

asud'europa



Settimanale di politica, cultura ed economia realizzato dal Centro di Studi e iniziative culturali
"Pio La Torre" - Onlus. Anno 7 - Numero 15 - Palermo 15 aprile 2013

ISSN 2036-4865



L'eroismo della civiltà



Il valore della solidarietà

Vito Lo Monaco

La qualità e i contenuti degli articoli che Pino Lanza ha scritto per A Sud'Europa riconfermano il valore intellettuale e politico di un grande siciliano cresciuto e maturato nell'alveo del cattolicesimo progressista italiano. Il Centro studi La Torre si onora di averlo avuto per diversi anni tra i collaboratori assidui del suo settimanale e suo tramite di aver alimentato il confronto dialettico tra le varie espressioni culturali della sinistra laica e cattolica.

Peraltro, scorrendo i temi dei suoi articoli, essi presentano sempre una ricerca mirata a dare attuazione ai dettati della nostra Costituzione e a conseguenti comportamenti civici e politici.

Ad esempio, la ricomposizione tra etica ed economia, invocata da Pino Lanza in vari articoli e nei suoi saggi scientifici, è la traduzione pratica dell'art.41 "sull'utilità sociale dell'iniziativa economica privata che deve essere libera, non deve recare danno allo sviluppo, alla libertà, alla dignità umana. Dettato costituzionale fatto risalire espressamente alle radici del cattolicesimo democratico del dopoguerra prefigurato dal "Codice di Camaldoli" del 1943. Esso propone una "politica cristianamente ispirata a una radicale rivoluzione liberale senza aderire alla mitologia del mercato, ma accettandolo assieme alla libertà economica solo come inevitabile correlato alla libertà di tutti accompagnata dalla giustizia e dal lavoro".

Questa ispirazione di fondo guida le considerazioni di Lanza sul valore della solidarietà nella società contemporanea che lo contrappone all'individualismo e all'atomismo sociale esasperato in questi ultimi decenni di populismi da lui espressamente condannati perché dannosi alla società, alla cooperazione civile, all'economia e allo sviluppo.

Nella sua pedagogia della cittadinanza democratica si legge una forte critica alle politiche incapaci di dare sbocco alle istanze civili e di avviare un nuovo modello di sviluppo qualitativo e quantitativo sostenibile. Sul terreno dello sviluppo sostenibile le raffinate analisi sull'economia non profit e sul ruolo del terzo settore raggiungono l'apice della mediazione politica e culturale.

Secondo Lanza, la "competizione selvaggia nell'economia globale sacrifica ogni equilibrio ambientale e sociale e sbarrata la strada al rispetto della dimensione umana nel processo economico". Il suo imperativo categorico diventa "perseguire una stretta sinergia tra sviluppo globale e sviluppo locale che rifiuti la teoria della decrescita proposta da un fondamentalismo anticapitalistico e anticonsumistico" di minoranze sazie.

Lanza sceglie la post-crescita che "coniughi compatibilità ambientale con quella psicologica e sociale, una nuova antropologia del consumo nel quale l'accresciuto potere del consumatore assuma

doveri e responsabilità".

Il tema del progetto di sviluppo locale in terra di mafia, oggetto di ripetuti interventi, ha creato un'oggettiva convergenza con la sensibilità e il lavoro svolto dal Centro La Torre. Temi quali: la violenza mafiosa usata come strumento di controllo sociale; l'ordinamento mafioso che s'intreccia in forme variabili all'ordinamento civile e politico della società, sono questioni affrontati da Centro nella sua lunga azione attraverso la lotta politica e l'educazione, l'equilibrio politico-mafioso.

Al di fuori di questa logica Lanza ha ritenuto, assieme al Centro, "dannoso ogni approccio declamatorio e retorico d'iniziativa di c.d. educazione alla legalità affidate a celebrazioni o testimonianze occasionali, quando non s'inseriscono in organici e programmati progetti didattici". "Legalità formale e legalità sostanziale vanno legate al complesso dei saperi e dei valori correlati alla sostenibilità dello sviluppo e alla cultura della reciprocità (dono e fraternità)".

Da tale quadro teorico, Lanza ricava le sue riflessioni sulla "crisi della legalità nella società postmoderna, dove le carenze di una

tradizione civica e lo scarso rendimento delle istituzioni pubbliche hanno generato la cultura e la prassi mafiosa".

La sua risposta è che il Paese è condannato a "costruire un progetto locale di sviluppo" perché solo con esso si può ottenere la mobilitazione dei capitali materiali ma anche di quelli immateriali. Per liberarsi dalla sottocultura mafiosa deve fondarsi sulla legalità come cooperazione volontaria e sull'economia come cultura dell'impresa, del lavoro e del risparmio.

L'eticità che permea l'intellettuale cattolico Lanza lo conduce a schierarsi nella sua vita di politico, di uomo di scuola, della società civile sempre contro ogni fondamentalismo sia laico sia religioso. Invoca sempre uno stretto rapporto tra religione e ragione auspicando che i laici non escludano i contributi religiosi e viceversa.

Sintetizza questa posizione a proposito del fine vita e del testamento biologico scrivendo che se gli uni proclamano la disponibilità assoluta della vita in nome della ragione, gli altri della religione.

Lanza saggiamente invoca l'auspicio evangelico della fusione e della trasformazione come il seme che marcisce nel campo e il lievito scompare nella pasta. È la via per evitare ogni contrapposizione tra poteri secolari, laici e religiosi.

Ricorderemo Lanza come un uomo coerente, onesto, immune alle lusinghe del potere che pur ha avuto modo di conoscere e di rifiutare.

La qualità e i contenuti degli articoli che Pino Lanza ha scritto per A Sud'Europa riconfermano il valore intellettuale e politico di un grande siciliano cresciuto e maturato nell'alveo del cattolicesimo progressista italiano

Gerenza

ASud'Europa settimanale realizzato dal Centro di Studi e iniziative culturali "Pio La Torre" - Onlus. Anno 7 - Numero 15 - Palermo, 15 aprile 2013

Registrazione presso il tribunale di Palermo 2615/12 - Stampa: in proprio

Comitato Editoriale: Mario Azzolini, Mario Centorrino, Gemma Contin, Giovanni Fiandaca, Antonio La Spina, Vito Lo Monaco, Franco Nicastro, Bianca Stan- canelli, Vincenzo Vasile.

Direttore responsabile: Angelo Meli - In redazione: Davide Mancuso - Art Director: Davide Martorana

La rivista è stata stampata con il contributo di SudTime di Agostino Trupia

Redazione: Via Remo Sandron 61 - 90143 Palermo - tel. 091348766 - email: asudeuropa@piolatorre.it.

Il giornale è disponibile anche sul sito internet: www.piolatorre.it

La riproduzione dei testi è possibile solo se viene citata la fonte

In questo numero articoli e commenti di: Diego Lana, Giuseppe Lanza, Vito Lo Monaco, Pasquale Petix

Il numero è stato realizzato grazie al lavoro di ricerca e coordinamento di Pasquale Petix

Lanza, dall'insegnamento alla ricerca

La semplicità di un uomo giusto

Pasquale Petix

“Una calda mattina di ottobre, l’anno dopo (l’uccisione del giudice Livatino), si riuniscono per parlare di mafia gli studenti dell’Istituto tecnico commerciale e per geometri “Galileo Galilei”..... La scuola ha la più classica delle forme, con cancello e gradinata. Classica anche la toponomastica, più che mai da queste parti: via Pirandello 4..... Dentro la scuola un preside, Giuseppe Lanza, dai capelli inargentati, che da anni cerca di fare bene il suo mestiere di formare, educare i cittadini”.

(da “Il giudice ragazzino” di Nando dalla Chiesa)

Giuseppe Lanza se ne è andato senza preavviso un pomeriggio d’autunno a causa di una malattia subdola e pervicace che se ha vinto la sua resistenza biologica, non riuscirà a cancellare dalla memoria dei suoi tanti amici e colleghi il ricordo di un uomo animato da una grande passione civile e da una tensione intellettuale che ha avuto pochi uguali nel territorio agrigentino.

Pino Lanza è stato Preside dell’ITCG “G. Galilei” di Canicattì dal 1983 al 2002. Poco prima di lasciare la scuola venne chiamato dal prof. Sergio Mangiavillano a insegnare materie economiche nei corsi di laurea presso la sede di Caltanissetta di didattica decentrata, della Facoltà di Scienze della Formazione, attivata dalla LUMSA di Roma.

Ha dedicato gran parte della sua vita all’insegnamento e alla ricerca pubblicando testi adottati sia nelle scuole d’istruzione superiore che nelle università. I suoi interessi sono stati multiformi spaziando dalla riflessione sulla didattica del diritto all’analisi dei processi sociali che generano la dispersione scolastica; dallo studio degli statuti epistemologici delle discipline giuridico-economiche alla teorizzazione di linee d’azione in grado di favorire lo sviluppo socio-economico delle aree depresse. Le sue intuizioni e le sue proposte metodologiche restano ancora oggi valide e hanno consentito a molte generazioni di docenti e di operatori sociali di confrontarsi con la difficile arte dell’educare.

La sua formazione giuridica, arricchita da un grande amore per l’insieme delle scienze umanistiche, lo portava a sottolineare il carattere di relazionalità del diritto. Imparare a vivere nella società significa imparare anche la civiltà giuridica che la costituisce e la fonda, rendendo possibile il legame sociale.

A questo proposito assai feconda fu la sua collaborazione con il CIDI – Centro di iniziativa democratica degli insegnanti. Nella collana a cura del CIDI, nel 1993 pubblicò *“Introduzione all’educazione giuridica”* per i tipi della FrancoAngeli.

Il punto di partenza del libro è rappresentato da una puntuale cri-



tica della tradizione pedagogica italiana influenzata dalle concezioni positivistiche e formalistiche della scienza giuridica: *“Nella tradizionale impostazione positivista è difficile scorgere un’autentica dimensione educativa: l’approccio al diritto si risolve nell’acquisizione di astratte categorie dogmatiche e di meccanismi interpretativi di tipo logico-induttivo e logico-deduttivo, in ordine al momento conoscitivo, e nell’addestramento al rispetto della legalità in quanto tale, inteso come atteggiamento di acritica e formale obbedienza esterna, in ordine al momento pratico-operativo”.*

Tale approccio formalistico ha relegato il fenomeno giuridico nel mondo della forza e della coercizione ed ha concepito la relativa esperienza come un’esperienza di norme senza spessore etico e senza spessore fattuale. Invece la norma è il nesso di collegamento tra le relazioni sociali. Le relazioni acquistano stabilità appena vengono fissate delle regole e dei reciproci obblighi. E’ questo il motivo per cui, secondo Lanza, la pedagogia del diritto può offrire un contributo per rafforzare la coesione sociale messa continuamente in pericolo dai processi anomici che travagliano la società e che spingono il diritto verso direzioni imperativistiche e coazionistiche: *“Rendere consapevole il cittadino delle ragioni della norma significa disvelare l’intreccio di interessi, di idee, di forze, di scopi che rappresentano il sedimento socio-culturale e socio-politico della nomogenesi. Ma se, per un verso, la coscienza critica deve avere una direzione ricognitiva e assiologia, per altro verso deve assumere caratteri*



speculativi e deontologici, ossia deve possedere tutto il quadro dei valori possibili e alternativi a cui potrebbe riferirsi una normativa diversamente ispirata”.

Pino Lanza negli anni si è materialmente e intellettualmente impegnato in un lavoro di ricerca e di analisi del declino delle comunità private delle proprie capacità critiche e pertanto consegnate all'emarginazione sociale, economica e culturale. Ad affliggerlo era soprattutto la constatazione che tanta parte del mondo giovanile meridionale non avesse ricevuto in dote, dalle agenzie educative, quel patrimonio culturale necessario a renderlo protagonista di quel riscatto sociale in termini di *uguaglianza sostanziale* promesso dalla Costituzione italiana. Il peso della disoccupazione giovanile, gli alti tassi di dispersione scolastica spesso correlati alla criminalità minorile erano temi che lo rattristavano visibilmente ed a cui ha dedicato tempo e riflessione: *”.....altissimo è il numero dei giovani siciliani che si trova in difficoltà anche solo a dover leggere una pagina di un giornale o semplicemente a scrivere poche righe....Queste carenze nelle competenze di base, che compromettono anche le capacità superiori di comprensione, analisi e sintesi degli adolescenti siciliani, costituisce un fattore di rischio di esclusione dal lavoro poiché rende più difficile per loro la ricerca di un'occupazione. Ma il secondo rischio ancora più grave, che spesso non viene evidenziato, è quello dell'esclusione culturale, che per un verso rende irreversibile il primo e per altro verso determina un deficit di conoscenze e competenze che impedisce ai soggetti di capire il proprio tempo e il proprio spazio, le dinamiche culturali, sociali, economiche e politiche che li attraversano, la consapevole progettazione e realizzazione del proprio progetto di vita, la cosciente partecipazione alla vita politica. Nel deficit culturale, infatti, va trovata in gran parte la genesi dei flussi plebiscitari berlusconiani che caratterizzano i risultati elettorali del Sud”.*

Quando la noncuranza del ceto politico per le questioni educative produce il depauperamento del capitale culturale delle nuove generazioni, le strutture di potere generano violenza, perché impongono il sacrificio degli esclusi, che non possono partecipare alla costruzione di una società più giusta, sostenendo le proprie idee,

le proprie sensibilità, i propri interessi. Nei suoi scritti Lanza rileva anche come nelle nostre comunità ci sia poco interesse per il confronto e il dialogo. Viene così meno quella fecondazione mutua di idee e passioni – e qui risultano assai chiari i riferimenti a Lorenzo Milani, Giorgio La Pira, Danilo Dolci, Paulo Freire – che consentano *“all'uomo di camminare con la sua cultura in attesa che nella società divampi il fuoco della comunicazione reciproca”.*

Per Pino Lanza l'attenzione per la *polis* era tutt'uno con l'amore per l'*umanitas*. La scuola - scrive - deve riuscire a *“far cogliere al cittadino-studente la sua situazione in relazione al rapporto spazio-tempo in modo da dargli la coscienza del tempo in cui vive e del territorio in cui si trova”.*

La scuola non può abdicare a questo suo compito imprescindibile. Ma c'è chi propone una scuola fortemente competitiva, la cui cultura è direttamente ricollegabile all'idea di mercato se non al darwinismo sociale. Contro questa tentazione Lanza si è battuto, proponendo sulle pagine delle riviste *Insegnare* e *RES*, ma anche da membro della Commissione Brocca, una scuola solidale e egualitaria, capace di offrire davvero a tutti il libero esercizio del diritto all'educazione. La didattica organizzata secondo il modello dell' *apprendimento cooperativo* fu un suo cavallo di battaglia non solo perché in grado di promuovere il successo scolastico, ma perché – ha scritto e spiegato - che sperimentare in classe la mutualità significa favorire l'edificazione vera e propria di un sistema legale - il sistema “classe scolastica” – che permette di interiorizzare il primo e fondamentale valore della legalità, ossia il senso della relazione rispettosa dei bisogni altrui. Per Lanza l'approccio cooperativo e meta cognitivo presenta poi un altro importante vantaggio. L'organizzazione autoregolata per funzionare davvero esige che i membri della classe siano tra di loro solidali. Cosicché l'educazione alla solidarietà diventa tutt'uno con l'educazione alla legalità. Infatti gli allievi, con la sapiente e competente guida dell'insegnante, sono chiamati a organizzarsi e a fondare norme interne che permettano di far funzionare l'aula. Così facendo si pongono in relazione l'uno con l'altro, superando la competitività e i modelli di insegnamento stereotipati.

Lanza rifiutava l'idea di una scuola concepita come “mero aggregato funzionale” piuttosto la prospettava come “una comunità umana centrata sui valori dell'empatia, della responsabilità, della creatività”. Una realtà che – attraverso l'educazione e la formazione intellettuale delle nuove generazioni – doveva sapere indirizzare la costruzione di una società più equa. Avvertiva quanta vitalità, quanta forza era contenuta nelle tante persone (alunni, genitori, docenti) che incontrava e sognava per loro uno sviluppo completo, vero e fecondo. Al contrario si inquietava (e non poco) quando registrava che spesso tutto si perdesse nell'assorbimento conformistico, nel pressapochismo, nell'incapacità di organizzarsi e di dare il meglio di se stessi.

Prima che dirigente Lanza fu un animatore culturale. Per lui valeva la massima di George Steiner “*i libri sono presenze vive che trasformano gli uomini*”. Nei momenti di tranquillità scolastica, dalla porta sempre aperta della presidenza, lo si intravedeva seduto alla scrivania con un libro tra le mani. Dal volto e dalla postura si capiva che l’animo inquieto grazie alla lettura stava conquistando una serena concentrazione.

Ogni collegio dei docenti rappresentava un momento di grande arricchimento intellettuale. Oltre ad offrire una interpretazione sicura della normativa scolastica proponeva una *full-immersion* nella letteratura delle scienze sociali. Non c’era libro su tematiche psicopedagogiche che non avesse letto. Il suo linguaggio era quello di un intellettuale votato alla riflessione pedagogica plasmata da una solida cultura giuridico-filosofica ed economico-sociologica. Tutta la sua azione – e gli articoli che ho raccolto per *Asud’europa* lo provano - è stata ricompresa in quel fascio di significati che comprendono la responsabilità, la coscienza, la solidarietà, la cooperazione, la legalità, la giustizia, la cittadinanza societaria e la reciprocità civile.

Lanza come studioso delle questioni sociali non ha mai smesso l’abito di chi è chiamato ad agire in situazioni concrete impegnandosi prima a conoscere i bisogni dell’uomo e della comunità per successivamente riuscire - con lo studio, l’informazione, il confronto - a suscitare partecipazione e a coniugare “cittadinanza e moralità civile” specie in terra di mafia. Per questo motivo aveva fatto politica attiva in varie fasi della sua vita senza mai farsi assorbire da schemi ideologici precostituiti o da patriottismi partitici. Uomo libero e schivo, si è impegnato in politica “soffrendola” per puro dovere civico. Parlare della rilevanza di Lanza, per la politica locale non deve apparire una pretesa eccessiva. Le persone che lo hanno conosciuto solo da lontano, al più, sono disposti a riconoscerli i meriti di un intellettuale che ha scritto saggi e articoli di denuncia sociale, invece la sua azione ha avuto una gravidanza anche politica perché a Pino Lanza il coraggio di andare contro corrente proprio non mancava.

Negli anni giovanili fu delegato provinciale della Gioventù dell’Azione Cattolica ed era considerato un astro nascente della DC tanto da ricoprire incarichi a livello nazionale. Ma il suo modo di concepire la politica non andava d’accordo né con certo stile democristiano, né con certo collateralismo di comodo della Chiesa che finiva per sminuire la sua missione profetica. Fu così che l’area cattolica perse l’occasione di dare fiducia ad un uomo che, anticipando di molto il dibattito attuale, non accettava la politica disancorata dall’etica. A guadagnarci sarà la scuola che si arricchirà di una persona di valore e dalle idee assai chiare su come rendere il processo d’apprendimento un evento “cognitivo-relazionale” che può cambiare la storia personale e collettiva.

Durante la stagione delle stragi mafiose e di mani pulite Lanza avvertì la necessità di un coinvolgimento più forte e più concreto della società civile nella vita politica. Nel 1994 tornò alla politica at-



tiva fondando con altri amici il movimento di area progressista “Progetto Canicatti” ed accetta la candidatura a Sindaco nella prima elezione diretta. Al di là dell’esito delle votazioni, giunte al ballottaggio ma venne sconfitto, ancor’oggi chi fece quell’esperienza non ha dimenticato quanto entusiasmo il metodo, i ragionamenti, la passione di Lanza avevano suscitato. Partecipare alle riunioni era un piacere. Si apprendeva e si cresceva in consapevolezza politica. Continuò a seguire le vicende politiche locali per diversi anni, ma la sua attenzione di studioso lo portava ad approfondire le grandi questioni.

Gli squilibri del rapporto nord-sud, il furto di vita perpetrato dalle disuguaglianze sociali ai danni dei ceti subalterni, la passiva sottomissione alla prepotenza politico-mafiosa, sono tutti temi che Lanza ha analizzato con grande acume scrivendo sulla rivista *Suddovest*, che aveva contribuito a far nascere (con Onofrio Dispenza, Tano Siracusa, Salvo Castellano) e di cui fu garante.

Gran parte di questi temi sono stati ripresi da Lanza durante la sua collaborazione con *ASud’Europa*. Gli argomenti vengono affrontati con il solito rigore scientifico, con grande slancio civile e con quella vena di malinconica che lo caratterizzava. Del resto, dopo tanti anni di riflessioni, di stimoli, di proposte, i problemi sono ancora lì, all’ordine del giorno. Il dramma del lavoro, dell’emigrazione giovanile e dell’immigrazione, la carenza d’acqua (aggravata dall’essere persino la più cara del Paese), la mafia, le infrastrutture, lo sviluppo locale, la globalizzazione, la tutela dell’ambiente, la scuola.

Gli anni sono velocemente trascorsi, ma i problemi sono rimasti sempre quelli e nelle classifiche nazionali per qualità della vita la provincia di Agrigento e la Sicilia hanno continuato a figurare agli ultimi posti. Tutto questo porta sinceramente a consigliare la lettura degli scritti di Pino Lanza prima di tutto ai giovani perché a loro è affidata la speranza di una politica più onesta, di un’impresa migliore e di una società più giusta per arrestare quella servile mediocrità che sta uccidendo il Mezzogiorno e l’Italia.

Il bilancio di sostenibilità nelle imprese

La ricomposizione di etica ed economia, sostenuta ormai non solo da agenzie deontologiche come le chiese o da gruppi alternativi di ispirazione ambientalista o naturalistica, ma anche da autorevoli economisti e movimenti politici (pure di stampo liberale), mira a promuovere una concezione sociale dell'economia for profit, come attività socialmente responsabile che persegue la produzione di un valore non esclusivamente "utilitaristico", ma un valore pluridimensionale, sia economicistico, come reddito da distribuire agli interessi di proprietà, ma anche civile come contributo dell'impresa al benessere e allo sviluppo della collettività che si raggiunge espletando correttamente la funzione di istituto economico-sociale che gli è propria.

Per altro verso porta all'affermarsi del paradigma della solidarietà efficiente nell'economia non profit: la realtà aziendale è vista così come organizzazione di mezzi per produrre beni o servizi senza finalità di lucro, dove gli interessi di riferimento non sono "proprietari" ma comunitari, e quindi, della società civile, e dove l'economicità si concretizza in un equilibrio costi-ricavi o, quanto si determinasse un "lucro oggettivo", questo non affluirebbe nella sfera dei proprietari, ma si riverserebbe come autofinanziamento nell'impresa.

L'impresa for profit responsabile e l'impresa non profit solidale concorrono alla realizzazione di un modello di impresa in cui è possibile individuare analoghi profili e sottosistemi aziendali (economico-finanziario, tecnico operativo, sociale), ma le cui interrelazioni si articolano diversamente, perché le imprese for profit responsabili "hanno natura economica con valenza sociale, mentre le imprese non profit solidali hanno natura sociale con valenza economica (Fiorentini).

Dal punto di vista dell'economia aziendale le imprese solidali, che nel nostro ordinamento sono denominate imprese sociali, rientrano nella categoria degli istituti economici. Nel contesto della società costituiscono una quarta classe di istituti, che, appunto in concorso con le altre classi costituite dalle famiglie, le imprese private, le pubbliche amministrazioni, assolvono a diverse funzioni di utilità pubblica del sistema in cui si integrano soggetti economici pubblici e privati.

Mentre l'impresa for profit socialmente responsabile nasce con lo scopo immediato di produrre dei beni per soddisfare dei bisogni e per realizzare un reddito per i proprietari dell'impresa, pur col vincolo di rispettare valori sociali e ambientali, quella non profit solidalmente efficiente nasce perché delle persone decidono di impiegare le proprie energie e la propria ricchezza economica per soddisfare bisogni di altre persone, senza finalità di lucro personale ma nel rispetto dell'equilibrio economico finanziario "come potenzialità di sopravvivenza e sviluppo".

Nelle aziende non profit la prospettiva si inverte. Il focus dell'attività si sposta, perché si tratta di aziende che sorgono con una finalità sociale. Il profilo tecnico-operativo va osservato e spiegato proprio nel quadro dell'impegno sociale. La validità e l'opportunità del prodotto/servizio prestato dall'azienda non profit si collega in primo luogo alla valenza sociale e, in secondo luogo, all'equilibrio economico-finanziario. Quest'ultimo è fondamentale perché anche in questa tipologia aziendale, occorre preservare le potenzialità di sopravvivenza e sviluppo, e, quindi, capacità di continuare a rea-

lizzare le preordinate finalità sociali (Giusepponi).

Il valore aggiunto nelle imprese for profit responsabili

Il bilancio d'esercizio, tradizionale strumento contabile, risultante dal conto della gestione e dallo stato patrimoniale, non è in grado di rappresentare adeguatamente l'interconnessione tra profilo economico-finanziario e profilo sociale.

Deputato alla valutazione e alla comunicazione dei risultati dell'attività aziendale, mira a determinare l'utile di esercizio. L'indicatore "profitto" non indica in modo esplicito come sono stati remunerati gli altri fattori produttivi, i criteri che hanno guidato la scelta della combinazione produttiva (intensità di lavoro o intensità di capitale? Più costi ma salvaguardia dei livelli occupazionali o minori costi più tecnologie e meno lavoro?), la diminuzione o l'incremento del patrimonio collettivo (ambiente, cultura, benessere sociale). In definitiva il reddito d'esercizio non assolve alla funzione di informare tutti i portatori di interesse interni ed esterni, e la collettività in generale, dei riflessi sociali dei comportamenti aziendali.

Al fine di rispondere a questa importante esigenza di valutazione e di comunicazione si ricorre al metodo di calcolo del valore aggiunto: questo costituisce una grandezza maggiormente significativa, rispetto al profitto, in quanto rappresenta il contributo dell'impresa alla produzione di nuova ricchezza misurata dalla differenza tra valore dei beni e servizi ceduti all'ambiente e valore dei beni e servizi acquisiti dall'ambiente, quale risultato positivo di un processo di valorizzazione delle risorse esistenti



For profit e non profit tra etica ed economia

Il valore aggiunto della responsabilità sociale

realizzato dall'azienda in un dato periodo di tempo e in un determinato contesto ambientale con il concorso non solo dell'imprenditore, ma dei portatori degli altri fattori produttori (lavoro, capitale, Stato) di cui viene evidenziata la partecipazione alla distribuzione dello stesso valore aggiunto sotto forma di salari, interessi, imposte.

Ma è come è stato rilevato "Il valore aggiunto, pur fornendo informazioni significative, non esprime, comunque, il complessivo risultato sociale. Esso, infatti, si riferisce esclusivamente a quella parte della ricchezza prodotta dall'impresa che viene distribuita sotto forma di remunerazioni di varia specie a coloro che ad essa sono legati da relazioni istituzionali (prestatori di lavoro e conferenti di capitale) o da relazioni di negoziazione (di beni e/o servizi pubblici, di capitali di prestito). Rappresentando, al pari del reddito di esercizio, un valore sintetico, il valore aggiunto non consente, però, di cogliere né la soddisfazione delle attese economiche di clienti e fornitori, né di esprimere giudizi sulla congruità dei prezzi-costo (riscossi dai soggetti fornitori di beni e servizi) e dei prezzi-ricavo (pagati dai clienti per la vendita beni e servizi privati). La sua grandezza, inoltre, non tiene conto dell'insieme dei costi e dei benefici che si ripercuotono sull'ambiente e sull'intera collettività, cioè sui soggetti che subiscono, indirettamente, i riflessi dell'attività d'impresa".

Il valore aggiunto nelle imprese non profit

Anche nelle imprese non profit il concetto di valore aggiunto permette di meglio intendere la natura di queste organizzazioni e il modo in cui si atteggia la produzione e la distribuzione del reddito. Secondo Yunus, il banchiere dei poveri, inventore del microcredito, la "sociale business enterprise" è creata non per scopi di lucro, ma per realizzare benefici sociali, diffusi per la gente, senza perdite né dividendi".

Come abbiamo già evidenziato le motivazioni "prime" e le dimensioni primarie e dominanti sono di ordine solidale, ma la dimensione economica e finanziaria è rilevante e strumentale al funzionamento aziendale per cui l'agire gestionale, deve mirare a massimizzare la produzione di beni e servizi, funzionali e relazionali (beni meritori), per rispondere ai bisogni di soggetti e beni deboli. Nel perseguire l'equilibrio economico finanziario le imprese sociali godono, rispetto alle imprese for profit, di un vantaggio competitivo costituito dal lavoro volontario, dalle donazioni private e istituzionali, dalla finanza etica, dalle agevolazioni ed esenzioni tributarie, dalla simmetria informativa tra soggetti dell'offerta e della domanda, da trattamenti preferenziali nell'ottenimento di contributi e sussidi pubblici, nella stipula delle convenzioni, dai corrispettivi mediati dalla sussidiarietà fiscale (voucher, deduzioni dall'imponibile e detrazioni d'imposta), dalla partecipazione alla progettazione dei piani pubblici dei servizi integrati di welfare.

Il valore aggiunto delle imprese non profit è ripartito come reddito sociale non solo al soggetto aziendale (lucro oggettivo non distribuibile), alle forze personali, allo Stato (imposte), agli enti di finanziamento etico e for profit ma anche alla collettività non solo sotto forma di ricchezza funzionale ma anche come "ricchezza relazionale" (capitale sociale).

Da rilevare come l'utile di esercizio che nelle imprese for profit co-



stituisce la fonte dei dividendi, percepiti dall'imprenditore, nelle imprese non profit costituisce un "sovrappiù" che viene reinvestito nell'impresa

Dal bilancio sociale al bilancio di sostenibilità

Come già accennato per le imprese for profit, ma l'osservazione è valida a maggior ragione per le imprese non profit, il bilancio di esercizio è uno strumento che non esprime la pienezza dei fatti economici e dei fatti sociali e solidali collegati. È questa la ragione per cui si ricorre al bilancio sociale, un'espressione con cui si indica una struttura documentale complessa in cui alla preliminare precisazione delle finalità perseguite con la rendicontazione e delle modalità organizzative, seguono l'illustrazione dell'identità e della storia dell'istituzione, la mission, la vision, i programmi, la mappa degli stakeholder e degli impegni assunti nei loro confronti e il rendiconto socio-economico.

Attraverso il bilancio sociale l'organizzazione aziendale recupera informazioni rilevanti, relative a risultati di utilità e qualità sociale, non sempre oggettivabili in dati quantitativi, che vengono a integrare quelle di natura economico-finanziaria contenute nel bilancio di esercizio.

La comunicazione agli stakeholder (soci, lavoratori, fruitori, attori di tenibilità organizzazioni operanti in settori omologhi o collegati, la collettività) come interlocutori interni o esterni, rende possibile l'utilizzazione del bilancio sociale come strumento informativo (sui risultati sociali), come strumento di gestione (a supporto del management e dei lavoratori), come strumento di difesa (prevenzione di attacchi da particolari categorie di stakeholder), come strumento di organizzazione del consenso (per consolidare l'immagine e il sostegno da parte dei vari interlocutori). Il concetto di bilancio sociale nel tempo si è evoluto in bilancio di sostenibilità: in questo, con chiaro riferimento allo "sviluppo sostenibile", sono contemplate non solo le performance economiche e sociali delle imprese ma anche quelle ambientali.

(ASud'Europa, 23 novembre 2009)

La Pira e Nyerere: due testimonianze cristiane per un futuro non capitalistico

Un recente convegno organizzato dall'associazione Casa Famiglia Rosetta, un'istituzione siciliana che ha la sua sede a Caltanissetta, ma che sviluppa la sua azione di solidarietà nei confronti dei disabili non solo nella nostra isola, ma anche in Brasile e in Africa, ha promosso una riflessione su due grandi figure del cattolicesimo mondiale, Giorgio La Pira e Julius Nyerere, due figure profetiche che, presenti per contingenze diverse nella storia dell'organizzazione nissena, affermarono l'esigenza di un'economia dal volto umano e cristiano. Anche se con riconoscimenti tardivi, è stata aperta per loro una causa di beatificazione.

Giorgio La Pira (1904-1977) e Julius Nyerere (1922 -1999) in contesti diversi e con storie diverse, hanno vissuto le loro esperienze umane e politiche nella seconda metà del secolo scorso, un tempo significativo in cui l'economia di mercato capitalistica nell'occidente produceva ricchezza accompagnata di gravi squilibri sociali, culturali, ambientali e nel sud del mondo, compreso quello africano, produceva povertà attraverso i meccanismi iniqui del commercio internazionale e l'ambigua politica degli aiuti internazionali. Il loro pensiero e la loro azione, ispirati al cristianesimo evangelico, entrò in rotta di collisione con i paradigmi della razionalità egoistica ed edonistica del capitalismo, attirandosi così le critiche non solo dei fondamentalisti del mercato, ma anche della Chiesa, di cui facevano parte. Ma loro profezia, che appariva impraticabile in un contesto in cui il pensiero unico capitalistico sembrava inattaccabile, doveva col tempo rivelarsi praticabile: l'ultima grave e disastrosa crisi finanziaria ed economica ha dimostrato, ancora una volta, che il capitalismo, ormai non più controllabile neanche dal potere politico, per via dei processi di destatalizzazione indotti dalla globalizzazione, deve cedere il passo ad un'economia d'impresa e di mercato orientata anche ai valori etici nel quadro di una riconversione civile e solidale degli atteggiamenti e dei comportamenti di tutti i suoi operatori. La stessa Chiesa cattolica nell'ultima enciclica sociale, "Caritas in veritate" ha dovuto proclamare il valore economico e politico della carità e riconoscere che i perversi esiti del capitalismo non possono essere corretti dalla sola giustizia sociale ma impongono un ripensamento della razionalità economica dominante.

Giorgio La Pira

La Pira (*nella foto*), siciliano d'origine, essendo nato a Pozzallo, fu sindaco di Firenze dal 1951 al 1958 e dal 1961 al 1965. Egli si confrontò con la concretezza della povertà e della disuguaglianza sociale, cercando di forzare le incipienti politiche sociali con atti e gesti che l'ortodossia economica e finanziaria ritenevano fuori dalla razionalità capitalistica. Nella sua azione politica scelse i poveri come destinatari privilegiati ma, soprattutto, si considerò a servizio della sua città così, oltre alla creazione del quartiere satellite Isolotto che riproduceva un modello urbanistico comunitario e socializzante, per fronteggiare il grave problema degli alloggi promosse la costruzione di case popolari, e per venire incontro agli sfrattati chiese ma non ottenne, la graduazione degli sfratti da parte dei proprietari. A seguito del rifiuto degli stessi di affittare al



Comune un certo numero di abitazioni non utilizzate ordinò la requisizione degli immobili stessi. Ancora singolare l'iniziativa di realizzare una centrale del latte per provvedere alla distribuzione del prezioso alimento gratuitamente ai poveri. Intervenne attivamente e con successo a difesa dell'occupazione e dei posti di lavoro delle officine Pignone e Galileo, la cui crisi aveva colpito duramente la regione Toscana minacciando di coinvolgere tremila operai. La Pira, etichettato dal popolo come sindaco santo venne considerato un uomo "fuori della storia": le contestazioni maggiori gli pervennero dall'interno della Chiesa Cattolica.

La "passione di carità" di La Pira non accettava le logiche di una concezione economica che considerava la povertà, la disoccupazione, la crisi abitativa come eventi "naturali" di un processo economico che procedeva con la sua logica autoreferenziale di "allocazione di risorse in un contesto di scarsità", in un sistema i cui esiti potevano essere corretti solo a valle attraverso la redistribuzione del reddito e la giustizia sociale, uno schema a due tempi accettato anche dalla dottrina sociale della Chiesa. Uno schema che per un verso non dava risposte inclusive e integrative di tutti gli uomini nell'attività economica e, che, per diverse ragioni non sempre era adeguato a

L'impegno per gli ultimi e i più deboli

Un'economia che superi gli squilibri sociali

riparare a valle, attraverso il Welfare State, i guasti generati dal mercato.

Egli era consapevole di andare contro corrente, ma era altresì convinto che le sue categorie non potevano essere diverse. Lo dichiarò più volte davanti al Consiglio comunale: «Ebbene, signori Consiglieri, io ve lo dichiaro con fermezza fraterna ma decisa: voi avete nei miei confronti un solo diritto: quello di negarmi la fiducia! Ma non avete il diritto di dirmi: signor Sindaco non si interessi delle creature senza lavoro (licenziati o disoccupati), senza casa (sfrattati), senza assistenza (vecchi, malati, bambini, ecc.). È il mio dovere fondamentale questo: dovere che non ammette discriminazioni e che mi deriva prima che dalla mia posizione di capo della città - e quindi capo della unica e solidale famiglia cittadina - dalla mia coscienza di cristiano: c'è qui in giuoco la sostanza stessa della grazia e dell'Evangelo! Se c'è uno che soffre io ho un dovere preciso: intervenire in tutti i modi con tutti gli accorgimenti che l'amore suggerisce e che la legge fornisce, perché quella sofferenza sia o diminuita o lenita. Altra norma di condotta per un Sindaco in genere e per un Sindaco cristiano in ispecie non c'è!». Fu accusato per il suo operare di statalismo e di comunismo bianco. Tra gli altri critici a difesa della libera iniziativa don Luigi Sturzo che lo ammoniva del rischio di finire in un marxismo spurio se non si atteneva ai principi del non-statalismo e dell'interclassismo. La Pira rispose, con l'eloquenza dei fatti: «10000 disoccupati, 3000 sfrattati, 17000 libretti di povertà. Poi le considerazioni: «...cosa deve fare il sindaco? Può lavarsi le mani dicendo a tutti: "scusate, non posso interessarmi di voi perché non sono statalista ma interclassista?»».

La Pira non era comunque un pragmatico della carità politica. La sua azione affondava le radici in una profonda e praticata fede cattolica e nella sua grande cultura di giurista romanista. La sua missione, prima che come sindaco, si era sviluppata come costituzionalista. Nel 1946 era stato eletto all'Assemblea costituente. Esponente di primo piano del pensiero cristiano fece parte della cosiddetta comunità del porcellino, formata anche da Giuseppe Rossetti, amante Fanfani e Giuseppe Lazzati. La Pira svolse un'opera apprezzata nell'ambito della "Commissione dei 75", specialmente nella redazione dei Principi Fondamentali art. 2 della Costituzione venne modellato attorno alla sua proposta iniziale. (La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo, sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale).

Sviluppò anche un'azione di grande rilievo per promuovere la pace nel mondo facendo sì che Firenze diventasse un centro di incontri di tutti i potenti della terra.

Julius Nyerere

Se La Pira in nome di una società amorevole e conviviale contestò la logica dello scambio monetario come unico metodo di accesso ai beni (latte e casa), la logica del lavoro come variabile dipendente, la separatezza tra economia e amore del prossimo rappresenta l'utopia all'interno del sistema capitalistico, Nyerere (nella

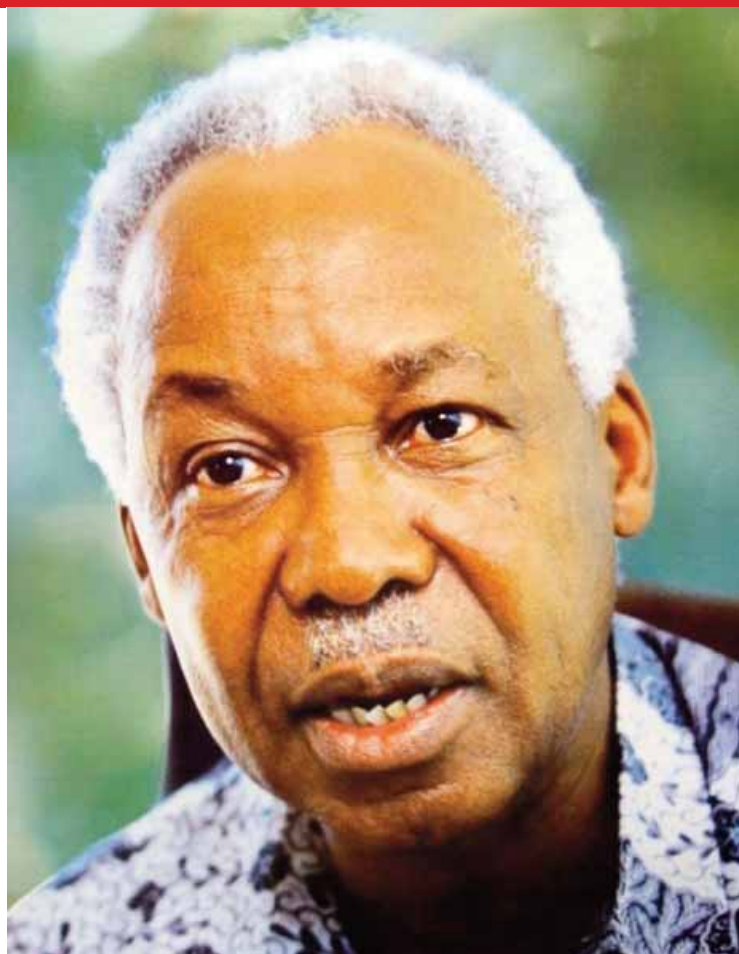


foto), uomo di grande fede e cultura in nome di un socialismo dal volto umano, si collocò oltre il capitalismo invocando un'economia cooperativa, solidale, incorporata nei rapporti di fraternità umana, finalizzata non solo al progresso materiale ma anche spirituale.

Nyerere portò nel suo impegno politico l'esperienza di docente e la competenza di economista, Presidente della Tanzania, e precedentemente del Tanganika, dalla fondazione del paese nel 1964 fino al suo ritiro nel 1985. La sua formazione culturale si consolidò presso l'università di Edimburgo. Proprio ad Edimburgo, iniziò a sviluppare la sua particolare lettura socialista della questione africana. Al suo ritorno in Tanganika, dopo una breve attività di insegnante decise di dedicare la sua vita alla unificazione dei differenti gruppi nazionalisti del paese, raggiungendo l'obiettivo nel 1954.

Grande viaggiatore intrattenne rapporti con politici di tutto il mondo diventando portavoce del suo paese presso la Quarta commissione dell'Assemblea Generale dell'ONU. Il suo carisma e la sua grande cultura lo aiutarono a raggiungere l'indipendenza del suo paese senza guerre o spargimenti di sangue la proclamazione dell'indipendenza del Tanganika. Il 9 dicembre 1961 fu nominato inizialmente Primo ministro e dall'anno successivo Presidente della Repubblica. Egli ebbe un ruolo fonda-

Un'interpretazione fraterna dell'uomo contrapposta ad una logica egoistica

mentale nell'unione tra il Tanganikae l'isola di Zanzibar, da cui nacque così, il 26 aprile 1964, la moderna Tanzania.

Una volta al potere, intraprese un progetto di sviluppo di stampo socialista. L'espressione socialismo africano si riferisce a un insieme di diverse posizioni politiche di stampo socialista emerse nei paesi africani a partire dal secondo dopoguerra, e in particolare nel periodo fra la fine del periodo coloniale e la decolonizzazione. Movimenti e partiti politici di ispirazione socialista ebbero quasi ovunque un ruolo rilevante nel processo di emancipazione dai colonizzatori, e in moltissimi casi salirono al potere una volta conseguita l'indipendenza il socialismo africano si distinse in modo piuttosto netto dalle ideologie socialiste che nello stesso periodo (anni '60-'70) stavano emergendo (o si stavano consolidando) altrove. In genere, i leader politici africani rappresentarono il socialismo soprattutto come rifiuto del sistema economico capitalistico portato dai colonizzatori, a favore del recupero di valori tradizionali africani come il senso della comunità o della famiglia o la dignità del lavoro agricolo. In questo senso, il socialismo venne spesso rappresentato come un elemento intrinseco dell'identità africana. Elemento caratterizzante del socialismo africano fu il processo di collettivizzazione del sistema agricolo del paese, cosiddetto Ujamaa, annunciato con la Dichiarazione di Arusha del 1967: un documento che rappresenta in modo molto efficace la particolare natura del socialismo africano. Nella Dichiarazione di Arusha c'è il rifiuto del concetto della grandezza di una nazione come cosa distinta dal benessere dei suoi cittadini; e il rifiuto, anche, del benessere materiale come fine. C'è l'impegno a credere che nella vita ci sono cose più importanti dell'ammassare ricchezza, e che se la ricerca della ricchezza entra in conflitto con la dignità umana o l'uguaglianza sociale, queste ultime avranno la priorità. Nyerere riponeva completa fiducia nelle popolazioni contadine dell'Africa, nei loro valori e modi di vita tradizionali. Riteneva che la vita del paese dovesse organizzarsi intorno all'Ujamaa, o "famiglia estesa", fondata proprio su quei valori tradizionali già presenti nei villaggi originari esistenti prima della colonizzazione imperialista. Il ritorno ai costumi e ai metodi di vita e di economia preesistenti all'ingresso del capitalismo nel paese avrebbe condotto, secondo Nyerere allo stato ideale. Il suo era un socialismo non allineato, basato su un'autentica indipendenza, sull'unità nazionale, su un'economia in grado di auto-sostenersi, sulla riduzione del divario tra poveri e ricchi, sull'accesso alla salute e all'istruzione per tutti. Ma soprattutto un socialismo che voleva reincorporare l'economia nei legami sociali e negli ambiti vitali, al fine di superare la separazione tra economia e solidarietà, tra economia e valori, tra economia e ambiente, tra economia e cultura locale. Il sistema Ujamaa fallì per vari motivi: la crisi petrolifera degli anni settanta, la mancanza di investimenti dall'estero, il crollo del costo di alcuni beni esportati e lo scoppio della guerra con l'Uganda nel 1978. Ma soprattutto fallì perché un'autarchia economica di stampo indigeno non poteva convivere con la logica ineguale del commercio internazionale, e perché l'ambiguità degli aiuti internazionali produceva effetti devastanti nei già fragili equilibri economici interni. Nel 1976 la Tanzania, che era stata il maggior esportatore di pro-

dotti agricoli del continente, si trovò ad essere il principale importatore. Vista la situazione del paese e il fallimento del suo modello di sviluppo economico Nyerere decise di ritirarsi dalla vita politica dopo le elezioni presidenziali del 1985. Rimase comunque presidente del partito al governo per 5 anni fino al 1990, ed è ancora riconosciuto come il Padre della Nazione. Spentosi a Londra il 14 ottobre 1999 all'età di 77 anni per leucemia, ai rappresentanti della stampa occidentale che gli chiedevano "Perché avete fallito?" non mancava di ribadire: «L'impero britannico ci consegnò un paese con l'85% di analfabeti, due ingegneri e dodici medici. Quando ho lasciato la mia carica, gli analfabeti erano il 9% e c'erano migliaia di ingegneri e di medici. Quando, tredici anni fa, io ho lasciato, il reddito pro capite era il doppio di quello attuale, mentre oggi abbiamo un terzo di bambini in meno nelle scuole, e la sanità e i servizi sono in rovina. E questo perché in questi tredici anni, la Tanzania aveva fatto tutto quello che la Banca Mondiale e il Fondo monetario internazionale le avevano imposto di fare».

E ritorcendo la domanda, e rivolgendola al mondo occidentale, polemicamente chiedeva: «Perché avete fallito?». Il pensiero e l'azione di La Pira e di Nyerere sono destinati a segnare sempre più il dibattito che si è aperto per restituire l'economia a tutto l'uomo, per farne un'attività che superi i gravi squilibri che attanagliano il mondo attuale. Il progetto è quello di un'economia civile come economia del ben vivere sociale e delle relazioni economiche di mercato come rapporti di mutua cooperazione e assistenza.

Alla base c'è una interpretazione relazionale e fraterna dell'uomo (*Homo hominis homo*), che affonda le sue radici in una forma di socialità basata sulla reciprocità alternativa alla concezione egoistica dell'uomo (*homo hominis lupus*).

(ASud'Europa, 22 febbraio 2010)



Un'economia meridiana per il futuro della Sicilia

La globalizzazione e la crisi del modello della crescita senza fine dell'economia sono due eventi epocali che filtrati, attraverso la metafora del rovescio della medaglia, sono analizzati non solo negli effetti dannosi, ma anche in quelli virtuosi. Pur trattandosi di fenomeni non sovrapponibili, anche se non mancano del tutto le connessioni, confluiscono verso l'esaltazione delle dinamiche dello sviluppo locale e la valorizzazione di economie esterne riconducibili al capitale identitario dei luoghi e dei contesti. Il perseguimento di una sinergia tra sviluppo globale e sviluppo locale appare la strategia per un'economia sostenibile: o la competizione selvaggia di costo che sacrifica equilibri ambientali, sociali e culturali al mercato (delocalizzazioni, inquinamento, emigrazioni e immigrazioni patologiche, frantumazione delle identità culturali) o la competizione ragionevole (cum petere: trovare assieme le migliori combinazioni di lavoro e produzione) che rispetta gli equilibri naturali e sociali più conformi ad una dimensione umana dei processi economici. In questa prospettiva i territori locali non possono essere più considerati semplici spazi di ubicazione di fabbriche, industrie e imprese, ma debbono diventare, "luoghi" capaci di esprimere tradizioni culture, identità, differenze rispetto agli altri territori e per questo capaci di creare e attirare ricchezza.

E questo comporta una nuova centralità dei singoli territori, in quanto produttori di differenze in grado di competere sul nuovo mercato con tutti gli altri territori. La competizione si allarga e ingloba il territorio e la comunità che lo abita: la possibilità di produrre e richiamare ricchezza non è più essere delegata alle imprese e alla mera presenza di infrastrutture materiali, o di sistemi economici decontestualizzati dalla cultura o dalla memoria locale. Si tratta di valorizzare il capitale identitario, una forma di capitale intangibile costituito dal repertorio simbolico ed ideale che identifica il sistema locale e che è in grado di trasferirsi credibilmente ed efficacemente nei manufatti, nelle esperienze e negli stili di vita che produce.

La spinta "localizzatrice non localistica", che paradossalmente, deriva dalla svolta "globale" dell'economia viene rinforzata dalla crisi del modello della crescita senza fine. Infatti il modello sviluppatistico già accusato di avere trasformato la società civile in società di mercato (Polany), con o squilibri non più contenibili nella sfera economica, è venuto a scontrarsi non solo con i movimenti della decrescita, teorizzati da Latouche, ma anche con i movimenti della post-crescita, teorizzati da diversi autori, tra cui G.Fabris, che nel suo recente volume (La società postcrescita, ed. Egea) ha condotto un'analisi approfondita e complessa che fornisce indicazioni decisive per capire la transizione che stiamo vivendo.

Mentre la teoria della decrescita discende da un fondamentalismo antitcapitalistico e anticonsumistico proponibile a minoranze ecologiste o a nicchie di consumatori, e quindi difficilmente estensibile a vasti ambiti della società, anche per le implicazioni di riduzione della base economica e quindi dei livelli di occupazione, la teoria della post-crescita presenta elementi di maggiore realismo, anche se, ovviamente, la sua valorizzazione implica processi di sen-

sibilizzazione etica ed estetica. A differenza della decrescita che si inoltra "lungo i sentieri di un'utopia inevitabilmente elitistica e reazionaria e che ignora che cosa oggi rappresenti il consumo nelle nostre vite, i suoi significati simbolici ed identitari", la post-crescita persegue un tipo di crescita diversa, che coniuga la compatibilità ambientale con quella psicologica e sociale, una nuova antropologia del consumo, riscattato dal tradizionale confinamento nel privato, dall'edonismo compulsivo e dall'esasperato individualismo in cui l'accresciuto potere del consumatore, non è più soltanto rivolto a difendere e valorizzare i propri interessi e diritti, ma anche ad assumere doveri e responsabilità. Un consumatore critico che prende atto per un verso dell'accesso iniquo al soddisfacimento dei bisogni, sottolineato dalla mancanza del necessario per poveri e i neo poveri e dall'opulenza del superfluo per gli abbienti, ma anche consapevole del fatto che un maggior consumo non genera più benessere, più qualità della vita, mentre i costi (anche monetari) da sopportare, la minore attenzione ad altre aree esistenziali e relazionali rischiano di tradursi in un oggettivo impoverimento. Al riguardo Fabris fa notare come "i consumi sono, ormai da tempo, sottratti al driver del bisogno come motivazione d'acquisto per approdare, nelle società affluenti, a quello del desiderio. Che, a differenza del bisogno, non si satura con la sua soddisfazione, ma si riproduce a getto continuo e genera, visto che l'oggetto desiderato perde assai rapidamente attrattività, un costante rivolgersi verso nuove scelte, secondo una spirale che non ha mai fine. Scelte che, nel loro succedersi, non generano una soddisfazione incrementale". Il consumatore

critico tende a spostare il suo orizzonte dall'edonismo (il consumo fine a sé stesso) all'eudomenismo (il consumo a servizio della crescita personale e relazionale). In questa ottica i nuovi valori del consumo diventano l'autenticità, la riscoperta delle radici, la lentezza, il recupero selettivo del passato, l'ambiente e la natura. La strategia dello sviluppo locale e la cultura del postconsumismo richiamano fortemente i temi del "pensiero meridiano" di Franco Cassano, ripresi nella sua ultima opera (Tre modi di vedere il Sud, ed Il Mulino). Questi, dopo avere ribadito "che il riscatto del sud può nascere solo da una forte innovazione dello sguardo e non da un atteggiamento mimetico e subalterno rispetto all'esperienza dei paesi sviluppati", conclude che "la specificità del Mezzogiorno non solo non va cancellata o abolita, ma è la traccia decisiva per annodare i fili di una soggettività nuova, per scoprire, sulla scia dei percorsi antichi, la possibilità di convenienze del futuro". Lo sviluppo locale e il consumo virtuoso potrebbero compiere il miracolo di trasformare, in un'economia a bassa pressione come quella siciliana, il ritardo in opportunità. Parafrasando Cassano, il miracolo di un'economia meridiana.

(ASud/Europa, 29 marzo 2010)

Lo sviluppo locale e il consumo virtuoso potrebbero compiere il miracolo di trasformare, in un'economia a bassa pressione come quella siciliana, il ritardo in opportunità

Giustizia come libertà



Le decisioni dell'ultimo G20 di Toronto confermano una logica di rigore deflazionistico che determinerà ulteriore decrescita e aumento della disoccupazione mondiale.

Sempre più prende piede l'idea del lavoro come variabile dipendente dal profitto (vedi Termini Imerese). Ma non finisce qui. Il Welfare State, che ha assolto il compito (non sempre efficacemente e non sempre equamente) di riequilibrare esigenze dell'uomo ed esigenze della produzione è sempre più messo in discussione. La globalizzazione ha aggravato la situazione introducendo non solo ulteriori elementi di incertezza nel lavoro, ma trasformando in una variabile dipendente dal profitto anche la giustizia sociale sia nei diritti di protezione, per le difficoltà finanziarie degli Stati indotte, soprattutto, dalle spreco della spesa pubblica e dall'evasione fiscale, sia nei diritti di garanzia (vedi Pomigliano d'Arco) per la tendenza sempre più dichiarata delle imprese di eliminare o ridurre limiti e vincoli al loro potere contrattuale e gestionale nei confronti dei lavoratori.

Le misure di flessi-sicurezza per conciliare le esigenze di competizione e di concorrenza delle imprese e le esigenze di sicurezza dei lavoratori non hanno trovato un'adeguata rispondenza nelle politiche sociali dello Stato, nelle strategie contrattuali delle imprese e in un'azione forte e unitaria dei sindacati. Sicuramente l'irrompere dalla crisi indotta dalla bolla finanziaria ha reso più difficile l'adozione di rimedi adeguati, ma ciò che sorprende è la caduta del dibattito pubblico sulla mercificazione ormai incontenibile del lavoro, come è dimostrato anche dalla proposta esplicita di Tremonti, sospeso tra abiure e adorazioni del mercatismo, di riformare l'art. 41 della Costituzione e la proposta strisciante, di padre ignoto, di modificare l'art. 36 della Costituzione.

Speriamo che un contributo a ridiscutere dei valori umani del lavoro e della giustizia sociale possa venire dalla pubblicazione in Italia, nel recente mese di maggio, del testo di Sen (*nella foto*)

“L'idea di giustizia”, un testo di grande valore scientifico scritto da un autore che segna una svolta nella concezione della giustizia sociale, che va oltre le teorie tradizionali. Queste oltre a considerare la giustizia come uguaglianza o equità, mirano a definire in termini assoluti la giustizia perfetta e le istituzioni giuste (istituzionalismo trascendentale). Sen accosta la giustizia alla libertà, in un'ottica comparativa, consequenzialista e che deriva i suoi principi dal confronto e dal pluralismo. L'economista indiano è noto per il suo tentativo di riformulazione dell'«economia del benessere», la quale a suo parere non va definita secondo il criterio utilitaristico della massimizzazione della utilità per il maggior numero», ma secondo il principio eudomenistico della realizzazione di sé attraverso la pienezza delle capacità personali per tutti.

Per Sen il dibattito pubblico è un fattore importante nell'approccio alla giustizia. La comprensione delle istanze della giustizia non è un'operazione che si possa condurre in solitudine più di quanto lo siano tutte le altre discipline della conoscenza umana. Per cercare di stabilire come sia possibile promuovere la giustizia è assolutamente indispensabile la riflessione pubblica, alimentata da argomentazioni provenienti da posizioni eterogenee e prospettive divergenti. Non si può dare per scontato che dal confronto tra argomenti contrari sia sempre possibile conciliare le ragioni contrapposte e pervenire su ogni questione a posizioni condivise. Una soluzione definitiva non è né una prerogativa della razionalità del singolo, né una precondizione di una ragionevole scelta sociale

Alla luce di questa premessa, che non è solo metodologica, egli espone la sua tesi di fondo. La giustizia non è solo questione di eguaglianza (equa distribuzione dei beni), ma è soprattutto questione di libertà. L'utilità dei beni sta nelle libertà sostanziali che ci aiuta a conseguire e l'ingiustizia, prima di essere privazione di beni, è “privazione di libertà e di felicità umana”. L'autorevole economista indiano, rifacendosi a quanto affermato da Aristotele nell'Etica Nicomachea, sostiene che la ricchezza non è il bene ultimo che cerchiamo: la perseguiamo soltanto in vista di qualcos'altro. Se abbiamo delle ragioni per voler essere più ricchi, dobbiamo chiederci quali siano esattamente queste ragioni, come si esplichino, da che cosa dipendano e quali siano le cose che possiamo «fare» essendo più ricchi. In generale abbiamo ottime ragioni per desiderare un reddito o una ricchezza maggiore; e non perché ricchezza e reddito siano in sé desiderabili, ma perché normalmente sono un ammirevole strumento per essere più liberi di condurre il tipo di vita che, per una ragione o per un'altra, apprezziamo. L'utilità della ricchezza sta nelle cose che ci permette di fare, nelle libertà sostanziali che ci aiuta a conseguire; ma questa correlazione non è né esclusiva né uniforme. Due cose sono ugualmente importanti: riconoscere il ruolo cruciale della ricchezza nel determinare le condizioni e la qualità della vita e rendersi conto di quanto sia condizionata e contingente questa relazione. In Sen c'è poi anche la consapevolezza esplicita che non sempre e non automaticamente i mezzi si trasformano in «fioritura umana». Per lui ciò che conta in termini di giustizia, le sue variabili chiavi per

La lezione di Sen contro i nemici del Welfare



valutare il benessere, non sono tanto i beni, quanto piuttosto il modo in cui questi si trasformano in capacità

Il benessere, pertanto, è definito dalle cose che le persone possono fare, e non dalle cose che le persone possiedono. Senza giustizia sociale non c'è libertà. Perdere il lavoro, perdere i diritti sociali significa perdere la libertà.

All'idea della giustizia come libertà, egli fa seguire l'idea della giustizia come effettività. Sen supera l'approccio deontologista e trascendentale che ha come scopo la definizione di ciò che identifica la struttura (la giustizia perfetta, le istituzioni giuste, i comportamenti giusti). Il suo è un approccio per un verso comparativista: contrariamente alla maggior parte delle moderne teorie della giustizia centrate, appunto, su quella che egli chiama "struttura", il suo è un tentativo di procedere per confronti basati sulle realizzazioni concrete che riguardano il progresso o il regresso della giustizia. L'esigenza di inquadrare la giustizia a partire dalla realtà concreta è legata all'idea che la giustizia non può essere indifferente alla vita che ciascuno di noi è effettivamente in grado di vivere.

L'importanza delle diverse vite, esperienze e realizzazioni umane non si lascia surrogare da qualche informazione sulle istituzioni e le regole in vigore. Istituzioni e regole hanno senza dubbio un'influenza molto significativa su quanto accade e certamente sono parte integrante del mondo reale, ma le realizzazioni concrete vanno ben al di là del quadro organizzativo e investono la vita che le persone riescono - o non riescono - a vivere. Una teoria della giustizia deve essere in grado di dire qualcosa sulle opzioni effettivamente disponibili e non limitarsi a incantarci con un inverosimile mondo immaginario di inarrivabile splendore

Per comprendere il contrasto tra le due concezioni di giustizia, Sen

richiama una distinzione presente negli antichi scritti etici e giuridici sanscriti. Si tratta delle parole *niti* e *nyaya*: entrambe, in sanscrito classico, significano «giustizia». Tra le applicazioni principali del termine *niti* ci sono quelle all'adeguatezza di un'organizzazione e alla correttezza di comportamento. Fa da contraltare a *niti* il termine *nyaya*, che corrisponde al concetto generale di giustizia realizzata. In questo quadro, il ruolo delle istituzioni, delle leggi e dell'organizzazione, per quanto importante, deve inserirsi nella prospettiva più ampia e comprensiva del *nyaya*, il quale è necessariamente legato al mondo così come è fatto realmente, anziché solo alle istituzioni o alle regole date.

L'approccio realista alla giustizia ci fa scoprire quanta retorica sia stata utilizzata per celebrare le conquiste sociali in Europa e in Italia in particolare (bassi salari, pensioni infime per in alta percentuale, ecc).

Sen ci fa scoprire i fatti, che comunque concorrono alla costruzione di proposte e strategie di intervento in concorso con la riflessione etica che si è espressa nei diritti umani di seconda generazione. Egli li difende al di là e al di sopra della loro istituzionalizzazione giuridica, ritenendo di non poterli esporre al gioco del potere dominante, né di sottrarli all'elaborazione continua del pubblico dibattito, senza per questo ritenerli di fragile consistenza.

Infatti osserva come il marcato contrasto tra il diffuso ricorso alla nozione di diritti umani e lo scetticismo sulla sua tenuta concettuale non è nuovo. La Dichiarazione d'indipendenza americana definiva «in sé evidente» il fatto che ogni individuo avesse «alcuni diritti inalienabili», e tredici anni più tardi, nella Francia del 1789, la Dichiarazione dei «diritti dell'uomo» affermava che «gli uomini nascono e rimangono liberi ed eguali nei diritti». Ma non ci volle molto perché Jeremy Bentham, nel suo *Sofismi anarchici*, scritto tra il 1791 e il 1792 e diretto contro i «diritti dell'uomo» francesi, denunciasse la totale infondatezza di tali pretese. «Quello dei diritti naturali» sottolineò Bentham «è semplicemente un nonsenso: diritti naturali e imprescrittibili, un nonsenso retorico, un nonsenso sui trampoli». Espressione, quest'ultima, con cui credo che Bentham intendesse significare un nonsenso artificiosamente nobilitato. Questa spaccatura permane ancora oggi, e benché negli affari del mondo il ricorso alla nozione di diritti umani sia una costante, sono molti coloro che la considerano solo una «formula gridata sulla carta» (per usare un'altra dissacrante definizione di Bentham). Il rifiuto, spesso radicale, di tale idea è rivolto contro la convinzione stessa che la persona possa godere di diritti unicamente in ragione della sua appartenenza al genere umano, al di là di quelli sanciti da leggi o «norme consuetudinarie» (come i diritti di cittadinanza) che sono sempre subordinati a specifiche condizioni. Se per Bentham e per Tremonti i diritti sono figli della legge e delle maggioranze, se per Marchionne sono figli della contrattazione diseguale, per Sen che cita H. Hart, i diritti umani sono i genitori della legge e, aggiungiamo noi, anche della contrattazione.

(ASud'Europa, 5 luglio 2010)

Housing sociale per la povertà abitativa

Riesplode a Palermo, con la fine dell'estate, il problema dei senzatetto. Si tratta della punta di un iceberg, perché il disagio abitativo di Palermo ha carattere strutturale e interessa settemila nuclei familiari. Vi sono presenti tutte le tipologie del disagio. Accanto ai senza tetto, che soffrono la forma più grave di disagio, vanno considerate altre situazioni che, senza manifestarsi con la drammaticità di chi vive in mezzo alla strada, rivelano forme di povertà e di nuova povertà abitativa, che pure reclamano una risposta. Nel conto perverso del capitalismo edilizio, in cui coesistono scandalosamente chi è senza case e chi di case ne ha in sovrabbondanza, infatti, si va dal disagio estremo (senza dimora e persone in condizioni di indigenza), al disagio grave (condizioni di sovraffollamento, coabitazione, inadeguatezza dell'alloggio per superficie procapite, dotazione di servizi essenziali quali acqua, fogna, bagno), all'emergenza abitativa (uso di alloggi impropri, occupazioni abusive, strutture temporanee), alla vulnerabilità abitativa (minaccia di perdita dell'alloggio per sfratto per finita locazione o morosità), al rischio abitativo (condizioni economiche che, sebbene non di povertà, non consentono l'accesso o la permanenza in un alloggio salubre, sicuro e dignitoso in mancanza di misure di sostegno).

Varietà del disagio e complessità del problema

La varietà del disagio dimostra la complessità del problema, un problema la cui gravità è speculare all'inerzia delle istruzioni pubbliche e all'indifferenza della società civile e del mondo politico e religioso. Eppure la drammaticità del problema necessita di elaborazione di risposte miste e adattive, tali da neutralizzare, almeno in parte, le cause che hanno determinato la condizione attuale, ossia:

a) l'estrema ristrettezza del patrimonio abitativo in affitto. In Italia ammonta al 18% di tutto il patrimonio residenziale, ben al di sotto dei valori dei paesi europei più sviluppati che oscillano tra il 30 e il 40%;

b) la dinamica dei redditi familiari. L'accessibilità all'affitto è ostacolata da canoni non sopportabili anche da famiglie economicamente integrate. Dalla documentazione di Paola Meardi (Aggiornamenti sociali, giugno 2008) emerge che circa il 25% delle famiglie in affitto ha redditi annui inferiori a diecimila euro, il 33,4% dei quali è assorbito dalla spesa per la casa; il 40% dei nuclei familiari in affitto ha un reddito annuo tra 10 e 20.000 euro, con un'incidenza del canone pari al 24,9%. Se dovessero accedere al mercato locativo delle grandi aree urbane, l'incidenza sul reddito per queste famiglie arriverebbe al 148%. Anche le fasce di popolazione con redditi annui fra i 20 e i 30.000 euro, superiori ai limiti massimi di legge previsti dall'edilizia pubblica, non possono accedere agli affitti del libero mercato perché costituirebbero più del 40% delle loro disponibilità, un'incidenza considerata insostenibile per un siffatto bilancio familiare. La bolla speculativa del mercato immobiliare che ha toccato insieme vendita e locazioni, ha contribuito non poco ad allargare l'area del disagio, sbarrando o rendendo impervio l'accesso alla casa a vaste categorie di persone dotate di redditi medi;

c) modesta incidenza dell'edilizia residenziale pubblica. Questa soddisfa appena l'8% delle richieste. Al riguardo si registra una continua regressione. In Italia si è avuto il progressivo ritiro del settore pubblico dagli investimenti immobiliari a fini sociali (dal



1984 al 2005 si è passati da volumi di edilizia pubblica attorno al 20% sul totale degli immobili edificati ad appena il 3,9%). Questo dato è fortemente inferiore a quello registrato nei Paesi Bassi, in Gran Bretagna, in Svezia e in Francia che rappresenta rispettivamente il 36, 23, 22 e 20% del mercato residenziale;

d) miopia delle politiche di welfare. Queste non hanno considerato la povertà abitativa delle fasce più deboli come un problema centrale, limitandosi a soluzioni emergenziali (sussidi, alloggi provvisori, sospensione degli sfratti, supporti alberghieri) che non risolvono alla radice il problema, che si ripropone periodicamente.

Verso l'housing sociale

La soluzione adottata da diversi paesi europei, dove, tra l'altro, le politiche abitative, come abbiamo visto, sono state più sostenute ed efficaci di quelle italiane, è quella di accostare alle tradizionali misure dell'edilizia residenziale pubblica, un nuovo strumento, l'housing sociale, una strategia complessa di imprenditoria sociale promossa da organizzazioni della società civile, in sinergia con soggetti pubblici, al fine di ampliare l'offerta di alloggi, per coloro che non riescono a soddisfare il proprio bisogno abitativo sul mercato (per ragioni economiche, per assenza di un'offerta adeguata o anche per difficoltà di accesso al credito) con criteri di assegnazione propri di un servizio di interesse economico generale. L'housing sociale, nelle sue differenti risposte ai bisogni locali, nei criteri di progettazione e di

Una strategia di imprenditoria sociale per ampliare l'offerta di alloggi ai senza casa

finanziamento degli alloggi, nei criteri di assegnazione, nel grado di integrazione dei servizi abitativi con quelli sociali, nell'intensità del rapporto privato pubblico, è un fenomeno dai molteplici aspetti che richiede ancora sperimentazione, valutazione e diffusione dei risultati. Si può, comunque, anche con riferimento ad esperienze realizzate o in via di realizzazione in Europa, e anche in alcune regioni italiane, dare un quadro schematico che permette di cogliere delle innovazioni che possono interessare la comunità palermitana, i suoi cittadini, la sua classe dirigente ed, in ogni caso, offrire elementi per un dibattito proficuo e costruttivo.

L'housing sociale:

a) interseca l'edilizia residenziale pubblica, ma mantiene un approccio più flessibile e orientato ai progetti, più esteso rispetto a target sociali, operatori coinvolti, canoni applicabili nonché alla progettazione dei servizi e delle comunità;

b) nasce come forma welfare society. I protagonisti sono organizzazioni della società civile dotati di una solida consistenza patrimoniale (in Italia soprattutto Fondazioni ex bancarie), portatrici di una mission che si rifà ad un paradigma di economia solidale, un'economia che rispetta i principi di sostenibilità economica e finanziaria ma non accetta i principi di un'economicismo fine a se stesso che giustifica l'appropriazione capitalistica delle rendite e non si cura degli effetti sconvolgenti che la povertà abitativa determina sulla vita delle, famiglie non abbienti;

c) persegue lo scopo di calmierare i costi di costruzione e i canoni di locazione. (In alcuni casi è prevista anche la cessione in proprietà a prezzi calmierati), attivando strategie economiche e finanziarie quali l'acquisizione gratuita o calmierata di aree pubbliche o private (gli interventi spesso utilizzano aree dimesse o quartieri abbandonati), sconti su oneri di urbanizzazione, nuove procedure e tecniche di costruzione, detrazioni fiscali incidenti sull'offerta e sulla domanda, sussidi pubblici o privati all'offerta e alla domanda, esperienze di autocostruzione (questa è realizzabile grazie al lavoro manuale degli stessi futuri proprietari sotto la direzione di esperti). Si realizzano dei fine settimana di lavoro significativi non solo dal punto di vista economico. L'autocostruzione quando è prevista facilita, la collaborazione, l'incontro e il dialogo fra le famiglie), prestazione di lavoro volontario;

d) raccoglie risorse finanziarie a basso costo reperibili nel campo della finanza etica (fondi immobiliari chiusi sostenuti da sottoscrittori qualificati, crediti agevolati, contributi e sussidi a fondo perduto)

e) appronta misure che riguardano l'accompagnamento degli utenti, il sostegno alle reti informali di supporto, la facilitazione di percorsi di inserimento e di convivenza, il supporto economico quando necessario;

Esperienze italiane

In Italia le realtà locali che intraprendono progetti di housing sociale stanno crescendo: dall'Umbria all'Emilia-Romagna, dalla Lombardia al Veneto. In particolare in quest'ultima regione sono state individuate alcune importanti linee di azione orientate all'integrazione tra pubblico e privato e al sostegno economico alle famiglie in difficoltà nel mercato libero dell'affitto. In concreto, le politiche in atto possono essere ricondotte a quattro tipologie. La prima riguarda l'offerta in affitto a costi contenuti, perseguibile at-



traverso interventi di mediazione e sostegno sul mercato privato dell'affitto e la realizzazione di nuova offerta con risorse pubbliche e associative. La seconda concerne l'accesso alla proprietà e all'auto-costruzione per le fasce di popolazione a reddito medio-basso (agevolazioni all'acquisto della prima casa, all'auto-costruzione o all'auto-recupero, quando sono convenienti). La terza è quella delle soluzioni residenziali per i bisogni speciali: sistemazioni temporanee che non corrispondono alle forme normali di abitazione (centri di accoglienza, pensionati, comunità alloggio, ecc.). L'ultima punta ad affrontare il nodo degli insediamenti illegali, valutando soluzioni alternative, valide anche per persone diverse da quelle che più facilmente li abitano (immigrati, rom).

Il Progetto di Housing sociale della fondazione Cariplo

La Fondazione Cariplo ha affrontato per la prima volta il tema del disagio abitativo nel 2000 contribuendo alla realizzazione di progetti abitativi rivolti alle fasce più fragili della popolazione. Consapevole della limitatezza delle risorse disponibili per le erogazioni a fondo perduto, nel 2004 la Fondazione ha iniziato la sperimentazione di un modello innovativo che si basa sui principi della sostenibilità e dell'investimento responsabile (in questo caso non a fondo perduto) per ampliare la gamma degli strumenti di intervento e cercare di coinvolgere nelle proprie iniziative anche altre istituzioni pubbliche e private interessate al sostegno del territorio lombardo.

Uno studio di fattibilità predisposto dal Dipartimento di Architettura e Pianificazione del Politecnico di Milano (DiAP), ha confermato il potenziale dell'attività di investimento etico ipotizzate dalla Fondazione Cariplo.

Sono nati così il programma di edilizia sociale "Progetto Housing Sociale" e la Fondazione Housing Sociale (FHS), ente costituito per la sua attuazione.

(ASud'Europa, 27 settembre 2010)

Un impegno comune per i giovani arabi ed europei

I popoli di Tunisi e Il Cairo al grido di “basta alla miseria e no alla dittatura” hanno trasformato la protesta per il loro malessere materiale in una rivolta non solo per il pane ma anche per la libertà. Una rivolta animata da un forte protagonismo giovanile che coinvolge tutte le componenti culturali, religiose e politiche che trovano un’espressione unitaria nello slogan dei giovani di Gaza, insorti contro Hamas: “Vogliamo essere liberi. Vogliamo poter vivere una vita normale. Vogliamo la pace”.

I moti arabi trovano un’eco preoccupata nell’occidente democratico, opulento quanto ingiusto, non solo per comprensibili ragioni geopolitiche, ma anche per la denuncia della crisi occupazionale che ormai è diventata universale ed esprime una strozzatura strutturale di tutto il sistema economico mondiale anche per l’avvento di una statualità postnazionale che registra l’erosione dei poteri degli stati nazionali e la loro incapacità di regolazione politica dell’economia.

La crisi finanziaria esplosa nel 2007 ha sfidato la potestà stessa dello Stato nazionale a cui i cittadini si rivolgevano come sempre nei momenti di crisi. Quando va in crisi un sistema finanziario come l’attuale, nessuna istituzione statale ha più la capacità e la legittimità per potere controllare. In questo processo non c’è stata solo la scissione tra capitale e lavoro, ma è saltata. Come dice Ulrich Bech l’alleanza tradizionale tra l’economia di mercato e lo Stato sociale. Questa alleanza aveva sorretto per decenni il diritto, le istituzioni, la politica, la legittimità stessa delle classi dirigenti che si alternavano in una ferma pratica e quotidiana di democrazia, che era la democrazia occidentale. Una tale legittimità democratica risiedeva nel tavolo di compensazione, nel nesso come chiama Bauman, tra i premiati e gli esclusi, tra povertà e ricchezza. Un vincolo di responsabilità che si esprimeva attraverso la civiltà del lavoro e che ha tenuto insieme, fino a ieri, i vincenti e i perdenti della globalizzazione.

La rivolta nordafricana fa rilevare come l’Europa abbia in comune la malattia della disoccupazione giovanile: il 62 per cento dei disoccupati marocchini, il 72 per cento dei tunisini e il 75 per cento degli algerini trovano in Europa la corrispondenza, quantitativamente diversa, ma analoga nei suoi esiti sociali e culturali, nel 40% dei giovani in Spagna, il 20% nella zona di Parigi, il 25% in quella di Londra. E il 29% in Italia, ma con 10 punti percentuali in più nel Mezzogiorno e con un addensamento di più di 2 milioni di giovani che non studiano e non lavorano.

La svolta nordafricana, facendo da cassa di risonanza della crisi del lavoro, ha turbato i lavori del Forum economico mondiale che si svolgeva a Davos, negli stessi giorni della rivolta, mutando i sentimenti di speranza di una crisi in via di superamento in sentimenti di ansia per l’esplosione di una crisi politica ed economica che pone interrogativi epocali sugli equilibri politici ed economici del mondo, ed in particolar modo sulla concezione ortodossa di un capitalismo liberista, senza etica e senza giustizia. Al riguardo è stato l’intervento di David Cameron, primo ministro del Regno Unito, che ha posto il problema di superare la vecchia ortodossia del capitalismo che invece di rappresentare la speranza di un futuro migliore, sembra rappresentare una minaccia. “Tornare a ren-

dere popolare il capitalismo significa aggiornare la vecchia ortodossia liberista, e capire le ragioni di questa improvvisa impopolarità del capitalismo. Ragioni come l’evidente assenza di un quadro morale di riferimento; ragioni come il distacco fra il capitalismo e la vita della gente. E questo si ricollega a una terza ragione, ancora più importante, dell’improvvisa impopolarità del capitalismo: l’incredibile disuguaglianza del mondo moderno. Abbiamo tantissimo capitale, ma non abbastanza capitalisti, e la gente giustamente considera che non sia equo. Questo dunque è ciò che vedono tantissime, troppe persone oggi quando guardano al capitalismo. Mercati senza moralità, globalizzazione senza competizione e ricchezza senza equità. È tutta colpa di un capitalismo senza coscienza, e noi vi dobbiamo porre rimedio. Credo sia giunto il momento di aggiornare l’ortodossia liberista che ha imperato in questi ultimi decenni. È ora di affermare una verità fondamentale, e cioè che i mercati sono un mezzo per giungere a un fine, non un fine di per sé. I mercati esistono per servire la nostra società, non per affliggerla o per calpestare i suoi valori. Dobbiamo dare al capitalismo una forma che risponda alle esigenze della società, non il contrario”. In effetti è una proposta di restituire all’economia di mercato e dell’impresa i caratteri dell’economia civile, solidale e morale che il capitalismo rapace e antagonista ha trasformato nella celebrazione dell’ “homo oeconomicus “ di Hobbes e di Mandeville.

E solo in questo nuovo quadro l’occupazione può diventare un obiettivo del sistema economico, riscattando il lavoro dalla condizione di merce per ridarle la dignità della più alta espressione dell’umanità. Esistono le condizioni perché questo obiettivo si concili con l’efficienza e la produttività e che quindi si possa riconnettere democrazia ed economia e ritessere il rapporto tra



Dare una coscienza al capitalismo



diritti umani e lavoro. Ma per passare da un capitalismo senza coscienza ad un capitalismo con una coscienza occorre l'impegno delle istituzioni economiche e politiche, le quali debbono ribadire la funzione sociale della proprietà e dell'impresa. Al riguardo esistono delle nuove sensibilità e nuove consapevolezze. Proprio in questi giorni è morto Daniel Bell, docente di sociologia ad Harvard, teorico della società postindustriale a cui si deve la profonda convinzione che il capitalismo con la sua dinamica incentivando l'avidità, il consumismo, la finanza speculativa erode le basi etiche di risparmio e di razionalità su cui, secondo Max Weber, si basa l'economia moderna. E questa è una convinzione che guadagna sempre più sostenitori e che sta alla base dei principi dell'impresa socialmente responsabile, dell'impresa cooperativa, dell'impresa sociale, dell'impresa non profit (con un tempismo esemplare contro questa logica si pone l'iniziativa di Berlusconi di riformare l'art. 41 della Costituzione per liberare l'impresa dai lacci della socialità). Si tratta di un processo di riconversione solidale dell'economia, che i nostri giovani stentano a cogliere ma sull'esito del quale si gioca la possibilità di riconquistare un futuro per le nuove generazioni.

Ed ecco perché i giovani debbono diventare protagonisti di un movimento di opinione pubblica e di sensibilizzazione civile per l'avvento di una nuova società del lavoro. Ma ciò richiede che consolidino la loro visibilità sociale e politica, che siano capaci di una soggettività consapevole e impegnata al fine di ribaltare una condizione di inerzia e di rassegnazione.

Al riguardo ha ragione Galimberti quando scrive che "la mancanza di un futuro come promessa arresta il desiderio nell'assoluto presente: Meglio star bene e gratificarsi oggi se il domani è senza prospettiva.

In questo modo il presente diventa un assoluto da vivere con la massima intensità, non perché questa intensità procuri gioia, ma perché promette di seppellire l'angoscia che fa la sua comparsa ogni volta che il paesaggio assume i contorni del deserto di senso".

Abbrutirsi nel consumismo, chiudersi nell'espansione di sé piuttosto che nell'apertura agli altri, rinunciare a vivere e lottare, alienarsi nella virtualità senza raccordi con la concretezza della vita e della storia, disfarsi nel nichilismo è un tentazione diffusa a cui bisogna contrapporre il dovere di impegnarsi e di lottare. Sappiamo che c'è il rischio di perdere, ma in ogni caso c'è la possibilità di capire, di intendere, di dissentire.

Al pessimismo amaro di Galimberti preferiamo l'ottimismo realista di Simone Weil: "Se, com'è fin troppo possibile, dobbiamo morire, facciamo in modo di non morire senza essere esistiti. Le forze tremende contro cui dobbiamo batterci si accingono a schiacciare; certo esse possono impedirci di esistere pienamente, cioè di imprimere sul mondo l'orma della nostra volontà. Ma c'è un ambito in cui esse sono impotenti. Non possono impedirci di lavorare a concepire chiaramente l'oggetto dei nostri sforzi affinché, se non possiamo compiere ciò che vogliamo, l'avremo almeno voluto, e non desiderato ciecamente: e d'altra parte la nostra debolezza può in verità impedirci di vincere, ma non di comprendere la forza che ci schiaccia. Niente al mondo può impedirci di essere lucidi. Non c'è nessuna contraddizione tra questo compito di chiarificazione teorica e i compiti che la lotta effettiva ci impone; al contrario c'è correlazione, perché non si può agire senza sapere ciò che si vuole, e quali sono gli ostacoli da vincere".

(ASud'Europa, 7 febbraio 2011)

Commercio equo e solidale: il seme per “un dolce commercio”

Il 14 maggio si celebra la giornata mondiale del commercio equo e solidale (Fair Trade) un sistema di distribuzione commerciale che si svolge nel quadro dei principi del consumo critico.

Questo, infatti, è inteso non solo come conoscenza delle qualità merceologiche dei beni, dei loro esiti biologici, delle dinamiche dei prezzi di mercato (consumo informato) e come coscienza dell'inquinazione subdola ai consumi e come conversione alla cultura dell'austerità e del benessere qualitativo (consumo sobrio), ma anche come consapevolezza delle scelte etiche, sociali, ambientali che caratterizzano i processi produttivi a fronte delle quali la domanda dei consumatori può atteggiarsi anche per concretizzare atti di giustizia e di generosità a favore dei produttori e dei lavoratori (consumo equo e solidale).

Il consumo equo e solidale nasce, infatti, da un'opzione culturale ed etica che, a differenza dell'approccio utilitaristico, quantitativo e funzionale, basato sulla considerazione del prezzo in rapporto alla tipologia del bene, si preoccupa di capire il quadro valoriale che sta dietro la produzione e la circolazione di una merce. È una strategia che reincorpora il processo economico nello spessore della vita umana, dei suoi legami, dei suoi principi, dei suoi caratteri identitari che cerca, pertanto, di contrastare il processo di mercificazione del lavoro umano e dell'ambiente naturale, indotto dal sistema capitalistico, finalizzato all'arricchimento (economia come crematistica, ossia attività per arricchirsi) e non più alla sussistenza e al sostentamento (economia come scienza del benessere comunitario, come spazio di civiltà e di solidarietà secondo l'umanesimo civile).

Il capitalismo ha disumanizzato l'economia di mercato tradizionale che attraverso la divisione del lavoro e l'introduzione del "valore di scambio" permetteva di superare lo "scambio simbolico" che si esprimeva nella rapina o nel dono, in cui cioè si celebravano i rispettivi rapporti di forza: o nella forma aggressiva di chi era in grado di appropriarsi dei beni altrui senza contropartita, o nella forma munifica di chi nel dono celebrava la sua potenza e insieme la sudditanza del beneficiario. I vantaggi del commercio permettevano il libero accesso allo scambio: Montesquieu al riguardo parlava di "doouce commerce" e faceva derivare il termine "pacatio" (pagamento del prezzo) da pacationis (pacificazione), come un bonifico per compensare una prestazione ricevuta. Lo scambio non era antagonistico, ma si svolgeva nel quadro di una relazione di reciprocità che andava oltre la connessione funzionale per realizzare le condizioni di una concezione comunitaria degli interessi, in cui ciascuno cooperava alla realizzazione degli stessi per l'impulso disinteressato di aiutare l'altro. Ciascuno sentiva non solo di agire in nome e nell'interesse proprio, ma come l'organo di un tutto, di una comunanza, in cui le parti si identificavano l'una nell'altra o nel tutto in modo tale che in ciascuna si consolidasse "co-

scienza del gruppo" fondata sulla reciprocità come "razionalità del noi (We rationality).

La reciprocità accoglieva le ragioni di una socialità relazionale (l'altro come socius, amicus o frater), contrapposta alla socialità strumentale (l'altro come mezzo) e di una razionalità teleologica (il bene personale e il bene comune come fini) contrapposta alla razionalità strumentale (la produzione come fine): in questo modo si trasformava una situazione fattuale di interdipendenza in una situazione relazionale di solidarietà.

La reciprocità quindi era molto più del solo scambio di doni. La reciprocità conosceva diversi criteri di regolazione dei rapporti economici: quello dello scambio di equivalenti in cui si dà per avere (reciprocità contrattuale), quello dello scambio politico in cui si dà per dovere (reciprocità politica), quello amicale in cui si dà per donare e controdonare (reciprocità philiaca), quello fraterno in cui si dà per amore agapico (reciprocità generalizzata e intrinseca).

Essa esprimeva una forma di socialità che comprendeva atteggiamenti di collaborazione e di cooperazione fiduciaria e di retitudine anche quando lo scambio era regolato dal principio di equivalenza e garantito dal contratto. In questi casi la reciprocità si manifestava come buona fede contrattuale, lealtà e mutua cooperazione con l'altro per realizzare uno scambio con beneficio di tutti contraenti.

Il commercio equo e solidale intende realizzare una partnership commerciale, basata sulla reciprocità e, quindi, sul dialogo, la trasparenza e il rispetto, per promuovere una maggiore equità nel commercio internazionale. Esso contribuisce allo sviluppo sostenibile offrendo ai produttori marginalizzati del Sud del mondo migliori condizioni e assicurazioni sulle regole. Gli attori



Percorsi di crescita per i paesi poveri che sfruttino identità culturali e risorse



del commercio equo e i consumatori sono attivamente impegnati nel supportare i produttori, far crescere la consapevolezza in campagne di opinioni per cambiare le regole e la pratica del commercio internazionale convenzionale: i consumatori del nord possono acquistare i prodotti alimentari e artigianali dei lavoratori e dei produttori dei paesi del sud, valorizzandone le “qualità culturali, merceologiche e sociali”, favorendone la produzione anche con finanziamenti anticipati, assicurando la pratica di prezzi equi che non risultano dalla logica dei rapporti di scambio antagonisti ma dalla considerazione dei costi reali e dalle esigenze umane dei produttori.

Il commercio equo e solidale, se per un verso garantisce qualità, trasparenza, compatibilità sociale e ambientale alla domanda di consumo, per altro verso assicura ai soggetti dell'offerta un'alternativa all'attuale ordinamento degli scambi internazionali, dominato dalla prevalenza degli interessi dei paesi forti che determinano la formazione dei mercati e dei prezzi in campo internazionale secondo logiche poste in luce dalla teoria della dipendenza e dello scambio ineguale. Già Keynes nel 1944, aveva rilevato come, nel commercio internazionale capitalistico, il prezzo risultante dall'incontro della domanda e dell'offerta si fissasse al livello più basso e non a quello sufficiente per fornire ai produttori degli standard sopportabili di condizioni di vita.

La teoria della dipendenza ha evidenziato, come a causa della subaltermità commerciale dei paesi meno sviluppati, anche gli aiuti internazionali finiscono spesso per destabilizzare ulteriormente le loro fragili economie.

Ciò è dovuto alla concorrenza ineguale che si attiva tra le imprese dei paesi ricchi e le imprese locali, a causa del vantaggio internazionale derivante alle prime dal differenziale di produttività e dalla

maggiore incidenza delle ragioni di scambio dei propri manufatti nei confronti dei beni primari prodotti nei paesi meno sviluppati. L'indicazione di fondo che emerge è che i paesi poveri debbano intraprendere percorsi di crescita rispettosi delle loro identità culturali e delle loro specificità economiche, dei loro tempi e dei loro modi di produrre. Il commercio equo e solidale rispetta queste esigenze offrendo una sponda per favorire la commercializzazione in Paesi del Primo Mondo di merci prodotte da cooperative e altre piccole imprese del Terzo Mondo.

Il commercio equo e solidale non è una negazione dell'economia di mercato e dell'economia di impresa.

Esprime, piuttosto, un orientamento fortemente critico e decisamente trasformatore rispetto alle grandi strutture e ai modi di organizzazione e di azione che caratterizzano l'economia contemporanea e concorre a ridare vita a principi e prassi del sistema di economia civile, che è stato in auge prima dell'avvento del capitalismo.

Il commercio equo e solidale ha esteso gradualmente la sua incidenza. Lo testimoniano la diffusione della agenzie che lo praticano e il numero delle “botteghe del mondo” che costituiscono i terminali periferici. Ma resta un'esperienza di nicchia che non è riuscita a trasfondere il suo potenziale simbolico ed etico nella quotidianità dei rapporti economici e commerciali.

Come accade per altre esperienze di economia civile, quali il microcredito, la finanza etica, l'housing sociale, le imprese sociali, la responsabilità sociale delle imprese non si riesce ancora a superare lo stato di eccezione rispetto all'ordinaria attività economica. Eppure sono numerosi e qualificati gli appelli che si levano dal mondo dell'economia perché si ponga rimedio alla crisi che sta attraversando il sistema capitalistico e il suo paradigma utilitaristico e tornaontostitistico incanalando l'economia mondiale secondo valori di solidarietà e di reciprocità.

Nella speranza che si muovano le istituzioni politiche per realizzare nuovi modelli economici non resta che affidarsi al protagonismo dei cittadini produttori e consumatori. Ormai è sempre più diffusa la convinzione che dalla crisi attuale si possa uscire restituendo alla società civile la sua soggettività sociale e ricostituendo quegli ambiti vitali e relazionali in cui l'identità delle persone intessa, in un contesto di reciprocità, legami primari, affettivamente e socialmente significativi, e legami secondari vicinamente ispirati al bene comune per convergere verso una cittadinanza societaria e solidale che attivi una governance partecipata dal basso (sussidiarietà) e che orienti la società verso uno sviluppo economico più umano e più giusto.

(ASud/Europa, 16 maggio 2011)

Tempo di crisi: rinnovare le idee per rinnovare la Sicilia

La crisi sociale, economica e politica della Sicilia si aggrava ogni giorno di più attaccando anche quelle posizioni che sembravano relativamente sicure. Dai docenti in esubero, agli impiegati e agli operai che perdono lavoro, alle donne sempre più emarginate, ai giovani che cercano invano l'occupazione, arrivano segnali allarmanti che confermano come la già esile struttura produttiva della nostra regione si stia ulteriormente indebolendo. Altro segnale di grande preoccupazione è l'ulteriore caduta di qualità dei servizi pubblici su cui si ripercuotono le conseguenze della crisi finanziaria. Quest'ultima evenienza scarica in maggior misura sui meno abbienti le conseguenze paradossali di un finanziamento pubblico del sistema bancario, definito da Senneff "una vera e propria espropriazione di denaro pubblico per resuscitare una forma di capitalismo globale destinato a pochi".

A fronte di tale situazione il mondo politico siciliano non trova di meglio che attivare il gioco semantico della distinzione tra governo dei tecnici o governo dei responsabili alternativo a quello politico.

La sinistra è un protagonista autorevole di questa triste partita che polarizza tutta la sua tensione dialettica distraendola da compiti più seri e strategici, e, soprattutto, dalla necessità di uscire dal recinto fossile di idee vecchie da ricordare con i nuovi temi della società odierna e con un nuovo quadro di valori. La società civile, da parte sua, appare sfiduciata, anche nelle sfere più consapevoli e sensibili. Eppure a fronte di una politica autoreferenziale e di una società rassegnata occorre avere il coraggio di pensare e di sperare. E così poter diventare non "laboratori" di pasticci politici, ma di confronti e di riflessioni adeguate ai tempi. Al riguardo, considerato che il panorama nazionale non differisce di molto da quello regionale, occorre attenzionare il nuovo che si muove nel mondo anche nel campo delle idee e delle strategie politiche. Una prima indicazione significativa giunge dall'America, dove Obama non solo ha rilanciato una strategia anticiclica keynesiana ma ha riprogettato il welfare del quarto stadio che prevede il concorso dello stato e dei privati per la realizzazione di un capitalismo sociale, nella consapevolezza di risolvere il problema di conciliare la domanda di servizi pubblici che continua a crescere inesorabilmente e la disponibilità sempre più limitata di risorse statali. Secondo Obama restare immobili comporta lasciare indietro, abbandonare al suo destino una parte crescente della società. È quello che sta accadendo in Italia, ma soprattutto nelle regioni critiche come la Sicilia dove i segni del decadimento si trovano in ogni settore, dalla scuola alla sanità, dai rifiuti ai trasporti, dall'occupazione alle imprese. Una seconda indicazione arriva dall'Inghilterra dal red torysmo (conservatorismo rosso) teorizzato da Phillip Blond e adottato dal partito conservatore di Cameron. La società non è più vista come un'aggregazione di individui in competizione tra loro per ottenere la massima utilità, secondo il classico paradigma liberista e utilitarista, al contrario,

Di fronte alla crisi il mondo politico siciliano non trova di meglio che attivare il gioco semantico della distinzione tra governo dei tecnici o governo dei responsabili alternativo a quello politico

pur nell'affermazione della centralità dell'economia di mercato, Cameron auspica una «grande società», con cittadini più attivi nelle associazioni filantropiche, nelle comunità o negli enti locali. Egli auspica istituzioni e associazioni più radicate nel territorio, più vicine ai bisogni delle persone, con più poteri, capaci di rompere la dicotomia tra uno Stato troppo centralizzato, burocratico, erogatore dall'alto di servizi pubblici e sociali e gli individui alienati l'uno dall'altro, passivi da un punto di vista civile e mossi solo da valori acquisitivi ed edonistici.

Philip Blond, proviene dalla classe operaia di Liverpool e ha esposto in modo più coerente e sistematico quest'ideologia nel suo libro *Red Tory* che trae spunti anche dalla filosofia politica comunitarista di origine americana. Egli si richiama anche a Tocqueville e alle sue analisi sul ruolo delle associazioni e sull'importanza della società civile nella realtà politica americana.

Vi è anche una certa dose di nostalgia per un'economia morale, preindustriale, in cui le regole di mercato non dominano la vita sociale ma sono a esse subordinate. Secondo Blond, il big business e lo Stato tecnocratico sono aspetti di uno stesso male, agiscono per gli interessi di pochi e tolgono opportunità e potere ai cittadini. Egli auspica il recupero di valori tradizionali, del senso della responsabilità, della «virtù», il potenziamento dei legami di solidarietà fra i cittadini, e soprattutto della famiglia, ora in grande crisi.

Come ha fatto rilevare G.Aldobrandini (*Reset*, luglio 2010) la sua ideologia scontenta la destra, per la denuncia di un capitalismo monopolistico e finanziario e della sempre maggiore disuguaglianza sociale, e la sinistra per l'attacco alla secolarizzazione, al permis-

sivismo morale, a un esasperato relativismo etico e culturale. Inoltre avanza l'idea della "Stakeholder society", ossia un sistema di imprese socialmente responsabile nei confronti della comunità, con una maggiore partecipazione dei cittadini alle decisioni economiche, il sociale capital, ossia la capacità di membri della comunità, che si riconoscono in valori condivisi, di impegnarsi nella vita pubblica, con relazioni basate sulla fiducia e il workfare, un welfare basato oltre che sui diritti anche sui doveri di cittadino e quindi erogato in modo condizionale alla disponibilità di lavorare. Le prospettive richiamate e le altre che alimentano il dibattito in questa fase di grande trasformazione alla ricerca di nuovi modelli e di nuove sintesi possono apparire astratte e lontane dalla nostra condizione, e in ogni caso non confluenti verso la soluzione delle nostre contingenze.

Riteniamo, invece, che solo uscendo dalle anguste dialettiche della nostra quotidianità politica, possiamo trovare quegli orientamenti di fondo per reimpostare la nostra vita sociale secondo nuovi paradigmi e orizzonti. Questo vale per tutti, ma soprattutto per coloro, partiti e persone, che si ritengono progressisti.

(*ASud'Europa*, 13 settembre 2010)

Una finanziaria senza giustizia e senza carità

La legge finanziaria di Tremonti disvela gli inganni berlusconiani e porta alla luce le mistificazioni sulla situazione economica e finanziaria del nostro paese, ma soprattutto il fallimento dello scambio politico tra la Chiesa e Berlusconi, tra la Chiesa e Bossi per l'affermazione della giustizia nelle famiglie e nel lavoro.

L'assunzione opportunistica del potere dell'uomo di Arcore per una possibile coniugazione cristiana della politica, chiudendo gli occhi su prassi esistenziali edonistiche, consumistiche, crematistiche, e la speculare alleanza con Bossi mediata dalla diluizione del neopaganesimo populista ed egoista della Lega in una sorta di evangelizzazione comunitaria primitiva, si sono rivelate per quello che in effetti erano: sostegni politici e ideologici della Chiesa ripagati con "i trenta denari" di agevolazioni fiscali, di politiche oscurantiste di regolazione del fine vita, di finanziamenti alle scuole private, di assunzione in ruolo degli insegnanti di religione, provvedimenti, assieme a tanti altri, sideralmente lontani dalla realizzazione di autentiche politiche di protezione della vita, famiglia, del lavoro e della povertà.

La tesi fondamentale della Caritas in Veritate è stata del tutto vanificata. Basta ripercorrerne la proposizione centrale.

Secondo le parole di Benedetto XVI nell'epoca della globalizzazione, l'attività economica non può prescindere dalla gratuità, che dissemina e alimenta la solidarietà e la responsabilità per la giustizia e il bene comune nei suoi vari soggetti e attori. Si tratta, in definitiva, di una forma concreta e profonda di democrazia economica. Mentre, ieri si poteva ritenere che prima bisognasse perseguire la giustizia e che la gratuità intervenisse dopo come un complemento, oggi bisogna dire che senza la gratuità non si riesce a realizzare nemmeno la giustizia.

Se il documento pontificio denunciava l'insufficienza della giustizia a rendere equo il processo economico e invocava l'immissione della carità nelle leggi della produzione e della distribuzione, la finanziaria ha finito addirittura per escludere anche la giustizia dalle politiche anticrisi. La Chiesa, di fatto, come potere religioso ha avallato una politica economica che produce poveri e come potere misericordioso si trova oggi a dovere attivare politiche di aiuto per gli stessi.

La finanziaria, infatti, al di là di tutti gli eufemismi, colpisce gravemente il welfare e il principio di redistribuzione del reddito che la nostra Costituzione collega al principio di capacità contributiva. L'introduzione di principi di regressività fiscale raggiunge l'incredibile obiettivo di far pagare ai cittadini meno abbienti quote di imposizione più gravose in termini di sacrifici reali rispetto ai cittadini più abbienti.

Dinanzi a tale disastro, che non è il solo perché la crisi del paese è anche morale, la Chiesa invece di interrogarsi sugli esiti delle sue strategie secondo logiche consequenzialiste per verificare l'esistente e non indulgere alla retorica del bene comune, invece



di dismettere strategie temporalistiche di dubbia trasparenza, ne anticipa delle altre. Il Cardinale Bertone pensa ad una nuova Dc, ignorando che quel partito è nato perché uomini di grande levatura culturale morale hanno dedicato la loro vita alla politica intesa come missione, figure lontanissime dagli odierni squallidi cacciatori di poltrone, donnine e ville. Uomini che si erano formati nelle organizzazioni laicali e che non concepivano separatezza alcuna tra vita priva e vita pubblica, tra professione di fede e coerenza di vita. Uomini che avevano creato un partito che attingeva ad un'evangelizzazione non opportunistica, un partito che entrò in crisi perché, con il crollo del fordismo e l'avvento del capitalismo tecnico-nichilista, il consumismo e l'edonismo avevano spento la tensione etica e solidaristica della società.

La Chiesa se vuole davvero incidere sulla vita dei popoli deve sganciarsi dai compromessi con il potere, deve prendere atto che questo capitalismo non produce più lavoro per tutti, è distruttivo degli interessi e dei valori delle famiglie, ha smarrito i meccanismi di autoequilibrio correttivo delle crisi economiche. Essa deve ridiventare soggetto profetico sui grandi destini dell'umanità concorrendo, in attuazione del suo insostituibile ruolo, ormai riconosciuto da tutte le forze culturali, ad alimentare l'eticità e la spiritualità dei comportamenti umani, gli unici che possono promuovere un società civile e solidale.

(ASud'Europa, 25 luglio 2011)

L'etica dello sviluppo sostenibile

I rapporti tra etica ed economia hanno assunto connotati e contenuti secondo la natura degli squilibri provocati dalle trasformazioni produttive: squilibri sociali, territoriali e settoriali interni ai paesi sviluppati (squilibri nello sviluppo) e squilibri internazionali tra paesi sviluppati e paesi sottosviluppati o in via di sviluppo (squilibri dello sviluppo). Odiernamente gli squilibri hanno assunto una dimensione naturale con l'esplosione della crisi ecologica (squilibri ambientali).

Gli squilibri dello sviluppo hanno posto il problema etico in termini di giustizia (divario tra ricchi e poveri, tra nord e sud, tra agricoltura e industria/servizi). La "questione sociale" esplosa nel secolo scorso esprimeva paradigmaticamente la complessità e la gravità di quegli squilibri. La stessa "questione meridionale" che ha coinvolto la nostra terra si è intrecciata intensamente con la "questione sociale".

Movimenti sociali e politici, di orientamento socialista e cristiano si sono fatti carico di invocare più giustizia e più equità. La stessa evoluzione dallo Stato di diritto allo Stato sociale porta l'impronta di questa battaglia combattuta per ridurre le disuguaglianze.

Gli squilibri dello sviluppo hanno posto il problema etico in termini di solidarietà nei confronti dei paesi sottosviluppati, afflitti dal circolo vizioso di uscire dal sottosviluppo senza interventi dall'esterno.

Anche in questo caso il paradigma del "Terzo Mondo" ha espresso ed esprime una delle più gravi distorsioni del sistema economico mondiale, nei confronti delle quali, pur nel quadro di una presa di coscienza più avvertita del problema, non si è riusciti ad attivare da parte del consesso delle nazioni ricche e dell'ONU una strategia organica e programmata.

Tuttora persiste, al di là dei pronunciamenti e dei buoni propositi, un clima di reale indifferenza per i paesi sottosviluppati. Anzi, a giudicare dai dati più aggiornati, nel commercio internazionale si registrano forme di scambio fortemente penalizzanti per i paesi più poveri.

2. Gli squilibri naturali ormai hanno un'area di percezione di massa: ad esempio il blocco del traffico urbano, per combattere gli alti tassi di inquinamento dei centri abitati, porta la coscienza ecologica oltre l'"élite" dei verdi e dei naturalisti.

Il disastro ecologico pone il problema etico in termini di rispetto dell'ambiente naturale e della ricostruzione delle condizioni di sopravvivenza delle generazioni presenti e future.

Quest'ultima svolta ha posto definitivamente in crisi il postulato dell'economicismo neoclassico che assegnava al mercato il ruolo di supremo equilibratore dell'economia e di illuminato regolatore del consumo delle risorse naturali. Soprattutto è stato messo in

crisi il principio dell'avalutatività etica dell'attività economico. Gli economisti neoclassici rivendicavano per l'economia l'applicazione di leggi naturali, autonome dai principi etici, irreversibili, ispirate al principio del minimo mezzo e del massimo risultato, idonee a risolvere razionalmente il problema dell'illimitatezza dei bisogni e della limitatezza dei beni.

Questa impostazione rappresentava la risposta alle critiche che Marx aveva avanzato nei confronti del tentativo di Adamo Smith, che pure aveva cercato di dare un fondamento etico all'economia. Secondo Smith, data la scarsa attitudine degli uomini all'altruismo, il perseguimento dell'utilità individuale assicurava il migliore equilibrio del sistema economico con vantaggi generalizzati per tutte le classi sociali.

La risoluzione dell'interesse pubblico nell'interesse privato rappresentava l'unica possibilità etica dell'economia.

Marx, appunto, facendo leva sulle conseguenze sociali (ingiustizie) ed economiche (squilibri nello e dello sviluppo) del liberismo economico metteva in crisi questo punto di vista e spingeva i successori di Smith a cercare la legittimazione dell'economia di mercato più che nella sua eticità, nell'autonomia e nella naturalità delle sue leggi.

3. Il nostro tempo segna il ritorno all'etica anche tra i fautori del capitalismo. In una prima fase il ritorno è stato invocato, in un'ottica individualistica e utilitaristica, per la necessità di porre delle regole razionali all'agire economico ed imprenditoriale.

Si tratta, ad esempio, delle regole di deontologia professionale, di concorrenza, di trasparenza

contabile, dei diritti degli azionisti, dei risparmiatori, dei consumatori.

Si è elaborato così quel ramo dell'etica applicata che viene denominato "etica degli affari". Alla base di essa sta il principio che solo un sistema di regole procedurali e formali può assicurare l'efficienza e un certo consenso sociale all'attività imprenditoriale.

Questo concetto di etica non mette in discussione le leggi "ferree" del capitalismo, anzi è fondato sulla convinzione che solo il rigoroso rispetto delle stesse assicuri risultati migliori per l'impresa e per la società.

I limiti proprio dell'etica degli affari sono colti e superati da un secondo filone dell'etica economica che mette in discussione il principio di razionalità egoistica su cui è stato costruito tutto l'impianto utilitaristico e capitalistico dell'economia.

A. Sen nella sua opera intitolata "Etica ed economia" ha così tracciato la mappa dei nuovi principi di etica economica:

a) il tornaconto individuale è un principio restrittivo che non

Per affrontare responsabilmente la crisi ambientale occorre superare il paradigma economico che ha dominato per quasi due secoli

sempre spiega i comportamenti umani e, quindi, non è pienamente rispondente alla realtà;

b) non si può definire come irrazionale ogni comportamento che si distacchi dal perseguimento della massimizzazione dell'interesse personale;

c) i motivi dell'attività economica sono più complessi di quelli della razionalità utilitaristica. Essi coinvolgono non solo la capacità di godere ma anche quella di agire che non sempre porta verso scelte egoistiche;

d) il benessere non può essere rappresentato sotto forma di desideri e di utilità, ma dal gradi di libertà di cui gode la persona;

e) i valori di solidarietà (esempio diritto-pretesa al lavoro), di cooperazione di partecipazione alla vita delle imprese non sono meno importanti ai fini dell'efficienza economica dei principi di competitività e di utilità.

"In sintesi, ciò che va riconosciuto è che gli atti... economici coinvolgono un ambito molto più vasto di quanto non possa considerarsi "strettamente economico". Le risorse investite nella produzione sono ben più del lavoro e del capitale: in essa gli uomini pongono le proprie capacità intellettuali e morali, la propria relazionalità, una parte della propria autostima e del proprio desiderio di realizzazione personale; altrettanto sul fronte della produzione, non emergono solo beni e servizi, ma anche conflitto e collaborazione, alienazione e identificazione. L'economia ha, oltre che input (risorse investite) e output (prodotti) materiali e intellettuali, anche input e output morali, per i quali deve valere un criterio di "ecologia dei valori": si deve vigilare affinché alla necessaria distruzione (creatrice) di risorse materiali non corrisponda una distruzione netta delle risorse morali investite" (1).

4. La crisi ecologica ha spinto ancora più avanti il problema dei rapporti tra etica e sviluppo, rendendolo per molti aspetti più drammatico e irrimandabile.

La crisi delle risorse ha spinto l'etica a considerare i rapporti tra sviluppo economico e preservazione della natura.

Non si tratta più dell'etica della giustizia, dell'etica della solidarietà, dell'etica degli affari o dell'etica economica, ma dell'etica ecologica, come etica del limite e della responsabilità.

L'etica del limite implica che occorre passare da una cultura del progresso inesauribile e sempre crescente ad una cultura dell'austerità. Una cultura non oscurantista e regressiva, che non ripudia la tecnologia e lo sviluppo, ma che si pone dei limiti in ordine allo sfruttamento delle risorse non rinnovabili e in ordine all'impiego di tecnologie inquinanti.

L'etica della responsabilità deve portare a considerare le conseguenze dell'attività umana in ordine alla sopravvivenza della terra e al destino delle generazioni future.

Un'etica ecologica implica, pertanto, la messa in discussione dello stesso paradigma economico, ossia il primato dell'economia su tutti gli altri sottosistemi della società umana, dall'etica alla politica, dalla scienza alla tecnica.

La crescita disordinata e smisurata dei bisogni dei cittadini ha provocato per un verso lo sfruttamento selvaggio della natura, considerata oggetto di un dominio illimitato, per altro verso lo sfruttamento del Terzo mondo, ritenuto subalterno rispetto al primo mondo.

La logica di questo paradigma se non corretta in tempo spingerà

verso il collasso ecologico e la catastrofe del terzo mondo.

Solo un nuovo rapporto tra uomo e natura che superi la concezione strumentale e oggettivistica di quest'ultima e nuova solidarietà tra gli uomini potranno portarci al superamento del paradigma economico.

A questo problema ha recentemente dedicato un interessante saggio Vittorio Hosle.

La fiducia nella soggettività umana spinge quest'ultimo, che pur ha descritto in termini apocalittici la prospettiva di una umanità dominata dal paradigma, a sperare: "Possiamo sperare di trovarci ad una svolta nella storia dell'umanità, anzi dell'essere; possiamo sperare che l'autonomia morale (che essa è medesima frutto della soggettività moderna) ci consenta di bloccare in tempo quella sorta di golem che è la tecnica moderna. Possiamo sperare che con uno sforzo collettivo tutti gli uomini di buona volontà riescano a creare le premesse per un mondo in cui la libertà del singolo non sia soltanto riconciliata con i diritti della comunità, ma anche con una natura non più concepita più come mera "res extensa". In breve, possiamo sperare che l'evoluzione del concetto di natura compia una svolta, ritorni, su un piano superiore, al concetto di natura originario e unificandosi con esso produca una sintesi.

Ma non sappiamo se la ragione farà a tempo a introdursi nel locomotore del treno che sfreccia verso l'abisso e nel quale tutti noi viaggiamo né se riuscirà a fermarlo in tempo (tanto più che lo spazio di frenatura non è minimo).

Ma qual è il locomotore del mondo moderno? È certamente l'economia. Il suo principio propulsivo, la sua molla sono però i valori e le categorie, ormai popolarizzati, della filosofia moderna: il mito della fattilità, l'aspirazione a superare ogni limite quantitativo, la mancanza di scrupoli nei confronti della natura. E quindi una filosofia per la quale la responsabilità non sia un concetto vuoto dovrà cercare in primo luogo di creare valori e, in secondo luogo, di trasmetterli alla società e agli esponenti di punta del mondo economico, e dovrà cercare di farlo il più rapidamente possibile. Perché il tempo stringe" (2).

5. L'idea nuova per attuare l'etica ecologica e, quindi, conciliare la conservazione dell'ambiente, il mantenimento della crescita economica, il miglioramento della situazione dei PMS e la sopravvivenza delle generazioni future è rappresentato dallo "sviluppo sostenibile".

Questa espressione è stata formulata sin dai primi anni settanta quando si cominciò a porre con urgenza il problema di ridurre gli effetti distruttivi dei processi di sviluppo sull'ambiente, sia nei paesi ricchi come nei paesi meno sviluppati.

Nel 1980 venne stilato ad opera dell'Unione internazionale per la conservazione della natura (IUCN) e dal Fondo mondiale per la natura (WWF) un importante documento dal titolo World Conservation Strategy (Strategia per la conservazione mondiale). La conclusione principale del documento era questa: affinché uno sviluppo sia sostenibile non deve interferire con il funzionamento dei processi ecologici e con i sistemi che assicurano la continuità della vita.

Inoltre si riconosceva la possibilità di integrare sviluppo e ambiente: "Lo sviluppo e la conservazione sono egualmente necessari per la nostra sopravvivenza e per l'adempimento delle

nostre responsabilità in qualità di amministratori fiduciari delle risorse naturali per conto delle generazioni a venire”.

Nel 1985 ad opera dell'ONU è stata costituita la World Commission on Environment and development (Commissione mondiale per l'ambiente e lo sviluppo). Questa nel 1987 ha pubblicato il rapporto conclusivo intitolato “Il futuro di tutti noi” e, dal nome del presidente della commissione che lo ha elaborato, chiamato anche Rapporto Brundtland.

La coscienza più avvertita della questione ecologica e un maggiore approfondimento dei rapporti tra economia e ambiente hanno permesso un'analisi più completa delle ragioni dello “sviluppo sostenibile” e una sintesi più ricca delle proposte per attuarlo.

Secondo il Rapporto Brundtland “per uno sviluppo sostenibile si intende uno sviluppo che soddisfi i bisogni del presente senza compromettere la capacità delle generazioni future di soddisfare i propri”.

Questa concezione dello sviluppo è basata su tre principi fondamentali:

a) equità tra le generazioni presenti (equità intragenerazionale).

La soddisfazione dei bisogni del presente implica che tutti gli uomini della terra soddisfino i bisogni essenziali.

Povertà e ineguaglianza sono segnali di grave ingiustizia, ma anche causa di un uso disordinato dell'ambiente.

Infatti i problemi dei paesi sottosviluppati sono fortemente connessi con quelli dell'equilibrio ecologico.

Sono i paesi meno sviluppati che subiscono il maggiore degrado ambientale, senza riceverne i vantaggi in termini di reddito: pressati dalla povertà, dagli incrementi demografici, condizionati dall'instabilità e dalla tendenza al ribasso dei prezzi delle merci esportate, dal crescente indebitamento e dalla diminuzione degli aiuti e dei prestiti esteri, avviliti da una qualità della vita infima, sono costretti a sacrificare risorse primarie e non rinnovabili.

Il disboscamento e la deforestazione o la produzione di beni a forte intensità d'inquinamento sono due esempi delle scelte a cui sono costretti a ricorrere i PMS per procurarsi valuta estera.

La stessa prospettiva del loro sviluppo li espone al rischio di un ulteriore degrado ambientale, se si dovessero ripercorrere le vie della crescita economica seguita dai paesi ricchi.

L'elevazione dei redditi e la conseguente lievitazione della popolazione farebbero crescere il consumo procapite di energie e materie prime con conseguente aumento dell'emissione di sostanze destinate ad aggravare l'inquinamento della biosfera. Questa è l'esperienza che stanno vivendo alcuni PMS che sono stati investiti da processi di incremento del prodotto interno: gli stessi hanno dovuto registrare l'uso crescente di materie prime, energia, sostanze chimiche e sintetiche che hanno prodotto guasti notevoli nell'ambiente.

Ma se nei paesi sottosviluppati si trova una delle chiavi per arrestare il degrado ambientale, non meno importante è la chiave che si trova nelle mani dei paesi ricchi. Anzi per la posizione di dipendenza in cui si trovano i paesi poveri, si può dire che i paesi ricchi sono in grado di influenzare, orientare e controllare l'uso di entrambe le chiavi.

Del resto ormai è convinzione universale che i problemi della salvaguardia ambientale e della sopravvivenza diventano sempre più

trasversali e mondiali. Il fabbisogno di risorse naturali continua ad aumentare, mentre la natura mostra i suoi limiti sia al nord che al sud, sia all'est che all'ovest.

b) equità tra le generazioni presenti e quelle future (equità intergenerazionale).

Le generazioni future non debbono ereditare una dotazione di risorse inferiore a quella che, a loro volta, hanno ereditato le generazioni presenti. L'idea di sviluppo sostenibile implica, infatti, la preservazione e il miglioramento delle condizioni di vita anche per le generazioni future.

Soddisfa questo imperativo la conservazione di una ricchezza naturale e prodotta uguale o superiore a quella ricevuta. Bisogna specificare che non possono esserci delle compensazioni tra la diminuzione della ricchezza naturale e l'aumento della ricchezza prodotta o artificiale. Senza questa precisazione le generazioni attuali potrebbero ritenere risolto il problema compensando il degrado naturale con l'aumento della ricchezza artificiale.

Una soluzione del genere non potrebbe soddisfare le istanze dello sviluppo sostenibile perché porterebbe gradualmente l'umanità ad esaurire le risorse naturali ed a seppellirsi sotto un cumolo di merci;

c) rapporto bidirezionale tra economia e ambiente.

Le ragioni della protezione ambientale non sono solo etiche, estetiche, igieniche, ecologiche, ma hanno anche un notevole rilievo economico. La salvaguardia dell'ambiente si riflette inevitabilmente anche sull'attività produttiva e sullo sviluppo dei vari paesi. Questo è un aspetto non sempre preso in considerazione, perché si è sempre ritenuto che il danno fosse a senso unico ossia da parte della produzione nei confronti dell'ambiente.

Una delle affermazioni più significative del Rapporto Brundtland è che “lo sviluppo non può sussistere su una base di risorse ambientali in via di deterioramento e l'ambiente non può essere protetto qualora la crescita non tenga conto del fattore anti-economico della distruzione ambientale”. Ambiente e economia, in definitiva, non sono realtà separate ma interagiscono l'una sull'altra.

6. Le strategie per assicurare lo sviluppo sostenibile implicano profondi cambiamenti nella concezione dello sviluppo e nel quadro dei valori che influenzano la vita degli uomini. Lo sviluppo, come abbiamo già visto, deve assumere aspetti qualitativi, deve superare impostazioni individualistiche e consumistiche per aprirsi ai valori della solidarietà tra gli uomini e del rispetto della natura e dell'ambiente.

(Sudovest n. 3 Maggio/Luglio 1993)

(1) A. Tirabassi, *Etica Economica: principi e prospettive*, in “Aggiornamenti sociali”, Milano n. 2, 1993, pag 137.

(2) V. Hosle, *Filosofia della crisi ecologica*, Torino, Einaudi, 1992, pag 70.

Le nuove vie del Terzo settore: obbligazioni a impatto sociale

L'investimento in socialità, in educazione, nella promozione dei beni comuni è stato considerato all'interno del paradigma del non profit redistributivo. Anche quando sono intervenute le aperture al non profit produttivo, l'attività relativa è stata sempre caratterizzata dalla mancata, o nel migliore dei casi, dalla limitata distribuzione degli utili. Inoltre è stata considerata sempre importante un approccio di sussidiarietà, ossia di coinvolgimento dal basso dei destinatari delle azioni.

Così i settori del Welfare nelle sue varie espressioni difficilmente sono stati collegati ad attività di investimento produttivo di solo valore aggiunto sociale e non di valore aggiunto economico.

La crisi che sta travagliando il Welfare, stretto tra l'imperversare delle destre conservatrici, la crisi economica e le sue molteplici inefficienze ha ispirato l'invenzione di forme nuove di investimento. Così in Inghilterra sono nate le obbligazioni a impatto sociale. L'esempio più interessante ed originale riguarda i carcerati, la "scommessa" sulla loro riabilitazione. Il progetto permette agli imprenditori di acquistare bond che vanno a finanziare progetti di riduzione dei detenuti. Cinque milioni di sterline sono stati già investiti per la riabilitazione di 3.000 prigionieri e se il progetto avrà successo potrà generare fino a otto milioni di sterline di reddito. Il sistema di obbligazioni "a impatto sociale" è gestito congiuntamente dal ministero della Giustizia e da Social Finance, una banca d'investimento etica. I fondi investiti da fondazioni di beneficenza e gruppi di investimento vengono raccolti da Social Finance e utilizzati per finanziare organizzazioni come la St Giles Trust, un'associazione di beneficenza specializzata nella riabilitazione degli ex detenuti. Una volta rilasciati, i prigionieri del carcere verranno seguiti da un assistente che li aiuterà a trovare un nuovo lavoro, una casa e a disintossicarsi da droga o alcol se ne hanno bisogno. Se la percentuale di coloro che si macchiano di nuovi crimini scenderà almeno del 7,5% in ciascuno dei sei anni di validità delle obbligazioni, il governo pagherà un dividendo agli investitori, con utili annuali pari al 7,5%. Ma come accade con le obbligazioni classiche, anche in quelle a impatto sociale si rischia di perdere tutto, se il progetto di riabilitazione fallisce.

Secondo un rapporto pubblicato dalla St Giles Trust qualche mese fa tuttavia, ogni sterlina investita in progetti di riduzione come questi farebbe risparmiare al governo fino a 10 sterline. Grazie alle obbligazioni, si potranno ottenere miglioramenti in questo campo "senza usare i soldi dei contribuenti". I programmi di riduzione per ora riguardano soltanto i detenuti del carcere di Peterborough condannati a un anno o meno di prigione, ma potrebbe essere presto esteso ad altri penitenziari del Paese. Altre esperienze si collocano nel campo della dispersione scolastica, della lotta alla droga, alla salvaguardia dell'ambiente. Riferendosi a queste esperienze Stefano Zamagni, presidente della Agenzia per il Terzo settore (ex Agenzia per le Onlus e in futuro, forse, Authority per il Terzo Settore), rileva come tutti gli indicatori dicono che in Italia aumentano le disuguaglianze e che non basta più la redistribu-



zione, per cui occorre ripercorrere vie nuove per realizzare la giustizia sociale. Per lui la funzione storica e strategica del Terzo settore, non può più essere solo "addivista", ovvero un settore-nicchia che si aggiunge agli altri, ma deve diventare "emergentista", cioè un settore che va a rompere le scatole agli altri. Il Terzo settore è nato additivista, "fai quello che non fanno gli altri", ma oggi è troppo poco: tu devi andare a contaminare le logiche di azione degli altri soggetti e le contaminare con le tre cose che abbiamo detto». Bisogna rilanciare il non profit produttivo. E al riguardo si chiede perché gli inglesi hanno le obbligazioni di impatto sociale e noi no? Perché da noi qualcuno ha interesse che il nostro NP sia elemosiniere, o solo redistributivo». È una logica di economia civile che ritiene fisiologico che il gratuito e il sociale siano assunti nella natura dell'attività economica. Le obbligazioni a impatto sociale dimostrano la duttilità di strumenti economici e finanziari a "produrre" giustizia sociale, quella giustizia sociale senza la quale diventa sempre più difficile la sopravvivenza dello stesso sistema capitalistico.

Zamagni al riguardo cita il noto paradosso del grande giurista tedesco Böckenförde, secondo cui il mercato vive di presupposti che consuma ma non è in grado di darsi: fiducia, simpatia e reciprocità. Chi deve allora generare e rigenerare continuamente questi presupposti?

Occorre ricomporre efficienza e giustizia. Platone nel Fedro scrive che il solco sarà dritto e il raccolto abbondante se i due cavalli marcano alla stessa velocità: l'efficienza è uno dei due cavalli ma non può correre da solo, l'altro deve essere la giustizia sociale. Mettere in antitesi la giustizia sociale e l'efficienza è il massimo dell'ignoranza.

(ASud'Europa, 20 giugno 2011)

Giovani siciliani senza lavoro e senza cultura

L'ultima indagine PISA (Programme for international student Assessment) dell'OCSE condotta sulle competenze di lettura, matematica e scienze dei quindicenni di 65 diversi paesi, dei cinque continenti, ha rivelato come il 31,4% dei quindicenni siciliani siano "semianalfabeti". Dieci punti percentuali in più rispetto alla media nazionale del 21% e con un gap consistente rispetto adolescenti di altre regioni italiane come la Lombardia, dove solo 12 ragazzi su cento sono privi delle capacità fondamentali di lettura e scrittura o il Veneto con una percentuale del 14%. Ciò comporta come sia altissimo il numero dei giovani siciliani che si trova in difficoltà anche solo a dover leggere una pagina di un giornale o semplicemente a scrivere poche righe. Un dato ancora più sconcertante se confrontato con quello di altre nazioni extraeuropee come la Corea dove i semianalfabeti sono solo il 6% o ancora peggio con i coetanei del "sol levante" dove la percentuale scende al 4%.

Queste carenze nelle competenze di base, che compromettono anche le capacità superiori di comprensione, analisi e sintesi degli adolescenti siciliani, costituisce un fattore di rischio di esclusione dal lavoro poiché rende più difficile per loro la ricerca di un'occupazione.

Ma il secondo rischio ancora più grave, che spesso non viene evidenziato, è quello dell'esclusione culturale, che per un verso rende irreversibile il primo e per altro verso determina un deficit di conoscenze e competenze che impedisce ai soggetti di capire il proprio tempo e il proprio spazio, le dinamiche culturali, sociali, economiche e politiche che li attraversano, la consapevole progettazione e realizzazione del proprio progetto di vita, la cosciente partecipazione politica.

(Nel deficit culturale, infatti, va trovata in gran parte la genesi dei flussi plebiscitari berlusconiani che caratterizzano i risultati elettorali del sud).

La funzione della cultura, diceva, Jeremy Waldron è un ponte gettato verso il significato, il tentativo di leggere una società. Essa ci permette di attraversare le superfici e i tetti e di entrare dentro le parole e i comportamenti, dentro la propria vita, dentro il contesto locale e globale in cui si svolge. Chi è senza cultura vive sopra i tetti dell'esperienza umana. La cultura è anche esperienza che porta alla una nuova scoperta di sé, alla costruzione della propria identità e della propria socialità. La cultura fornisce ad ognuno non solo la consapevolezza del suo tempo e la coscienza del suo luogo, dimensioni educative fondamentali di comprensione storica, idiografica e autobiografica che rispondono ad un'istanza fondamentale che Morin ha espresso nella seguente affermazione: "L'unico vero dramma dei nostri alunni non è che non imparano abbastanza, ma che imparano a prescindere da ciò che vivono e da dove vivono".

Ma la qualità culturale è anche determinante per la maturazione delle scelte propedeutiche all'inserimento lavorativo per due ordini di motivi. Uno riguarda la necessità di un orientamento personale consapevole e informato sulle dinamiche presenti e future della domanda di lavoro, l'altro riguarda le caratteristiche delle performance lavorative che nella società postindustriale sono caratterizzate da quote sempre maggiori di sapere incorporate nei processi produttivi e nei prodotti.

La mancanza di cultura, al di là della stessa crisi del sistema formativo, spiega la disfunzione che si è determinata in Italia tra of-

ferta e domanda di lavoro per la difficoltà dei giovani di orientarsi e di operare scelte ragionevoli mediate tra attitudini e possibilità occupazionali. In un paese ad alta disoccupazione giovanile le imprese non riescono a trovare duecentomila diplomati tecnici e professionali nelle aree che offrono maggiori opportunità di lavoro come quella elettrica ed elettronica (progettisti e tecnici di assistenza), meccanica (disegnatori), amministrativa (assistenti, contabili, addetti al controllo di gestione, tesoreria e fatturazione), customer care (operatori telefonici, prevalentemente per il recupero crediti in ambito bancario e finanziario e di assistenza tecnica), impiegatizia e commerciale e, infine, nei settori industriali legati alle energie rinnovabili e nel settore alimentare.

Dal secondo punto di vista la qualità culturale costituisce lo sfondo della nuova professionalità. Le competenze tecniche non sono più di per sé sufficienti. Le aziende ricercano anche quelle che vengono chiamate soft skill, cioè la capacità dei lavoratori di inserirsi in un contesto che è sempre più dinamico e internazionale, la capacità di resilienza, di comunicazione, di approcciare la propria attività lavorativa in maniera flessibile, di interpretare il proprio ruolo in maniera innovativa, cercando modi più efficaci e produttivi di svolgere determinate mansioni e una comprensione complessiva della realtà aziendale e della propria attività all'interno dell'organizzazione.

I ministri dell'Unione Europea si sono prefissati l'obiettivo di ridurre a meno del 15% entro il 2020 la percentuale di alunni che riscontrano questo tipo di difficoltà e hanno annunciato l'avvio di una campagna volta ad individuare le cause principali dei bassi livelli di cultura.

Ma dinanzi alla gravità del degrado siciliano dovrebbe scattare una reazione autogena, un piano straordinario di vera e propria manutenzione culturale per supportare l'azione didattica delle nostre istituzioni educative che vivono in una condizione di mera sopravvivenza organizzativa e operativa. Una reazione che dovrebbe vedere impegnate in primo piano le forze più sensibili della società civile e politica.

(ASud'Europa, 14 febbraio 2011)



Legalità, economicità e reciprocità

La mafia come “ordinamento istituzionale e regolativo” è un fenomeno di origine premoderna fondato su ragioni culturali (familismo amorale), su ragioni economiche (difesa associativa dallo stato di bisogno, protezione clanica delle attività produttive), su ragioni politiche (regolazione violenta del conflitto, controllo del territorio).

Con l'avvento della modernità e del capitalismo, la mafia si adegua: per un verso segna una variazione sul tema dell'utilitarismo egoista e amorale del capitalismo teorizzato da Mandeville nella “Favola delle api”, per altro verso costituisce una forma di capitale sociale patogeno, che nel quadro di una relazionalità funzionale, scorporata dagli ambiti vitali familiari vicinali, comunitari, propria dell'industrialismo, preserva e conserva legami umani mediati dal potere carismatico dei boss e dalla violenza come strumento di controllo sociale.

Sia nella prima versione che nella seconda, l'ordinamento mafioso si sovrappone e si intreccia in forme variabili all'ordinamento civile e politico della società.

La mafia, pertanto, ha uno spessore antropologico e politico non meramente riconducibile ad una prassi di inottemperanza normativa o di illegalità: ha il fondamento di una pseudo filosofia sociale negativa che per un verso si rifà ad un patto politico, alternativo, ma analogo, a quello hobbesiano, e per altro verso ad un patto economico, anch'esso alternativo, ma analogo a quello mandevilliano.

Oltre il legalismo

Alla luce di questi connotati si rivela del tutto inadeguata una pedagogia di contrasto alla mafia e alla mentalità mafiosa che punti su teorie imperativistiche e coazionistiche (il diritto statale come ordine sostenuto da minacce o come regolazione della sanzione): è risaputo come la minaccia di sanzioni e le stesse sanzioni irrogate risultino spuntate quando debbono scoraggiare condotte radicate su modelli culturali sedimentati.

Da ciò scaturisce l'inadeguatezza del legalismo, inteso come affermazione o riaffermazione della normatività potenziata da ulteriore deterrente coattivo-coercitivo.

Non si vuole con ciò sottovalutare il ruolo che il dettato normativo e la sua carica punitiva esercitano sia in forma preventiva, prima

della violazione, o in via repressiva, dopo la violazione, ma si vuole evidenziare che questa è una strategia di breve periodo, importante e non secondaria, ma che nel medio e lungo periodo non recide le radici del fenomeno, che finisce per riprodursi, ed a volte si moltiplica. In ogni caso la repressione può colpire le manifestazioni terminali del fenomeno (delitti, economia mafiosa, controllo del territorio, ecc.) ma incide poco sui processi formativi (deformativi!) della mentalità mafiosa e sui collegati processi aggregativi.

Prima che il comportamento mafioso diventi prodotto finale, maturano atteggiamenti che scaturiscono da un sistema di acquisizione sociale connivente e clanico, che a sua volta ha come sottosistemi un contesto economico che offre scarse o limitate possibilità di integrazione lavorativa e un contesto sociale che si struttura non secondo i modi e i valori della cittadinanza, ma secondo i modi e i disvalori della consorteria.

Una pedagogia della cittadinanza democratica

La mafia, come tutti gli altri fenomeni culturalmente radicati, si può contrastare promuovendo in positivo trasformazioni complesse, strutturali e sovrastrutturali, tali da modificare gli atteggiamenti mafiosi.

Un progetto educativo capace di incidere sulle condotte delle persone che vivono nei contesti mafiosi deve innanzitutto prendere atto che in un qualsiasi sistema sociale o, l'educazione è solo uno dei sottosistemi.



Più saperi e valori per un'educazione alla cittadinanza in terra di mafia

Senza la modificazione degli altri sottosistemi, la sua incidenza è destinata ad essere relativa, anche se può rappresentare uno dei punti di rottura dell'equilibrio mafioso. Il rapporto tra struttura e sovrastruttura è dialettico e quindi c'è sempre spazio per l'educazione

Questa premessa vuole solo mettere in evidenza come siano privi di qualsiasi incidenza e sicuramente dannosi gli approcci declamatori e retorici di iniziative di c.d. educazione alla legalità affidate a celebrazioni o testimonianze occasionali ed evenemenziali, che finiscono per avere effetti meramente impressionistici, quando non si inseriscono in organici e programmati progetti didattici.

Una pedagogia della cittadinanza democratica, capace di contrapporsi alla "pedagogia mafiosa" deve avere un finalismo complesso che coinvolge diversi saperi e diversi valori, pertanto, diverse culture. In sintesi possiamo individuare la cultura della legalità (istituzioni e regole), la cultura dell'economicità (sviluppo sostenibile), la cultura della reciprocità (dono e fraternità)

La cultura delle regole importa che le stesse siano assunte non solo nell'ottica della legalità formale (se violo una norma sono punito dall'autorità statale) ma anche nell'ottica della legalità sostanziale (se violo una norma impedisco che le norme producano la regolazione e il progresso della vita sociale ed economica).

La cultura dell'economicità, come cultura del lavoro e dell'impresa, si pone il duplice obiettivo di analizzare lo stato presente dell'economia e le possibilità di dare vita ad un progetto di sviluppo ad alta intensità di mano d'opera.

Al riguardo occorre sviluppare atteggiamenti critici e propositivi che promuovano la coscienza di luogo, una felice espressione di Beccattini, che si alimenta di significative consapevolezze sulle condizioni economiche e sulle risorse necessarie in termini di capitale intangibile (capitale identitario, capitale umano, capitale sociale) oltre che di capitale tecnico e finanziario.

La cultura della reciprocità per procedere oltre la nuda economicità e la nuda legalità.

La riduzione della società civile ad aggregato funzionale retto dalla moneta e dalla norma coercitiva ha creato le premesse perché



nella postmodernità esplodesse la crisi della convivenza umana, del suo ordine, della sua giustizia, delle appartenenze corte e lunghe e prosperasse la mafia come recupero perverso della relazionalità perduta.

La legalità senza la linfa dei valori (secolarizzata) e dei legami sociali (atomizzata) è diventata un involucro formale che cerca vanamente di gestire una complessità sempre più difficile e che soccombe all'invasione del capitalismo anonimo che costruisce i suoi fini e le sue leggi a prescindere da ogni società e da ogni socialità.

Ormai è sempre più diffusa la convinzione che da questa crisi si possa uscire restituendo alla società civile la sua soggettività sociale e ricostituendo quegli ambiti vitali e relazionali in cui l'identità delle persone intessa legami primari affettivamente e socialmente significativi e legami secondari civicamente ispirati al bene comune per convergere verso una cittadinanza societaria e solidale che attivi una governance partecipata dal basso (sussidiarietà) che orienti la società verso uno sviluppo economico più umano e più giusto aperto anche all'imprenditorialità civile e solidale e allo scambio philiaco e agapico.

(ASud'Europa, 21 dicembre 2009)

Software dello sviluppo per un Mezzogiorno 2.0

Economia 2.0 - Il software della crescita (Editore IBL libri, Torino, euro 24), è un saggio di due autori americani, Arnold Kling e Nick Schulz, in cui sono analizzate le mutazioni economiche intervenute nell'ultimo ventennio, con particolare riguardo all'avvento della società della conoscenza. Nel titolo è riflessa la metafora di fondo che costituisce il nucleo centrale della trattazione: l'economia consiste in un hardware e in un software, come i computer. Economia 2.0 amplia, infatti, la portata della metafora creata a proposito dell'evoluzione del web.

Web 2.0 indica, infatti, uno stato dell'evoluzione di Internet caratterizzato dall'interazione tra il sito e l'utente rispetto al cosiddetto Web 1.0, composto prevalentemente da siti statici, senza alcuna possibilità di interazione con l'utente, eccetto la normale navigazione tra le pagine, l'uso delle e-mail e dei motori di ricerca. Secondo gli autori, per capire questo cambiamento di orientamento, occorre considerare una delle nozioni più basilari dell'economia dei primi anni di studio: i cosiddetti "fattori di produzione". Eravamo abituati a insegnare che esistono tre fattori di produzione: la terra, il lavoro e il capitale.

Descrivevamo un'economia che consisteva nelle onde color ambra del grano, nel lavoro di routine non specializzato e in macchine rumorse all'interno di fabbriche gigantesche. L'economia convenzionale si concentrava sul modo in cui allocare in maniera efficiente le risorse. In questa prospettiva i mercati facilitano gli scambi e quindi promuovono l'efficienza, ma non fanno molto altro. Con grafici precisi ed esempi numerici, il professore dimostra che entrambe le parti coinvolte in un commercio traggono benefici dallo scambio, sia che esso avvenga all'interno dei confini di una nazione, sia che li varchi. Questi calcoli spiegano perché è meglio esternalizzare a una lavanderia gli abiti da stirare e non stirarli da sé. L'Economia 1.0 spiega che il commercio si basa sul vantaggio competitivo. L'economia 2.0 dice che sì, è più efficiente mandare le camicie in lavanderia e non stirarle da sé, ma avete mai sentito parlare dei tessuti che non vanno stirati? Grazie al progresso tecnologico oggi molte camicie non vanno affatto stirate. Forse fra altri dieci o vent'anni non dovranno nemmeno essere lavate. Visto il probabile progresso delle nanotecnologie, esistono buone possibilità che le camicie create nel 2020 siano di questo tipo. Ecco, questa è l'Economia 2.0. In essa assumono la massima importanza le forze positive della creatività, dell'innovazione e dei progressi tecnologici che fanno avanzare le economie e che gli autori concettualizzano come asset intangibili, ossia conoscenze che alimentano l'innovazione. Questa, infatti, è il prodotto dell'esercizio cognitivo. O nella forma di una ricombinazione dei componenti del mondo materiale o come inedita ricetta pratica (know-how di qualsiasi tipo, materiale e/o sociale) o quale programma operativo in grado di riorganizzare corsi d'azione diversi o infine sotto l'aspetto di un nuovo nesso sociale che vincola e garantisce entro contesti comuni differenti gruppi organizzati. L'innovazione presuppone sempre uno schema cognitivo originale che scompagina un ordine stabilito e ripetuto, una deviazione concettuale che incrina consolidati assetti di pensiero e scopre varchi

Il vero problema di un nuovo Mezzogiorno è un bagno di sapere, di innovazione, di rinnovamento della società civile.

verso inattesi strati di realtà o di esperienza. Ma la produzione e lo scambio delle conoscenze, che sono per lo più non rivali nel consumo e non escludibili (ovvero difficili da appropriare in via esclusiva), generano utilità sociale - e quindi valore economico - attraverso schemi operativi e nessi convenzionali diversi da quelli vigenti quando sono in campo beni materiali, rivali e facili da appropriare, i quali identificano come fattore essenziale per assumere rilievo economico l'erogazione di energia trasformativa entro un assetto cognitivo stabile e standardizzato nel tempo.

La misura di conoscenza che permea in una società data le attività di produzione e scambio mostra una stretta correlazione con il ritmo di cambiamento dell'economia: quanto più aumenta il numero e la complessità delle cognizioni immesse nel processo produttivo tanto maggiore è il tasso d'innovazione del sistema economico e tanto più rapida la sua evoluzione. Nell'economia 2.0 non si tralasciano le forze negative che possono far fermare le economie che gli autori definiscono le "passività nascoste". Queste sono costituite da impedimenti istituzionali e culturali all'innovazione e alla produttività, e spaziano dalla struttura e dalla condotta di governo alle attitudini e ai costumi dei normali cittadini.

Le passività nascoste sono organizzazioni sociali, istituzioni politiche, modelli culturali e stili di vita. Le società, infatti, restano frenate dalla corruzione governativa, dalla resistenza all'innovazione e dall'abitudine di premiare coloro che espropriano ricchezza molto di più di quelli che la producono. Le idee dei due autori americani richiamano concetti già presenti nella riflessione di diversi economisti (pensiamo a Schumpeter e Haiek) che hanno costruito la categoria delle economie esterne, ma la metaforizzazione informatica evidenzia il ruolo egemone del software dello sviluppo rispetto all'hardware considerandolo pertanto decisivo nei divari secolare o spaziali che presenta lo sviluppo economico.

Cambia l'enfasi e l'imprescindibilità del software della crescita considerato il "sistema operativo" dello sviluppo economico. Per chi vive nel sud d'Italia e ne conosce la vicenda economica quale si è svolta negli ultimi due secoli, il testo in esame offre l'occasione per una serie di riflessioni che dovrebbero portarci ad uscire dalla logica del Mezzogiorno 1.0 e adottare la strategia del Mezzogiorno 2.0. Occorre riconsiderare la necessità di approntare gli asset intangibili che creano i presupposti cognitivi e sociali dell'innovazione e di neutralizzare le passività nascoste che si annidano nelle istituzioni culturali, sociali e politiche. Queste conclusioni portano a concludere che le politiche economiche avanzate dalle forze politiche si risolvono in mere retoriche elettorali quando non affrontano le basi del software dello sviluppo e si limitano a rivendicare risorse finanziarie o a giustificare la stagnazione economica per la carenza di esse. Il vero problema di un nuovo Mezzogiorno è un bagno di sapere, di innovazione, di rinnovamento della società civile.

(ASud'Europa, 30 maggio 2011)

Legalità tra costrizione e cooperazione

Per Erodoto le leggi erano come le mura e le vie della città. Per Socrate, che rifiuta l'evasione propostagli da Critone, "Non commettere ingiustizia è cosa buona e bella". La Costituzione dell'anno terzo della rivoluzione francese si chiudeva con questa norma: "Il popolo francese affida la presente Costituzione alla fedeltà degli organi legislativi, al Governo, agli amministratori e ai giudici; alla vigilanza dei padri di famiglia, alle spose e alle madri, alla cura dei giovani cittadini, al coraggio di tutti i francesi". In queste espressioni la legalità è considerata un bene di tutti, un bene comune, buono e bello. Inoltre un bene da conservare e curare non solo ad opera degli organi dello Stato con gli strumenti preventivi e repressivi propri della politica, ma anche ad opera delle famiglie e di ogni uomo e donna, soprattutto dei giovani, con il calore dei sentimenti e con la dedizione morale propria degli ambiti vitali.

Oltre la legalità formalistica e coazionistica

Questo approccio positivo, estetico ed etico alla legalità confligge con le convinzioni e con gli atteggiamenti dominanti che associano la legalità esclusivamente al tintinnio delle manette o alle patrie galere o ai drammi dei tribunali. Purtroppo questo è l'esito di una ideologia positivista della legalità che si è espressa come normativismo astratto, imperativismo, coazionismo, formalismo etico, formalismo giurisprudenziale e scientifico e che ha considerato, appunto, la norma come un "ordine sostenuto da minacce" e ha risolto la relazione tra cittadino e norma in un mero addestramento di meccanica conformità alla legge, una sorta di riflesso condizionato giocato tra predittività delle norma e irrogazione della sanzione. L'uomo *sub lege* è stato ritenuto un uomo *sine ratione e sine anima*: i processi interiori e gli stati affettivi che promuovono l'ottemperanza virtuosa alla norma per le sue finalità, la sua giustizia, la sua ragionevolezza e congruità con gli scopi prefissati, e in ogni caso per il fondamento morale dell'obbligazione giuridica, sono stati considerati di portata non decisiva rispetto al deterrente sanzionatorio. La legalità poteva accontentarsi di un'adesione "esterna", ottemperata, pertanto, non per il valore che veicolava o per la giustizia che perseguiva la norma specifica o la legalità in generale, ma per sfuggire alle pene previste.

Questa teoria, che riposa sull'idea che il diritto consista in "una costrizione generale e reciproca" il cui scopo è quello di stabilire le condizioni per mezzo delle quali "l'arbitrio dell'uno può combinarsi con l'arbitrio dell'altro", non solo non riesce a dare conto di coloro i quali, e sono i più, osservano volontariamente, spontaneamente e disinteressatamente la legge, ma finisce per separare l'esperienza legale dall'esperienza morale e quindi dall'esperienza culturale, riducendo così il ruolo del diritto alla forza o, nel migliore dei casi, alla regolamentazione dell'uso della forza, e quello della morale al controllo della condotta interna senza influsso sulla condotta esterna.

In parallelo all'economia capitalistica che ha come riferimento il modello dell'homo oeconomicus tornaontista e individualista (smentito da recenti teorie economiche per cui le scelte economi-



che sono influenzate anche da valori e sentimenti), la legalità formalistica ha come riferimento il modello dell'uomo cattivo che considera la norma come il segnale di una possibile sanzione, ma non quella dell'uomo onesto che cerca nella legge un modo di collaborazione ordinata e garantita con gli altri cittadini. In questa prospettiva il diritto viene considerato come mera tecnica di controllo sociale capace di raggiungere i suoi scopi non perché abbia un certo contenuto di giustizia o perché persegua delle finalità apprezzabili, ma perché il deterrente della sua coattività e della sua coercizione assicurano l'ottemperanza della norma.

La crisi della legalità nella società postmoderna

Quanto sia inattendibile questo teorema è dimostrato dalla crisi della legalità nella società postmoderna. La nostra società vive una grave crisi della legalità, che sarebbe riduttivo farla coincidere con quella che viene chiamata crisi della giurisdizione, perché alla radice è crisi della coesione e del controllo sociale, della partecipazione democratica e del rendimento politico ed economico delle istituzioni. La crisi della cultura giuridica della modernità è la crisi della cultura dell'onnipotenza normativa e regolativa dello Stato. Una crisi che è presente in tutte le società anche se si presenta in forme diverse. La statualità e la legalità rientrano tra le "grandi narrazioni" (Lyotard) illuministiche di cui la postmodernità ha dovuto registrare la "debolezza" e la crisi. L'illusione che l'abolizione della società civile e l'estenuazione dei legami sociali, indotta dall'economia di mercato e dal legalismo formale, potessero essere sostituiti da legami funzionali, perdipiù ispirati all'utilitarismo e a un controllo sociale normativistico, imperativistico e coazionistico, si è rivelata fallace. Da noi, poi, il processo di acquisizione sociale, per la mancanza di una tradizione civica, ha dato vita ad un tribalismo di ritorno che si è organizzato attorno a poteri di fatto familistici, criminali e di clientelismo politico per lo scarso rendimento delle istituzioni pubbliche. Nasce così la cultura e la prassi mafiosa. In

La società vive una grave crisi della legalità Ma è un bene comune da insegnare ai giovani

altre società, dove pure i processi di acquisizione sociale si sono svolti in un contesto istituzionale meno fragile e più ricco di spirito pubblico, si sta consumando la liquidità dei valori e delle legature con la produzione di altre marginalità e di altre rotture .

La legalità come “cooperazione volontaria in un ordinamento coattivo “

La crisi ha confermato il fondamento della rivolta antiformalistica, che ha messo in discussione i fondamenti del formalismo giuridico. E' stato rilevato che legalità ha i denti e deve mordere (a parte il fatto che spesso non morde i potenti!), ma, altresì, che il versante essenziale della legalità non è costituito dalla coattività e dalla coercizione. Esso è rappresentato, invece, dalla sua funzione di ingegneria sociale attraverso cui la pluralità degli uomini produce le sue istituzioni, stabilizza i legami, appronta itinerari di sviluppo, corregge i meccanismi distributivi del mercato, rinforza il controllo sociale quando la socialità primaria o secondaria affidata ai valori e ai sentimenti va in crisi.

Il ruolo del diritto viene individuato in funzione della razionalizzazione e dell'organizzazione della «situazione fattuale di solidarietà» in cui vivono gli uomini riuniti in società e dell'interdipendenza degli interessi sociali, come interessi non solo «oggettivamente coincidenti », ma anche «soggettivamente connessi» perché realizzabili solo attraverso la cooperazione di tutti (Ross). Le nuove teorie del normativismo concreto hanno evidenziato che la norma mira, per il valore autonomo del comportamento prescritto, a realizzarsi come strumento di controllo, di organizzazione e di promozione della prassi sociale: la sanzione rappresenta un motivo ulteriore per adeguarsi alla norma e la sua vera funzione si esplica nel momento patologico della violazione. C'è un contenuto programmatico, primario, della norma che ha un valore in sé, a prescindere dalla sanzione, ed è riconosciuto come tale da coloro i quali rispettano volontariamente la legge e che obbedirebbero anche senza minaccia di sanzione. Inoltre esistono molte norme definite norme tecniche o finali, in considerazione del fatto che la loro funzione non è quella di dettare comportamenti coattivi, ma procedure di tipo organizzazionale e promozionale. L'obiettivo della legalità, pertanto, non può ridursi alla promozione di un sistema di “ *costrizione generale e reciproca*” (Kelsen) ma, come autorevolmente affermato, ad un sistema di “ *cooperazione volontaria in un ordinamento coattivo “* (Hart)

Alcune linee di pedagogia della legalità

Da questa conclusione derivano conseguenze importanti per la definizione di una prospettiva pedagogica della legalità:

- le sanzioni sono necessarie come garanzia che coloro i quali sono disposti a obbedire volontariamente non vengano sacrificati a coloro che non sono disposti a farlo, ma non come motivo normale dell'obbedienza.

-la legalità non è solo un fenomeno di “norme “ ma anche di fatti, interessi, e valori che interagiscono con le norme stesse, e l'espe-

rienza giuridica è un'esperienza complessa che non può essere compresa se non viene studiata con pluralità di approcci disciplinari, con l'assunzione d'atteggiamenti mentali differenziati, e quindi con l'adozione di una strategia pedagogica ed educativa integrata che miri a promuovere la conoscenza e la comprensione della legalità nei suoi aspetti evolutivi (coscienza storica), valoriali (coscienza materiale) tecnico- formali (coscienza nomologica), di potere (coscienza politica), fattuali (coscienza sociologica e fattuale), di riforma (coscienza critico-ricostruttiva) - L'ottica pedagogica non è l'ottica forte del potere politico, ma l'ottica “debole” dei processi di apprendimento. Pertanto una strategia lillipuziana, di lungo periodo, annalistica e braudeliana, ossia attenta ai percorsi della legalità quotidiana. La crisi della legalità non si manifesta solo nel fenomeno mafioso, ma nell'illegalità di massa, nella manomissione dell'ambiente, nell'insicurezza, nella disfunzione delle istituzioni...pubbliche e private., nella cittadinanza politica ridotta a cittadinanza elettorale. La pratica della legalità in se non è eroismo. La legalità è l'assolvimento dei propri doveri e il rispetto dei propri diritti per migliorare la società. Concepire la legalità come evenemenziale o eroica è un modo anche scorretto di considerare il ruolo di chi ha sacrificato la vita contro la mafia. La loro grandezza non ha voluto testimoniare l'eccezionalità della legalità, ma l'eccezionale solitudine di chi vive la legalità innanzitutto nell'adempiimento del proprio dovere, vissuto alla maniera di Simone Weil, come “diritto al dovere” e di chi ha reso visibile ciò che visibile è, ma che tendiamo a non vedere o nel linguaggio di Foucault, di chi ha “dissotterrizzato le evidenze”.

(ASud'Europa, 11 gennaio 2010)



I fattori culturali dello sviluppo locale

Un discorso sulla cittadinanza che concepisce la legalità come cooperazione volontaria in un ordinamento coattivo si apre anche alla considerazione degli aspetti sociali ed economici che condizionano il funzionamento reale dei diritti e dei doveri. Questa preoccupazione era presente ai nostri padri costituenti che l'hanno trasfusa nell'art.3 della Costituzione:

"Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali. È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese.

Verso la cittadinanza societaria

Veniva in questo modo recepita il concetto di cittadinanza sociale, che, nel secolo scorso, aveva rilanciato l'idea classica di cittadinanza, peraltro rendendola densa di implicazioni sociopolitiche. Si deve al sociologo Thomas U. Marshall la moderna teoria della cittadinanza sociale che riassume la titolarità di tutti i diritti, compresi i diritti sociali, trasformata in progetto politico, da cui ha preso vita la concezione moderna dello stato sociale. Quella tracciata da Marshall è un'idea di cittadinanza moderna che si pone alla base di larga parte delle politiche progressiste e laburiste del dopoguerra, centrate sulla promozione del welfare state. Questa visione appare, oramai, sorpassata sia da destra sia da sinistra. Sia dal neo liberismo che sottrae allo Stato il compito e la responsabilità del benessere di tutti sia dai neoriformisti liberal fautori della *cittadinanza societaria* e della *terza via* elaborata da Giddens, in cui la realizzazione dei diritti sociali non è affidata solo al governo dello Stato, ma anche, e soprattutto, alla governance della società civile.

La cittadinanza sociale classica, socialdemocratica, è oggi più generalmente in crisi, a causa dei profondi mutamenti sociali, politici ed economici che hanno accompagnato il passaggio di secolo. La planetarizzazione dell'economia, la competizione selvaggia tra luoghi e flussi, la conseguente riduzione del potere effettivo di governo degli Stati nazionali, hanno reso l'idea di cittadinanza sociale una nozione che qualcuno ha definito, provocatoriamente, "obsoleta". Con la crisi della statualità è entrato in crisi il compromesso epocale tra mercato che produce e Stato che ripara i guasti del mercato attraverso la redistribuzione del reddito. Un compromesso che nel suo "trentennio aureo" (1950-80) aveva raggiunto obiettivi ragguardevoli di inclusione economica e sociale, pur se emergevano già da tempo cause endogene di vistosa crisi del welfare state per la sua involuzione assistenzialistica e opportunistica e per le ricadute inflazionistiche delle politiche keynesiane.

Sviluppo locale e globalizzazione

La cultura dell'economia civile come cultura dei processi che assicurano non solo l'ottimalità economica, ma anche l'ottimalità so-



ciale, non è più delegabile alla mano invisibile del mercato corretta dalla mano visibile dello Stato. Si prende, così, atto che la dimensione socio economica della cittadinanza diventa sempre meno risolvibile dalla sinergia mercato-Stato e sempre più affidabile alla società civile ed alla capacità dei cittadini di diventare responsabili protagonisti nelle scelte economiche di consumo, risparmio, investimento, e nelle scelte solidali di giustizia sociale in un contesto epocale in cui sembra che la scelta strategica sia quella di affrontare la globalizzazione valorizzando le risorse locali.

La globalizzazione, quasi paradossalmente, ripropone sotto forme diverse l'esigenza di un radicamento dell'economia nella società civile, con la sua cultura, con il suo territorio, con i suoi legami umani e sociali, con le sue strutture politiche. Come nel secolo scorso i fallimenti dell'economia capitalistica (squilibri economici, culturali, sociali) avevano portato alla prima reincorporazione dell'economia nell'*ambiente istituzionale* con l'avvento dello "Stato sociale keynesiano", basato su interventi compensativi di tipo redistributivo e di tipo riequilibrativo della domanda e dell'offerta di mercato, così la globalizzazione porta ad una seconda reincorporazione nell'*ambiente socio-culturale* e nell'*ambiente naturale*, che si concretizza nella sinergia *sviluppo locale-sviluppo globale*, come strategia basata sulla valorizzazione delle potenzialità patenti e latenti dei contesti locali chiamati d'interagire efficacemente con il contesto mondiale. Il motore di questo sviluppo è costituito dalla capacità delle istituzioni, delle imprese, della società locale di valorizzare le "differenze economiche e culturali di sito" per affrontare la concorrenza di costo dei paesi di nuova industrializzazione.

Dalla cittadinanza sociale a quella societaria

La legalità come cooperazione volontaria

Coscienza di luogo e capitale intangibile

I territori locali non possono essere più considerati generici spazi di ubicazione di fabbriche, industrie e imprese, “non luoghi” secondo l’espressione di Augè, ma territori, “luoghi” caratterizzati da tradizioni culturali, identità, differenze rispetto agli altri territori e per questo capaci di creare e attirare ricchezza. “E ciò comporta un nuovo protagonismo delle comunità locali, che debbono “costruire” quella che con espressione felice Beccattini definisce “coscienza di luogo” Questa si alimenta di significative consapevolezze e competenze riepilogabili nelle varie forme del capitale intangibile: capitale identitario, capitale umano, capitale sociale.

- Il *capitale identitario* è costituito dal repertorio simbolico ed ideale che identifica il sistema locale e che è in grado di trasferirsi credibilmente ed efficacemente nei manufatti, nelle esperienze e negli stili di vita che produce (Sacco).

-Il *capitale umano* è un bene che ha a che fare con le competenze dell'uomo, la sua istruzione, la sua formazione, la sua mentalità, la salute. Secondo Becker, l'economista premio nobel che lo ha teorizzato e definito, il fattore umano è un formidabile motore dello sviluppo. Lo stesso ha previsto che nel “nel XXI secolo crolleranno i Paesi che non investiranno sulla conoscenza e sulla formazione continua e che nei prossimi anni, nei prossimi decenni, il successo e la crescita saranno di casa in quei Paesi che sapranno investire nei propri cittadini.

-Il *capitale sociale* è costituito dalle dotazioni culturali, ambientali, umane, politiche, dalle capacità socialmente distribuite, dalla qualità e dalla quantità delle relazioni tra individui e attori sociali, dalle norme condivise, dalla fiducia, dalla reciprocità, dalla capacità di riflettere e intervenire nel reale. È un bene comune, una risorsa utilizzabile per mobilitare l'azione collettiva, promuovere l'agire cooperativo e la coesione sociale, contenere i conflitti, promuovere un contesto favorevole al potenziamento e alla valorizzazione delle capacità.

Il progetto locale di sviluppo in terra di mafia

Nella svolta epocale che stiamo vivendo, in cui avranno la meglio le strategie economiche decentrate, siamo, pertanto, “condannati” a costruire un progetto locale di sviluppo. Il ruolo provvidenziale dello Stato, già in crisi per ragioni anzidette, è destinato a diventare sempre più inefficace nella dinamica del mercato globale.

Ma la costruzione di un progetto locale, come abbiamo visto, implica la mobilitazione non solo del capitale materiale ma anche di quello immateriale. Ma è proprio questo secondo tipo di capitale che viene condizionato dalla sottocultura mafiosa, che più che nel passato diventa pertanto la più grave strozzatura per l'emancipazione della nostra terra. Ecco perché un progetto di educazione alla cittadinanza deve fondarsi sulla legalità come cooperazione volontaria in un ordinamento coattivo, ma anche sull'economicità come cultura dell'impresa e del lavoro, come cultura del consumo e del risparmio, come coscienza critica dei condizionamenti positivi e negativi che ne permettono il corretto e fisiologico svolgi-

mento.

La dimensione economica della cittadinanza per un verso deve esprimersi come “coscienza di luogo retrospettiva “basata sull'analisi dell'esistente: perché questa urbanistica, perché questa edilizia, perché questo commercio, perché questa sanità, perché questi servizi pubblici, perché questa disoccupazione, ecc.? Per altro verso deve configurarsi come “coscienza di luogo prospettica “ e, quindi, come consapevolezza delle strategie e dei fattori che determinano lo sviluppo locale.

Sia nel primo che nel secondo momento avrà modo di manifestarsi l'incidenza del fenomeno mafioso, per un verso come catalizzatore di uno sviluppo patologico o mancato, per altro verso come diseconomia esterna che blocca lo sviluppo

Ma prendere atto di ciò non significa avallare la tesi dell'irrimediabilità del sud. Cambiare di segno il capitale intangibile dipende da noi. Il capitale immateriale da fattore ostruttivo può diventare fattore propulsivo. I sostenitori di questa posizione fanno notare, infatti, che alcune esperienze di sviluppo locale e regionale hanno mostrato che il particolarismo familistico e clientelare del sud, il suo tradizionalismo arcaico, lo scarso rendimento delle istituzioni pubbliche, la lentezza esistenziale, la scarsa fiducia relazionale, la faticosità del vivere hanno potenzialità di evoluzione in senso moderno, e possono combinarsi positivamente con elementi universalistici e con circuiti istituzionali e di potere che favoriscono uno sviluppo capace di auto sostenersi.

(ASud'Europa, 18 gennaio 2010)



La reciprocità civile per una cittadinanza sociale

La reciprocità, secondo Aristotele, è il «legame sociale», che tiene assieme la vita della polis, e si estende dalle relazioni amicali e parentali a quelle civili, economiche, politiche.

La parola latina *reciprocans* etimologicamente deriva da *recus* (indietro) + *procus* (avanti): ciò che viene e che va, che parte e che torna vicendevolmente. La reciprocità quindi è molto più del solo scambio di doni, che certamente è una forma di reciprocità. Ma esistono forme di reciprocità poste in essere da atteggiamenti basati su interessi. Esiste, infatti, una situazione fattuale di solidarietà costituita dall'interdipendenza d'interessi sociali non solo oggettivamente coincidenti, ma anche soggettivamente connessi perché realizzabili attraverso la cooperazione degli "altri". Questo livello di reciprocità si basa su un legame funzionale: ciascuno è interessato alla situazione dell'altro, non per motivi altruistici, ma perché la realizzazione dell'interesse di ciascuno dipende dalla cooperazione con l'altro. La conoscenza razionale della situazione fattuale di solidarietà rende consapevoli della connessione degli interessi. Il paradigma egoistico del capitalismo e il paradigma coazionistico della legalità corrispondono all'esigenza di una reciprocità "individualistica", che sicuramente rappresenta un valore rispetto alla "non reciprocità" pre-hobbesiana. Ma una reciprocità siffatta, senza legami relazionali e atteggiamenti basati su valori, non riesce più a conservare e a sviluppare in forma armonica e giusta. L'Illuminismo, cui pur si deve la rivendicazione per la ragione del ruolo di progettista dell'uomo e della società, si è affidato ad un doppio contrattualismo, quello microsociale del mercato e quello macrosociale dello Stato, che ha finito per mettere tra parentesi il senso comunitario, la sua sociologia, la sua psicologia e la sua etica, ossia quegli humus non formali e non procedurali che danno linfa al contesto umano e assicurano all'interdipendenza sociale una carica di reciprocità primaria e secondaria, intesa come cultura ed esperienza della solidarietà e della cooperazione, alimentata non solo atteggiamenti basati su bisogni (interessi materiali), ma anche da atteggiamenti basati su sentimenti e doveri (interessi morali). Occorre riattivare forme di reciprocità che vadano oltre la connessione funzionale per realizzare le condizioni di una concezione comunitaria degli interessi. Gli interessi coincidenti e connessi diventano comuni quando ciascuno coopera alla realizzazione degli stessi per l'impulso disinteressato di aiutare l'altro. Quando ciò avviene, ciascuno sente non solo di agire in nome e nell'interesse proprio, ma come l'organo di un tutto, di una comunanza. Sentire come comuni gli interessi coincidenti dipende da qualcosa di soggettivo, cioè dal fatto che le parti si identificano l'una nell'altra o nel tutto ma in modo tale che in ciascuna sorga una "coscienza del gruppo" fondata sulla "razionalità del noi (We rationality)."

La reciprocità civile per una prospettiva di bene comune o di

ethos condiviso

Secondo l'opinione dominante la reciprocità riguarda solo i "rapporti corti" della socialità primaria (i rapporti faccia a faccia) ma non può estendersi anche ai rapporti lunghi della socialità secondaria (rapporti mediati dalle istituzioni). La crisi del paradigma individualista della modernità ha riproposto la necessità di rivedere questa impostazione e di promuovere una visione solidale e sussidiaria della società.

Solo la reciprocità può infondere il suo spessore relazionale e morale nelle categorie boccheggianti della pura e astratta razionalità delle "grandi narrazioni" (c.d. ideologie) della modernità e in particolare del mercato e dello Stato.

La linfa della reciprocità deve attraversare anche i canali della socialità secondaria (civile e politica). Le nuove concezioni dell'economia civile e della legalità cooperativa creano le condizioni perché anche i rapporti "lunghi" possano essere ritenuti "autentici" e, come tali, suscumbili anche in un discorso di reciprocità civile per una prospettiva di bene comune o di ethos condiviso, da contrapporre alla "reciprocità" incivile della sottocultura mafiosa.

Reciprocità ed economia

La reciprocità che ha modo di dispiegarsi nella variegata gamma dei rapporti umani, si può configurare anche come un principio di comportamento economico, tale da determinare una nuova razionalità (etica ed economica nello stesso tempo) quando è in gioco il valore d'uso o di scambio dei beni. Ormai è convinzione diffusa che l'esperienza economica possa essere intessuta anche di rapporti umani e di riferimenti valoriali e che la socialità economica non sia esclusivamente strumentale e utilitaristica, ma possa essere anche genuina e sincera: è questo l'orizzonte dell'economia solidale e relazionale, in cui la re-



La realizzazione dell'interesse di ciascuno dipende dalla cooperazione con l'altro



ciprocità prende il posto dell'antagonismo, della competizione, dell'individualismo e in cui i legami identitari si sostituiscono ai legami anonimi e funzionali. Incorporata nei reticoli di familiarità, di amicalità, di vicinalità, l'impulso decisivo dell'intrapresa economica solidale è costituito dalla "passione per gli altri" e non dalla ricerca del guadagno o del profitto.

Nella società odierna l'economia della reciprocità è presente oltre che negli ambiti familiari e vicinali (servizi di prossimità, gruppi di acquisto solidali, ecc.) nelle economie diffuse e informali delle periferie metropolitane del terzo mondo, nell'economia di comunione, nel terziario dei servizi di cura, nel commercio equo e solidale e nella finanza etica, nel microcredito, nell'housing sociale, in tutte le forme di economia a movente ideale, sia for profit che non profit. È presente in campo sindacale quando si dà vita ai contratti di solidarietà, che implicano riduzioni di orario lavorativo per evitare il licenziamento dei lavoratori in esubero. È presente pure anche nella new economy dove, spesso la condivisione di informazione avviene gratuitamente nelle comunità virtuali, oppure quando gruppi, organizzazioni e movimenti sociali reperiscono prestazioni di natura volontaria attraverso la rete anche con l'apporto di prestazioni gratuite di artisti, banche, esperti.

Reciprocità, legalità e statualità

Il principio di reciprocità, anche nella dimensione asimmetrica dei rapporti istituzionali, deve attivare una legalità che sia nella sua forma politica (statualità) che nella sua forma civile (contrattualità) superi l'angustia di concezioni imperativistiche e normativistiche. Per altro verso la reciprocità deve radicare la legalità su obbligazioni morali e legami sociali, senza i quali essa è destinata a perdere ogni incidenza ed efficacia. La reciprocità nelle relazioni politiche di cittadinanza si presenta sempre più come una condizione di recupero comunitario delle società moderne. La democrazia procedurale non è più in grado di reggere alle spinte disgregatrici della complessità moderna, dove, ricorrendo alla terminologia di Tonnies, i cittadini non sono non già essenzialmente legati, bensì essenzialmente separati. La comunità costitui-

sce il nuovo orizzonte della legalità e della statualità in una società animata dalla reciprocità e governata dalla sussidiarietà. In questa prospettiva anche lo scambio contrattuale di mercato può essere ricondotto nello schema della reciprocità. Il recupero dello scambio di equivalenti nel quadro della reciprocità è conforme alla nuova concezione sociale e promozionale del diritto e della legalità. Il contratto nella giuridicità formalistica e coercitiva aveva lo scopo di stabilire le condizioni per mezzo delle quali "l'arbitrio dell'uno può combinarsi con l'arbitrio dell'altro": una teoria giuridica che discendeva dalla logica hobbesiana (*homo hominis lupus*) e che si collegava a quell'economica mandevilliana (*vizi privati, pubbliche virtù*): in queste lo stereotipo di riferimento era quello dell'uomo asociale, attore di rapporti basati sull'arbitrio controllato dalla possibile sanzione in caso di inadempimento o di inesatto adempimento. Si misconosceva del tutto lo stereotipo dell'uomo sociale (*homo hominis homo*) che cerca nella legge un modo di collaborazione ordinata e garantita con gli altri cittadini, che considera il contratto come lo strumento per attuare il "dolce commercio" ispirato dall'armonia sociale, in cui la moneta è mezzo di pacificazione sociale (*pacatio-pacificazione* è la radice latina di pagamento).

La società postmoderna solidale e sussidiaria

La società postmoderna deve prendere atto che un'economia di soggetti autointeressati, individualisti ed utilitaristi, e una democrazia di poteri e di procedure non possono risolvere i problemi della complessità odierna. Occorre affermare il valore della reciprocità solidale come base comune dell'intera società e il protagonismo della società civile come "comunità di comunità di relazioni".

La reciprocità deve superare la logica dei due tempi. Essa non deve comparire dopo che le dinamiche del potere, del denaro e della fortuna hanno prodotto i loro effetti e completato il loro ciclo, non deve intervenire a valle per riparare i guasti e correggere gli squilibri. La vera reciprocità è quella che interviene sia sulle posizioni di partenza, sia mentre i processi di acquisizione sociale si compiono fornendo ad ognuno i funzionamenti necessari per realizzare il proprio progetto di vita. Ma per far ciò non basta la solidarietà postuma del welfare, occorre invece che la solidarietà rifluisca anche nei rapporti lunghi della socialità secondaria durante il loro farsi ed il loro svolgersi.

(ASud'Europa, 1 febbraio 2010)

Monsignor Ficarra: le ragioni di un “infedele”

La religiosità dei siciliani ha costituito oggetto di un'analisi molto approfondita in un saggio scritto nel 1913 da parte di un prete di Canicattì, Mons. Angelo Ficarra. Questi ordinato sacerdote nel 1908, fu parroco a Ribera e nella sua Canicattì, dove fu arciprete, indi vicario generale della diocesi agrigentina nel 1934 e infine nominato vescovo di Patti nel 1936 all'età di 51 anni.

Il saggio, non pubblicato nella prima stesura per l'opposizione del Vescovo di Girgenti, subì un rifacimento nel 1923, ma ancora una volta non fu dato alle stampe in parte per motivi economici, ma soprattutto per la prudenza dell'autore che prevedeva le inevitabili reazioni in un ambiente ecclesiale che mal avrebbe sopportato le conclusioni poco lusinghiere sulla religiosità del popolo siciliano. Solo recentemente, nel 1990, curato e introdotto da Roberto Cipriani, è stato pubblicato per i tipi dell'editore la Zisa di Palermo con il titolo “Le devozioni materiali. Psicologia popolare e vita religiosa in Sicilia”.

Dell'esistenza di questo manoscritto che portava il titolo originario “Meditazioni vagabonde. Psicologia popolare della vita religiosa in Sicilia”, aveva fatto cenno Leonardo Sciascia nel suo pamphlet “Dalla parte degli infedeli” dedicato appunto alla vicenda di Mons. Ficarra e del suo dimissionamento forzato dalla carica di Vescovo di Patti. Contrario ad ogni compromissione temporalistica Mons. Ficarra, infatti, fu ritenuto dai dirigenti locali del partito, responsabile della disfatta elettorale riportata alle elezioni del 1948 dalla Democrazia Cristiana di Patti. Per questa sua estraniamento dall'attività politica fu chiesto il suo esonero. Il cardinale Ruffini su mandato del Vaticano si affrettò a chiederne le dimissioni adducendo ragioni di salute, ritenute pretestuose dall'interessato che resistette sette anni ai perentori inviti a lasciare la diocesi di Patti. In una lettera al cardinale di Palermo del 1950 non esitò ad affermare: “L'accenno alle mie condizioni di salute è un mito di menzogna, come tanti altri”. La resistenza dignitosa e prudente si concluse nell'agosto del 1957 quando Mons. Ficarra, senza che avesse inoltrato una previa richiesta, come scrive Sciascia, “sul Giornale di Sicilia lesse la notizia della sua rinuncia alla diocesi di Patti e di essere stato promosso arcivescovo di Leontopoli di Augustamnica, in parti bus infidelium”.

Già questa vicenda fornisce significativi elementi per definirla figura umana e l'identità sacerdotale di Mons. Ficarra: uomo di grande fede e di profonda cultura non accettava le forme di una religiosità folkloristica e festaiola in cui Dio era invocato come un potere contro le paure cosmologiche (le forze della natura), psicologiche (gli imprevisti della vita), o come una chance escatologica (l'attesa dell'al di là per riscattare l'al di qua triste e doloroso), o peggio, ancora come la bandiera di un partito. Le deformazioni del rapporto tra fede e vita erano colte in varie mo-

dalità da lui etichettate metaforicamente: religione a “sistema ridotto”, “sport”, “parafulmine”, “farmacia”, “azzardo”, “della messa di mezzogiorno”, “degli ambiziosi”, “dei politicanti”, “dei delinquenti”.

In ognuna di queste rilevava una strumentalizzazione, una subordinazione del fatto religioso ad un interesse umano. Quando compilava il suo saggio non poteva pensare che nella “religione dei politicanti” si sarebbe incagliata la sua vicenda sacerdotale ed episcopale.

Nel paragrafo dedicato all'argomento riporta un passo di un giornale di provincia del 1913 che è molto significativo: “Vi fu un periodo aureo nel movimento cattolico siciliano, in cui le finalità religiose stavano in cima a tutti i nostri pensieri, tutto un lavoro intenso di propaganda e di organizzazione economica si compiva in vista di un ideale divino, si faticava e si combatteva colla convinzione profonda di fare opera di salvezza e di risanamento morale, di seguire le orme del maestro divino, che dava la salute ai corpi appunto per rigenerare le anime. Ma poi ci lasciammo assorbire nel vortice degli interessi puramente economici, ci prese ben presto la febbre di gettarci nel turbinio delle liste elettorali, sentimmo il bisogno di aumentare a cascaccio le fila del nostro esercito e di venire a transazioni vergognose e coalizioni ibride, e allora... senza quasi accorgercene, il fuoco sacro si spense nei nostri petti e il soffio dell'idealità cessò man mano di animare la compagine del nostro movimento. Nei nostri soci manca la coscienza religiosa. Che abbiamo fatto per togliere dalla loro mente pregiudizi e superstizioni, dalla loro anima tendenze ed ignoranze, dal loro cuore vizi e passioni? Il portarli come branco di pecore – quando ci si por-

tano - al precetto, non è rimedio a tanti mali. Bisogna avvezzarli a comprenderla elevatamente e a vivere nobilmente la Religione. Manca di conseguenza la coscienza morale. I nostri soci ripetono anch'essi: «a cu ti leva lu pani, levaci a vita»; «cu avi l'occasioni e nun sinni servi, nun c'è cunfissuri chi l'assorvi», ed altri precetti turchi del genere. E quando capita l'occasione, hanno la mafia, l'omertà, la vendetta feroce e le altre manifestazioni patologiche della razza”.
Ma l'analisi di Mons. Ficarra spaziava in tutti i campi del comportamento umano per denunciare la separatezza tra fede e vita, senza indulgenze e giustificazionismi.

“Una gran parte del nostro popolo non concepisce la religione come una liberazione dalla pressione del male, una purificazione interiore e un'elevazione spirituale, ma come un complesso di riti, di mezzucci, di pratiche esterne, di palliativi, di devonzioncelle, di talismani, di pannicelli caldi da mettere sulla coscienza incancrenita”.

Ed ancora: “Come nel mondo romano ogni divinità non è destinata a proteggere un interesse, così molti cristiani perdono di

Un'analisi della religiosità in Sicilia in un testo del 1913 – Il “popolino bestia” e l'esteriorità e superficialità dell'esperienza cristiana fra i ceti medi e medio – alti

L'opera dell'arcivescovo di Canicattì

vista ogni pure idealità e danno un'impronta utilitaria anche a tutte le pratiche religiose".

Si tratta di considerazioni che nascono da un tormento pastorale, più che da un intento sociologico e che mirano all'individuazione di una strategia della consapevolezza e della comprensione regionale della fede.

Mons. Ficarra non ignora la necessità di leggere in profondità gli atteggiamenti di fede e di culto del popolo: "In tutto ciò che ho detto, qualcuno potrà forse immaginare che io veda nero in tutta la situazione religiosa dei nostri paesi, e voglia dipingere il diavolo più brutto di quello che sia. In verità non sono io così inesorabile: io penso che sotto la cenere vi è ancora del fuoco, e il nostro popolo, così tenace nelle sue tradizioni, possiede ancora in fondo all'anima grandi energie di bene e di virtù, preziosi tesori di fede". Ma per lui la pratica religiosa sganciata da una conoscenza corretta di Dio e da una devozione incondizionata e trasparente non produce nessuna liberazione. Per questo richiama il monito solenne contenuto nell'ultima lettera collettiva dei vescovi lombardi: "Rendiamo edotto il popolo cristiano in questa scienza della religione".

Egli rivendica il ruolo della cultura come base della fede e della religione. Rivendica l'equilibrio tra cultura religiosa e cultura laica e intravede nell'ignoranza la causa prima della mancata realizzazione dell'azione liberatrice della fede.

La posizione di Mons. Ficarra sembra contrastare con il filone della sociologia religiosa che si è sviluppata dopo gli anni '50 e che ha portato ad una rivalutazione teologica e pastorale della religiosità popolare, e meridionale in particolare. Infatti, mentre in un primo momento l'attenzione degli studiosi si era fermata sugli aspetti folkloristici e sulle sopravvivenze pagane delle feste religiose popolari e delle pratiche rituali, in seguito l'analisi si è fatta più profonda e si è cercato di esplorare il messaggio implicito nascosto dietro le celebrazioni esteriori. Si è evidenziato così che le forme della religiosità dei poveri, lungi dal risolversi in superficialità esterioristica, rispondono a loro profonde esigenze e costituiscono una celebrazione ricca di simboli, di fantasia creatrice, di valori umani e di pietà religiosa.

La stessa Chiesa cattolica in un documento ufficiale, l'esortazione apostolica "Evangelii nuntiandi", era venuta a sottolineare che nella pietà popolare si manifesta "una sete di Dio che solo i semplici e i poveri possono conoscere". Sicuramente alcuni giudizi di Mons. Ficarra (il "popolino di bestia"), alcune proposte soppressive di pratiche e feste possono sembrare eccessive, ma occorre dire che l'accezione di religiosità popolare cui il Vescovo di Patti si riferisce non è solo quella delle classi subalterne e dei poveri, ossia dei ceti esclusi dall'avere, dal potere e dal sapere, ma anche soprattutto quella di gruppi sociali medi e medio-alti, privi di qualsiasi formazione teologica e ancorati ad una concezione del "dio tappabuchi" o ad una pratica abitudinaria domenicale in cui più che l'essere conta l'apparire. Al riguardo significativi sono i riferimenti "all'aristocrazia femminile delle grandi città" o alla variegata categoria delle "mistiche", devote di mestiere che vengono etichet-



tate come "vergini stolte".

Mons. Ficarra trova una conferma alle sue analisi nello scarso livello di moralità della vita privata e pubblica: "Il livello morale di un popolo è il più chiaro esponente della misura in cui esso vive la sua religione".

E al riguardo sovengono le analisi (ultima in ordine di tempo quella di Putnam nel suo libro "La tradizione civica nelle religioni italiane") sulla cultura del mezzogiorno che hanno evidenziato familismo amorale, deficit di spirito pubblico, scarso senso dello stato, mafiosità, scarsa deontologia professionale pur in un contesto che ancora conserva alcuni parametri di adesione religiosa superiori a quelli del nord (matrimoni religiosi, battesimi, cresime, natalità, frequenza alla messa, voto politico alla DC, richieste di esonero dall'insegnamento religioso, persistenza di feste e tradizioni religiose). Per la Chiesa del sud che negli ultimi tempi ha cominciato a prendere atto di come la questione morale assuma connotati specifici rispetto all'intera nazione, soprattutto per l'incidenza del grave fenomeno della mafia, e ha manifestato il proposito di concorrere al rinnovamento della società meridionale il messaggio di Mons. Ficarra deve essere riconosciuto in tutta la sua importanza: il rinnovamento religioso per diventare rinnovamento morale deve ancorarsi ad un'autentica azione di rigenerazione culturale della religione e di evangelizzazione della quotidianità delle professioni e dei ruoli che ognuno vive nella società.

(Sudovest n. 4 Gennaio/Marzo 1994)

L' emergenza migranti nella società indecente

La "Società decente" è il titolo di un libro di Avishai Margalit, filosofo della politica israeliano che ha insegnato a Oxford, Harvard e Princeton, di recente tradotto in italiano per i tipi di Guerini & Associati. La novità dell'idea della "società decente" sta nel fatto che il nostro autore non la fa coincidere con quella di "società giusta" e anzi qualche volta introduce una tensione tra l'una e l'altra cosa, mettendo in discussione i principi della teoria della giustizia elaborate dal pensiero liberal e democratico contemporaneo. La società giusta distribuisce equamente i suoi beni primari – libertà, reddito, ricchezza, autorità, rispetto di sé, ecc. – la società decente è la società che non umilia, attraverso le sue istituzioni, quanti si trovano a viverci. La teoria della giustizia si occupa fondamentalmente di criteri distributivi, il principio della "decenza" di Margalit mette in primo piano il comune valore della dignità umana e l'idea che essa non debba mai essere violata, intaccata, degradata, umiliata. Ci sono società giuste, nei confronti dei loro cittadini, che però umiliano coloro che stanno fuori dalla cittadinanza; e ci sono società "decenti" che hanno cura di non umiliare dignità ed onore degli individui che ci vivono, come accade in certi paesi asiatici, ma che non corrispondono ai criteri di giustizia. Da qualche decennio nelle società complesse ci sono all'interno ampi strati di popolazione costituiti da non-cittadini – immigranti, rifugiati, esiliati, ecc. – i quali vivono stabilmente e operano nella società, ma godono di diritti limitati. Una società può essere giusta nei confronti dei suoi cittadini e tuttavia infliggere umiliazioni a coloro che vi abitano senza esserne a pieno titolo cittadini. La necessità di operare per una società decente riguarda anche la nostra società perché l'onore, o più chiaramente la dignità umana, viene messa a rischio dalle società occidentali contemporanee. Capita spesso che la condizione dei non cittadini si estende a quei cittadini socialmente deboli che subiscono le conseguenze di un welfare filtrato dalla clientela, di scarsa qualità, burocratizzato e spersonalizzato. Inoltre perché il lavoro tende a diventare superfluo nelle società avanzate, e tale ridondanza economica rischia di tradursi progressivamente in mancanza di rispetto. L'emergenza umanitaria originata dalle rivoluzioni africane se nella sua genesi di fondo è riconducibile alla condizione di grave ingiustizia ascrivibile a processi di lungo periodo e rimuovibile solo in tempi altrettanto lunghi, nella sua evenienza odierna rivela i tratti della società indecente di Margalit nelle istituzioni pubbliche europee e nazionali e nella cosiddetta società civile. L'indecenza si è manifestata a livello organizzativo con le scene di abbandono nella collina della vergogna di Lampedusa (temperato dalla grande umanità dimostrata dagli isolani), con le fughe dalle tendopoli di Manduria, con la rivolta dei migranti minorenni, a livello politico nella mancanza di qualsiasi seria strategia di accoglienza, anzi nel prevalere di una "non strategia", imposta dal condizionamento leghista. Ma l'aspetto più grave riguarda la caduta dei valori di prossimità e di solidarietà una vera e propria "evaporazione del prossimo" che si pone in stretta connessione con l'evaporazione del padre", di cui ha scritto Massimo Recalcati nel libro "Cosa resta del padre?" Per Recalcati "L'espressione "papi", recentemente alla ribalta della cronaca politica italiana a causa di innumerevoli giovani donne

Una società può essere giusta nei confronti dei suoi cittadini e tuttavia infliggere umiliazioni a coloro che vi abitano senza esserne a pieno titolo cittadini

(papi-girls) che così si rivolgono al loro seduttore, mette in evidenza la degenerazione ipermoderna della Legge simbolica della castrazione. La figura del padre ridotta a "papi", anziché sostenere il valore virtuoso del limite, diviene ciò che autorizza alla sua più totale dissoluzione. Il denaro elargito non come riconoscimento di un lavoro, ma come puro atto arbitrario, l'illusione che si possa raggiungere l'affermazione di se stessi rapidamente, senza rinuncia né fatica, l'enfatizzazione feticistica dei corpi femminili come strumenti di godimento, il disprezzo per la verità, l'opposizione ostentata nei confronti delle istituzioni e della Legge, l'esibizione di se stessi come un io forte e onnipotente, il rifiuto di ogni limite in nome di una libertà senza vincoli, l'assenza di pudore e di senso di colpa costituiscono alcuni tratti del ribaltamento ipermoderno della funzione simbolica del padre che trovano una loro sintesi impressionante nella figura di Silvio Berlusconi. Il passaggio dal padre della Legge simbolica al "papi" del godimento non definisce solamente una metamorfosi dello statuto profondo del potere (dal regime edipico della democrazia al sultanato post-ideologico di

tipo perverso), ma rivela anche la possibilità che ciò che resta del padre nell'epoca della sua evaporazione sia solo una versione cinico-materialistica del godimento". Nell'esaltazione della mercificazione dei rapporti umani, dell'edonismo desiderante senza limiti, dell'ostentazione della ricchezza, l'altro è solo un oggetto da comprare o da vendere e in ogni caso da obliare anche se necessita di solidarietà.

Si collega così l'evaporazione del prossimo all'evaporazione del padre. Secondo le parole di Levinas, grande filosofo cristiano, il fondamento dell'etica si esprime nella preoccupazione per l'altro (chiede aiuto e cura), mentre spesso prevale la preoccupazione dell'altro (fastidio e insicurezza). In altri termini, per il filosofo francese,

la soggettività non è, originariamente, un pour soi, bensì un pour autre, che vive nell'orizzonte della prossimità e in virtù della prossimità. La soggettività non precede la prossimità per poi impegnarsi successivamente in essa. È, al contrario, nella prossimità... che si annoda ogni impegno.... Gli altri, insiste Levinas "ossessionano, cioè mi inquietano e mi mettono in discussione, obbligandomi, sin dall'inizio, ad assumere una responsabilità nei loro confronti: Il volto mi chiede e mi ordina... La prossimità non è uno stato, una quiete, ma, precisamente, inquietudine. Ossessionato dagli altri, io risuldo immediatamente responsabile di tutto ciò che può loro accadere, sino a sentirmi obbligato a mettermi al posto degli altri, sino alla sostituzione di altri. E poiché la relazione intersoggettiva, è una relazione disinteressata e simmetrica, io sono responsabile dell'altro indipendentemente dal fatto che anche l'altro lo sia nei miei confronti. L'inverso è affar suo".

L'evaporazione del padre e l'evaporazione del prossimo rischiano di diventare le derive dell'indecenza nichilistica dell'Europa e dell'Italia in particolare. Questi rischi dovrebbero far riflettere gli italiani, e in particolare i fautori del catto-berlusconismo e del catto-leghismo, costretti a giustificazionismi che ogni giorno diventano sempre più insostenibili.

(ASud'Europa, 18 aprile 2011)

Fine vita e testamento biologico oltre il laicismo e l'integralismo

Il dibattito sulla questione del fine vita e sul testamento biologico si è avvitato su due polarità contrapposte: la libertà individuale, incondizionata, rivendicata dai laicisti, la regolamentazione coattiva rivendicata dai fondamentalisti cattolici rinforzati dagli atei devoti.

Da un lato l'affermazione di un'autonomia che considera l'individuo atomisticamente singolarizzato senza vincoli di responsabilità sociale e senza legami relazionali, dall'altro la restrizione di spazi autodeterminazione in nome di una concezione coercitiva della legalità, come *factum principis* e quindi come tirannia del pensiero maggioritario.

In nome di due assolutismi, per diversi aspetti speculari, gli uni proclamano la disponibilità assoluta della vita in nome della ragione, gli altri l'indisponibilità assoluta della vita in nome della religione.

In questa ottica libertà e legalità rischiano di essere condizionate dalla strumentalizzazione ideologica e politica col rischio di contraporle come due polarità inconciliabili, senza possibilità di composizione se non a prezzo di una prevaricazione dell'una sull'altra.

La razionalità comunicativa di Habermas

Fortunatamente non sono pochi i laici e i cattolici che non si riconoscono in questa contrapposizione. Per tutti ricordiamo Giancarlo Bosetti, un laico insospettabile, direttore di Reset, che non esita a definire "furiosi" i laici individualisti e Padre Bianchi, priore di Bose, che auspicando un'etica condivisa, invita ad uscire dalle trincee e a mettersi in cammino per incontrarsi.

In effetti sul problema non si ripropone più la tradizionale divisione tra credenti e non credenti, ma tra coloro quali non indifferenti alle ragioni della ragione e alle ragioni della religione ritengono che occorra realizzare una comunità inclusiva sulla base della *razionalità comunicativa* di Habermas e coloro i quali continuano una guerra ormai fuori della storia tra ragione e fede.

Il pensiero di Habermas, infatti, in un tema come quello del fine vita, come su altri temi della nostra epoca, ci offre la possibilità di aprire le frontiere e i confini in cui religione e ragione si erano baricate per trovare punti di incontro: l'avvento della postmodernità ha segnato l'avvento di una società postsecolare in cui molte delle chiusure della modernità debbono essere rimesse in discussione per ricomporre nel quadro di un pensiero aperto anche a nuovi rapporti tra religione e ragione.

Per il filosofo tedesco ritenere che la religione sia un residuo pre-moderno e che i contenuti di fede siano in ogni caso scientificamente screditati, non è più che un pregiudizio scientifico, e auspica che i laici «non devono escludere a priori la possibilità di scoprire, nei contributi religiosi, dei contenuti suscettibili di essere utilmente tradotti sul piano dell'*argomentazione pubblica*». Tra religione e politica è possibile e auspicabile una «convivenza riflessivamente illuminata». Questa prospettiva può davvero illuminare,

tra le altre cose, anche lo sguardo sulle questioni del rapporto tra le culture, sull'integrazione degli immigrati in Europa, sulle relazioni internazionali, e, non meno importante, la questione del vivere e del morire. La liquidazione dell'una o dell'altra religione come incompatibili con un sistema liberale rischia di preparare il terreno a esclusivismi nocivi quanto il fanatismo religioso.

D'altra parte il dialogo ci porta a scoprire le ragioni dell'altro. Ceronetti nel contraporre le posizioni di Antigone e Creonte, esalta la posizione di Emone, figlio di Creonte e promesso sposo di Antigone. Emone capisce le logiche del sovrano pur aderendo alla verità di Antigone, ed è persuaso che la contraddizione debba potersi sciogliere nell'esercizio del contraddittorio, nell'ascolto reciproco tra diverse culture. "Proviamo a non scartare lucide ragioni dentro idee diverse" è il suo appello. Si sacrificherà anche Emone, ma il sentiero che avrebbe evitato la catastrofe è lui.

Un diritto mite e una legalità orizzontale

Ovviamente i "modi di una convivenza riflessivamente illuminata" non possono essere quelli di un neotemporalismo della Chiesa che detta allo stato le scelte legislative. In Habermas l'apertura alle religioni è subito controbilanciata dall'affermazione che il potere di uno Stato che dispone dei legittimi strumenti di coercizione non dovrà mai aprirsi a scelte confessionali, pena il trasformarsi del governo nell'organo esecutivo di una maggioranza religiosa che mette il bavaglio all'opposizione. Nello Stato costituzionale, tutte le norme giuridicamente *emanabili* devono essere formulate e giustificate in tipi di linguaggio comprensibile a tutti i cittadini. La neutralità ideologica dello Stato non vieta affatto di ammettere contributi



La soluzione sta in un diritto mite che concili libertà con responsabilità

religiosi all'interno della sfera pubblica politica, purché il immisione di questi nel processo *istituzionale* di «decision-making» a livello parlamentare, giudiziario, ministeriale e amministrativo rimanga sempre nettamente affidato alla *informale* partecipazione dei cittadini alla comunicazione pubblica e alla formazione dell'opinione.

Il principio della «separazione di Stato e Chiesa» richiede un filtro tra queste due sfere: il filtro è costituito dal libero dibattito che concorre a formare un'opinione pubblica pluralistica.

Questa strategia, come osserva Vito Mancuso, da una prospettiva autenticamente cristiana, ma rispettosa delle altre posizioni, può inquadrarsi nello spirito di due parabole evangeliche, come seme che marcisce nel campo o come lievito che scompare nella pasta, ma non come potere secolare che contratta con un altro potere secolare.

La soluzione sta in un diritto mite che concili la libertà con la responsabilità, la soggettività con la relazionalità. Il diritto mite è una forma di legalità orizzontale rispettosa delle culture che si affida ad un ottemperanza basta sulla persuasione e che mira all'adesione condivisa. Si distingue dalla legalità verticale, che si vuole imporre come comando imposto dall'alto verso il basso, che non tiene conto della varietà delle culture, che eclissa la concretezza delle situazioni, che ignora la necessità di collegare gli ideali con la ragion pratica, e che, infine, si disinteressa del suo funzionamento reale col risultato spesso di avere "uomini senza principi che tanto più intensamente dicono di aspirare ai valori" (B. Spinelli) Non è un esempio di diritto mite l'attuale disegno di legge in discussione nel parlamento, caratterizzato da una prescrittività casistica che si spinge fino alla qualificazione cogente, come forme di sostegno vitale, di rimedi artificiali (alimentazione ed idratazione), o ad assimilare eutanasia attiva e eutanasia passiva. Una



legge sul fine vita deve limitarsi a stabilire procedure e competenze per evitare abusi e garantire coloro i quali accompagnano il discernimento e l'autodeterminazione del soggetto morente: i medici con le loro indicazioni tecniche, i familiari e le persone care, con i loro consigli e le loro valutazioni. Un accompagnamento ancora più necessario e più complesso quando si tratta di attuare le volontà per il trattamento di fine vita del soggetto non più cosciente.

Oltre la disponibilità e l'indisponibilità assoluta

Il diritto mite si concilia con le posizioni laiche di che ritiene che la disponibilità delle vita non sia assoluta e con le posizioni religiose di chi pur ritenendo la vita un dono di Dio, ritiene che questa non si riduca ad un evento meramente biologico e irreversibile, da conservare ad ogni costo. Anche per il laico pensare ad una vita di cui dispone totalmente l'individuo significa ignorare che c'è una funzione sociale della vita, per cui essere padroni della propria vita non significa essere autorizzati a poterla cancellare con una scelta meramente soggettiva. Come ha scritto Aldo Schiavone, che è un laico, "dobbiamo accettare regole in cui la libertà individuale - nella figura estrema di libertà di porre fine ai propri giorni - si misuri con l'interesse collettivo che ogni vita sia conservata, sin quando possibile. Si tratta dunque di un problema di confini, di limiti.

Ogni vita è di chi la vive, ma questa appartenenza è socialmente condivisa. Entra in gioco quello che potremmo chiamare un principio generale di etica della specie. Quando un incidente o la malattia obbligano a una completa medicalizzazione della vita che ci è concesso di vivere, e la sua qualità perde ogni aspetto di autonomia, sarà la convergenza fra la volontà individuale e la valutazione sociale rimessa al medico e ai familiari a dire quando essa debba interrompersi; una sintesi in cui chi



Nel decidere l'utilità di un intervento medico indispensabile seguire la volontà del malato

quella vita la sta vivendo ha da dire molto, ma sempre in un contesto di condivisione con medici, familiari, cerchia degli affetti.

Alla saggezza, e non ad una legalità verticale, si è richiamato il cardinale Martini in un articolo pubblicato sul supplemento domenicale del Sole 24 ore (21 gennaio 2007) dal titolo "Io, Welby e la morte" in cui così si esprimeva: "...le nuove tecnologie che permettono interventi sempre più efficaci sul corpo umano richiedono un supplemento di saggezza per non prolungare i trattamenti quando ormai non giovano più alla persona. È di grandissima importanza in questo contesto distinguere tra eutanasia e astensione dall'accanimento terapeutico, due termini spesso confusi. La prima si riferisce a un gesto che intende abbreviare la vita, causando positivamente la morte; la seconda consiste nella «rinuncia... all'utilizzo di procedure mediche sproporzionate e senza ragionevole speranza di esito positivo» (*Catechismo della Chiesa Cattolica - Compendio*, n. 471).

Evitando l'accanimento terapeutico «non si vuole... procurare la morte: si accetta di non poterla impedire» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2278) assumendo così i limiti propri della condizione umana mortale.

Il punto delicato è che per stabilire se un intervento medico è appropriato non ci si può richiamare a una regola generale quasi matematica, da cui dedurre il comportamento adeguato, ma occorre un attento discernimento che consideri le condizioni concrete, le circostanze e le intenzioni dei soggetti coinvolti. In particolare non può essere trascurata la volontà del malato, in quanto a lui compete - anche dal punto di vista giuridico, salvo eccezioni ben definite - di valutare se le cure che gli vengono proposte, in tali casi di eccezionale gravità, sono effettivamente proporzionate.

Dal punto di vista giuridico, rimane aperta l'esigenza di elaborare una normativa che, da una parte, consenta di riconoscere la possibilità del rifiuto (informato) delle cure — in quanto ritenute sproporzionate dal paziente - dall'altra protegga il medico da eventuali accuse (come omicidio del consenziente o aiuto al suicidio), senza che questo implichi in alcun modo la legalizzazione dell'eutanasia. Un'impresa difficile, ma non impossibile: mi dicono che ad esempio la recente legge francese in questa materia sembri aver trovato un equilibrio se non perfetto, almeno capace di realizzare un sufficiente consenso in una società pluralista.

La legge francese e la legge tedesca

È proprio la legge francese del 22 aprile 2005 ha dato un esempio di questo diritto mite riconoscendo l'autodeterminazione del soggetto ed equiparando l'alimentazione e l'idratazione artificiali ai trattamenti medici. Pur non esente da ambiguità, la legge francese del 22 aprile 2005 è stata considerata, anche da esponenti ecclesiali, condivisibile negli obiettivi ed espressione di una sintesi interessante per una società in cui è necessario comporre vedute molto diverse. La posizione della Conferenza Episcopale Fran-



cese, è stata così espressa dal suo presidente mons. Jean-Pierre Ricard: "Sarebbe, certo, irragionevole e inumano cercare di prolungare l'agonia; quando la morte è ineluttabile a breve scadenza, si dovrà accordare una totale priorità alla lotta contro la sofferenza e all'accompagnamento del malato. Ma, nelle altre situazioni, l'arresto del trattamento è compatibile con una vita più o meno lunga, a condizione che siano somministrate le cure necessarie. Può capitare che un malato rifiuti allora qualsiasi intervento sul suo corpo, a eccezione delle "cure di conforto". I curanti non potranno che sottomettersi, dopo aver esaurito le risorse del dialogo. Negli altri casi, sarà conveniente mantenere le cure ordinarie e in particolare cercare il modo più adeguato di alimentare il malato, o, quanto meno, di apportargli elementi nutritivi. Agire diversamente indicherebbe un disinteresse per il malato e addirittura, in certi casi, un effettivo abbandono».

Sulla stessa linea si è collocata la legge entrata in vigore in Germania il 1 settembre del 2009

L'aspetto più significativo sta nel fatto che la legge costituisce l'esito finale di un largo dibattito a cui hanno partecipato tutte le forze politiche e le rappresentanze religiose. In particolare la Conferenza episcopale tedesca e il Consiglio della Chiesa evangelica hanno elaborato un documento comune in cui dopo avere affermato che l'"eutanasia" attiva non è compatibile con la concezione cristiana dell'uomo, si sono pronunciate favorevolmente per l'eutanasia passiva riconoscendo che "questa punta a un dignitoso lasciar morire, nello specifico non proseguendo o non iniziando nemmeno un trattamento volto al prolungamento della vita (per es. l'alimentazione artificiale, la respirazione artificiale o la dialisi, la somministrazione di farmaci come ad esempio antibiotici) nel caso di malati inguaribili e terminali. L'eutanasia passiva presuppone il consenso del morente ed è giuridicamente ed eticamente ammissibile".

(ASud'Europa, 15 aprile 2010)

Ceto medio riflessivo e moltitudine senza coscienza

Paul Ginsborg, storico di origine inglese, di recente diventato cittadino italiano, nel suo ultimo libro intitolato "Salviamo l'Italia" rilegge momenti di forza e debolezza del paese e invita il ceto medio cosciente di sé a ritrovare ideali e iniziative di leadership per guidare la moltitudine senza coscienza. La sua analisi a maggior ragione può essere riferita anche alla Sicilia, perché se l'Italia declina la Sicilia affonda. E ancora perché se la moltitudine italiana vota senza criterio, la moltitudine sicula è quella del sessanta a uno del 2001.

L'analisi di Ginsborg è centrata sul ruolo del ceto medio che secondo lui rappresenta, la maggioranza della popolazione ed al cui interno individua quella categoria ormai nota che è il «ceto medio riflessivo», una definizione precisa e comunque facilmente individuabile di un'Italia minoritaria che però può guidare la ricostruzione, grazie a consapevolezza e capacità critica.

Egli parte dalla constatazione che il ceto medio riflessivo si è staccato dal resto dell'Italia, si è costruito un'isola pensando che soltanto rappresentando un'alternativa totale al paese presente si possa osservarlo e combatterlo e poi salvarlo. Ma ciò non ha impedito che la piccola, media e alta borghesia

(la moltitudine), ha sostenuto l'attuale situazione politica dividendosi in berlusconiani e antiberlusconiani, perdendo il riferimento ai valori condivisi che costituivano l'humus costituzionale e la base della coesione nazionale. Ginsborg attribuisce la responsabilità di ciò al ceto medio cosciente che non ha difeso le radici comuni e si è sfilato repentinamente dalla corresponsabilità degli eventi.

Il suo appello al protagonismo di un attore sociale che ha costituito la cerniera culturale e politica del nostro paese ci appare giustificato e pertinente. Si basa su un'interpretazione effettuale e non causale del berlusconismo che denuncia anche la sconfitta delle culture fondanti del nostro paese, quella cattolica e quella laica (socialista e liberale).

In effetti la spaccatura del paese può essere superata ricostruendo una ragione pubblica in cui la pluralità delle posizioni possa trovare una forma di consenso per intersezione (Rawls) e possa esprimersi nella logica dell'agire comunicativo (Habermas).

La missione pubblica indicata da Ginsborg supera la logica miope delle attuali forze politiche, che si scompongono e ricompongono secondo le esigenze degli apparati e le convenienze elettorali, e chiama in causa processi e strutture profonde della nostra storia e della nostra società. Ed è proprio questa considerazione che rende improba e difficile la risposta perché l'interlocutore prescelto da Ginsborg, sia cattolico che laico, oltre a risolvere le difficoltà insite nel costruire una ragione pubblica condivisa deve confrontarsi con la crisi degli universi di riferimento.

In campo cattolico lo scisma sommerso, tra gerarchia e popolo di Dio, dall'ambito pastorale si è allargato al campo politico per la contrapposizione tra i poteri forti (Curia, Comunione e liberazione, Opus Dei, atei devoti, ecc...) sostenitori del berlusconismo e i soggetti deboli (Chiesa di base, Caritas, associazioni, ecc...) impegnati nei servizi di prossimità agli ultimi e alle vittime del malgoverno. Giancarlo Zizola, uno dei più autorevoli vaticanisti italiani, riferendosi a questa situazione ha parlato della notte del

cattolicesimo italiano, determinata dall'appiattirsi della Chiesa sul berlusconismo consumistico, edonistico e plutocratico in cambio di discutibili ritorni finanziari (stipendi per i cappellani ospedalieri, fondi per la scuola cattolica, messa in ruolo dei docenti di religione, finanziamenti agli oratori parrocchiali, esenzioni fiscali) o della giuridicizzazione (poco evangelica!) di comportamenti inerenti la bioetica.

In campo laico, mentre il fronte liberale deve fare i conti con il populismo del berlusconismo, il fronte progressista si dibatte in contraddizioni e autolesionismi che non solo spaccano la sinistra, ma impediscono alla parte più liberal di trovare punti di incontro con i cattolici democratici sulla piattaforma valoriale. Persiste la confusione tra la sana laicità della sfera pubblica e il laicismo naturalistico di alcune componenti di tradizione marxista che ostacola il carattere aperto e inclusivo della deliberazione democratica, che come tale non esclude a priori nessun contributo ma che al contrario invita ogni dottrina, religiosa o meno a rendersi pubblicamente accessibile. Per altro verso non si riesce a definire un quadro di principi e di strategie economi-

che e sociali che riconoscano il primato del lavoro come fonte di valore e come fattore di integrazione sociale universale.

Sopravvive ancora il senso di colpa storico dell'esperienza comunista e la preoccupazione di legittimarsi nella fedeltà capitalistica, ignorando la crisi profonda dell'attuale sistema economico che ha spinto anche forze conservatrici come quelle inglesi del red Toryism a preoccuparsi di più della povertà, dei piccoli risparmiatori, delle piccole botteghe, della salvaguardia delle economie locali. Nella strana «opacità» politica e culturale che accompagna l'evoluzione della crisi c'è una destra che ridà fiato al neoconservatorismo critica il mercatismo e un centrosinistra il quale avrebbe nel suo patrimonio storico, categoriale e valoriale, una inesaurita ricchezza a cui attingere, lasciata invece inutilizzata, che sembra avvinto dalla timidezza, l'inerzia culturale, il silenzio. E questo genera il paradosso di una destra distanziata dall'ideologia e dalle pratiche neoliberali da essa stessa generate e che disinvoltamente si appropria di spezzoni di keynesismo, rispetto a cui, invece, la sinistra mostra esitazione e imbarazzo.

In Sicilia ai problemi evidenziati si sommano quelli di una prassi politica immobile davanti allo sfacelo ambientale, alla diaspora del lavoro, alla deindustrializzazione crescente, alla scarso rendimento delle istituzioni pubbliche, alla rassegnazione della società civile, una prassi politica che invece di affrontare i problemi si caratterizza per la frammentazione tribale delle forze politiche di ascendenza cattolica e per l'inerzia delle forze di sinistra che non riescono ad assumere una forte iniziativa di rinnovamento politico anche per arginare l'antimeridionalismo della Lega, passivamente subito dal solito ascarismo politico siciliano. Ginsborg lanciando la sua proposta non ignora la complessità e la difficoltà insite in essa e da storico autorevole non cede a facili illusioni. Ma è un tema su cui, quanto meno, dovremmo cominciare a discutere.

(ASud'Europa, 8 novembre 2010)

Il ceto medio cosciente di sé deve ritrovare ideali e iniziative di leadership per guidare la moltitudine senza coscienza. Un rapporto decisivo per salvare l'Italia e la Sicilia

L'austerità di Berlinguer e di Papa Benedetto XVI

Quando le chiese assolvono al loro "naturale" compito sfidano con la profezia il cinismo della storia e della politica. Benedetto XVI ha così fatto suo il tema della sostenibilità e dell'austerità che doveva essere al centro del G20 di Seul e che è stato largamente disatteso.

Rivolgendosi ai Paesi più ricchi, durante l'Angelus di domenica scorsa, il Papa ha rilevato come nell'attuale situazione economica, la tentazione per le economie più dinamiche sia quella di rincorrere alleanze vantaggiose che, tuttavia, possono risultare gravose per altri Stati più poveri, prolungando situazioni di povertà estrema di masse di uomini e donne e prosciugando le risorse naturali della Terra, affidata da Dio Creatore all'uomo, come dice la Genesi, affinché la coltivi e la custodisca. Al fine di evitare questo rischio ha espresso il suo auspicio perché si punti, in modo veramente concertato, su un nuovo equilibrio tra agricoltura, industria e servizi, perché lo sviluppo sia sostenibile, e a nessuno manchino il pane e il lavoro, e l'aria, l'acqua e le altre risorse primarie siano preservate come beni universali. Ha ammonito i grandi del mondo a rendersi conto che la crisi non è arrivata invano e come sia fondamentale coltivare e diffondere una chiara consapevolezza etica, all'altezza delle sfide più complesse del tempo presente ed educarsi tutti ad un consumo più saggio e responsabile; e a promuovere, infine, la responsabilità personale insieme con la dimensione sociale delle attività rurali più vicine a logiche di sussistenza che non di profitto. Per quanto l'appello abbia sorpreso gli osservatori più attenti, il rischio che i potenti della terra lo snobbino è molto probabile. Ma ancora più prevedibile è che la stessa Chiesa non rilanci, assieme alle altre chiese, la non più rimandabile missione a favore dell'umanità e dell'ambiente per una effettiva revisione dei modelli di produzione del capitalismo imperante ormai stravolto dalle crisi ricorrenti, avvelenato dal nichilismo consumista, incapace di assorbire la forza lavoro, di conservare l'ambiente e di assicurare il sostentamento a tutti gli uomini. In effetti quando si sentono appelli come quelli lanciati dal Papa forti sono i dubbi che sorgono sulla credibilità della Chiesa, che di fatto ha costituito un supporto dell'economia occidentale. Non si tratta di dubitare della sincerità del papa o della validità dei principi cristiani, ma di mettere in questione la coerenza storica della Chiesa. Al riguardo ci viene da pensare a quando scriveva Henri Grouès, meglio noto come l'Abbé Pierre (Lione 1912 — Parigi 2007), il fondatore della comunità di Emmaus su in un editoriale nel 1985, a proposito della coerenza dei cristiani: «quello che a ognuno di noi verrà chiesto nel giorno del giudizio non è se è stato cristiano o è "stato credente" ma se è "stato credibile"».

E di questa non credibilità bisogna fare carico pure alla cultura e alla politica di sinistra. Al riguardo non possiamo non ricordare come l'austerità sia stata rivendicata da Enrico Berlinguer nelle conclusioni di uno storico convegno degli intellettuali tenutosi a Roma nel gennaio del 1977 e come non abbia avuto alcun seguito nella cultura progressista e come abbia, anzi, attirato critiche diffuse sullo stesso Berlinguer. "Io credo - ebbe a dire allora il leader comunista - che nelle condizioni di oggi sia impensabile lottare realmente ed efficacemente per una società superiore senza muo-

vere dalla necessità imprescindibile dell'austerità. Ma l'austerità, a seconda dei contenuti che ha e delle forze che ne governano l'attuazione, può essere adoperata o come strumento di depressione economica, di repressione politica, di perpetuazione delle ingiustizie sociali, oppure come occasione per uno sviluppo economico e solidale nuovo, per un rigoroso risanamento dello Stato, per una profonda trasformazione dell'assetto della società, per la difesa ed espansione della democrazia: in una parola, come mezzo di giustizia e di liberazione dell'uomo e di tutte le sue energie oggi mortificate, disperse, sprecate. Con parole che sembrano pronunziate ai nostri giorni, poi osservava: "Per noi l'austerità è il mezzo per contrastare alle radici e porre le basi del superamento di un sistema che è entrato in una crisi strutturale e di fondo, non congiunturale, di quel sistema i cui caratteri distintivi sono lo spreco e lo sperpero, l'esaltazione di particolarismi e dell'individualismo più sfrenati, del consumismo più dissennato. L'austerità significa rigore, efficienza, serietà, e significa giustizia; cioè il contrario di tutto ciò che abbiamo conosciuto e pagato finora, e che ci ha portato alla crisi gravissima i cui guasti si accumulano da anni e che oggi si manifesta in Italia in tutta la sua drammatica portata...Una politica di austerità, invece, deve avere come

scopo — ed è per questo che essa può, deve essere fatta propria dal movimento operaio — quello di instaurare giustizia, efficienza, ordine, e, aggiungo, una moralità nuova. Concepita in questo modo, una politica di austerità, anche se comporta (e di necessità, per la sua stessa natura) certe rinunce e certi sacrifici, acquista al tempo stesso significato rinnovatore e diviene, in effetti, un atto liberatorio per grandi masse, soggette a vecchie sudditanze e a intollerabili emarginazioni, crea nuove solidarietà, e potendo così ricevere consensi crescenti diventa un ampio moto democratico, al servizio di un'opera di trasformazione sociale". In conclusione, poi, si apriva alla situazione internazionale: "Una trasformazione rivoluzionaria può essere avviata nelle condizioni attuali solo se

sa affrontare i problemi nuovi posti all'occidente dal moto di liberazione dei popoli del Terzo mondo. E ciò, secondo noi comunisti, comporta per l'occidente, e soprattutto per il nostro paese, due conseguenze fondamentali: aprirsi ad una piena comprensione delle ragioni di sviluppo e di giustizia di questi paesi e instaurare con essi una politica di cooperazione su basi di uguaglianza; abbandonare l'illusione che sia possibile perpetuare un tipo di sviluppo fondato su quella artificiosa espansione dei consumi individuali che è fonte di sprechi, di parassitismi, di privilegi, di dissipazione delle risorse, di dissesto finanziario".

Come si può osservare molte analogie, positive e negative, tra due posizioni, tra due chiese, come il laicismo qualificava criticamente il comunismo e il cattolicesimo, a volte ibridate in una sintesi definita, in maniera anch'essa critica, cattocomunista. Ma guardando ai nostri giorni se vogliamo parlare di sostenibilità, di austerità e di moralità non possiamo non riferirci a quei paradigmi.

(ASud'Europa, 22 novembre 2010)

Si possono osservare molte analogie, positive e negative, tra due posizioni, tra due chiese, come il laicismo qualificava criticamente il comunismo e il cattolicesimo

Le parole che mancano ai cattolici

In un efficace editoriale apparso recentemente sul Corriere della sera lo storico cattolico Alberto Melloni ha denunciato la povertà e l'inadeguatezza degli interventi della Chiesa ufficiale, ma anche dei cattolici in generale nel dibattito contemporaneo sulla crisi epocale del sistema capitalistico, rivelatosi sempre più come un nuovo imperialismo del denaro, non riconducibile ad una logica umana di un'economia di mercato come mezzo di benessere generale, divenuto strumento di accaparramento avido ed egoistico di ricchezza da parte di soggetti e ceti prepotenti.

Giustamente Melloni pone la questione delle "parole che mancano ai cattolici" e della reticenza ad esprimersi liberamente sulla crisi economica e sociale, con particolare riguardo all'Italia.

In effetti al di là di richiami astratti alla dottrina sociale della Chiesa non è venuto dal mondo cattolico un chiaro messaggio di condanna sugli sconvolgimenti che la vita lavorativa e familiare hanno subito negli ultimi tempi.

addirittura si sono confezionati messaggi giustificazionistici per le politiche antisociali berlusconiane, oltre che per le sue vicende private.

Il silenzio della Chiesa non è stato interrotto neanche quando si è dato vita ad una manovra economica chiaramente impostata sulla salvaguardia dei ceti economici forti a scapito dei ceti economici deboli. Nessuna parola è stata spesa per esplorare la possibilità di drenare risorse dall'economie dei ricchi verso la riduzione del deficit e del debito.

Di fronte a tali silenzi non si possono non ripensare e rivalutare le politiche degasperiane elaborate con il corso di tanti pensatori cattolici e che erano incentrate sul principio della redistribuzione del reddito attraverso la mediazione del sistema fiscale.

Politiche degasperiane che peraltro si sviluppavano in un contesto di trasparenza laica, senza mistificazioni clericali e soprattutto nella pratica di una statualità sussidiaria che non conosceva valori non negoziabili o pretese biopolitiche.

Le vicende che caratterizzarono la Dc postdegasperiana non mantennero tutte le premesse indicate dallo statista trentino, ma non hanno compromesso una sintesi politica, a cui i cattolici non possono non ritornare.

Infatti per riportare il mondo cattolico all'altezza di quei tempi è necessario rilanciare la dottrina sociale della Chiesa abbandonando retoriche ireniche e neutralistiche abbondantemente sostenute per rendere compatibile il temporalismo della Chiesa con l'amoralismo berlusconiano, l'egoismo leghista e l'opportunismo ciellino. L'economia e la politica europea, e quella italiana in particolare, reclamano le parole autentiche dei cattolici. Mai come oggi è stata così diffusa l'idea che la politica e l'economia possono assolvere

correttamente al loro ruolo solo se si riafferma il primato di principi che non sono economici e politici, ma di cui la politica e l'economia non possono fare a meno. Si tratta dei valori di solidarietà e di fiducia da contrapporre ai disvalori della avidità e della sfiducia.

Come ha scritto recentemente Lugino Bruni su Avvenire dietro la crisi che stiamo attraversando c'è soprattutto una grave crisi di fiducia: non si sa più dove trovare investimenti affidabili, e quindi si vendono titoli preferendo liquidità (o oro e beni rifugio). Oggi è chiaro come non mai quanto sia vero che credito deriva da "credere", dal fidarsi.

Il grande economista inglese J. M. Keynes nel 1936 aveva ben descritto, nella sua sostanza, quanto sta accadendo ora, un fenomeno che dipende poco dai sofisticati strumenti finanziari e molto da semplici meccanismi psicologici: siamo caduti in una «trappola delle aspettative negative», una situazione nella

quale per una grave crisi di fiducia (in questo caso nei debiti pubblici degli Stati "sovran") gli operatori hanno una fortissima preferenza per la liquidità e una grande sfiducia nei titoli finanziari.

E quando si cade in queste trappole la sola politica efficace è ricreare quella fiducia che manca, ricreare aspettative positive. L'attuale sistema economico capitalistico non ha le risorse antropologiche ed etiche, prima che tecniche, per poter rilanciare queste aspettative, perché mancano prospettive culturali all'altezza delle sfide poste. Spetta ai cattolici, in concorso con le altre forze che hanno una visione etica dell'economia e della politica, dopo quindici

anni di "sospensione berlusconiana" rimettere in gioco parole importanti per la vita sociale. E tra queste soprattutto la parola redistribuzione. Nel Codice di Camaldoli promulgato nell'estate del 1943 e riassuntivo dei principi di una politica cristianamente ispirata, che poi informarono la costituzione repubblicana e la politica economica del dopoguerra, l'istanza fondamentale era quella di promuovere delle istanze redistributive nello stato e nei corpi intermedi per evitare che l'economia di mercato che costituisce un aspetto della libera espressione della persona fosse sviluppata a vantaggio del ben comune e non colonizzata dal capitalismo senza anima e senza cuore. Allora il cattolicesimo democratico elaborò nell'eremo toscano una radicale rivoluzione liberale, antistatalista, spirituale senza aderire certo alla mitologia del mercato, ma accettando il mercato, la libertà economica come inevitabile correlato della libera espressione di tutti, ma ancorandoli alla giustizia e al lavoro come valori sociali imprescindibili.

(ASud'Europa, 12 settembre 2011)

Al di là di richiami astratti alla dottrina sociale della Chiesa, non è venuto dal mondo cattolico un chiaro messaggio di condanna sugli sconvolgimenti che la vita lavorativa e familiare hanno subito negli ultimi tempi

Il federalismo: tra silenzi e autoinganni

Dall'assalto alle banche del nord (che governano anche i depositi e i crediti del sud) alle graduatorie regionali degli insegnanti (che danneggiano gli insegnanti del sud) ormai i propositi leghisti sono abbastanza chiari e definiti. Ma al di là di questi annunci ad effetto, ma non per questo meno significativi, emergono elementi strutturali quali quelli evidenziati nel libro di Luca Ricolfi, *Il Sacco del nord*. Dal suo studio si evince che le regioni settentrionali producono più reddito di quanto non ne ricevano (quantificando in circa 50 miliardi il credito) e le regioni del sud ne ricevono più di quanto non ne producano. Egli poi si pone una domanda: "Se il federalismo dovesse fare sul serio, ossia attuare davvero qualche principio di giustizia territoriale, come cambierebbe la distribuzione delle risorse fra le regioni italiane?".

E una domanda che dovrebbero porsi i politici del sud invece di ignorarla o di assumere atteggiamenti di silenzio o di autoinganno. E' un discorso che riguarda non solo la destra, che non teme di mettere a repentaglio l'unità reale del paese per compiacere Berlusconi e la Lega, ma riguarda anche la sinistra che avviò il processo federalistico nel governo Prodi, senza preoccuparsi di analizzare le ragioni storiche del nostro sottosviluppo e senza interrogarsi sugli effetti reali che avrebbe potuto produrre il federalismo, pur declinato in forme solidali.

Le bordate di Bossi e le analisi di Ricolfi non hanno provocato alcun dibattito politico. La reticenza della destra è speculare alla confusione mentale della sinistra, rafforzata dal sonno della società civile, ormai rassegnata a tutto (dall'alluvione dei rifiuti, alle disfunzioni sanitarie, alla deindustrializzazione, allo sfascio ferroviario, al degrado della scuola).

Ma oltre a chi ignora e chi tace c'è chi alimenta l'autoinganno di affidare al federalismo l'alta missione di immettere responsabilità, efficienza e correttezza nella gestione pubblica e nella vita civile del meridione. Si attribuisce all'autofinanziamento, pure integrato dalla solidarietà (filtrata dall'egoismo padano!!), la virtù di correggere gli stili di entrata e di spesa finanziaria e di migliorare il rendimento delle istituzioni pubbliche. Si affida alla potenza catartica di una riforma istituzionale la risoluzione di problemi la cui genesi è stata sempre individuata in fattori culturali, sociali, economici, storicamente sedimentati, rimuovibili solo attraverso strategie di medio e lungo periodo e difficilmente eliminabili da misure legislative che non trovassero rispondenza nel capitale civile della società. Su questa linea si colloca, anche, un recente intervento di Donato Masciandaro, autorevole collaboratore del "Sole 24 ore". Egli dopo avere correttamente rilevato che l'analisi economica più recente ha messo in luce che in un dato territorio, a parità di alte condizioni, il motore della crescita economica è la dotazione di un bene pubblico peculiare: il capitale sociale (o civile), conclude che il federalismo può rappresentare un'occasione unica per la classe politica e meridionale per investire nel fattore che più ha determinato l'arretratezza del sud: il deficit di capitale sociale. E poiché nel



sud di capitale sociale se ne trova poco, né tanto meno è possibile che se ne produca in loco, il federalismo con le sue regole rappresenterebbe una importazione di capitale sociale. Su piano della ragione formale (più regole, più efficienza e trasparenza) è un discorso valido, tra l'altro ispirato dalla consapevolezza di fare un uso oculato delle risorse pubbliche, ma lo è meno sul piano della ragione sociologica: il capitale sociale, come ci hanno insegnato Coleman, Dahendorf, Putin, Trigilia è un valore che riguarda processi e comportamenti culturali reali, che possono essere anche influenzati dalle norme, ma che, più probabilmente, costituiscono una premessa, già consolidata, al rispetto delle norme.

Il federalismo è sicuramente una chance, ma è un'illusione che da solo risolva il profondo deficit di spirito pubblico del sud. Ci vorrebbe ben altro: una rivoluzione civile per il trionfo del bene comune. Con la speranza che ciò avvenga, intanto occorre che forze culturali e politiche aprano un dibattito sul federalismo, senza reticenze, senza opportunismi e senza autoinganni.

Non per contrastarlo ma per chiederne un adeguamento nei tempi e nei modi alla situazione reale. Altrimenti, come ha preconizzato uno dei più grandi politologi italiani, Giovanni Sartori, per il sud sarà una spinta verso l'ulteriore sfascio.

(ASud'Europa, 19 aprile 2010)

Rapporto scuola-lavoro

La crisi del lavoro è una crisi epocale indotta dalla globalizzazione in cui il conflitto principale non è più quello tra capitale e lavoro ma quello tra flussi e luoghi (flussi di merci, di capitali, di lavoratori) che inducono le imprese ad affrontarsi in condizioni di competizione assoluta con la necessità di continue ristrutturazioni aziendali, flessibilizzazione del lavoro e delocalizzazioni.

Il lavoro, nel quadro di un capitalismo tecnico, nichilistico (dominato dai desideri più che dai bisogni), globalizzato subisce profonde trasformazioni: va in crisi il modello fordista e si afferma il modello toiotista. Il fordismo era un modello di organizzazione aziendale caratterizzato dalla produzione di massa standardizzata e si basava sull'idea di una domanda non personalizzata, parametrata per un consumatore medio. L'attenzione preminente era riservata al binomio uomo macchina (catena di montaggio). La ripetitività caratterizzava l'organizzazione produttiva. Livelli salariali adeguati assicuravano anche la stabilità della domanda. Il Welfare State assicurava la protezione sociale dei lavoratori nei momenti di crisi. Questo periodo definito "il periodo aureo del lavoro" è durato circa trentanni (1950-1980).

Il toiotismo che caratterizza il post fordismo risponde all'esigenza di adeguarsi al passaggio dai mercati di massa ai mercati più segmentati e di nicchia con un forte orientamento al cliente. E' caratterizzato dall'innovazione continua di prodotto, che determina innovazioni di processo e la necessità di una ristrutturazione continua delle aziende.

Si delinea l'avvento della società postindustriale, terzariata e automatizzata, ma soprattutto globalizzata, caratterizzata, come abbiamo detto, non solo da una forte competizione di costo derivante dal dumping sociale (divari nel costo del lavoro) ma anche dalla competizione di prodotto. Da una produzione senza tempo si passa alla produzione "giusto in tempo" per conseguire la riduzione dei costi e l'aumento dei profitti.

Le tecnologie incorporano segmenti di sapere in continua mutazione e quindi richiedono password speculari di conoscenza incrementale nei lavoratori. Questa modalità spesso rende possibile la sostituzione del lavoro umano con le macchine creando disoccupazione tecnologica non di tipo frizionale, ma strutturale.

La situazione odierna è uno degli aspetti più significativi della crisi della modernità che sfocia nella postmodernità. L'età moderna si caratterizzava come epoca storica fondata sul primato della ragione, da cui discendevano un sistema istituzionale basato sullo Stato, un sistema economico basato sul mercato, un sistema conoscitivo basato sulla scienza. Questi sistemi sono stati ritenuti



autopropulsivi e performativi, ossia capaci di risolvere per forza propria il problema dell'ordinamento, del sostentamento, della conoscenza e della scienza.

Una visione meccanicistica che aveva finito per abolire la società civile e le imponderabili trasformazioni della storia. E' andato in crisi il modello illuministico, accentrato e omologante, basato su certezze assolute sulla società mercato/ comando/ tecnocrazia che tendeva ad assorbire in istituzioni utilitaristiche, legalistiche e scientiste l'irriducibile complessità della condizione umana. La crisi oltre ad essere determinata dall'obsolescenza delle istituzioni della modernità, ha subito l'impatto della rivoluzione informatica e dall'avvento della società della conoscenza che hanno aperto il confronto tra le varie civiltà e hanno promosso la globalizzazione culturale ed economica.

La postmodernità è l'esito della modernità e si caratterizza per l'incertezza e l'imprevedibilità generale. Al pensiero forte subentra il pensiero debole, senza valori e legami stabili (società liquida) senza identità avite, senza orientamenti collettivi (società decentrata). I nostri tempi e i nostri luoghi non sono più chiusi e determinati ma aperti ai flussi di altre culture veicolate dalla globalizzazione e aperte alle prospettive irrisolte del multiculturalismo e dell'assimilazione .

La postmodernità come ogni età di crisi è anche una possibilità, ma tutta da costruire, di una società decentrata che si apre al protagonismo dei singoli uomini, delle formazioni sociali, alla coltivazione dei valori e dei legami affettivi e sociali, all'affermazione di una ragionevolezza deontologica dei fini in contrapposizione alla razionalità strumentale dei mezzi.

Comprendere il significato di ciò che è avvenuto e sta avvenendo

Tra logiche aziendalistiche e umanistiche

nendo è una condizione perché i giovani possano orientarsi. Ma la comprensione di questa svolta epocale è una questione di cultura, ossia di una comprensione critica e di collocazione storica che dia la precisa consapevolezza che nella società decentrata e liquida non c'è più prevedibilità e stabilità, non c'è più un habitat socio-politico e socio-economico preconstituito in cui ognuno possa integrarsi. Ognuno diventa protagonista e responsabile della propria vita, deve battersi in prima persona per conquistare un posto nella società. Per far questo occorre promuovere nella scuola una pedagogia del discernimento idiografico che valorizzi accanto agli obiettivi di sapere/saper fare/ sapere essere, il sapere esserci come coscienza autobiografica del proprio sé, del proprio luogo e del proprio tempo allo scopo di: analizzarne i punti di forza e i punti di debolezza, comprendere la complessità della sinergia locale-globale e le sue implicazioni economiche culturali e socio-affettive, esplorare il mondo del lavoro attraverso l'implementazione e l'organizzazione delle informazioni, situarsi e prendere posizione, potenziare le proprie risorse culturali e affettive per costruire un percorso di accesso adeguato al lavoro, verificare continuamente tutte le variabili del processo di esplorazione-scelta e di modificare, quanto necessario, le scelte già fatte.

Nella prospettiva di questo orizzonte indeterminato e instabile la soluzione non sta nel perseguire profili professionali rigidi e specializzati, con l'acquisizione di conoscenze e competenze di aree eccessivamente settoriali, ma nell'ampliare la base di cultura generale e, quindi, le abilità trasversali (capacità di autapprendimento, problem solving, lingue straniere, multitasking, comunicazione scritta e orale, capacità relazionali, ecc) che rendono possibile una plastica attitudine a riconvertire continuamente la propria professionalità e di contestualizzarla nella specificità degli ambiti aziendali.

In direzione opposta sono orientate le linee contenute in "Italia 2020- Piano di azione per l'occupabilità dei giovani attraverso l'integrazione tra apprendimento e lavoro" presentato nel 2009 dai Ministri Gelmini e Sacconi, che gran parte delle scuole e degli studenti sconoscono.

Il piano d'azione parte da effettivi e gravi problemi per il futuro dei giovani e del paese, ma ritiene di superare i limiti di autoreferenzialità del nostro sistema educativo legandolo ad una rigida funzionalità all'impresa che contraddice un quadro di professionalità in continua revisione e innovazione. Senza entrare nel merito delle specifiche proposte manca la scelta di fondo di un consolidamento del back-ground culturale dei giovani, scelta del resto che spiega tutti i tagli di risorse economiche e personali che hanno colpito la

scuola e che stanno abbassando ulteriormente il livello culturale degli alunni, specialmente i più deboli socialmente. Ma soprattutto emerge una scelta ideologica che considera logico e auspicabile uno sapere basso e pratico per la massa dei lavoratori e un sapere alto e disinteressato per l'élite professionale.

Consigliamo ai due ministri di leggere l'ultimo libro di Martha Nussbaum, *Non per profitto*. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica (*Il Mulino*) dove la filosofa americana afferma che la preparazione per essere propedeutica alla carriera e al profitto, per tutti, e nessuno escluso, deve essere propedeutica alla formazione umana che comporta tre esigenze fondamentali. «La prima è l'attività socratica del promuovere la capacità di ogni persona di auto-esaminarsi e auto-chiarirsi, favorendo una cultura pubblica deliberativa più riflessiva, in cui si sia meno influenzati di quanto lo siamo ora dagli altri, dall'autorità e dalla moda. La seconda è la capacità di pensare come "cittadini del mondo con una conoscenza adeguata della storia del mondo, dell'economia globale, e delle principali religioni mondiali. La terza è coltivare l'immaginazione simpatetica. Già i bambini sono capaci di immedesimarsi nella posizione degli altri, ma questa capacità ha bisogno di essere sviluppata, se assumere le posizioni di gente molto diversa da loro. Una democrazia (e un'economia...) non può durare molto senza queste tre abilità. E non possiamo assumere che esse compariranno magicamente dal nulla, senza che vengano deliberatamente coltivate attraverso l'educazione».

(ASud'Europa, 14 marzo 2011)



Una mobilitazione civile per arginare la dispersione scolastica in Sicilia

Ha scritto Massimo Livio Bacci, uno studioso di livello internazionale di problemi demografici «I giovani sono diventati una risorsa numericamente scarsa della società e ragione vorrebbe che proprio da questa scarsità scaturisse la loro valorizzazione. Invece è successo il contrario». È una considerazione che vale in generale, ma che in Italia ha assunto una dimensione drammatica. Stime recenti valutano intorno al 28% i disoccupati nella fascia dell'età giovanile. Una conferma esasperata, coerente con tutti i dati di arretramento civile del nostro paese, di una tendenza generale del capitalismo del nostro tempo che abbiamo già esaminato. Se allarghiamo la rilevazione ai giovani sotto i 34 anni, la percentuale cresce al 33,5%: un giovane su tre non studia, non lavora e in molti casi nemmeno cerca occupazione.

All'interno di questo quadro sconvolgente si colloca il fenomeno degli abbandoni che ha coinvolto quest'anno, secondo i dati diffusi dall'Istat, quasi il 19% degli studenti. Significa che due ragazzi su dieci scompaiono dai banchi nel nulla, lasciando l'unico percorso in grado di garantire loro un futuro. Socialmente invisibili, i giovani dispersi sono più numerosi nelle regioni del Sud: particolarmente grave la situazione della Sicilia, dove più di un quarto degli studenti lascia la scuola con al più la licenza media. Il fenomeno è condizionato anche dallo svantaggio sociale e da uno scarso livello d'istruzione dell'ambiente familiare di provenienza, un vero e proprio determinismo culturale, a cui la scuola non riesce a trovare risposte adeguate. Gli abbandoni segnalano, infatti, l'interruzione di una catena educativa, senza la quale molti giovani crescono privi di speranze e progetti. Di tutte le emergenze che caratterizzano la nostra società, e la Sicilia in particolare, credo che questo sia la più grave anche se il grado di percezione sociale è basso. Pur in un quadro di rassegnazione generale ricevono attenzione relativamente maggiore le emergenze ambientali (alluvioni, siccità, inquinamento, rifiuti), sociali (mafia, illegalità di massa, disoccupazione, sottosviluppo), etiche (crisi del capitale sociale, corruzione) e politiche (rendimento delle istituzioni pubbliche, trasformismo e carrierismo politico). Eppure non si può restare indifferenti di fronte ad un fenomeno come quello della dispersione scolastica che coinvolge un giovane siciliano su quattro, decine e decine di migliaia di soggetti che rischiano di vivere senza un passato e senza un futuro, esclusi e disintegrati, una legione di scarti umani desti-



nati a vivere senza lavoro e senza dignità. È la forma di ingiustizia più grave che possa investire un giovane o un uomo, perché come ci ha insegnato Seneca l'ingiustizia non solo è privazione di risorse, e quindi causa di disuguaglianze, ma è la negazione della possibilità di acquisire funzionamenti e capacità che impedendo la realizzazione del progetto di vita hanno a che fare con la stessa libertà umana.

È necessaria, pertanto, una mobilitazione straordinaria che coinvolga la società civile, le famiglie, la scuola, la società politica, le organizzazioni di volontariato, i sindacati, le chiese. In estrema sintesi queste potrebbero essere alcune linee di orientamento per affrontare i problemi illustrati:

a) il problema della dispersione è scolastico, ma non solo scolastico. La scuola è un microclima che si muove nel macroclima della società. Da questa riceve gli input: valori (o disvalori), obiettivi, risorse. La crisi della genitorialità, la crisi economica, la propagazione di modelli di vita edonistici e consumistici, la grave contrazione delle risorse, attuata dalla Gelmini, che ha fatto rinascere la discriminazione di classe all'interno della stessa scuola pubblica hanno aggravato la situazione. Occorre riaffermare il primato civile, sociale, politico, finanziario dell'educazione con particolare riguardo alla personalizzazione dei percorsi formativi;

b) rompere il pregiudizio egemone nella nostra società che chi lavora non studia e chi studia non lavora. Come se studio e la-

Il 19% degli studenti ha lasciato la scuola La percentuale è del 25% nelle regioni del Sud

voro fossero due percorsi del tutto separati. Invece bisogna integrarli, rilanciando l'apprendistato in chiave professionalizzante e di alta formazione e le altre forme di alternanza scuola lavoro. A tal fine i curricula dovrebbero accogliere lo studio delle culture economiche locali e maturare le conoscenze e le competenze necessarie per operare in esse.

c) collegate a questa strategia formativa devono essere promosse politiche del lavoro finalizzate al potenziamento dell'economie locali e alla valorizzazione del capitale identitario, ossia di quel capitale intangibile che è costituito dal repertorio simbolico ed ideale che identifica il sistema locale e che è in grado di trasferirsi credibilmente ed efficacemente nei manufatti, nelle esperienze e negli stili di vita che produce. "Oggi – come ha scritto recentemente lo storico Piero Bevilacqua – il nostro Mezzogiorno sarebbe in una ben diversa condizione se anziché ospitare cattedrali industriali – com'è accaduto nella seconda metà del Novecento – fosse stato al centro di una politica di valorizzazione delle sue risorse e delle sue tradizioni produttive. Gli studiosi delle economie locali hanno mostrato negli ultimi anni come i supermercati, i centri commerciali, attività produttive prive di un radicamento, succursali di industrie esterne, ecc. non creano nessuna stabile attività produttiva autonoma, capace di autoalimentarsi e di durare'. I centri commerciali sono macchine idrovore del risparmio locale che viene riutilizzato altrove. E così in Sicilia può accadere a un cliente che chieda in un bar cittadino una spremuta d'arancia che gli venga offerta una bottiglia di Fanta: prodotto iperpubblicizzato di una nota multinazionale. Mentre nel frattempo, nelle campagne attorno, gli agrumi non vengono neppure raccolti per i prezzi troppo bassi offerti ai coltivatori dai supermercati". La spinta "localizzatrice" (non localistica), che paradossalmente, deriva dalla svolta "globale" dell'economia viene rinforzata anche con i movimenti della post-crescita che si fonda una nuova antropologia del consumo, che coniuga la compatibilità ambientale con quella psicologica e sociale. In questa prospettiva dovrebbero essere rilanciate le seguenti attività economiche :

- a) agricoltura di qualità fondata su piccole e medie aziende;
- b) agricoltura biologica;
- c) commercio equo e solidale;
- d) valorizzazione turistica del patrimonio artistico e naturale;
- e) riciclo dei materiali, utilizzazione dei rifiuti;



- f) rilancio dell'artigianato di riparazione;
- g) cura e controllo del territorio per prevenire incendi e alluvioni.

Si tratta di attivare una strategia articolata sia sul piano della formazione dell'offerta che su quello della domanda di lavoro: questa implica il protagonismo di diversi attori, un protagonismo che non implica rivoluzioni organizzative, ma un'attività di stimolo, di programmazione e di supporto il cui coordinamento potrebbe essere svolto, come accade altrove, da soggetti della società civile come le Fondazioni di comunità. Queste rappresentano un potenziale fattore di civilizzazione per la loro capacità di suscitare e mantenere viva la partecipazione di tutta la comunità. Si tratta di organizzazioni non profit, costituite liberamente da persone fisiche e giuridiche, che assumendo come propria missione il miglioramento della qualità della vita locale assolvono soprattutto a compiti di sostegno di istituzioni private, sociali e pubbliche attivandosi come intermediari della solidarietà tra soggetti in grado di donare risorse culturali, professionali, economiche e soggetti che possono utilizzare queste risorse per meglio rispondere ai propri compiti e alle proprie funzioni.

(ASud'Europa, 20 giugno 2011)

La scuola che non insegna e i giovani che non studiano

L'emergenza educativa è ormai, come un fiume carsico che a ondate successive riemerge per riportare in superficie i fluidi perversi del suo precipitare. Di fronte ad una crisi così grave, pur nella consapevolezza dell'importanza della cultura e nell'ammissione delle responsabilità della società adulta, la via d'uscita sembra quella di annettere anche l'attività di studio all'indole permissiva e pulsionale del nostro tempo che tende a rendere superfluo il sacrificio e la fatica. In un mondo in cui l'optional è il modello delle possibilità scompaiono i doveri e si ratificano le declinazioni nichiliste del disimpegno. Ovviamente questa scelta appare necessitata da una condizione drammatica e fallimentare della scuola e si configura come la rottura di un inganno e di un autoinganno. Bastano le parole scritte da Citati a proposito della scuola occidentale: in questi anni di presunte riforme, non assistiamo soltanto al disastro (certo più grave) della scuola italiana, ma a quello di tutta la scuola occidentale.... Così, in pochi anni, l'Europa ha perduto una vocazione essenziale: quella di costruire una seggiola, o un tavolo, o una lavatrice, o un computer. Non sappiamo più leggere, né scrivere, né conoscere le lingue stra-

niere, né comporre un lavoro qualsiasi. Un tempo, l'Occidente era il luogo dell'esperienza e dell'avventura. Oggi, siamo diventati quello del niente e del vuoto.

Se la scuola è un disastro aboliamola per gli studenti che non la vogliono. E' questa la tesi del libro di Paola Mastrocola, *Togliamo il disturbo. Saggio sulla libertà di non studiare* (Guanda), che affronta il drammatico problema di una scuola che ha smesso di insegnare. Il problema, spiega l'autrice, che oltre a essere una nota scrittrice è anche docente di Lettere al liceo, è il frutto di una società essenzialmente edonista, che non intende impegnarsi a far crescere i propri figli., che pratica la falsa virtù della condiscendenza per gli uomini come sono. "Questo libro - scrive la Mastrocola - è una battaglia, perché la cultura non abbandoni la nostra vita e prima di ogni altro luogo la nostra scuola, rendendo il futuro di tutti noi un deserto. È anche un atto di accusa alla mia generazione, che ha compiuto alcune scelte disastrose e non manifesta oggi il minimo pentimento. Infine, è la mia personale preghiera ai giovani, perché scelgano loro, in prima persona, la vita che vorranno, ignorando ogni pressione, sociale e soprattutto familiare. E perché, in un mondo che li vezzeggia, li compatisce, e ne alimenta ogni giorno il vittimismo, essi con un gesto coraggioso e rivoluzionario si riprendano la libertà di scegliere se studiare o no, sovvertendo tutti gli insopportabili luoghi comuni che da almeno quarant'anni ci governano e ci opprimono".

Riferendosi ad Adorno, del quale riporta l'affermazione secondo cui il consumismo di massa ci avrebbe ridotto a restare quello che eravamo, cioè massa amorfa, conclude: "Oggi un ragazzo può agevolmente chiedersi se lo studio serva ancora. Il dramma è che noi adulti abbiamo risposto di no. Così i giovani non studiano. Al liceo ho molti studenti che si interessano alle lezioni, bravi ragazzi, che però a casa non aprono libro. E non c'è nessuno che faccia loro comprendere l'importanza dello studio». Non lo fa la scuola, non lo fa la famiglia, non lo fa la società. Ne consegue, pare di capire, una sorta di grande inganno i cui i nostri ragazzi sono le vere vittime. Un inganno dai tanti volti. La scuola fa lavorare in gruppo quando sappiamo benissimo che si tratta di un modo per non studiare. Insegna a lavorare sfruttando il web e questo è veramente il massimo che si potesse fare per fregare i giovani: dire loro che tanto c'è il com-



La crisi della scuola è anche crisi di maestri, non di tutti, ma di tanti

puter, che si può sempre mettere la parola giusta sul motore di ricerca e poi si scarica, si copia e incolla e il compito del giorno è fatto. Non c'è nemmeno bisogno di leggere quello che si è scaricato». Sono i professori, persino i libri di testo che chiedono agli studenti di studiare in questo modo con internet. E così si avalla la logica che per studiare non serve fatica. Anzi, non serve proprio studiare.

Servono solo le nuove abilità: utilizzare i nuovi programmi, navigare in rete, chattare, collegarsi a facebook». Per l'autrice la condizione odierna non è e stata costruita dai ragazzi. Il cammino è stato vario e discretamente rapido, dalle pedagogie velleitarie e ideologiche che svalutavano il sapere astratto e la ricerca verticale, fino al mutato atteggiamento dei genitori, notevolmente responsabili, in fondo, dell'ignoranza dei loro figli. Il suo atto di accusa è soprattutto diretto contro la famiglia: i genitori sono i primi, per esempio, a sabotare gli insegnanti, ribellandosi comicamente se viene loro fatto notare che il fanciullo non studia, non sa un accidente, dunque è un somaro e prende brutti voti. C'è stata una inversione di responsabilità: «se i figli non studiano, la colpa è degli insegnanti». I quali, appunto, perdono autorevolezza, perdono credibilità e l'esito è l'analfabetismo. Se le famiglie remano contro gli insegnanti che vogliono lavorare la scuola non serve più. Meglio che tolga il disturbo, appunto. I genitori sempre schierati dalla parte dei figli sono il fenomeno più devastante del mondo scolastico dilagante e fiero.

La Mastrocola denuncia una condizione scolastica reale, anche se enfatizza la responsabilità genitoriale. Inoltre sottovaluta la responsabilità dei docenti.

La crisi della scuola è anche crisi di maestri, non di tutti, ma di tanti. Ma è anche la crisi di una gioventù che vive nel milieu di una società in cui la declinazione kantiana del super-io sociale (devi) si è trasfigurato nella sua declinazione lassista di una trasgressione generalizzata (fai quello che vuoi!)

La soluzione a parer nostro non è quella di mettere i ragazzi davanti alla scelta di studiare o non studiare, che finirebbe per rafforzare il circolo della deprivazione culturale dei più deboli, con gravi conseguenze nella vita personale e sociale, ma di creare le condizioni perché la famiglia e la scuola e gli altri ambiti vitali di contorno o di supporto tornino a svolgere quelle funzioni di contenitori universali, di "recinti" e "pareti" della prossimità, dell'identità, della



relazionalità, travolte dall'avvento nella società di mercato liquida, anonima ormai senza centro, senza periferia, senza confini.

Affermare la libertà di non studiare, rinunciare a rafforzare le attitudini allo studio significa ratificare la deresponsabilizzazione contro cui la stessa autrice si rivolta. Significa rafforzare la china dell'immunitas di cui ha efficacemente scritto Roberto Esposito: "Immunitas nella sua etimologia latina è l'opposto di "communitas" in quanto trae il proprio significato dal negare il "munus" che significa "ufficio", "carica" o anche "dono" che viene messo in comune nel corpo sociale. Anziché mettere in comune il "munus" la petizione di immunità è un chiamarsi fuori, dirsi esenti da obbligazioni verso gli altri. L'immunitas è lo svuotamento affettivo e valoriale delle relazioni. Ma senza il supporto dei legami relazionali e degli ambiti vitali non c'è istituzione che possa reggere.

Anche il legame relazionale diventa legame funzionale e si svuota di ogni responsabilità e di ogni possibilità di felicità. La famiglia, la scuola, le altre formazioni sociali sono attraversati da questi processi di immunizzazione. Occorre recuperare la communitas per fermare non solo la fuga dai doveri da parte dei giovani nei confronti di se stessi e della società, ma anche la fuga dalla responsabilità genitoriale nei confronti dei figli e la fuga dalla responsabilità educativa dei docenti nei confronti degli alunni.

(ASud'Europa, 28 febbraio 2011)

La giustizia ambientale in Sicilia: un problema non solo ecologico

Due nuovi campi di studio, l'Ecologia politica e l'Economia ecologica, sono sorti per studiare i conflitti ecologici distribuiti sia intrazonali che interzonali.

Joan Martinez Alier, uno dei fondatori di queste discipline, nell'introduzione al suo testo "Ecologia dei poveri. La lotta per la giustizia ambientale (Ed. Jaca Book, Milano) così imposta i termini del problema: "c'è una nuova corrente di ecologismo o ambientalismo globale che nasce dai conflitti sociali intorno al diritto e alla titolarità sull'ambiente, ai rischi di contaminazione, alla perdita di accesso alle risorse naturali e ai servizi ambientali. Un esempio di questa corrente riguarda lo sfruttamento minerario e petrolifero nei paesi tropicali: esiste una compensazione dei danni, reversibili e irreversibili? E' possibile porre rimedio a questi danni? Un altro esempio: si sacrificano le mangrovie a causa della produzione di gamberetti per l'esportazione: chi ha diritti sulle mangrovie? Chi guadagna e chi perde a seguito della loro distruzione? Molti conflitti ecologici, si verificano o meno all'interno o all'esterno del mercato, siano essi locali o globali, accadono perché la crescita economica comporta un uso crescente di ambiente".

Ma l'ingiustizia ambientale può avere cause ancora più gravi risalenti, più che ad una intraprendenza sfrenata e utilitaristica come quella denunciata da Alier, all'incuria e all'affarismo politico, frutto della crisi culturale e morale della classe politica speculare alla carenza di spirito pubblico della società civile. L'incombente dissesto ecologico ed urbano della Sicilia non sembra, infatti, essere riconducibile ad un conflitto tra economia e ambiente. Le nostre emergenze ambientali ormai sono trasversali: dai rifiuti alla viabilità, alle ferrovie, alle frane, ai trasporti urbani (con conseguente inquinamento da traffico veicolare privato), alle strutture scolastiche, ai servizi sanitari, al mare (la Sicilia è la Regione che ha ricevuto il minor numero di riconoscimenti per le spiagge pulite). E non si possono considerare come il prezzo da pagare allo sviluppo è vero che nel passato alcuni poli industriali (ricordiamo tra gli altri Gela e Priolo) hanno prodotto danni ambientali gravi, ma il dissesto globale che sempre più investe la Sicilia e le sue città non è riconducibile metaforicamente ai gamberi che avvelenano le lagune delle mangrovie, ma alla palude di un sistema sociale e politico che non è in grado di prevenire e risolvere i gravi problemi ecologici della nostra terra.

Così la Sicilia mentre registra il peggioramento dei dati relativi alla giustizia sociale (alti tassi di disoccupazione assoluta, con punte patologiche di disoccupazione giovanile e femminile, livello del PIL critico, crisi dell'agricoltura, disfacimento del già fragile tessuto industriale) deve fare i conti anche con la crisi della giustizia ambientale, le cui conseguenze, se non dovessero essere arrestate la china discendente in corso, si ripercuoteranno non solo nel sistema ecologico, ma anche in quello finanziario ed economico.

La crisi ecologica è davanti ai nostri occhi e Palermo la riepiloga per tutta la Sicilia con l'indecenza dei cassonetti sempre stracolmi di rifiuti, il disordine del traffico cittadino, la totale disorganizzazione del trasporto pubblico. Ma anche i conti pubblici risentiranno sempre più della gestione non solo inefficace, ma anche inefficiente dei servizi pubblici. E i cittadini rischieranno sempre più un progressivo aumento delle tariffe senza un miglioramento dei servizi. Ma sarà soprattutto la situazione economica a risentire di più dalla crisi ambientale.

Paradossalmente il dissesto ecologico potrebbe diventare la

causa del dissesto economico. Questo rischio è di tutta evidenza per la redditività delle nostre risorse turistiche naturali, culturali e artistiche.

Meno evidente ma non per questo meno rilevante è il rischio di non poter cogliere opportunità di sviluppo che si stanno sempre più consolidando e che potrebbero rivelarsi congeniali alla Sicilia. Ci riferiamo allo sviluppo locale e al consumo critico chiamato a caratterizzare la società post-crescita. Entrambe queste prospettive sono congeniali alla Sicilia. Lo sviluppo locale punta sul capitale identitario, una forma di capitale, tangibile e intangibile, costituito dalla natura, dalla storia, dalla cultura, dalle tradizioni, un capitale differenziale rispetto agli altri territori e per questo capace di creare e attirare ricchezza". Il consumo critico tende a spostare il suo obiettivo dall'edonismo (il consumo fine a sé stesso) all'eudomenismo (il consumo a servizio della crescita personale e relazionale) e punta sull'autenticità dei prodotti, sulla riscoperta delle radici, sulla lentezza, sul recupero selettivo del passato, sulle relazioni amicali e vicinali, sul ritorno alla natura.

Questi orizzonti, come ha sottolineato Franco Cassano, teorico del "pensiero meridiano", chiamano in causa "la specificità del Mezzogiorno che non solo non va cancellata o abolita, ma è la traccia decisiva per annodare i fili di una soggettività nuova, per scoprire, sulla scia dei percorsi antichi, la possibilità di convenienze del futuro". Lo sviluppo locale e il consumo critico potrebbero compiere il miracolo di trasformare, in un'economia a bassa pressione come quella siciliana, il ritardo in opportunità. Ma se perdiamo il grande bene della natura e dell'ambiente tutto è compromesso

(ASud'Europa, 7 giugno 2010)



“Le macchie del leopardo”: per dare ai giovani una “coscienza di luogo”

Spesso le mediazioni analitiche sul fenomeno mafioso si sovrappongono ai fatti e alla loro potenza semiologica. Il testo di Pasquale Petix, “Le macchie del leopardo”, Ed. Kimerik, 2009, si caratterizza per una puntuale registrazione di fatti e per la scrupolosa “narrazione” di personaggi mafiosi, con l’intento di offrire soprattutto ai giovani, materiali di prima mano per conoscere accadimenti che hanno sconvolto la realtà della provincia di Caltanissetta tra il 1990 e il 1992, con riflessi sull’intera realtà nazionale. L’autore ripercorre, come viene rilevato nell’autorevole prefazione di Sergio Mangiavillano, la storia siciliana dal secondo dopoguerra ai nostri giorni, incentrando particolarmente l’analisi sull’operazione Leopardò che nel 1992 scopercchiò le collusioni mafia-politica-appalti nella provincia di Caltanissetta, realtà e metafora del sistema mafioso-clientelare, affidandone la ricostruzione alla testimonianza dei pentiti Leonardo Messina, Antonino Calderone e Gaspare Mulo, i tre invitati in carne e ossa, le cui dichiarazioni collegano i fili della documentata e intensa vicenda criminale narrata nel testo.

Petix realizza una confluenza epistemologica originale: egli, infatti, è un sociologo, formatosi all’Università di Trento negli anni in cui la facoltà di sociologia rappresentava uno dei centri più vivaci e stimolanti del nostro Paese, che ha sentito forte la vocazione di completare la passione per l’essere dei fatti con la passione per il dover essere dell’educazione. Docente di economia e di diritto si è sempre distinto per una lettura non economicistica e non legalistica della realtà siciliana, individuando nella democrazia del quotidiano e nel protagonismo della società civile la soluzione dei problemi del sud. Da ciò la sua preoccupazione di coinvolgere i giovani nella conoscenza e nell’analisi del fenomeno mafioso

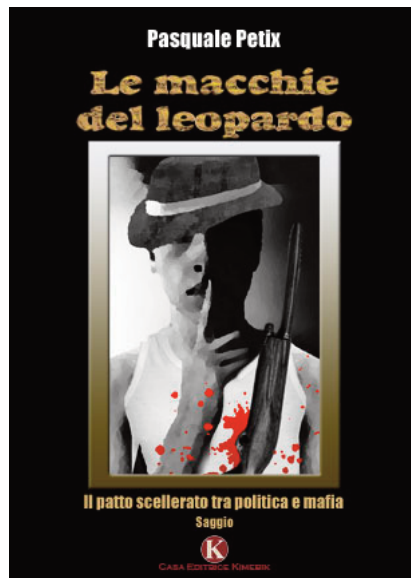
Quanti ragazzi, si chiede, hanno un’idea, sia pur vaga, dei personaggi della politica e della mafia che hanno fatto la storia della Sicilia degli ultimi sessant’anni? E quanti giovani conoscono la storia del legame tra mafia, affari e politica che ha chiuso le porte allo sviluppo civile ed economico di una regione che attraverso il suo Statuto autonomistico intendeva spiccare il volo uscendo davvero dal feudalesimo per sbocciare la via dell’industrializzazione. E quanti ricordano i fatti giudiziari accaduti tra il 1990 e il 1992 che hanno sconvolto la realtà politica e imprenditoriale della provincia di Caltanissetta con riflessi sull’intera realtà nazionale? Eppure chi oggi esce dall’adolescenza e si affaccia alla vita adulta vive all’interno di comunità fortemente segnate da questi avvenimenti, ma non lo sa. Chi dopo avere studiato con dedizione e passione, con un diploma o una laurea, si chiede cosa gli offre la terra in cui è nato, deve sapere che le opportunità di lavoro e le chance di vita che non riesce a trovare dipendono, non solo dall’avversa congiuntura economica o dalle scelte fatte che potrebbero anche essere errate, ma soprattutto dalla dilapidazione della ricchezza pubblica, dall’incapacità di concepire l’amministrazione della cosa pubblica come ricerca del bene comune e come costruzione di futuro per le nuove generazioni. Nella graduatoria redatta da “Il Sole 24 Ore”, la provincia di Caltanissetta è all’ultimo posto nella classifica per la qualità della vita tra le province italiane. Ed è assai

deprimente notare che i capoluoghi siciliani finiscono sempre per occupare le posizioni di coda. A fronte di una situazione sociale che dovrebbe richiamare al senso di responsabilità, la politica regionale è ostaggio di rissosi clan che fanno di tutto per impedire alle persone per bene di contribuire a edificare il bene comune. Il testo, in questo modo, si colloca nell’orizzonte pedagogico innovativo proposto da quegli autori che accanto alle finalità tradizionali dell’apprendimento (sapere, saper fare, saper essere) contemplanò il “sapere esserci”, come chiarificazione dell’esistenza, una chiarificazione che non può essere solo psicologica e soggettiva, dal momento che l’esistenza è sempre esistenza in un contesto e in un ambiente. In questa prospettiva le conoscenze debbono assolvere ad una funzione ermeneutica per dare ad ognuno la consapevolezza del suo ambiente, ossia la coscienza di luogo come coscienza idiografica e autobiografica, per rispondere all’esigenza autorevolmente sottolineata da Morin, secondo cui “l’unico vero dramma dei nostri alunni non è che non imparano abbastanza, ma che imparano a prescindere da ciò che vivono e da dove vivono”. In Sicilia la

coscienza di luogo non può non rapportarsi anche al fenomeno mafioso: il testo di Petix risponde a questa esigenza non solo per le “narrazioni” mafiose offerte alle nuove generazioni, ma anche per la denuncia dell’inadeguatezza del legalismo, inteso come affermazione o riaffermazione della normatività potenziata da ulteriore deterrente coattivo-coercitivo. L’autore non sottovaluta il ruolo che il dettato normativo e la sua carica punitiva esercitano sia in forma preventiva, prima della violazione, o in via repressiva, dopo la violazione, ma mette in rilievo come la strategia repressiva abbia un respiro di breve periodo che non recide le radici del fenomeno, che finisce per riprodursi, ed a volte si moltiplica. In ogni caso la repressione può colpire le manifestazioni terminali del fenomeno (delitti, economia mafiosa, controllo del territorio, ecc.) ma incide poco sui processi deformativi della mentalità mafiosa e sui collegati processi aggregativi. Come risulta dall’antologia dei vissuti mafiosi, ripresi in “Le macchie

di leopardo”, prima che il comportamento mafioso diventi prodotto finale, maturano atteggiamenti che scaturiscono da un sistema di acquisizione sociale connivente e clanico, che, a sua volta, ha come sottosistemi un contesto economico che offre scarse o limitate possibilità di integrazione lavorativa e un contesto sociale che si struttura non secondo i modi e i valori della cittadinanza, ma secondo i modi e i disvalori della consorteria. Il testo di Petix, oltre a qualificarsi per la sue finalità “narrative” ed educative, portando alla luce vicende di un ventennio fa mette in guardia da una sorta di riduzionismo mafioso che ritiene ormai in via di scompaginamento il fenomeno. Anche negli anni 90 si riteneva che fossimo all’inizio della fine. Purtroppo abbiamo visto nei decenni successivi i frutti tragici della violenza mafiosa. Petix vuole anche dirci: vigiliamo e non illudiamoci. Ma intanto informiamo ed educiamo.

(ASud/Europa, 14 giugno 2010)



“Tutti indietro”, le porte chiuse in faccia a chi chiede aiuto



Laura Boldrini da oltre vent'anni lavora nelle agenzie ONU. Dal 1998 è portavoce dell'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i rifugiati (UNHCR). In questi anni ha svolto numerose missioni nei principali luoghi di crisi, tra cui Kosovo, Afghanistan, Iraq, Sudan, Caucaso, Angola e Ruanda. Negli ultimi anni è stata protagonista delle drammatiche vicende dei richiedenti asilo e dei rifugiati, ma la sua azione ha finito poi per intercettare anche le vicende di tutti i migranti dal sud del mondo. Averla incontrata (il 21 settembre a Palermo al Centro Ignaziano) in occasione della presentazione del suo libro "Tutti Indietro" (Rizzoli 2010, € 18), è stata un'esperienza umana particolare perché si intuiva subito l'identità di una interlocutrice profondamente coinvolta nella causa, scevra da tentazioni di protagonismo o da posizioni polemiche, tutta protesa ad ampliare la conoscenza del problema attraverso un approccio narrativo che le ha permesso di andare oltre il freddo e burocratico cifrario e l'anonima descrizione degli sbarchi. Nel suo libro, i cui proventi verranno interamente destinati a borse di studio per ragazzi afgani giunti in Italia senza genitori, i numeri, le date, le modalità si animano e assumono lo spessore di persone, uomini, donne, bambini, di madri, di padri con i loro volti, i loro drammi, la loro cultura. Non assimilabili secondo la prevalente vulgata multimediale a reietti dell'umanità, quasi uomini privi di anima e di cultura protesi solo alla ricerca di beni di sopravvivenza alimentare, ma creature umane drammaticamente necessitate a mettersi in un cammino procelloso e pieno di incognite per sfuggire ad un destino iniquo e potere scegliere un'altra vita. Un profilo che non esclude eccezioni, ma contrasta con lo stampo

unico coniato da chi cerca legittimazione per politiche di esclusione.

Il libro, prima di affrontare gli aspetti giuridici e politici dei respingimenti, squarcia la nebbia indistinta in cui sono avvolti i clandestini, dando nome e identità a tante storie di uomini e donne che negli anni si sono avvicinati sul molo Favaro di Lampedusa e sulle coste meridionali italiane non solo per riferire dell'umanità che abitava i barconi, ma per contestare l'anonimato omologato in cui svanivano le peculiarità personali: "Tutti indietro, per tutti la stessa soluzione a prescindere dalle cause che stanno alla base della fuga di ciascuno. Sentenza unica e sbrigativa, senza appello. Se sei in mezzo al mare perché nel tuo Paese infuria la guerra, poco conta. Se sei su un gommoni perché restare a casa significa essere torturato, fa lo stesso. Da questa parte del Mediterraneo i distinguo non contano più. Così come mi fa sentire terribilmente a disagio la reazione di buona parte dell'opinione pubblica che plaude a questa scelta, senza chiedersi quale sia il prezzo da pagare. Le persone respinte, inclusi i bambini, finiranno in un centro di detenzione in Libia e lì vi rimarranno per mesi o forse per anni ma, sia chiaro, non hanno commesso alcun crimine. Sono soltanto esseri umani che non hanno il privilegio di poter vivere a casa propria e cercano altrove pace e sicurezza. Le persone respinte, inclusi i bambini, hanno inoltre buone chance di essere rimandate indietro, ma questa volta più a Sud, in mezzo al deserto. Si può essere d'accordo con tutto questo?"

Le storie drammatiche e coinvolgenti (alcune incredibili come quelle degli "uomini tonno") sia quelle dei richiedenti asilo o di rifugiati, sia quelle dei migranti che fuggono dalla miseria ci permettono di entrare nella vita di "chi arriva" e rendono ancora più dolorosa la percezione dei sentimenti di paura e di diffidenza di chi "riceve". Al riguardo ci sovvienne quando notava Levinas: l'inquietudine dell'altro prevale sull'inquietudine per l'altro. Ed in effetti la vicenda degli extracomunitari in diaspora rivela la crisi della fraternità universale, dimenticata dagli illuministi, che di fatto l'hanno espunto dalla trilogia (libertà, uguaglianza, fraternità) proclamata della rivoluzione francese e svuotata dalla chiesa attraverso la "contrazione del cristianesimo" denunciata da Dostoevskij nel "Grande inquisitore". Una crisi che si esprime nella paura della povertà, più che dei poveri, della "potenza" della povertà per la sua capacità di destabilizzare il benessere, seppure precario dell'occidente ricco e del-

Dall'inquietudine dei migranti alla inquietudine per i migranti

l'oriente che si sta arricchendo.

La risposta dei respingimenti porta con sé questa logica, una logica disumana e miope, oltre che immorale. Una logica che viene presentata come ineluttabile da chi si illude di risolvere con la muraglia e la blindatura un processo epocale e inarrestabile che non può che portare a modificare l'attuale iniqua distribuzione del reddito nel mondo.

L'invocazione della Boldrini alla società dei ricchi è quella di diventare responsabili dei poveri. Anche qui ci sovviene Levinas quando afferma che la responsabilità per l'altro non rappresenta un possibile attributo della soggettività, come se questa esistesse già in sé prima della relazione etica, ma il suo modo d'essere essenziale e strutturale. Per il filosofo francese la soggettività non è, originariamente, un *pour soi*, bensì un *pour autre*, che vive nell'orizzonte della prossimità e in virtù della prossimità. La soggettività non precede la prossimità per poi impegnarsi successivamente in essa. È, al contrario, nella prossimità, che si annoda ogni impegno.

La narrazione della Boldrini per un verso dimostra che la rappresentazione della vittima bisognosa d'aiuto come minaccia, come persona temibile per solo fatto di essere arrivata irregolarmente è sommaria e fuorviante e non rende giustizia alle donne, agli uomini e ai bambini approdati in questi anni sulle coste italiane. Per altro verso riconosce che, nei paesi di arrivo, accanto all'ideologia della paura dei poveri, c'è chi invece pratica l'amore per i poveri: infatti, per l'autrice, la rappresentazione di un'Italia che ha paura dei migranti "non rende giustizia a un'Italia invisibile, ma reale: quella di chi, nella vita di tutti i giorni e con il proprio lavoro, favorisce la conoscenza reciproca e la convivenza civile. Penso agli insegnanti che con poche risorse a disposizione sostengono i giovani stranieri nel loro difficile cammino scolastico e preparano i ragazzi italiani a vivere nel villaggio globale. Penso anche ai tanti pescatori che in questi anni nel Mediterraneo hanno salvato centinaia di persone in pericolo, rischiando in prima persona. Penso alle famiglie italiane che imparano a conoscere questa nuova risorsa, rispettandone la dignità e i diritti.

In questi contesti si sviluppa la società del futuro, ed è grazie agli eroi del quotidiano che si realizza in modo spontaneo e quasi inconsapevole un'integrazione che invece spesso per le istituzioni rimane un obiettivo astratto" (A proposito di questi riconoscimenti, nel libro c'è un riferimento lusinghiero all'attività di Franco Nuccio dell'Ansa di Palermo e alla generosità di due famiglie anch'esse di



Palermo).

La Boldrini riconosce e invoca il ruolo della società civile. In ciò consapevole di un paradigma più generale, proposto recentemente anche da Bauman, in un convegno filosofico svoltosi in Italia, caratterizzato dal ruolo emergente della società civile a fronte della crisi delle due grandi narrazioni della modernità: il mercato e lo Stato.

Questo non significa che l'autrice sottovaluti il ruolo della politica e delle leggi. Tutte le storie narrate sono intrecciate a contrappunti che documentano l'involuzione che la legislazione italiana in materia di rifugiati e di emigranti ha subito. Inoltre comparativamente istituisce confronti con la legislazione di altri paesi che denotano la nostra caduta nella politica dell'accoglienza.

E non mancano i riferimenti agli ammonimenti e alle diffide di cui lo Stato italiano è stato oggetto da parte dell'UE. Ma in Lei è presente la consapevolezza che l'illusione della modernità di risolvere tutto con la politica e con la legge è fallita. Solo i comportamenti possono produrre leggi e politiche nuove. Per queste ragioni si affida soprattutto agli uomini e alle donne di buona volontà. Anche se il suo è anche un invito a riflettere e meditare alle autorità pubbliche, ai partiti politici, e anche alle chiese.

(ASud'Europa, 4 ottobre 2010)

Poveri e impoveriti nella comunità del rancore e delle disuguaglianze

Il negazionismo berlusconiano messo in discussione solo recentemente, dopo anni di silenzio compiacente, dallo stesso Corriere della Sera attraverso due articoli di Galli della Loggia, trova nel libro di Marco Revelli (*Poveri, noi*, Einaudi Editore, € 10,00) una smentita documentata con fatti e dati inoppugnabili, che costituiscono poi la base per una rappresentazione critica della società italiana in cui deprivazione materiale (insufficienza del reddito), deprivazione morale (logoramento della dignità umana), deprivazione sociale (disuguaglianze e discriminazioni) e deprivazione politica (in-debolimento dei diritti e crisi della partecipazione) appaiono strettamente intrecciate e tali da rendere grave il rischio della regressione a forme servili della cittadinanza - in cui alla forza emancipante dei valori e dei diritti si sostituisca il mercato delle protezioni e delle fedeltà tribale.

Revelli, che insegna Scienza della politica all'Università del Piemonte orientale e ha guidato la prima Commissione di indagine sui temi della povertà, istituita nel 1984 per iniziativa di Ermanno Gorrieri, descrive con il linguaggio duro delle statistiche ufficiali la condizione dei poveri, dei nuovi poveri, degli «impoveriti» spesso occulti, mimetici, silenziosi, emarginati in una società grigia, bloccata in basso, con aree ampie di sofferenza, e settori più estesi di declassamento e di disgregazione.

Sono diversi gli indici a cui si rifà. Ne riportiamo due. Il primo riguardante l'andamento del livello del PIL nel periodo 1998-2009. Da questo risulta che l'Italia è il paese che ha perduto più posizioni tra i 27 paesi UE. Nel decennio considerato si nota come da una posizione di alta classifica con 120 punti (scarto positivo di 20 punti rispetto alla media annuale del Pil europeo) si è passati a 102 con la perdita di 18 punti. L'altro indice riguarda la povertà relativa, ossia gli italiani che dichiarano una spesa mensile del 50 % inferiore a quella media nazionale. Questi erano, nel 2009, quasi otto milioni, per la precisione 7.810.000, per un totale di 2 657.000 famiglie. Di queste quasi il 70 % si concentra al sud, nonostante vi risieda un terzo della popolazione. Al sud l'incidenza della povertà relativa è più che quadrupla rispetto al Nord (23,8 contro 4,9 con punte che si avvicinano a un rapporto da 1 a 7 nel confronto tra le regioni più fortunate del Nord e quelle più svantaggiate del Sud). La crudezza dei numeri, che si traduce anche nella percezione soggettiva di milioni di uomini in sofferenza, contraddice lo scenario fantasmagorico, ammiccante, che proietta sul grande schermo dell'immaginario collettivo e sul piccolo schermo dell'affabulazione televisiva la rappresentazione di un benessere che non esclude, di un paese che non arretra, anzi conquista posizioni. Revelli denuncia come illusorio e ingannevole il ritratto propagandato dal grande narratore che guida il governo, da buona parte del sistema mediatico e del suo indotto politico.

Esiste una forte divaricazione tra una base di poveri e impoveriti e un vertice di ricchi e di straricchi come è dimostrato dai tassi di disuguaglianza patrimoniale e reddituale che sono tra i più alti dei paesi sviluppati.

Esiste una forte crisi del lavoro come è dimostrato dagli alti tassi di disoccupazione generale, giovanile e femminile. Esiste anche il *working poor*, la povertà operaia. Fino a un paio di decenni fa, l'espressione *working poor* sarebbe stata considerata un ossimoro. Una contraddizione in termini. Nell'universo socioprodotivo fordista, per lo meno nella sua fase matura - nel nocciolo duro del



«secolo breve» che copre il periodo di sviluppo tra la fine della Seconda guerra mondiale e la metà degli anni Settanta, quello tra lavoro e povertà era, nella maggior parte dei casi, un rapporto «a somma zero»: non era dato concepire il titolare di un posto di lavoro fisso (e il posto di lavoro fisso era in qualche modo la regola) in condizione di povertà. E viceversa. Povero era, entro quell'orizzonte di certezze, il «caduto fuori», il «disoccupato», la persona uscita dal sistema della forza lavoro per un qualche incidente di percorso, talvolta sociale (una crisi congiunturale, una disconnessione nel rapporto tra domanda e offerta di lavoro), più spesso individuale (un fallimento affettivo, la resa a un vizio invalidante, alcoolismo, tossicodipendenza eccetera). O colui che non era mai riuscito a entrarci. Ma la fisiologia del sistema escludeva la sovrapposizione delle voci: dove c'era lavoro non c'era povertà; dove emergeva la povertà mancava il lavoro. Da qualche tempo, invece diciamo da un quindicennio a questa parte, la figura del «povero al lavoro» ha fatto stabilmente il suo ingresso nel nostro mondo sociale.

Per Revelli questa diffusa condizione di fragilità economica e sociale, per molti versi sconosciuta e sommersa sino a qualche anno fa, rivela la vicenda più che ventennale - dunque consumatasi ben prima dell'esplosione della crisi economica e finanziaria - della cattiva transizione italiana dall'ordine sociale «novecentesco» (da quel modello industriale leale e produttivo che per semplicità chiamiamo «fordismo») al modello attuale del capitalismo globale tecnico-nichilista, intreccio di consumismo e molecolarità. C'è la storia di un Paese se che ha creduto di crescere declinando. Che ha immaginato di guadagnare posizioni perdendo in realtà terreno. Revelli la definisce «modernizzazione regressiva», per sintetizzare in una formula un processo complesso nel corso del quale ci si è illusi di avanzare, di guadagnare in leggerezza e agilità, di acquistare dinamicità e velocità - di diventare, appunto, «più moderni» - in

Vi è una divaricazione tra una base di poveri e impoveriti e un vertice di ricchi e straricchi

realtà indebolendoci. Liquidando i vecchi punti di forza senza sostituirli con nuovi. Dissolvendo aggregati sociali e forme di organizzazione e di rappresentanza di valori e d'interessi senza trovarne i sostituti funzionali. E alla fine ritrovandoci più poveri più vulnerabili e arretrati, più diseguali con spostamenti considerevoli dal reddito salariale al reddito profittuale con i ricchi sempre più ricchi e i poveri sempre più poveri. Le riforme di struttura mancate prima dalla sinistra e poi dalla destra, l'insipienza sindacale incapace di trovare una sintesi tra aziendalismo e massimalismo, l'incapacità dei partiti democratici di trovare una linea strategica per affrontare la crisi del lavoro e del welfare stanno a spiegare le cause di questa involuzione.

L'analisi di Revelli si fa più acuta ed efficace quando individua tra le punte della forbice divaricante (povertà e ricchezza) la terra di nessuno del ceto medio, della società di mezzo, il grande ventre molle di quelli che cercano faticosamente di restare a galla nella crisi che cresce senza affondare sotto la soglia della povertà. Qui maturano, o comunque trovano terreno fertile, le frustrazioni e i veleni, i risentimenti e i rancori, le rese morali e i fallimenti materiali, le solitudini e le crisi d'identità che hanno sfregiato l'antropologia sociale italiana in questo inizio di secolo. Qui si diffonde quella che Bonomi chiama la fenomenologia del rancore che si esprime nell'intolleranza per le debolezze dei deboli e il simmetrico eccesso di tolleranza per i vizi dei potenti e che Revelli sottolinea nel modo seguente: "Se finora - per lo meno nella dimensione fisiologica del conflitto sociale moderno - lo sguardo «laterale» dell'invidioso muoveva comunque «di sotto in su», ora, invece, quello sguardo muove lateralmente senza più sollevarsi, anzi piegando un po' «verso il basso». Come se le coordinate fondamentali dello spazio sociale fossero ruotate di 90 gradi. E dalla logica verticale «alto/basso» della tradizione moderna del conflitto, si fosse passati a una dimensione «orizzontale» di esso, in cui i contendenti se la vedono quasi esclusivamente con dei «pari grado», con figure, gruppi, «interessi» che si collocano al loro stesso piano o, per status materiale o simbolico, qualche lunghezza al di sotto, contendendosi solo in piccola parte risorse materiali. Ricercando, nella maggior parte dei casi, risarcimenti simbolici. Dichiarazioni pubbliche di inclusione e di esclusione. Segni di un «riconoscimento accordato» o, all'opposto, esibizioni di un «disconoscimento» ostentato. E quanto, in termini tecnici, si chiama «conflitto orizzontale».

Revelli considera questi aspetti come il repertorio d'ingredienti che hanno nutrito le fiammate populiste degli ultimi anni, sia in versione berlusconiana sia in versione bossiana con le loro spregiudicate «retoriche del disumano» (negazione dell'umanità ad una parte di umanità: immigrati, rom, meridionali), la messa a valore del «tribalismo territoriale» come forma di risarcimento per uno status e un'identità perduta. Retoriche del disumano e tribalismo territoriale a cui ha fatto da cemento paternalistico l'etica del dono neocomunitaria portata avanti da Comunione e liberazione e dal suo disegno di ambiguo solidarismo imprenditoriale.

Revelli denuncia anche la cancellazione dal dibattito pubblico del termine egualitarismo, considerato secondo un' affermazione di Gard Lerner «alla stregua di un'ideologia totalitaria».

E al riguardo riporta il conto in tasca fatto a Marchionne, da un economista critico come Guido Ortona nei giorni in cui si svolgeva

la vicenda di Pomigliano d'Arco. Ortona, considerando che uno dei punti decisivi dell'accordo riguardava la riorganizzazione dei turni e la riduzione delle pause da 40 a 30 minuti, e che 10 minuti rappresentano all'incirca il 2% del monte ore lavorate, equivalenti in termini di organico alla giornata lavorativa di un centinaio di lavoratori sugli oltre 2000 occupati, sviluppava il seguente calcolo: "Il costo di cento lavoratori [quello, appunto, che si risparmierebbe con l'entrata in vigore dell'accordo] è circa tre 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 10000 euro al giorno, e Marchionne si accontentasse di riceverne 9000, si potrebbe dare lavoro a 100 operai in più. O continuare a permettere agli attuali dipendenti di Pomigliano di tirare il fiato per 40 minuti anziché 30"

Il libro di Revelli dipinge una situazione a tinte scure che per un verso rompe l'omertà di Stato, ma per altro verso ci mette in guardia dagli esiti giuridico-politici che potrebbero discendere dalla povertà e dall'impoverimento. Egli infatti rileva che un Paese nel quale una parte consistente della popolazione cessa di considerare diritto pubblicamente garantito la propria aspirazione a una vita degna, finisce inevitabilmente per trasformare il gioco sociale e politico in uno scambio diseguale, tra chi è costretto a chiedere «protezione» e chi, in cambio, pretenderà «fedeltà»: tra chi, «in basso», sa di dover dipendere dalla disponibilità altrui e chi, «in alto», sa di poter contare sulla dedizione altrui. Né l'una - la discrezionalità dei potenti - né l'altra - la dedizione dei servi - appartengono allo statuto di ciò che finora è stato inteso come democrazia.

(ASud'Europa, 17 gennaio 2011)

Marco Revelli
Poveri, noi



L'Italia non è come ce la raccontano: abbiamo creduto di crescere e stiamo declinando, la nostra presunta «modernizzazione» è un piano inclinato verso la fragilità e l'arretratezza. E nello spazio sempre più ampio che si apre tra presunto benessere e fatica quotidiana del vivere crescono l'invidia, i rancori, le intolleranze.

Con la Bibbia fuori dal tempio ma dentro la storia

Bibbia aperta è il titolo di una rubrica del mensile dei gesuiti "Aggiornamenti sociali". Lo scopo è quello di superare una lettura della Bibbia collocata esclusivamente nell'ambito dell'adesione alla fede o della crescita spirituale, personale, attraverso il metodo della lectio divina o come ascolto nella messa domenicale e di rafforzare anche in ambienti non ecclesiali e più laici la convinzione che la Scrittura rappresenta uno dei più importanti codici culturali dell'umanesimo europeo, quindi una fonte di riferimento per la nostra cultura in ordine al reperimento di strumenti utili per la nostra riflessione sociale.

Speculare a questa iniziativa è l'associazione laica Biblia appoggiata anche da importanti personalità della cultura italiana come Umberto Eco. L'associazione è stata riconosciuta nel 1989 dal Presidente della Repubblica Italiana. Tra le sue proposte quella di un insegnamento interconfessionale della Bibbia nella scuola italiana in sostituzione dell'insegnamento dogmatico e clericale della religione cattolica. Il senso complessivo di queste esigenze è stato colto dalla pubblicazione di tre volumi: "Fuori tempio, omelie laiche", Anno A, B, C, a cura di Valerio Gigante e Luca Kocci, Di Girolamo editore, Trapani, 2010.

I volumi riportano commenti al Vangelo della domenica affidati ad uomini e donne, credenti, non credenti, oppure cristiani non cattolici, laici o preti o religiosi che per scelta, per condizione o per decreto si trovano a vivere la loro condizione di credenti "sulla strada" fuori da ogni protezione o benedizione del potere ecclesiastico. Si tratta di un commento del Vangelo della domenica affidato non ai soliti "addetti ai lavori", preti e religiosi che già usano i pulpiti ecclesiastici e mediatici, ma ai non addetti: uomini e donne, magari profetici, ma ritenuti un po' eretici, e per questo privi (o privati) del pulpito e ridotti al silenzio da una cerchia ecclesiastica che sempre meno ama chi si ostina a cantare fuori del coro. Riflessioni, non "prediche", poco clericali, quindi; ma forse proprio per questo profondamente evangeliche, condotte da persone che hanno accolto l'invito di lasciarsi provocare dal dirompente messaggio di Gesù.

Le omelie laiche sono ricavate da Adista, una rubrica di una storica agenzia progressista di informazione politico religiosa, fondata nel 1998 e animata dai cattolici critici, dai cattolici del dissenso. Gli "omileti" rappresentano un eterogeneo e autorevole gruppo che si rivolge ad un pubblico di lettori laici, poco adusati al genere predicatorio e consolatorio praticato dentro il tempio, ma aperto ad ascoltare un'omelia "fuori tempio", che esce dalla sacralità del tempio per entrare nella laicità e nella concretezza della storia per rivendicare la necessità di una fede che si assume la responsabilità del tempo presente senza fuga nel futuro apocalittico o in una dimensione trascendente e spiritualistica che annulla la concretezza spesso drammatica dell'immanente. E' la riproposizione della distruzione del tempio che Gesù promette di ricostruire in tre giorni, un tempio che non è più il solo luogo privilegiato dell'incontro con

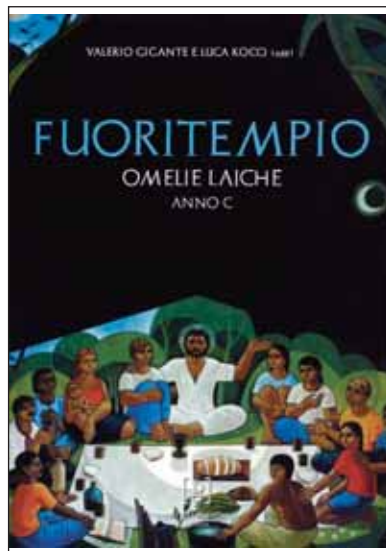
Dio, ma è anche la riproposizione di una chiesa profetica, che vuole riscattarsi dalla deriva istituzionalistica e dal temporalismo asfissiante che la lega ai poteri terreni, e di cui l'Italia d'oggi è una triste rappresentazione.

Le omelie coprono un ciclo liturgico triennale con letture bibliche che si alternano di anno in anno e affrontano tematiche varie ma tutte convergenti verso una complessiva rappresentazione dei contenuti fondamentali della Bibbia. L'approccio alle varie omelie permette di cogliere la profonda attualità delle scritture e la trasfigurazione biblica conferisce profondità significative a tematiche di grande attualità.

Richiamiamo per tutte quella scritta di Giovanni Franzoni, abate dell'abbazia di San Paolo fuori le mura, sospeso a divinis per le sue denunce di compromissione dell'establishment ecclesiastico con la speculazione edilizia a Roma e per avere preso posizione per la libertà di voto dei cattolici per il referendum sul divorzio. E' intitolata: "La intollerabile ipocrisia della morale doppia" e si rifà ad un passo del Vangelo di Marco (7, 1-8): "Se un peccato è stato investito nella predicazione di Gesù, con costanza e rigore, è proprio il peccato di ipocrisia. L'ipocrisia non è un peccato di fragilità, ma un atteggiamento costruito e coltivato consapevolmente da coloro che pensano di essere in possesso della verità e si ritengono nel giusto quando usano parole e gesti per confondere e distorcere la realtà. È dunque un peccato di malizia, per usare la terminologia dei testi di morale, e non un peccato di fragilità. Per questo Gesù si appella ad un testo di Isaia per ribattere a coloro che accusavano i suoi discepoli di trasgredire le norme e le osservanze di purità legale: "Questo popolo mi onora a parole, ma il suo cuore è molto lontano da me. Il modo con cui mi onorano è senza senso perché insegnano come dottrina di Dio i comandamenti che sono fatti da uomini" (Is 29, 13).

L'ipocrisia, con la magia delle parole, dei ragionamenti sofisticati, dell'autorevolezza di opinioni riportate a sostegno della propria costruzione, con la fascinazione del gesto e dell'abito (o della carica) costituisce una verità o addirittura un idolo con il quale sostituisce la Legge di Dio, Signore dell'Universo. "A che ti serve recitare i miei comandamenti, riempirti la bocca della mia alleanza, se poi rifiuti ogni correzione e disprezzi le mie parole?" (Sal 50, 16). L'uso di esonerarsi da pesi di giustizia e di sobrietà nascondendosi dietro il paravento dell'opera religiosa e dell'offerta al tempio è un vero peccato di ipocrisia tipico di quegli eredi del fariseismo che si trovano ampiamente fra certi cristiani, e che costituiscono fino ad oggi uno dei più pericolosi atteggiamenti di disimpegno dal dovere, del tutto materiale e concreto, di dare per giustizia e non per dono (?) quanto è dovuto". Ne raccomandiamo la lettura agli atei devoti di Dio e ai cattolici devoti di Berlusconi.

(ASud'Europa, 31 gennaio 2011)



“Indignatevi”, trenta pagine per una nuova resistenza

Un opuscolo di trenta pagine dal titolo “Indignatevi”, scritto da un partigiano novantatreenne, è diventato il più grande successo editoriale degli ultimi tempi a Parigi, venduto a un prezzo di copertina di 3 euro con ristampe in tutto il mondo. In Italia “Indignatevi” è pubblicato da ADD Editore, Torino dicembre 2010, al prezzo di Euro 5. L'autore Stéphane Hessel è un vecchio signore che ha partecipato alla resistenza durante la seconda guerra mondiale e alla redazione della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, del 1948. Intellettuale progressista e insofferente rispetto al politichese di sinistra, attualmente è vicino a Martine Aubry, segretario generale del Partito Socialista. Suo padre era traduttore di Proust e grande amico del filosofo tedesco Walter Benjamin. Catturato dai nazisti durante la resistenza, riuscì a fuggire saltando giù dal treno che lo avrebbe portato nel campo di concentramento. Decise così di dedicare la sua vita “ritrovata” alla causa dei diritti umani”.

Destinatari del suo messaggio sono i giovani a cui rivolge l'invito a cercare e trovare le ragioni per indignarsi nei confronti del mondo presente, a prendere posizione critica, anche se costruttiva “comportandoci da indifferenti perdiamo una delle componenti essenziali dell'umano, una delle sue qualità indispensabili: la capacità di indignarsi e l'impegno che ne consegue”.

Egli individua due grandi temi per indignarsi. Innanzitutto l'immenso divario, in continua crescita, fra molto poveri e molto ricchi: “una novità del XX e XXI secolo. Nel mondo di oggi i molto poveri guadagnano appena due dollari al giorno. Non possiamo lasciare che questo divario si accentui ulteriormente”. In secondo luogo la violazione dei diritti dell'uomo e lo stato del pianeta. Al riguardo dopo avere denunciato alcune problemi più gravi, con accenti anche polemici verso i poteri dominanti, come la questione palestinese, il terrorismo, il pensiero produttivistico. Egli, da “vecchio partigiano” dichiara la sua fede nella speranza e nella non violenza. “Sono persuaso che il futuro appartiene alla non-violenza, alla conciliazione delle diverse culture. È questa la via che l'umanità dovrà seguire per superare la sua prossima tappa. “Non possiamo appoggiare i terroristi come Sartre ha fatto in nome di questo principio durante la guerra di Algeria, il terrorismo non è efficace. La nozione di efficacia deve contenere una speranza non violenta. Dobbiamo renderci conto che la violenza volta le spalle alla speranza. Le dobbiamo preferire la fiducia, la fiducia nella non violenza. E' questa la strada che dobbiamo imparare a percorrere tanto da parte degli oppressori che da parte degli oppressi, bisogna arrivare a una trattativa per cancellare l'oppressione; e questo porterà alla scomparsa della violenza terrorista. In un mondo che ha superato il confronto delle ideologie e il totalitarismo conquistatore. Il messaggio di uomini come Mandela, o Martin Luther King, è assolutamente attuale. Il loro è un messaggio di speranza che le società moderne sappiano superare i conflitti attraverso una comprensione reci-

proca e una pazienza vigile. Per riuscirci occorre basarsi sui diritti; e la violazione di questi, non importa per mano di chi, deve provocare la nostra indignazione. Su questi diritti non si transige”.

L'edizione italiana di Indignatevi riporta l'Appel des Résistants aux jeunes générations, di cui Stéphane Hessel è stato uno dei firmatari, pronunciato a Parigi l'8 marzo 2004.

E' un triplice appello ai giovani, ma non solo ai giovani perché mantengano in vita e tramandino l'eredità della resistenza e i suoi ideali sempre attuali di democrazia ed economia, sociale e culturale. In particolare il primo appello è rivolto a salvare lo stato sociale, il secondo a ridurre le cause politiche e sociali delle ingiustizie. L'ultimo appello riguarda i mezzi di comunicazione di massa: “Ci appelliamo infine ai ragazzi, ai giovani, ai genitori, agli anziani e ai nonni, agli educatori, alle autorità pubbliche perché vi sia una vera e propria insurrezione pacifica contro i mass media, che ai nostri giovani come unico orizzonte

propongono il consumismo di massa, il disprezzo dei più deboli e della cultura, l'amnesia generalizzata e la competizione a oltranza di tutti contro tutti. Non accettiamo che i principali media siano ormai nella morsa degli interessi privati, contrariamente a quanto stabilito dal programma del Consiglio Nazionale della Resistenza e dalle ordinanze sulla stampa del 1944, A quelli e quelle che faranno il secolo che inizia, diciamo con affetto:

Creare è resistere. Resistere è creare”.

Il libro non ha pretese scientifiche, ma esprime il sentimento di chi avendo vissuto consapevolmente una vicenda importante della storia europea teme che si smarrisca nella bancarotta morale della postmodernità occidentale un quadro di riferimenti ideali e politici a cui credettero i nostri padri e che alimentarono il patriottismo costituzionale dei diritti umani, oggi gravemente minacciati. La sua essenzialità narrativa offre ai giovani una chiave di lettura,

semplice e non complessa, di uno sfondo storico di cui spesso non hanno alcuna consapevolezza. In ogni caso è solo un libro per cominciare a capire che, comunque, avanza le sue denunce, a volte anche in modo forte. E' forse qualche tono polemico (nei confronti della questione palestinese e del produttivismo capitalista), che non può essere considerato contraddittorio anche per chi opta indiscutibilmente per la non violenza e la democrazia, ha fatto salire il sangue agli occhi a Pierluigi Battista che sul Corriere della sera ha stroncato il libro con un titolo ingeneroso e fazioso: “E io mi indigno per Indignatevi! In cima alle classifiche, il libro di Hessel è un concentrato di banalità”. Secondo la buona regola della stampa benpensante e “non vedente” italiana l'indignazione è per chi si indigna, non per i fatti che indignano.

(ASud'Europa, 4 aprile 2011)



L'economia del noi: una risposta alla crisi dell'economia dell'io

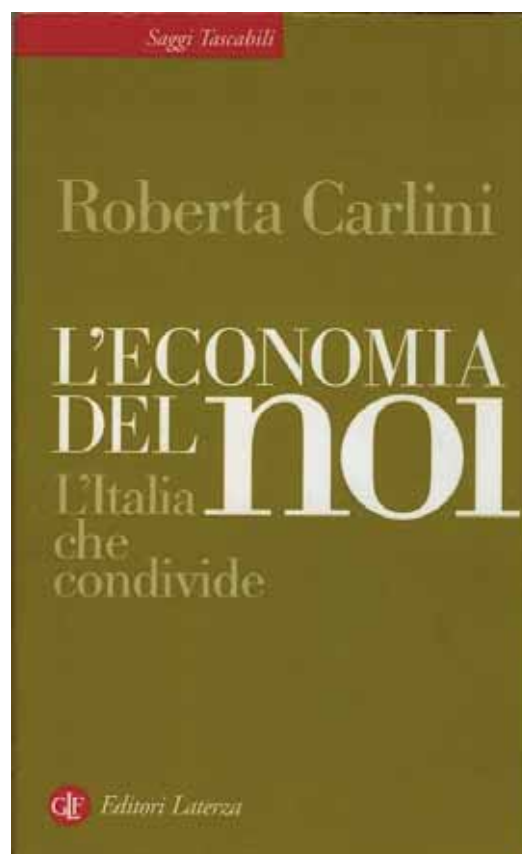
Roberta Carlini, autorevole firma del Manifesto, collaboratrice di Rocca, una giornalista impegnata nella trattazione di problemi sociali con il suo libro "L'economia del noi. L'Italia che condivide" (Laterza, pp.122, 12 euro) affronta un viaggio attraverso quelle esperienze nate intorno all'idea di una economia "diversa" costruita dal basso, incentrate sull'importanza delle relazioni fra le persone, sulla sostituzione della logica dello scambio con la logica del dono e sulla valorizzazione dei beni comuni. Nel testo presenta diverse esperienze di economia solidale come i gruppi di acquisto solidali, la "finanza etica", il cohousing (pratiche partecipative nella progettazione di abitazioni che mettono in comune alcuni spazi e servizi), gli Hub per le imprese impegnate nell'innovazione sociale, le comunità per il software libero. Un viaggio-inchiesta in un'Italia poco conosciuta, quella dei tanti che cercano soluzioni comuni a problemi comuni, sopravvivono alla crisi con le risorse della solidarietà, e nel farlo mettono le basi di un'altra economia.

L'autrice non considera le organizzazioni illustrate le suo testo come esperienze di nicchia, come tali non ripetibili se non in presenza di particolari contesti o di eccezionali protagonisti, quanto invece come possibili risposte alla crisi dell'economia dell'io isolato, della teorizzazione del tornaconto individuale come meccanismo di autoregolazione del mercato e di progresso economico, della concezione dell'economia come scienza della scarsità che procede senza riferimenti valoriali ed umani nel deserto dell'anonimato e dello spegnimento delle relazioni umane. La sua narrazione è una risposta che i fondamentalisti del turbocapitalismo continuano a definire utopica: rappresenta, invece, un orizzonte verso cui muoversi per tornare a concepire, secondo l'insegnamento degli umanisti del 700 (Genovesi, Verri) l'economia come scienza del ben vivere sociale, che nella pratica della divisione del lavoro riconosce non solo lo scambio di equivalenti, ma quello redistributivo e di reciprocità.

Del resto a conferma del "realismo utopico" che anima la proposta della Carlini basta richiamare quanto recentemente dichiarato da Mario Monti, ispiratore del "Single market act" adottato lo scorso aprile dalla Commissione europea con l'obiettivo di concretizzare i benefici che derivano dal mercato unico, a vantaggio di stabilità monetaria e della coesione europea. Egli rivendica un mercato più sociale e fa esplicito riferimento a cooperative, fondazioni, associazioni e al fenomeno emergente dell'imprenditoria sociale. Una vera e propria svolta culturale: riconoscere spazio al sociale diventa una priorità. Un sociale i cui protagonisti hanno natura e profili diversi ma tutte confluiscono nel rompere la chiusura del sistema economico alla varietà delle forme economiche, anche di quelle che non sono caratterizzate dalla scambio antagonistico e capitalistico.

Come osserva la stessa Carlini: "nell'Economia del noi, per come l'ho vista e raccontata, ci sono realtà diverse, sia quelle molto critiche verso il sistema economico dominante e portatrici di un approccio totalmente alternativo al mercato e alla logica del profitto, sia altre che recuperano invece una nozione di profitto e di impresa che mi sono sembrate antiche, con un orizzonte di lungo periodo e una concezione del benessere non limitato al margine operativo del momento, ma agli effetti dell'attività dell'impresa su tutta la comunità e il territorio nel quale è collocata. Il discrimine non passa tra profit e non profit, tra società per azioni e cooperativa —pur essendo stata la cooperazione una delle forme storiche più caratteristiche del noi nell'economia —, ma nel considerare la collaborazione e la condivisione come elementi costitutivi della propria attività. E nel trovarsi, con un tale approccio, in radicale opposizione alla modalità prevalente che ha preso sia l'azione economica che la sua narrazione, la spiegazione teorica che si studia sui manuali sin dal primo esame di economia. Di queste forme di organizzazione, di «resistenza» della società civile rispetto a un'economia che è diventata spesso incivile, la nostra storia è piena".

(ASud'Europa, 19 settembre 2011)



“101 storie di mafia”: tra microstoria e macrostoria

La mafia come “ordinamento regolativo di fatto” è un fenomeno di origine premoderna che nasce per ragioni culturali (familismo amorale), ragioni economiche (difesa associativa dallo stato di bisogno, protezione clanica delle attività produttive), ragioni politiche (regolazione violenta del conflitto, controllo del territorio). Con l'avvento della modernità e del capitalismo, la mafia si adegua: per un verso segna una variazione sul tema dell'utilitarismo egoista e amorale del capitalismo, per altro verso costituisce una forma di capitale sociale patogeno, che nel quadro di una relazionalità funzionale, scorporata dagli ambiti vitali familiari, vicini, comunitari, propria dell'industrialismo, preserva e conserva legami subumani mediati dal potere carismatico dei boss e dalla violenza come strumento di controllo sociale. Sia nella prima versione che nella seconda, l'ordinamento mafioso si sovrappone e si intreccia in forme mutevoli all'ordinamento civile e politico della società. La storiografia tradizionale insiste prevalentemente su un approccio macrostorico privilegiando nell'analisi genetica l'approccio delle istituzioni economiche e politiche, negli accadimenti i grandi avvenimenti, le grandi stragi, e nei protagonisti il mito dei grandi mafiosi.

Ma la riforma del pensiero e della conoscenza nella postmodernità portano a considerare la biografia del proprio territorio, la qualità delle relazioni umane, la concretezza del vivere come componenti essenziali della vita associata. Continuare a “sorvolare” il territorio quasi che i saperi e i modelli fossero decontestualizzati è il limite di analisi separatistiche che non sempre considerano i profondi nessi che corrono tra legalità, controllo sociale, sviluppo economico e culture umane. La mafia, pertanto, ha uno spessore antropologico e culturale non meramente riconducibile ad una mera prassi di inottemperanza normativa o di illegalità o di disfunzione amministrativa.

In questa ottica si colloca il libro di Augusto Cavadi dal titolo “101 storie di mafia che non ti hanno mai raccontato (Newton Compton Editore 2011, euro 9,90). L'autore è un intellettuale siciliano di talento e di spessore che pur eccellendo nella filosofia possiede un background culturale interdisciplinare, alla Morin, che gli permette di spaziare in diversi ambiti delle scienze umane (dalla teologia, alla pedagogia, alla politologia, alla storia).

La sua è una microstoria della mafia, niente di eventuale, consapevole che le onde di superficie sono condizionate da quelle che Braudel definisce onde di profondità, costituite dalla microstoria dei vissuti, dei paesi, dei quartieri, delle professioni, delle famiglie, delle chiese, tutto un sottosuolo, una sorta di incoscio che condiziona le condotte umane. Il suo intento è già definito nell'autopresentazione del testo “-Che faccia hanno i mafiosi? Come vestono solitamente? Quando se ne incontra una cricca, si prova paura?. Domande ingenua: come queste vengono rivolte molto spesso a un siciliano. E non sai se riderne o scoraggiarti. Rivelano un'immagine della mafia totalmente estranea alla realtà effettiva: adatta a costruire pregiudizi folkloristici, non certo a decodificare (né tanto meno a combattere-; ammeso che se ne abbia voglia) il fenomeno. La verità infatti è meno romanzesca e più preoccupante: esteriormente i mafiosi non differiscono in nulla dal resto della popolazione. I loro volti sono noiosamente ordinari. I loro de-

litti contrassegnati dalla stessa “banalità” di tanti altri criminali. Dunque anche le loro storie assomigliano alle nostre: ora drammatiche ora comiche, ora interessanti, ora irrilevanti. Cavadi affida così alle storie particolari il compito di rivelarci l'essenza vera della mafia ed ogni storia fornisce materiale esistenziale, economico, politico, religioso, culturale che la mafia manipola e controlla sino a riplasmare e trasformare i legami autentici di civiltà e di cittadinanza in legami di connivenza, i processi economici in processi monopolistici, il consenso politico in scambio di potere, la stessa religiosità in una sorta di riconoscimento del sacro per rimuovere il timore del castigo.

L'approccio narrativo scelto non ha valore epistemologico fine a se stesso, ma mira a promuovere un ascolto più maturo della fenomenologia mafiosa per evitare che “in alcuni casi, il giudizio di condanna morale degeneri in odio e, in altri, il riconoscimento di caratteri della propria personalità (come in uno specchio) scada in indulgenza complice. Solo chi ascolta con maturità sa che i racconti di mafia servono, prima di tutto, per capire un sistema di potere criminale dalla molte sfaccettature,

militari ed economiche, certo, ma anche politiche e culturali”. E in questa maturità dell'ascolto rientra la necessità di penetrare il messaggio alternativo, salvifico, capace di alimentare la speranza che proviene dai protagonisti positivi dell'antimafia che rappresentano il polo positivo (bianco) nella contrapposizione a quello negativo (nero) della mafia. “Come palermitano provo molta vergogna nell'essere cittadino della capitale della mafia ,ma altrettanto in quanto cittadino della capitale antimafia” scrive Cavadi, consapevole anche Lui dei rischi che corre chi scrive di mafia, come confessa con serenità coscienza. Ma queste ultime considerazioni sull'orgoglio dell'antimafia e dei suoi rischi non portano Cavadi, coerentemente con la sua tensione civica ed etica, a schierarsi sul fronte dell'odio alla mafia. Consapevole come nel sottofondo orribile e terribile della mafiosità giochino situazioni di fragilità individuale e collettiva, egli preferisce il capire per salvare o, quando è inevitabile, per meglio reprimere.

Per questo pensiamo egli si ritrovi nelle conclusioni di Franco Cassano che nel suo ultimo libro “L'umiltà del male”, invoca un approccio diverso tra il bene e il male: “il vantaggio del male dipende in primo luogo dalla sua «umiltà», da un'antica confidenza con la fragilità dell'uomo, che gli permette di usarla ai propri fini. Del resto chi lavora sulle tentazioni non può non conoscere le nostre debolezze. Il bene, invece, è così preso dall'ansia di raggiungere le sue vette che spesso finisce per voltare le spalle all'imperfezione dell'uomo, lasciandola tutta nelle mani delle strategie del male. Chi ha gli occhi fissi solo sul bene, spesso ha deciso di non guardare altrove: l'urgenza di giudicare di misurare l'essere sul metro del dover essere, lo porta a guardare con impazienza chi rimane indietro e tale mancanza di curiosità lo porta alla sconfitta. Il male approfitta della distrazione o della boria del bene per mettere le tende e costruire alleanze”. Questa non è una strategia di resa, ma di speranza, di lungo periodo, ma forse l'unica idonea per capire che se non cambia la società non cambia neanche la mafia.

(ASud'Europa, 2 maggio 2011)





Pino Lanza, una vita con l'ansia per l'altro

Diego Lana

In occasione del primo anniversario della morte di Pino Lanza, già collaboratore di questa rivista, mi pare opportuno, soprattutto per coloro che non lo hanno conosciuto personalmente, ricordare in estrema sintesi le tappe fondamentali della sua vita e le sue opere onde coglierne il senso. Lo faccio non solo come amico ma anche come una persona che per le circostanze della vita ha avuto la fortuna di stargli vicino per circa 40 anni.

Pino Lanza nacque e visse in provincia, a Canicattì. Dopo una fanciullezza ed un'adolescenza normali, fatte di studio e di giochi di strada (come si usava fare allora), frequentò il liceo classico con ottimi risultati.

Iniziati gli studi universitari presso la facoltà di giurisprudenza dell'università di Palermo, oltre a studiare, svolse una intensa attività in favore dei giovani girando nei fine-settimana per le varie parrocchie della diocesi agrigentina come delegato giovanile della Giac (Gioventù italiana azione cattolica). Nello stesso tempo cominciò ad avvicinarsi alla politica attiva entrando a far parte del movimento giovanile della Dc.

Laureatosi brillantemente, discutendo una tesi sul ruolo dell'istruzione pubblica in confronto a quella privata, relatore il prof. Franco Restivo, fu tentato dall'idea d'iniziare l'attività universitaria ma poi, scoraggiato dalle difficoltà di accesso a tale carriera anche allora esistenti, scartando l'attività professionale che pure aveva iniziato con un buon maestro (dovevo salvare il mondo, diceva spesso ironizzando su di sé), scelse coerentemente con i suoi interessi l'insegnamento del diritto e dell'economia nelle scuole secondarie superiori anche perché nel frattempo aveva conseguito prima l'abilitazione e poi la cattedra con un concorso per esami e titoli.

Già intorno ai 30 anni di età era titolare delle discipline predette nel locale istituto tecnico, vice-preside, sposato con la ragazza che aveva scelto fin dagli studi liceali, già padre, primo eletto per la Dc al comune, capogruppo in consiglio comunale, esponente di rilievo della corrente Dc che faceva capo all'on. Donat Cattin in campo nazionale e all'on. Sinesio in campo provinciale, prossimo ad una candidatura alle elezioni regionali.

Ma Pino Lanza era molto esigente prima con sé stesso e poi con gli altri. Qualche anno dopo, deluso per la piega che andava prendendo l'azione della Dc, si dimise dal partito, abbandonò tutte le cariche e si concentrò sulla scuola divenendo presto, dopo essere



stato per alcuni anni preside incaricato, preside di ruolo.

Durante la sua gestione l'Istituto da lui diretto crebbe molto sia sul piano delle strutture che su quello dei metodi fino ad assumere al ruolo di scuola-polo del Ministero della P. I. per il Sud. In quel periodo collaborò molto col Ministero predetto, coinvolse molti docenti nell'aggiornamento metodologico e partecipò alle riunioni di studio per la riforma dei programmi di diritto ed economia per gli istituti tecnici commerciali.

Negli anni '90 ebbe un'altra breve parentesi di attività a sfondo politico prima dando vita, con alcuni intellettuali della provincia, a "Suddovest", una rivista molto apprezzata sui problemi locali, e successivamente lanciando, con alcuni professionisti della città, il "Progetto per Canicattì", un movimento che ebbe molto successo e che lo vide candidato-sindaco fino al ballottaggio.

Chiusa la parentesi politica, conclusa l'esperienza di dirigente scolastico per raggiunti limiti d'età, insegnò come docente a contratto di economia e scienza delle finanze presso la Lumsa sede di Caltanissetta distinguendosi anche in questo caso per la qualità dei contenuti e l'originalità dei metodi.

Durante questa ulteriore esperienza diede un forte impulso agli studi sul cosiddetto Terzo Settore non solo perché era convinto

Dall'impegno politico a quello per i giovani

La sua battaglia per una società migliore

che l'economia dovesse concepirsi come scienza del ben vivere sociale ma anche perché riteneva che solo con questa diversa concezione si sarebbe potuto uscire dall'attuale crisi economica.

Nello stesso periodo, avendo conosciuto la realtà ed i problemi di Casa Rosetta, accettò di entrare nel consiglio di amministrazione di tale associazione dove, a titolo completamente gratuito, lavorò con molto impegno e con la sua consueta passione.

Negli ultimi tempi come si è accennato ha collaborato a questa Rivista non solo con articoli ma anche segnalando esperienze e libri da lui ritenuti utili per il riscatto della Sicilia, riscatto che comunque considerava difficile per l'incapacità più volte dimostrata dai siciliani di scegliersi una classe dirigente adeguata alla gravità dei problemi che ci assillano.

L'ultimo suo articolo-recensione è apparso su questa rivista il 19 settembre 2011, circa un mese prima della sua morte, con il titolo significativo del suo pensiero "L' economia del noi: una risposta alla crisi dell'economia dell'io", articolo redatto per segnalare il volume di Robetta Carlini, L' economia del noi, (ed. La Terza) .

Fece tutto ciò di cui si è detto sopra senza trascurare la famiglia, per la quale si sacrificò molto, e senza smettere di seguire la politica e l'azione della Chiesa (le sue passioni giovanili).

Sul piano umano Pino Lanza era una persona dal tratto gentile, capace di grandi slanci ma molto severa con chi non amava mettersi in discussione per fare meglio o con chi voleva fare il furbo.

Aveva molti interessi, leggeva molto e amava documentarsi . Negli ultimi anni della sua vita sul piano filosofico era attratto dalle analisi di Habermas, di Bouman e di Levinas, su quello economico-sociale dalla economia civile, teorizzata nel settecento napoletano da Genovesi ed oggi rilanciata da Stefano Zamagni e Luigino Bruni. Quando interveniva nei dibattiti stupiva per la sua cultura e per la concretezza delle soluzioni proposte .Quando scriveva, e lo faceva spesso, era molto profondo.

Era animato da un forte desiderio di migliorare la condizione umana, il nostro territorio, la sua città e lamentava spesso che la politica facesse poco e che la Chiesa non la spronasse abbastanza. Il suo sogno era una politica legata all'etica ed una economia basata sui veri bisogni degli uomini, di tutti gli uomini. Compiangeva soprattutto i giovani ai quali, fin dal tempo in cui insegnava, cercava di far percepire la gravità della loro situazione e



l'incertezza del loro avvenire.

Purtroppo la sua battaglia per una società migliore è stata bruscamente interrotta.

Rimangono le sue pubblicazioni che testimoniano il suo impegno scientifico, professionale e morale. Oltre gli articoli pubblicati in questa Rivista, quelli pubblicati in "Suddovest" e in "Solidarietà" (la rivista di Casa Rosetta), sono da ricordare le seguenti opere: Introduzione all'educazione giuridica, (Franco Angeli, Milano, 1993); Le regole del diritto e dell'economia (Carlo Signorelli, Milano, 1997) ; Il ben-vivere, Lineamenti di economia del terzo settore (Edizioni Solidarietà, Caltanissetta, 2007).

Rimane soprattutto il ricordo di una persona animata dall'amore per l'altro, amore che a mio parere lo ha portato prima all'impegno religioso, poi alla politica ed infine alla scuola. L'amore per gli altri per lui era condizione di felicità. Ha scritto infatti nella presentazione di un libro di Luigino Bruni (La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane, ed. Il Margine, Trento, 2007) : " la verità è che senza gli altri non possiamo giocare alcuna partita. Possiamo evitare le ferite ma non raccoglieremo alcuna benedizione (la gioia di vivere).

Richiamando Levinas solo trasformando l'inquietudine dell'altro nell'inquietudine per l'altro possiamo ritrovare la via della felicità possibile".

(ASud'Europa, 15 ottobre 2012)

DONACI IL
5 X mille
 centro di studi ed iniziative culturali
Pio La Torre onlus



Destina il 5 per mille al Centro studi “Pio La Torre” che da sempre è impegnato a spezzare il nodo mafia – mala economia – mala politica, seguendo l’insegnamento di Pio e di quanti hanno perso la vita per la liberazione della Sicilia e del Paese. Il Centro studi esprime l’antimafia riflessiva e critica, rifugge ogni retorica e, con la collaborazione di giovani volontari, studiosi e ricercatori, promuove nelle scuole e nella società una coscienza antimafiosa.

Nel 2011 sono state svolte 37 iniziative, tra cui quelle del progetto educativo antimafia, seguito da 96 scuole medie superiori italiane e da circa 9.000 studenti. Inoltre nello stesso anno il Centro vanta la realizzazione e pubblicazione di due ricerche e la diffusione del nostro settimanale online “Asud’Europa” con oltre 40.000 lettori.

Il Settimanale è disponibile ogni lunedì sul sito www.piolatorre.it e viene stampato solo in particolari occasioni.

Contribuisci con il tuo 5 per mille alla lotta contro la corruzione e le mafie ed i loro intrecci con la politica.



Realizzato con il contributo dell'Assessorato Regionale dei Beni Culturali e dell'Identità Siciliana