dagli umili e dai sapienti (i Magi). Il Catechismo della Chiesa Cattolica, che pure la ricorda in qualche passo, non ci dice nulla di nuovissimo:

«L'Epifania è la gravidanza di Gesù come Messia, Figlio di Dio e Salvatore del mondo. Insieme con il Battesimo di Gesù nel Giordano e con le nozze di Cana, essa celebra l'adorazione di Gesù da parte dei “magi” venuti dall'Oriente. In questi “magi”, che rappresentano le religioni pagane circostanti, il Vangelo vede le primizie delle nazioni, che nell'Incarnazione accolgono la buona Novella della salvezza ... La loro venuta sta a significare che i pagani non possono riconoscere Gesù e adorarlo come Figlio di Dio e Salvatore del mondo se non rivolgendosi ai giudei e ricevendo da loro la promessa messianica quale è contenuta nell'Antico Testamento. L'Epifania manifesta che “la grande massa delle genti” entra nella “famiglia dei Patriarchi” e “ottiene la dignità israelitica”» (§ 528).

Il testo del Catechismo cita Matteo, la Liturgia delle Ore, Il Magnificat dei Secondi Vespri dell'Epifania, Leone Magno e i suoi *Sermones*, il Messale e segnatamente la Veglia Pasquale (Orazione dopo la terza lettura), ma la produzione di senso complessiva, pur se certo teologicamente profonda, sembra però bypassare il testo. Se consideriamo Matteo la sola fonte attendibile troviamo l'espressione “re dei Giudei” (Mt 2,5), che sappiamo essere simbolica, rituale, ma anche desunta dalla cultura corrente del tempo, mentre il fatto che “questi magi” rappresentano “le religioni pagane circostanti”, come interpreta il Catechismo, inizia a creare qualche problema. Prima di tutto: quale paganesimo? Poi, soprattutto, non si può dire che rappresentino