

## Ontologia ed economia del dono

**Oreste Bazzichi**

Il tema di questo saggio è una piccola sfida: la sfida alla cultura dominante del mercato. Qui si offre, tra le varie specifiche riflessioni sul dono (motivi del ritorno del tema del dono e ontologia del dono), un breve lessico con il quale si tenta di dare una risposta (non assoluta o completa o definitiva, ma sostantiva e orientativa) a questioni di grande rilievo per la comprensione del nostro tempo, per approdare, al di là della dicotomia Stato/mercato, alla valenza antropologica dell'economia del dono.

Dopo il crollo del muro di Berlino nella fatidica notte del 9 novembre 1989, l'ideale liberista vince la sfida epocale contro l'ideale comunista, ispirato dalla dottrina marxiana. Forse il compito che spetta ai filosofi, teologi e sociologi dei nostri giorni è quello di rendere evidente l'unilateralità dei due ideali in lotta negli ultimi due secoli della nostra storia. Si tratta di mostrare come la persona non possa realizzarsi senza rapportarsi con l'universalità, cioè senza il rapporto con gli altri, senza considerarsi e sentirsi parte della comunità. Viceversa, i legami che l'universalità dell'umano impone a tutti gli esseri umani non possono valere, se non sono orientati alla fioritura del bene personale dei singoli. Ritroviamo queste istanze nel recente dibattito tra "neoliberali" e "comunitari", ma già figure di spicco come Maritain e Mounier negli anni del secondo dopoguerra avevano profeticamente avvertito l'urgenza del compito. Questo compito è ancora davanti a noi e si è fatto ancora più pressante dopo i drammatici attentati alle "torri gemelle" dell'11 settembre 2001, quando tutti quanti abbiamo cominciato a guardare al mondo e alle nostre vite con occhi diversi. Abbiamo cominciato ad interrogarci sul nostro futuro, sulle nostre riemergenti paure, sullo stesso destino della nostra civiltà. In qualche modo, volente o nolente, ognuno di noi si è visto costretto a porre una maggiore attenzione sia alle culture "altre" sia agli stessi presupposti sui quali il mondo in cui viviamo si fonda, da quello affettivo e relazionale a quello sociale e comunitario. E quindi anche sui presupposti politici ed economici che reggono queste sfere.

Il tema del dono, non certo nuovo all'interno

della ricerca filosofica, antropologica e sociologica, si inserisce pienamente in questa riflessione sulla società moderna, dominata dall'utile e dall'economico. Il dono (il paradosso del dono, potremmo dire), inteso come azione gratuita, e che nella sua gratuità costituisce uno dei presupposti fondanti le comunità, pare pronto a tornare a sfidare dialetticamente la logica del calcolo e dell'accumulazione, non tanto per negarne la loro valenza paradigmatica, quanto per riaffermare nei loro confronti la propria feconda "alterità" sul piano simbolico.

Sul dono, quindi, si può riflettere in tanti modi e a partire da esperienze, sensazioni e prospettive diverse. Ci si può concentrare su qualche aspetto della vita, o su tutta la vita concepita e dedita al dono; ci si può preoccupare di mostrare dov'è il dono o cos'è il dono, e lo si può fare con toni ottimistici o di delusione; si può porre l'accento primariamente sul dovere di donare o sul diritto di ricevere un dono, ben sapendo che per donare occorre una decisione, che avviene concretamente dentro una rete relazionale. Il dono, infatti, se è davvero dono, è una questione di decisione e di coraggio. Ciò implica, e produce allo stesso tempo, il tener viva la memoria. E' per questo che si rivela interessante accennare ad una memoria di dono, o meglio, ad una testimonianza o racconto di dono. Il racconto in questione è riferito dalla Bibbia (1 Re 17, 7 – 16) : è l'incontro tra il profeta Elia e la vedova di Zarepta. "Il Signore parlò ad Elia e disse: alzati, va in Zarepta di Sidone e ivi stabilisciti. Ecco io ho dato ordine a una vedova di là per il tuo cibo". Incontrata la vedova, Elia le chiese acqua e pane, ma ella rispose di non avere "nulla di cotto, ma solo un pugno di farina nella giara e un po' di olio nell'orcio". Elia allora la invita a preparare tre piccole focacce: una per lui, una per lei e una per il figlio, "poiché dice il Signore: la farina della giara non si esaurirà e l'orcio dell'olio non si svuoterà finché il Signore non farà piovere sulla terra". E così mangiarono "per diversi giorni".

Non è tanto importante determinare l'esatta esegesi del racconto, anche se queste attenzioni diventano necessarie in un discorso teologico,

quanto piuttosto lasciare spazio a ciò che è decisivo. Il testo biblico è una traccia di dono, porta con sé un segreto indicibile, un segreto che si presta ad una ermeneutica infinita e che ad essa allo stesso tempo resiste. E' il segreto di un dono, un segreto che è dono. E l'accesso al segreto è al di là dell'ermeneutica, e cioè: nel segreto della decisione per il dono. Un segreto, se è davvero tale, rimane segreto. Emerge così che il racconto sul dono o, più profondamente, il dono del racconto può essere compreso e accolto solo nella misura in cui ci si decide per il dono.

Ecco perché gli economisti, di fronte al tema del dono, rimangono perplessi, spiazzati. Non sanno giustificare il dono, in quanto appare economicamente un atteggiamento irrazionale. Questo accade perché non tengono conto che alla base dei rapporti umani coabitano concetti come tempo e reciprocità, liberalità e gratuità, che significano solidarietà.

Naturalmente l'obiettivo non è certo quello di rifondare o riconvertire il mondo, di ignorare o sottovalutare i sistemi economici (sarebbe una pretesa assurda), ma di cominciare a porsi prospettive più ambiziose che mirino ad economie e a mercati mediati dal sociale e dal politico.

### *1. Il ritorno del dono*

Perché il ritorno del dono? Perché oggi il tema del dono sembra essere diventato di moda. Ma non è sempre stato così. Il tema del dono – prima che il MAUSS (Movimento Anti-Utilitarista nelle Scienze Sociali) lo riscoprisse 25 anni fa<sup>1</sup> – non aveva, si può dire, alcun diritto di cittadinanza nelle scienze sociali e nel dibattito politico, né godeva di buona stampa. Infatti, lungi dall'essere considerato come fondamento dei legami sociali, il tema del dono evocava piuttosto la Caritas, la beneficenza, la filantropia. L'attuale proliferazione di un'ampia letteratura sui vari aspetti di questo tema mostra che la situazione è radicalmente cambiata<sup>2</sup>.

Ebbene, anche alla luce del MAUSS possiamo affermare che le esperienze del dono non sono soltanto una realtà del passato; non è solo qualcosa di residuale o folkloristico, che riguarda solo le società arcaiche primitive e i loro riti cerimoniali (il Potlâc degli indiani d'America, il polinesiano anello di Kula, il Moka, ecc.), ma è, ad esempio, tipico delle economie informali. Il dono, per questi popoli, aveva, comunque, una componente agonistica, legata al prestigio da guadagnare o da mantenere dentro la comunità. Ma

il dono riguarda anche le società moderne, complesse e industriali; anzi, è alla base della nostra società moderna, molto più di quanto non pensiamo. L'importante è saperlo riconoscere.

Da questo punto di vista, la sfida è rompere lo schermo dell'utile, dell'interesse come criterio di riconoscimento, interpretazione, valorizzazione della realtà ambientale e sociale. E' importante portare alla luce le dimensioni dello scambio sociale e dell'azione individuale e sociale non dettate principalmente dall'interesse. Si tratta infatti di un passaggio fondamentale nel tentativo di limitare e contrastare il dominio dei criteri del profitto e della competizione economica. Il vero problema da affrontare è che nelle forme dell'Utilitarismo e del Contrattualismo, il capitalismo è da tempo diventato egemone nell'immaginario collettivo. Perciò anche il dono subisce una metamorfosi commercializzante. Sul dono si è concentrato dunque un vero e proprio scontro ideologico che oppone i realisti del "contratto sociale", secondo i quali il dono è uno scambio che presuppone e obbliga a una reciprocità, a intellettuali più utopistici, o profetici, secondo i quali è libera gratuità. Molti sostengono che nella società moderna il disinteresse totale sia impossibile. Ma non è così: la maternità è l'esempio più evidente che è possibile e incondizionato.

D'altra parte, sul dono, c'è una certa confusione di linguaggio. In latino c'è *nexum* (vincolo, contratto) e *donum* (dono) e sono due cose ben diverse. Esiste una legge contrattualistica fondante, che nessun economista è mai riuscito a spiegare davvero: il baratto, il quale è la reciprocità interessata ed esplicita. Il dono è altra cosa, ha a che fare con il sacrificio, con la gratuità, con l'essere come bene. Nella società secolarizzata il dono non è più puro, dono e consumo si sfiorano (anche l'utero, oggi, viene per così dire affittato).

Fino a qualche anno fa avevamo due visioni opposte di dono, o meglio, due modelli: il dono arcaico, rituale, obbligato e reciproco e il dono moderno, liberale, unilaterale, gratuito. Da un decennio a questa parte molti studi di filosofi, antropologi, sociologi ed economisti hanno dato del dono definizioni diverse e meno rigide.

*Qual è la concezione di dono sulla quale converge la maggioranza degli studiosi?*

Donare significa liberare l'altro dall'obbligo contrattuale di restituire, di ricambiare. Il dono è ciò che circola tra donatore e ricevente.

Quindi occorre cercare il senso di ciò che circola, non solo limitarsi ad osservarlo. Nel caso, per esempio, dell'eredità, non siamo di fronte soltanto ad un trasferimento di proprietà, ma si instaura, come nel dono arcaico, un legame tra il donatore e il ricevente, anche se il primo è deceduto. E' un legame simbolico. Nell'eredità, così come nel dono arcaico del Kula, ritroviamo il trasferimento simbolico dell'identità del donatore. Si stabilisce un legame forte, tanto che spesso si preferisce passare attraverso il mercato piuttosto che attraverso il dono. Il denaro fa sì che le cose circolino senza che l'identità e il riconoscimento del donatore sia trasparente.

Oltre al dono personale, fatto da persone conosciute, esiste il dono allo sconosciuto, anonimo, impersonale, unilaterale. E' il dono morale della società moderna, al di fuori dei legami (donare il sangue, gli organi, partecipazione alle collette, ecc.). Ma anche in questo tipo di dono di esperienza morale e di servizio esiste una identità sociale, anche se spesso il dono è mediato dalle organizzazioni di volontariato.

#### *Qual è la forza che spinge a donare?*

Sono tre le motivazioni: morale, utilitaristica, simbolica. Donare significa far parte, inserirsi; non donare vuol dire auto-escludersi. E' un tratto che accomuna tutti i tipi di dono, morale o rituale, fatto ad una persona conosciuta o fatto ad uno sconosciuto. La molla comune a tutte le tipologie di dono è il valore legame.

Il pensiero del dono si oppone direttamente al modello economico che contiene in sé il seme dell'interesse. Il modello neoliberale, del mercato, tendendo ad incrementare la produzione e la circolazione dei beni, si oppone al modello del dono. L'alternativa dono-mercato descrive la situazione dell'individuo moderno messo di fronte quotidianamente alla scelta, individuale e collettiva, di far circolare le cose tramite il dono, il mercato o lo Stato.

Ma il senso del dono è minato dalla nozione di reciprocità concepita come equilibrio che tende verso l'equivalenza tra ciò che circola. Ora, nel dono non c'è equilibrio; l'equilibrio sancisce la fine della relazione di dono, tanto quanto la sancisce il fatto di non rendere mai. (Se il vicino di casa chiede in prestito dello zucchero, se torna a renderlo, ciò significa che non vuole stabilire o continuare un rapporto). La fine del

debito, infatti, è la fine del rapporto di dono: donare non è la stessa cosa di rendere.

Nelle nostre società attuali, le forme del dono più diffuse sono: anzitutto il regalo, ovvero la forma più comune di mercificazione del dono nel tempo del mercato; poi, il volontariato sociale, nelle sue molteplici tipologie; il dono agli sconosciuti e agli estranei in occasione di terremoti e catastrofi, le sottoscrizioni, la beneficenza; il dono del sangue e degli organi; i gruppi di aiuto reciproco, come nel caso degli alcolisti; il non-profit; il terzo settore o l'economia civile, ecc. In dettaglio, c'è il dono in famiglia, nel gesto della madre verso il bambino, o negli innumerevoli servizi, aiuti e gesti quotidiani compiuti da membri della rete familiare verso altri membri, o anche nelle famiglie che prendono in affidamento o adottano un bambino. C'è il dono in amore: donarsi tempo, emozioni, comprensione, felicità; il dono in amicizia, gli aiuti, i consigli e il sostegno, le cose e gli oggetti che circolano fra amici; il dono in occasione di eventi: nascita, compleanni, diplomi, fidanzamenti, matrimoni, ecc.; il dono in occasione di festività (Natale, Pasqua e le varie feste della donna, del papà e degli innamorati); il dono agli ospiti e agli stranieri, il dovere dell'accoglienza, dell'offrire vino, cibo, ecc. Ma quali sono le principali concezioni del dono? Esistono due principali concezioni del dono, opposte ed antagoniste tra loro: la concezione economicista, quella del dono mercanzia, per cui l'unico movente del dono è il guadagno, e quindi si regola sull'interesse e il valore di scambio (sull'attesa di un ritorno confacente); e una concezione che vede il dono come un legame tra le persone (mentre il regalo sottolinea il legame con le cose).

Per capire che cosa è il dono, bisogna avere sempre presente il ciclo completo del dono: infatti, il trittico del dono è donare, ricevere, ricambiare. Lo spirito del dono, infatti, si basa su una triplice obbligazione: l'obbligo di dare, l'obbligo di ricevere, l'obbligo di ricambiare. Il dono è un evento. E' un filo che tesse la relazione, che costruisce l'amicizia, il legame sociale. Pertanto, alle teorie economiche classiche che sostengono che beni e servizi hanno un loro valore d'uso (per i bisogni che riescono a soddisfare) e un valore di scambio (quantità di denaro o di altri beni che si possono ottenere), occorre aggiungere un terzo tipo di valore: il valore legame, un valore che emerge sulla base di un terreno etico e solidale. Da quest'ottica, una merce o un prodotto o un oggetto vale per quanto può rinforzare la relazione sociale e il suo valore e la sua desiderabilità

(*complacibilitas*) è dipendente dal contesto, dal circuito, dalla rete nel quale è inserito<sup>3</sup>.

Così il dono diventa “il metodo per eccellenza per costruire rapporti sociali”<sup>4</sup>, anche se qui non si fa riferimento al dono gratuito (carità, beneficenza, filantropia), ma a quello libero, riscontrabile nell’insieme delle pratiche fondanti i nuovi stili di vita, che si evidenziano in modo particolare nei sistemi di scambio locale non monetari, nella finanza etica, nel commercio equo e solidale, ecc. In queste pratiche si porta tanta idealità e responsabilità. Ma soprattutto relazione sociale e il dono stesso è soprattutto relazione sociale. “Infatti la forza del dono non sta nella cosa donata – così è nella filantropia – ma nella speciale qualità umana che il dono significa per il fatto di essere relazione”<sup>5</sup>.

Si dona dignità a chiunque scambiando alla pari, comprando un prodotto ad un prezzo equo e remunerativo (giusto prezzo), assumendo un atteggiamento critico nei consumi, dimostrando responsabilità nello smaltimento dei rifiuti e nella salvaguardia dell’ambiente, rispettando le culture e i territori, ecc. In questi sistemi sociali si realizza la vita comunitaria, il riconoscimento dell’altro, dell’incontro-relazione con l’altro. In questi termini il dono è sempre spontaneo e, contemporaneamente, un obbligo, “tensione fondatrice del legame sociale”<sup>6</sup>.

### 2. Ontologia del dono

Non è qui il luogo per presentare le dinamiche del dono derivanti dalle principali concezioni fenomenologiche/ontologiche del Novecento, da Husserl a Heidegger, da Marcel a Jaspers, da Mauss a Godbout e Latouche, da Buber e Bloch a Levinas e Todisco, da Caillé e Derrida a Marion – per citare solo alcuni nomi -; ci limiteremo a registrare che tali protagonisti hanno associato, per la prima volta, il tema del dono all’essere, intendendo il manifestarsi dell’essere nella sua verità e nel suo senso ultimo come una vera e propria donazione<sup>7</sup>.

La connessione tra essere e dono era già presente nella fenomenologia di Edmund Husserl (1859 – 1938), dove l’essere che si manifesta, il “fenomeno”, sta tutto nel fatto che si dà, nella sua donazione. E per Martin Heidegger (1889 - 1976) il problema dell’essere è un modo di esistere di un particolare ente che è l’Esserci, l’uomo che si trova gettato nel mondo, che è sottoposto alle limitazioni del mondo, ma che al tempo stesso lo trascende facendone il progetto dei propri atteggiamenti e

delle proprie azioni. Ma per trascendere o progettare il mondo, l’uomo deve utilizzare le cose, cioè “prendersi cura delle cose”, e al tempo stesso deve aver cura degli altri uomini. La “cura” è quindi in un certo senso la struttura fondamentale dell’esistenza, poiché essa condiziona l’esserci nel momento stesso del progetto. Ciò vale tanto per il singolo come per la collettività, per il cristiano come per il cittadino<sup>8</sup>.

Gettando un ponte tra la tematica della donazione in senso strettamente ontologico e la tematica del dono, studiato dall’antropologia culturale, dalle scienze sociali e dall’economia, Marcel Mauss, nel celebre *Saggio sul dono*, già nel 1925 rilevava che il fenomeno del dono viene pensato per lo più come una forma di circolarità economica, retta o tendente alla reciprocità e al contraccambio<sup>9</sup>.

La domanda, allora, è d’obbligo: ma veramente il fenomeno del dono, nella sua intenzionalità, nella sua ragion d’essere, nell’esperienza esistenziale quotidiana, si risolve in un processo di reciprocità di “do ut des”? Davvero tra i tre attori del dono (il donatore, il donatario e il dono) circola solo un simmetrico interesse?

Scavando nella più autentica natura del dono si rinvergono tre tratti o elementi costitutivi che ne compongono l’essenza relazionale: verità, gratuità e libertà; quest’ultima è già implicita nel termine di gratuità. A questa visione si allaccia la riflessione filosofica francescana sul nesso di dono ed essere: essere non tanto come sostanza (*ousia*), quanto come relazione, o come forza di reciproca comunione, o anche, comunione come reciproca donazione. Ciò che viene all’essere è un dono, del tutto gratuito, un evento nuovo, che si iscrive all’interno di una ontologia essenzialmente ablativa, non dominatoria o possessiva, nel senso che l’essere poteva non essere, sicché se è, è perché voluto per un gesto di radicale gratuità.

Il venire all’essere è il primo grande dono. E se il dono è gratuito, nel senso che si è perché qualcuno ha voluto chiamarci all’essere, la fedeltà alla logica dell’essere esige che si prospetti e si operi entro la stessa logica, donando a propria volta. La gratuità è l’espressione più genuina dell’essere, la spia della correttezza morale dell’agire<sup>10</sup>; è la sorgente creativa di vita, che trasforma il volto della terra; è la fonte ispiratrice dell’etica francescana, che esprime l’etica dell’alterità e della libertà, “via privilegiata per coniugare gratuità e apertura dialogale”<sup>11</sup>.

Più che l'essere, la riflessione francescana, pur nella varietà delle motivazioni, privilegia il bene, sorgente dell'essere e anima del vero. La metafisica francescana, infatti, pensa all'essere partendo dal bene, la cui logica sfocia nella logica del dono. "Il bene, cifra della gratuità, è l'anima del vero"<sup>12</sup>.

In ultima analisi, per la Scuola francescana il progressivo predominio dello scambio commerciale, di cui la razionalità moderna è l'espressione, ha eclissato e poi fatto scomparire lo scambio-dono, come relazione sociale fondante. Quindi, ciò che è entrato in crisi è l'essere come dono a favore dell'essere come vero, da razionalizzare secondo la logica della proporzione tra consumi e ricavi, tra fine e mezzo.

In prospettiva, occorre incidere su tale razionalità, proponendo un logos, che si dona come bene, per recuperare la percezione della gratuità dell'esistere, quale rinnovato contesto entro cui innestare lo scambio commerciale e ogni altra forma di competizione. Anche se difficile da concretizzare, la soggettività moderna deve andare incontro alla coniugazione della logica del dono con la logica dell'interesse, innestando questa (la logica dell'interesse) in quella (la logica del dono). Il che implica un progetto sia individuale che sociale, dove l'utilitario e il gratuito siano in grado di creare un inedito circolo virtuoso. In questo senso, la sfida della soggettività si identifica con "la scommessa del dono" senza garanzia di restituzione, fondata sulla fiducia e la lealtà reciproca, in vista di una rete sociale più articolata, ispirata all'indebitamento reciproco positivo. In tale prospettiva, si riattiva la spirale del dare-ricevere-ricambiare, andando oltre le teorie economiche classiche, senza rinnegarle, ma inserendo il valore d'uso e il valore di scambio all'interno del valore-legame.

In altre parole, si recupera la nozione di *dépense*, identificata da Bataille con il dispendio o eccesso improduttivo<sup>13</sup>. Nessuna società, infatti, ha mai sprecato tanto quanto il capitalismo contemporaneo. Occorre, quindi, ridisegnare un nuovo paradigma per l'economia.

Oggi il bene scarso – da sempre oggetto di analisi della scienza economica – è costituito anche dai rapporti interpersonali, e se l'economia resta ancorata all'idea individualistica, rischia di perdere il contatto con dinamiche sociali importanti, come il movimento dell'economia sociale o civile<sup>14</sup>. Come le categorie ontologiche di ispirazione

francescana della bontà e della gratuità – ossia del "donare" e "ricevere" – fu un'operazione sulla quale si tentò di innestare lo sviluppo dell'etica mercantile all'interno della vita della "civitas christiana", non è arbitrario o ideologico riproporla nell'era della cosiddetta "postmodernità": una concezione del mercato, dello scambio e più in generale della vita economica in continuità e come emanazione dell'economia sociale e relazionale, più attenta ai valori morali, individuali e sociali, in un quadro dai contorni ispirati dalla solidarietà.

Certo, vendere non è donare (no è pedagogicamente sensato trasformare il dono in assistenzialismo), ma, ieri come oggi, funziona in quanto è espressione di una comune appartenenza ad una "communitas", da recuperare. I fallimenti del mercato, infatti, ieri come oggi, si verificano proprio quando viene meno questo terreno comune, questo comune sentire fondato sul principio della reciprocità, sostituito nel Novecento dal principio della "redistribuzione della ricchezza".

Questa separazione, prima, e sostituzione, poi, hanno portato ad un profondo distacco dell'economia contemporanea da una concezione di una vita economica e sociale comunitaria, fondata sul principio francescano della relazione solidale e della comunione fraterna, principio ripreso in qualche modo dalla Rivoluzione francese, ma poi schiacciato dall'idea dell'eguaglianza, di cui è invece radice.

### *3. Lessico del dono: percorso tra otto parole chiave*

Una tradizione imponente, la tradizione classica, offre una serie di strumenti di prim'ordine per orientarsi e immettere libertà, giustizia, autonomia, individualismo, reciprocità, alterità, bene comune e conflitto in una circolarità virtuosa, tenendo ferma tanto la singolarità di ogni essere umano quanto la sua destinazione al legame con ogni altro essere umano.

#### *La libertà*

Il termine libertà (dal latino *libertas*, derivato dall'aggettivo *liber*) è una delle parole più complesse e ambigue. In nome della libertà sono nate le dittature, si è imposta spesso la legge del più forte, sono stati negati i più elementari diritti fondamentali della persona umana. Eppure in nome della libertà si è diffuso anche il sistema democratico, sono stati sconfitti molti oppressori e sono crollate tante barriere etniche, ideologiche,

religiose. Il fatto è che la libertà può tanto costruire quanto distruggere, anche se stessa.

L'ambito in cui oggi il vocabolo libertà trova il suo riferimento più importante è quello politico e sociale: nella storia delle lotte per l'affermazione della democrazia libertà è stato il termine chiave, e con uguaglianza e fraternità è la prima tra le parole d'ordine della Rivoluzione francese<sup>15</sup>.

Ma che cosa è, dunque, la libertà? Tradizionalmente si registrano due significati fondamentali del termine. Anzitutto, la possibilità di decidere in modo o nell'altro intorno ad una cosa qualsiasi senza alcuna costrizione (cioè libertà come arbitrio). In secondo luogo, la capacità di decidere intorno a qualcosa seguendo ciò che la retta ragione ci indica (cioè libertà come liberazione dal male, o anche libertà positiva).

Né Socrate, né Platone, né Aristotele, né Plotino, nonostante si siano sforzati di considerare la libertà come un libero muoversi verso il Bene, erano mai riusciti a chiarire il nesso tra la singolarità dell'esistenza e la libertà. In realtà, solo il cristianesimo elabora la prima trattazione approfondita della libertà nel senso in cui ancora oggi noi la intendiamo, cioè come condizione in aggirabile della vita del desiderio umano. Ciò è possibile perché il cristianesimo, ispirandosi fondamentalmente alle Sacre Scritture, per la prima volta nella storia del mondo, fa dell'esistenza singolare umana un valore assoluto. Il singolo, in quanto singolo, non è solo colui che decide intorno al finito che a lui si rapporta, ma è anche, anzi è soprattutto, colui che decide intorno al proprio rapporto con l'infinito. Per il cristianesimo, la figura più radicale della libertà diventa la partita da giocare con Dio (*aversio a Deo* o *conversio ad Deum*).

Con i moderni, la valorizzazione cristiana della libertà umana diventa progressivamente una sorta di esaltazione incondizionata della libertà. Difatti, ancor oggi, quando si parla di libertà, si intende alludere al "libero arbitrio", ossia la libertà viene concepita in modo "onnilaterale", senza limiti, essendo venuto meno il limite metafisico di ogni arbitrio umano, cioè l'idea che vi sia un Essere assoluto cui render conto dei propri scopi. Ne consegue che, per la modernità laica, ogni essere umano possiede, in sé e per sé, una libertà senza limiti, purchè riesca a convivere con altre libertà senza limiti. Per la dottrina sociale della Chiesa tale concezione onnilaterale della libertà va respinta, perché non tiene conto del valore della singolarità e della dignità di ogni persona umana, chiamata a

realizzare la propria personale vocazione.

### *La giustizia*

Giustizia è un termine che riprende il latino *iustitia*, derivato da *iustum*, vale a dire ciò che è legittimo in quanto conforme allo *ius*.

Per i Greci l'idea di giustizia era collegata all'ordine dell'universo per cui cose ed individui avevano una propria funzione e una condizione determinata all'interno del cosmo, e la dea Dike era colei che ristabiliva l'ordine violato. Più tardi, nell'antica Roma, la concezione dello *ius* fu svincolata dai presupposti religiosi per assumere il valore civile, di diritto in senso moderno, una concezione che è alla base della civiltà giuridica occidentale. Su questa linea il grande giurista romano Ulpiano definisce la giustizia come dare a ciascuno il suo, che è il fondamento della cosiddetta giustizia commutativa. Con l'affermarsi del cristianesimo, parole come giusto e giustizia acquistarono un significato morale anche in riferimento alla redenzione operata da Cristo. E la giustizia venne così percepita – insieme a prudenza, fermezza e temperanza – come una delle virtù cardinali, fondamentali per tutte le altre virtù umane, aprendo la strada a una interpretazione sociale del termine<sup>16</sup>.

La giustizia perciò si inserisce nel concetto stesso di virtù, che, secondo il suo concetto più pieno, rende l'uomo buono. Le parti essenziali della giustizia sono: l'alterità, cioè la giustizia è sempre intrapersonale, in quanto suppone almeno due persone<sup>17</sup> e il rapporto di eguaglianza, cioè il rispetto del diritto altrui<sup>18</sup>. Le forme classiche della giustizia sono tre: commutativa, distributiva e legale. La giustizia commutativa è quella che spinge la volontà a rendere ad ognuno il proprio stretto diritto, conservando l'uguaglianza tra cosa e cosa. In essa si ha l'immediata relazione sulla cosa, oggetto da una parte di debito e dall'altra di diritto: nelle altre forme di giustizia la relazione alla cosa è mediata, in quanto dovuta per le vicendevoli relazioni tra le persone. Inoltre, altra è l'uguaglianza nella giustizia commutativa, ed altra nelle altre forme di giustizia; infatti, nella giustizia commutativa si esige l'uguaglianza aritmetica (uguaglianza perfetta di prestazioni, prescindendo dalle persone); nelle altre forme di giustizia si osserva un'uguaglianza geometrica, vale a dire basata sulla proporzione di tutto alla parte.

La giustizia distributiva è la virtù che inclina a distribuire equamente tra i membri della

società i beni e gli oneri: i primi, come suo oggetto diretto; i secondi, come suo oggetto secondario e indiretto, nel senso che la loro equa ripartizione costituisce un diritto dei singoli.

La giustizia nella distribuzione sia dei beni come degli oneri va intesa in senso proporzionale, e gli elementi della proporzione sono indicati dalla natura della società, e, quindi, del bene comune: questo, infatti – come vedremo più avanti – costituisce sempre il principio formale di ogni valutazione in materia, anche quando il vantaggio dei singoli ne costituisce l’oggetto materiale. Infine, la giustizia legale è quella che porta l’uomo a dare quanto è dovuto alla società, di cui è parte, per il bene interno della società stessa (bene comune).

Soggetto della giustizia legale sono i membri della società, tanto che ne è a capo (nel cui ambito la giustizia legale prende il nome di giustizia amministrativa) come i cittadini.

Rientra strettamente nell’ambito di questa forma di giustizia solo ciò che è dovuto alla società o perché alla medesima di per sé necessario o perché utile e legittimamente comandato.

A questa classica triplice divisione della giustizia (commutativa, distributiva e legale), alcuni manuali di teologia morale, facendo esplicito riferimento ai documenti della dottrina sociale della Chiesa, parlano anche di giustizia sociale, di giustizia tributaria e di giustizia internazionale.

Oggi si parla tanto di giustizia sociale. Si pone la questione non tanto se questa specifica virtù esista, dopo che Pio XI ha, nella sua enciclica *Quadragesimo anno* (1931), consacrata l’espressione, facendovi ricorso frequentemente, ma se questa giustizia sociale rientri nella giustizia legale, oppure costituisca una nuova specifica virtù. Al di là delle varie posizioni, considerazioni e distinzioni, quando si parla di giustizia sociale ci si riferisce sempre alla virtù che spinge a compiere per l’interesse pubblico ogni atto virtuoso, al quale l’uomo non potrebbe sottrarsi senza violare il diritto della società sulla cooperazione dei suoi membri. Guardando all’insieme di questi atti che interessano il bene comune oggi si parla di morale sociale. Le esigenze della giustizia sociale e della morale sociale così intesa vengono ribadite nell’insegnamento sociale da Pio XII a Paolo VI, passando attraverso la costituzione *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II: in particolare, dalla *Mater et magistra* di Giovanni XXIII (1961) alla *Octogesima adveniens* di Paolo VI (1971).

Con l’espressione giustizia tributaria si suole modernamente significare il rapporto fra

cittadino contribuente e Stato impositore delle tasse. Ora, i rapporti tra Stato e cittadino – come già rilevato precedentemente – sono regolati dalla giustizia distributiva, da una parte, e da quella legale, dall’altra. Pertanto, non occorre ricorrere ad un’altra specifica virtù.

Lo stesso discorso vale anche per quanto riguarda l’espressione giustizia internazionale, giacché anch’essa riguarda non tanto la natura della giustizia, ma il soggetto dei diritti. Difatti, se il diritto di una società su un determinato bene è immediato, ha luogo la giustizia commutativa; se, invece, si tratta del benessere della stessa comunità delle genti, quindi del bene comune dell’intera umanità, entra in questione la giustizia distributiva, non solo nei confronti dei singoli, ma anche in ordine alle diverse società.

### *L’Autonomia*

La parola autonomia significa, alla lettera, la condizione in cui l’individuo è legge a se stesso. Questo diritto è diventato una specie di parola d’ordine nei campi più disparati (etico, pedagogico, politico, sociale, giuridico, civile, religioso, ecc.), ma in modo particolare in bioetica.

Il concetto di autonomia che oggi prevale è quello individualistico, dove l’autonomia è la cifra dello svincolo e dell’emancipazione da ogni autorità esterna. Ciò significa staccare la figura dell’autonomia dai legami sociali, dal rispetto della tradizione, dalla cura per gli altri e dai valori comunitari. Questa concezione si presenta come l’unico modo persuasivo di organizzare la vita collettiva. Non solo domina nelle relazioni politiche, ma pare vincente anche nelle relazioni economiche e sociali, e influisce persino nella struttura di non pochi luoghi della società civile. Soprattutto, sta improntando, attraverso gli scambi economici, la globalizzazione<sup>19</sup>.

Dalla filosofia di Kant apprendiamo che l’autonomia deve coniugarsi con l’imperativo di trattare l’uomo come fine (e non semplicemente come mezzo). Se dinanzi all’agire in autonomia vi è l’uomo come fine, l’autonomia non può più considerarsi assolutamente incondizionata. Anch’essa deve, infatti, esercitarsi guardando al fine, parimenti incondizionato, che ogni essere umano è. Così, se l’altro per me è fine, la mia vita è per l’altro. Certo, è la mia vita. Ma, se lo scopo della mia vita è un altro essere umano, lo scopo di coltivare la mia vita può essere raggiunto solo passando per altri (o per me, ma come un altro).

Quindi, l'autonomia deve essere intesa come l'incondizionata possibilità di stare in relazione all'altro (o a me stesso in quanto altro). L'altro, poi, in quanto è un essere umano, può realizzare se stesso solo facendo lo stesso con me, cioè realizzando lo stesso movimento verso di me; in altre parole, prendersi reciprocamente in cura. Pertanto, se io sono colui che deve prendere l'altro in cura, sono, nel contempo, colui che dall'altro deve essere preso in cura. In questa buona reciprocità, ossia nel trattarsi reciprocamente come fine (regola kantiana), sta il senso etico dell'autonomia.

### *L'Individualismo*

La grande intuizione di Aristotele, espressa nella celebre affermazione che l'uomo è per natura un "animale politico", è che noi realizziamo pienamente la nostra umanità soltanto in comune con altri.

Oggi questa visione sembra andata in crisi: il legame non viene più considerato come bene primario della soggettività, ma come regola imposta dalla necessità della convivenza. Il nome di questa inversione antropologica è l'individualismo<sup>20</sup>: il soggetto moderno vuole un'autonomia assoluta. In effetti, l'individualismo è un fenomeno che comprende almeno due diverse configurazioni epocali: un individualismo utilitaristico e razionale, tipico della prima modernità, e un individualismo edonistico (o narcisistico), peculiare della seconda modernità.

Il primo modello, chiamato anche individualismo dell'*homo oeconomicus*, vede il soggetto umano teso al perseguimento esclusivo del proprio interesse. Dal punto di vista antropologico, emergono due tratti dominanti: una razionalità strumentale, per cui tutto – legami compresi – diventa mezzo per realizzare la propria utilità individuale; un desiderio centrato nel possedere ricchezza e beni materiali. Come è facile immaginare, l'individualismo utilitaristico destina i legami umani alla competizione fra tutti. La migliore espressione di questo paradigma conflittuale si trova in Hobbes: la sua famosa formula dello stato di natura - *homo homini lupus* – non lascia dubbi. Naturalmente la visione di Hobbes non nasce *ex abrupto*, ma ha una radice teologica. E' con Lutero, infatti, che si afferma la svolta fondamentale: dalla metafisica dell'essere alla metafisica della volontà. Mentre nella prima era posto il legame di partecipazione tra Creatore e creatura, nella seconda c'è ormai un divario

incolabile, e dunque di frattura, tra volontà divina e umana. Da qui al conflitto tra gli individui, il passo è stato breve.

Il secondo modello, detto anche dell'*homo psychologicus*, genera la perdita secca del legame. Individualismo narcisista significa infatti disaffezione da tutto ciò che esula dagli immediati interessi dell'io e conseguente diserzione dalla sfera pubblica. L'aspetto interessante è che si tratta di una degenerazione del primo modello: la passione acquisitiva che animava l'*homo oeconomicus* della prima modernità, lascia il posto alla deriva narcisistica dell'affetto, che diventa cosa privata e di interesse personale. In tal senso spariscono i legami sociali e la divinizzazione dell'io ha sepolto la via verso l'altro.

A questo punto la domanda è: il soggetto è davvero fatto soltanto di emozioni e di sentimenti autointeressati, oppure c'è, da qualche parte, un affetto fiduciale, un affetto che muove liberamente a fare legame? In altre parole, è possibile uscire dal circolo autoreferenziale di Narciso? Un'interessante traiettoria antropologica sembra oggi rappresentata dalla pratica del dono, inteso non come semplice regalo scambiato, ma come elemento capace di riattivare la qualità fiduciale degli affetti, che si realizzano nel desiderio di legame con l'altro come affermazione di sé. Se dunque il legame è il fine, cioè il valore cui si mira nel dono, allora il dono è l'affermazione della libertà attraverso una dipendenza. Sembra un controsenso. Ma nella famiglia, ad esempio, questo paradosso è di casa. E' lì, infatti, che si viene a sapere del legame come di un bene che non si può comprare, perché non ha né un valore d'uso né un valore di scambio, ma un valore di riconoscimento che solo nel dono si può sperimentare. La partita si gioca qui: sul senso etico degli affetti che diventa, grazie alla libertà, opera comune in vista dell'essere-insieme, legame sociale senza di cui il soggetto non saprebbe comprendere neanche se stesso<sup>21</sup>.

### *La Reciprocità*

Nell'opinione comune, reciprocità è sinonimo di una relazione paritaria: io concedo all'altro le stesse opportunità di agire che riservo a me stesso: Reciproco è dunque un rapporto tra eguali: le libertà che mi prendo devo consentirle a chiunque. Il senso di questa auto-limitazione è da sempre materia di vivaci contese. La linea di frattura più marcata corre, ancora oggi, tra due opposte visioni.



La prima afferma essenzialmente che, nonostante l'uomo sia portato ad essere egocentrico, le circostanze lo portano al compromesso: la mia libertà termina là dove comincia la tua, e viceversa. La vita comune esige dei "patti" che frenino gli eccessi dell'ambizione e della cupidigia individuali.

La seconda tesi sostiene, al contrario, che la capacità di "mettersi nei panni altrui" è una genuina attitudine; è una intuizione che mi porta a rispettare le aspirazioni altrui<sup>22</sup>.

Pertanto, la reciprocità attesta non solo l'eguaglianza delle persone, ma far posto alla libertà dell'altro, rendendosi disponibili al suo bene. Nella reciprocità è dunque racchiuso un duplice invito:

1. a concedersi a vicenda le medesime opportunità d'azione;
2. a collaborare alla felicità altrui.

Il primo, accettato dal pensiero liberale fin dai suoi esordi, è basato sui valori razionali, garantendo la convivenza in condizioni di pluralismo culturale.

Il secondo, coincidente con la fraternità promulgata dal cristianesimo, eroga valori impegnativi come il calore, il conforto e la carità. "Il Samaritano sollevò da terra il viandante aggredito dai ladroni, lo condusse in un albergo e pagò il proprietario perché lo accudisse finché non si fosse ristabilito": l'altro qui, nella parabola evangelica, non è solo uno straniero, ma un potenziale avversario.

Al di là del discorso teologico, il quesito che si pone è: perché l'altro, anche quando è un estraneo, merita di essere riconosciuto? La tesi più diffusa, nella riflessione laica odierna, riprende e generalizza la concezione aristotelica dell'amico: ogni essere umano è un "altro me stesso".

### *L'Alterità*

L'attuale configurazione della società impone l'apertura all'alterità. Da tale apertura dipende il futuro approccio al multiculturalismo e lo sviluppo futuro di alcune grandi identità culturali, politiche e religiose: si pensi, ad esempio, all'identità europea, oppure alla stessa identità cristiana.

Perché si diano apertura verso l'altro e, in ultimo, anche autentiche condivisione e comunione, occorre che il rapporto con l'altro nasca all'insegna di una comune, sincera ricerca del bene e della verità. In questo senso, l'incontro con l'altro, se è autentico, è anche rischioso, non predeterminabile interamente e astrattamente, sottoposto alla possibilità dello scacco e del conflitto. Difatti, nella dimensione dell'alterità improntata all'incontro riuscito – prospettata da alcuni modelli interni all'esperienza religiosa e alla riflessione teologica cristiana – va considerata anche la possibilità dello scacco, cioè il mancato realizzarsi di un rapporto fecondo, nella forma della differenza inconciliabile e perfino dello scontro e del conflitto. Che la tensione fra identità e alterità rimanga irrisolta e all'insegna della chiusura e dell'ostilità rappresenta non soltanto il riflesso innegabile della contingenza storica, in tutta la sua asprezza, ma anche un passaggio inevitabilmente da affrontare e approfondire in vista di una considerazione più completa e di un possibile e più adeguato incontro con esso<sup>23</sup>.

### *Il Bene comune*

Cosa sia il bene comune, non è sempre e in ugual misura inteso<sup>24</sup>. Esso era già ben presente e radicato nella filosofia greca e romana. Infatti, viene indicato come il fine principale della politica. In quanto tale, il bene comune orienta le scelte politiche della comunità e dei suoi rappresentanti. Aristotele, ad esempio, sosteneva che l'elemento distintivo tra una forma di governo buona e una corrotta era proprio il tendere verso il bene comune. Anche secondo Tommaso d'Aquino il bene comune è il fine della politica; esso è costituito dall'insieme dei beni necessari alla vita umana, quali i beni economici, culturali, morali, giuridici, istituzionali e spirituali. Tali beni sono necessari sia alla comunità nel suo insieme, sia ai singoli individui isolatamente e differiscono da epoca ad epoca e da società e società.

La versione aristotelica e tomista del concetto di bene comune è stata avversata e contestata sia dal liberalismo che dal marxismo. Il liberalismo classico sostiene che il bene comune, nella sostanza, si riduce al bene dell'individuo, mentre la dottrina socialista, all'opposto, sostiene che al bene comune deve essere preferito il bene collettivo, cioè il bene del tutto sociale, nel quale le persone scompaiono in favore del gruppo (sia esso classe o partito).

Quindi, l'idea di bene comune va rifondata.

Anzitutto va distinto il bene comune dal bene pubblico: il bene comune è il bene di tutti gli individui che compongono il corpo sociale e che sono soggetti di diritto (la società, infatti, è per tutti); mentre il bene pubblico è il bene del corpo sociale preso nel suo insieme o nella sua organizzazione. Sostituire il principio del bene pubblico a quello del bene comune, significa sostituire l'utilità alla giustizia e fare della ragione di Stato la giustificazione per qualsiasi attentato ai diritti dei singoli. Ne consegue che il bene comune non può neanche essere considerato come la somma dei beni individuali, e tanto meno come il bene della maggior parte dei membri della comunità. Il criterio maggioritario non può essere, perciò, applicato universalmente nella società, senza portare alle dittature delle maggioranze sulle minoranze. Il bene comune può nascere soltanto da un accordo delle due forze, la privata e la pubblica, che agiscono nella società. Come il bene comune non è qualcosa di astratto o di opposto al bene privato, così anche il fine sociale, che ha come premessa la creazione delle condizioni per favorire la perfezione e il benessere del genere umano, non viene alimentato se non da una accresciuta e più largamente diffusa responsabilità sociale dei singoli uomini.

### *Il Conflitto*

La presenza di tensioni conflittuali appare attualmente un dato ineludibile, che rimanda all'incontro-scontro di diverse tradizioni etniche, etico-politiche e religiose in competizione. Si tratta del risvolto problematico e, appunto, conflittuale del nesso tra identità e alterità. Concretamente, siamo di fronte alle difficoltà derivate dal pluralismo: la questione è come comporre le "visioni del mondo" profondamente differenti che animano il medesimo spazio storico-culturale.

Un ulteriore ambito, che presuppone il precedente e ne amplia l'orizzonte, ci conduce alle soglie del vero e proprio scontro di civiltà: la trasposizione del conflitto su scala globale, planetaria chiama in causa i tratti fondamentali delle civiltà coinvolte e in particolare la dimensione delle credenze religiose e dei valori etici e politici che ne scaturiscono. L'incontro delle diverse religioni, a questo punto, diventa decisivo e potenzialmente risolutivo.

Al di là delle varie interpretazioni filosofiche e antropologiche del conflitto e dei modelli teorici per controllarlo e delimitarlo<sup>25</sup>,

occorre leggere le realtà conflittuali che abbiamo di fronte per rinvenire percorsi di riconciliazione. La crisi attuale dell'ONU di fronte al compito di garantire la pace, di assicurare il rispetto del diritto internazionale e di arginare e limitare il ricorso alle armi, sollecita la riflessione antropologica di trovare una via percorribile che non si fermi semplicemente a proporre utopisticamente un governo mondiale sopranazionale.

Certamente dal dialogo interreligioso potrà derivare un tentativo di fondare un *ethos mondiale*, che, riferendosi all'unico Dio, spiani la via ai valori orientati alla sopravvivenza dell'umanità e del pianeta stesso, anche se tale progetto sconta non solo il limite utopistico, ma anche il rischio o la pretesa di imporre, dall'alto, modelli universalistici, senza tenere conto dei punti di vista particolari.

Sullo sfondo di queste problematiche si staglia l'originale prospettiva cristiana, fondata sul suo rivoluzionario aprirsi e affidarsi all'altro e sul comandamento dell'amore per il nemico.

Le mediazioni di questa posizione cristiana, nel quadro delle concrete emergenze storiche, è oggi elaborata dalla dottrina sociale della Chiesa, come l'interpretazione dei conflitti a partire dalla "connessione tra le ingiustizie sociali e lo sviluppo dell'instabilità politica e della violenza" (*Centesimus annus*, n. 23); valorizzando la propria costitutiva capacità di mediazione, che è cultura capace di stare sul confine, di far incontrare le sensibilità, di decostruire le inimicizie e i sospetti; intendendo il dialogo come processo, che senza relativizzare o neutralizzare le varie identità, le rende capaci di costruire gradualmente l'universale, aprendole alla condivisione.

### *4. Oltre lo Stato e il mercato: l'economia del dono*

Viviamo l'era della globalizzazione e i beni di consumo realizzano il cosmopolitismo a cui tende la cultura di massa. Mai come ora i popoli del mondo, da un capo all'altro del pianeta terra, hanno condiviso tante cose, oggetti, capi di vestiario, cibo, bevande, spettacoli televisivi, musica, elettrodomestici, automobili, e forse mai come ora hanno avvertito il bisogno di affermare la propria diversità. E' un'esigenza etica, che deriva dalla consapevolezza del debito che ciascun essere vivente ha con le sue origini. Con questo vincolo morale ogni comunità si gioca la capacità di partecipare senza soggezione al mercato globale. Proprio in queste società, cosiddette post-industriali, in cui domina l'interconnessione

planetaria, non si riesce più a riconoscere il proprio vicino, i luoghi della socializzazione diminuiscono o perdono di senso, cresce l'isolamento e la solitudine degli individui. Non tutto comunque è perduto, e nuovi sistemi economici si affacciano sulla scena, anche se il loro significato e il loro peso si stanno analizzando e valutando solo da poco tempo<sup>26</sup>. Le forme che rappresentano e in qualche modo includono l'economia del dono sono due: la decrescita e l'economia senza denaro, cioè tutte quelle esperienze in cui si ha uno scambio di beni e servizi senza utilizzare la moneta tradizionale.

### *La decrescita*

Il tema della decrescita non ha ancora avuto nessuna considerazione nel dibattito tra gli economisti, fondamentalmente per due ragioni.

La prima è connessa all'operare dei sistemi economici. Difatti, i due grandi filoni di pensiero che hanno avuto origine con lo sviluppo della società industriale, il liberalismo e il socialismo, in tutte le loro varianti hanno condiviso l'idea che la crescita economica fosse il fine dell'attività produttiva, che l'occupazione fosse in un rapporto direttamente proporzionale con essa e che la quantità di merci prodotte e di servizi fosse un indicatore adeguato al benessere. La loro contrapposizione politica, ma non culturale, si è incentrata sulle modalità di redistribuzione del prodotto interno lordo tra le classi sociali: Insomma, la base di tutto è che la torta cresca sempre di più di anno in anno; poi lo scontro riguarderà il taglio e la distribuzione delle fette. La decrescita mette in discussione il concetto fondamentale della cultura industriale, che ormai domina il pensiero economico da più di trecento anni.

La seconda riguarda la pratica e la misura della decrescita. Difatti, si ritiene che la crescita del Pil misuri la quantità dei beni messi a disposizione da un sistema economico e produttivo, mentre misura la quantità delle merci, cioè di oggetti e servizi scambiati con denaro. Nell'idea di bene è insita l'idea di utilità e vantaggio. Non tutte le merci offrono utilità e vantaggi, quindi nell'idea di merce non è insita l'idea di bene. La crescita dei consumi di benzina nelle code automobilistiche fa crescere il Pil, ma rallenta la velocità di spostamento, crea stress, inquina l'atmosfera, consuma inutilmente risorse preziose, ecc. Viceversa, non tutti i beni si scambiano necessariamente con denaro, quindi nell'idea di bene non è insita l'idea di merce. I pomodori

coltivati nell'orto di famiglia vengono consumati senza passare attraverso il processo di mercificazione, e per di più sono migliori, sia per chi li mangia, sia per l'ambiente. E così è per la maggior parte dei servizi alla persona. Se, in controtendenza con quanto avviene da trecento anni, si potenzia la produzione di beni riducendo la produzione delle merci corrispondenti, si capovolge l'idea generalizzata di benessere. Si compie un atto di sovversione culturale che spiazzava il sistema dei valori da cui sono accomunate le due grandi correnti di pensiero e politiche sviluppate dall'industrializzazione.

Per la crescita del Pil i sistemi economici attuali richiedono: più tasse, più investimenti, più consumi; quindi spesa pubblica dello Stato per fornire assistenza, sanità, istruzione, pensioni, ecc. E' vero, non si può ipotizzare uno Stato senza assistenza, pensioni, tasse, però si può e si deve ricercare modelli migliori. Si potrebbe progettare un sistema economico a tre cerchi concentrici: l'autoproduzione, gli scambi mercantili fondati sul dono e il contro-dono, gli scambi mercantili della società industriale. Più si allargano le sfere dell'autoproduzione e degli scambi dell'economia del dono, più si può ridurre la sfera mercantile.

### *L'economia senza denaro*

Le economie senza denaro possono essere definite tutte quelle esperienze in cui gli aderenti, su base volontaria, si scambiano beni e servizi senza l'intermediazione del denaro, secondo un rapporto di reciprocità.

Naturalmente non sono una alternativa al mercato, il quale è una formidabile invenzione istituzionale che ha accresciuto la sicurezza materiale, diminuito le ingiustizie e concesso diritti a tutti i membri della società. Le economie senza denaro sono, infatti, complementari ai sistemi monetari tradizionali e non alternative. Non si tratta dell'abbandono dell'economia mercantile e del ritorno ad un'economia pre-moderna, ma di concepire l'attività economica non solo in una logica individualistica, ma anche di reciprocità al fine di favorire dinamiche di socializzazione, dinamiche legate al dono, alla fiducia e all'altruismo. Riguardo al dono è importante l'equazione dare, ricevere, restituire, gesti fondamentali che costruiscono una rete di relazioni capace di soddisfare i bisogni, ma anche di abbattere gli isolamenti, le esclusioni e le frontiere. Uno scambio teoricamente fondato su tale concetto di dono è sia economico che solidale. Economico

perché basato sul riconoscimento formalizzato del valore intrinseco delle prestazioni e delle risorse offerte e ricevute; solidale perché un dare che ammetta la possibilità di ricevere e conceda almeno l'opportunità di restituire è un atto di vera relazione, non un semplice gesto di beneficenza o di compravendita che allontana e separa piuttosto che unire e consolidare.

Uno degli effetti più importanti prodotti dall'assenza del denaro è l'aumento della fiducia, la quale è influenzata non solo dalla razionalità, ma anche da elementi che la teoria economica classica non ha mai preso in considerazione, quali la reciprocità, le norme morali, le emozioni, la generosità, gli ideali, l'altruismo. Le forme di scambio non monetario sono presenti in molti Paesi post-industrializzati, tra cui l'Italia. Queste varie esperienze hanno la caratteristica di essere meccanismi auto-organizzati in cui qualsiasi aderente può ottenere beni e servizi semplicemente mettendo a disposizione, e quindi offrendo in cambio, i beni e i servizi che può autoprodotte.

In Italia l'esperienza di economia non monetaria più diffusa si chiama Banca del tempo, in cui non esistono monete complementari, ma è il tempo l'unità di misura: il valore del servizio è determinato dal tempo impiegato per il trasferimento. Tutte le attività sono valutate in tempo e non circola denaro se non quello a copertura delle spese vive (materiali per effettuare una piccola riparazione, materie prime per un dolce, ecc.).

Qua e là, poi, come nel resto del mondo, sono nate numerose sperimentazioni e realtà: la

Rete di economia locale di Reggio Emilia (una specie di carta di credito attraverso la quale i membri della comunità possono andare incontro alle reciproche necessità), il Sistema di reciprocità indiretta di Lecce (specie di reciproca donazione), Condomini solidali, tipologie di scambio equo e solidale, valute complementari, finanza etica, ecc. Nelle economie senza denaro, perciò, si ottengono servizi e oggetti che permettono di soddisfare piccoli bisogni immediati ed al contempo concorrono a potenziare le reti di relazioni e la solidarietà sul territorio.

Non si tratta di volontariato, dove i volontari offrono tempo per loro attività ad utenti che ne usufruiranno, ma di reciprocità indiretta, ogni trasferimento accende debiti e crediti nei confronti di tutti gli altri, non del singolo interessato. Tra i tanti effetti positivi che producono le economie senza denaro (fantasia e creatività, aiuto di vicinato, ricerca di nuovi valori, cogestione del territorio e dell'ambiente, rispetto reciproco, sostegno ai redditi più bassi, soddisfazione di piccoli bisogni, diminuzione della povertà, ecc.), il più importante è l'aiuto che danno nella promozione della reciprocità e dello spirito di comunità. Non a caso la parola comunità deriva dal latino *cum munere*, che significa "donare l'un l'altro". Letteralmente il termine si riferisce ad uno scambio di doni nell'ambito di una comunità. E i doni sono basati sul principio di reciprocità. Ecco perché insieme al mercato possono convivere economie senza denaro: l'essere umano è in primo luogo un essere di relazione e poi un essere di produzione.

### NOTE:

---

<sup>1</sup> Il MAUSS è una sigla, un acronimo che significa: Movimento Anti-Utilitarista nelle Scienze Sociali. Ma Mauss è anche il cognome di Marcel Mauss, etnologo e sociologo francese – dunque eponimo – nipote del celebre sociologo Emile Durkheim. Nel 1921 ha scritto *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino 2002. Il MAUSS, invece, nasce a Parigi nel 1981. Ne fanno parte numerosi intellettuali e professori universitari di spicco, soprattutto francesi, tra cui: il presidente Alain Caillé, autore di: *Critica della ragione utilitaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, dove critica il paradigma teorico che vuole l'azione sociale intelligibile e legittimabile solo in rapporto ai calcoli interessati dei singoli. Nelle sue argomentazioni di critica all'utilitarismo si avvale dei lavori di Marcel Mauss sul dono, oltre che dei contributi teorici di Karl Polanyi sulla formazione del mercato, fino ad esplorare alcune possibili implicazioni pratiche di un atteggiamento antiutilitarista nella vita quotidiana:

---

dall'ampliamento delle possibilità lavorative a tempo parziale, all'istituzione di un reddito di cittadinanza; *Il terzo paradigma: antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, dove l'idea centrale è quella che consiste nel contrapporre il paradosso del dono (per cui il disinteresse proclamato nell'atto di donare, confermando o istituendo il legame sociale, risulta in fin dei conti il miglior modo di garantire gli interessi individuali e collettivi) ai due approcci che si contendono il terreno nelle scienze sociali, l'individualismo metodologico e l'olismo. Per l'anti-utilitarismo è proprio il rapporto di obbligazione reciproca, ovvero di dono, più o meno liberamente consentito tra individui e gruppi, che istituisce la società e ne costituisce la base; Jacques Godbout, *Lo spirito del dono*, Boringhieri, Torino 1998, dove troviamo questa definizione del dono: "Il dono è ogni prestazione di beni o servizi, effettuata senza garanzie di restituzione, al fine di creare, alimentare e ricreare il legame sociale tra le persone"; *L'esperienza del dono: Nella famiglia e con*

gli estranei, Liguori, Napoli 1998, dove, secondo l'autore, nella pratica del dono la società è come condotta al di là di se stessa, così come l'individuo mette in gioco la propria identità. Il rischio del dono, infatti, è il rischio dell'identità; *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; Serge Latouche, *L'occidentalizzazione del mondo: saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1992; *Il pianeta dei naufraghi: saggio sul dopo-sviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino 1993; *Il mondo ridotto a mercato*, Edizioni Lavoro, Roma 1998; *L'altra Africa: tra dono e mercato*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, dove, secondo l'autore, esiste un'altra Africa che non è quella della razionalità economica, un'Africa ben viva anche se non in buona salute, in cui, se il mercato è presente, non è onnipresente, dove non si può parlare di società di mercato, ma nemmeno di tradizione comunitaria, un'Africa dove lo scambio sotto forma di dono coesiste con gli effetti della mondializzazione; *L'invenzione dell'economia*, Arianna, Bologna 2001. Per la divulgazione del pensiero antiutilitarista in Italia un ruolo importante è stato giocato da Alfredo Salsano, *Il dono: solidarietà e interesse*, in "democrazia e Diritto", nn. 3-4 (1994) 516 – 525, che fa parte del MAUSS e ha fatto pubblicare per Bollati Boringhieri vari autori e testi antiutilitaristi. Dunque, il MAUSS si propone di contrastare l'utilitarismo (che, come movimento filosofico, nasce nella seconda metà del Settecento con Jeremy Bentham) e la sua esaltazione dell'interesse, e cerca di reinserire l'economia nel sociale. Si tratta, pertanto, di un movimento epistemologico nell'ambito delle Scienze sociali e si contrappone sia al metodo individualistico, sia al metodo solistico, perché entrambi non tengono nel giusto conto le interazioni sociali nella loro orizzontalità.

<sup>2</sup> Cfr. G. Storobinski, *A piene mani: dono fastoso e dono perverso*, Einaudi, Torino 1995; R. Mancini, *Esistenza e gratuità*, Cittadella, Assisi 1996; J. Derida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina, Milano 1996; G. P. Cella, *Le tre forme dello scambio. Reciprocità, politica, mercato, a partire da K. Polanij*, Il Mulino, Bologna 1997; A. Caillé, *Il terzo paradigma: antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; J. T. Godbout, *L'esperienza del dono*, Liguori Editore, Napoli 1998; L. Laville, *L'economia solidale*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; G. Gasparini, *Il dono tra etica e scienze sociali*, Edizioni Lavoro, Roma 1999; R. Guidieri, *Ulisse senza patria. Etica e alibi del dono*, L'Ancora, Napoli 1999; C. Champetier, *Homo consumans. Morte e rinascita del dono*, Arianna, Bologna 1999; A. Bassi, *Dono e fiducia: le forme della solidarietà nelle società complesse*, Edizioni Lavoro, Roma 2000; G.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001; P. Gilbert – S. Petrosino, *Il dono*, Il Melangolo, Genova 2001; E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001; M. Mauss, *Saggio sul*

*dono* (1921), Einaudi, Torino 2002; O. Todisco, *Il dono dell'essere*, Edizioni Il Messaggero, Padova 2006.

<sup>3</sup> Già S. Bernardino da Siena (1380 – 1444), nel riportare l'analisi sul valore economico del confratello Pietro di Giovanni Olivi (1248 – 1298), introduceva tre espressioni, ben conosciute dagli storici del pensiero economico: la *raritas*, la *virtuositas* e la *complacibilitas*. La *virtuositas* corrisponde all'utilità oggettiva ai fini della soddisfazione dei bisogni; la *raritas* rialza il valore delle merci per la loro scarsità; la *complacibilitas* rappresenta la componente del valore che deriva dalla categoria soggettiva dell'utilità (la preferenza individuale). Per un'analisi approfondita del pensiero degli scolastici francescani sulla nascente scienza economica, cfr. O. Bazzichi, *Alle radici del capitalismo. Medioevo e scienza economica*, Effatà Editrice, Torino 2003.

<sup>4</sup> Cfr. A. Caillé, *Oltre i diritti*, in "La Rivista del volontariato", maggio 2000, pp. 31 – 35.

<sup>5</sup> Cfr. S. Zamagni, *Dono come relazione*, ibid., ottobre 2001, p. 40.

<sup>6</sup> Cfr. J. Godbout, *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

<sup>7</sup> Sul tema si è recentemente sviluppato un ampio dibattito, che ha prodotto una vasta letteratura, a cui si rimanda per approfondimenti. Per uno sguardo d'insieme, cfr. AA. VV., *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento*, Atti dell'XI Colloquio su filosofia e religione (Macerata, 16 – 17 maggio 2002), Università degli Studi di Macerata, 2003.

<sup>8</sup> *Tempo e essere*, a cura di E. Mozzarella, Guida, Napoli 1983, p. 157.

<sup>9</sup> *Saggio sul dono, forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002.

<sup>10</sup> Cfr. O. Todisco, *Il primato del vero e sua problematizzazione. Contributo della Scuola francescana alla filosofia occidentale*, in "Miscellanea Francescana", 103 (2003) 579 – 630.

<sup>11</sup> Id., *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, Ed. Messaggero, Padova 2003, p. 356.

<sup>12</sup> Ibid., p. 268.

<sup>13</sup> Cfr. G. Bataille, *Il dispendio*, Armando, Roma 1997.

<sup>14</sup> Per un approfondimento sull'umanesimo civile e sul modello dell'economia civile, accanto alle forme tipiche dello Stato e del mercato, cfr. L. Bruni – S. Zamagni, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004.

<sup>15</sup> Per una messa a punto generale e recente sul tema della libertà si rimanda al volume, curato da F. Botturi, *Soggetto e libertà nella condizione post-moderna*, Vita e Pensiero, Milano 2003. Per le forme postmoderne della declinazione della libertà sia positive che negative, cfr. *La libertà del bene*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 1998. Questo stesso senso viene variamente analizzato nella serie di pubblicazioni patrocinate dal Servizio Nazionale per il progetto culturale della CEI: *Per una libertà responsabile*, a cura di G. L. Brena – R. Presilla, Rd. Messaggero, Padova 2000; *Interpersonalità e libertà*, a cura di G. L. Brena, Ed. Messaggero, Padova 2001; *La libertà in questione*, a cura di G. L. Brena, Ed.

Messaggero, Padova 2002; *Libertà e persona*, a cura di M. Signore – G. Scarafile, ED. Messaggero, Padova 2004. Per una considerazione etico-politica della libertà, cfr. i tre volumi curati da C. Vigna, *Libertà, giustizia e bene in una società plurale; Etiche e politiche della post-modernità; Etica del plurale*, editi da Vita e Pensiero, Milano 2003 e 2004. Della trilogia, il primo volume dà una mappa completa del dibattito attuale sull'alternativa tra primato della libertà/giustizia e primato della libertà/bene; il secondo volume completa il primo con una serie di indagini approfondite su alcuni importanti autori contemporanei (Rawls, Ricoeur, Habermas, Taylor, Dworkin, ecc.); il terzo volume è soprattutto orientato al nesso tra giustizia, riconoscimento e responsabilità come modo nuovo di intendere la connessione tra libertà e bene in una società plurale. In particolare, di P. Ricoeur si segnala *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1991, che costituisce la sua *summa* dell'etica della libertà; di Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994, dove si critica l'individualismo moderno, a partire dalla consapevolezza della sostanzialità del bene e della necessità della relazione riconscente. Vale la pena di leggere, infine, E. Levinas, *Difficile libertà*, Jaca Book, Milano 2004.

<sup>16</sup> La prima classificazione delle virtù cardinali si fa risalire a S. Ambrogio, *Expositio in Lucam*, 1, 5, n. 49 e 62, in Migne, *Patrologia Latina*, XV, col. 17 – 38. Da precisare che Ulpiano definisce la giustizia come la “costante e perpetua volontà di dare a ciascuno il suo” (“costans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi”).

<sup>17</sup> Per una chiara visione d'insieme del dibattito contemporaneo sulla giustizia, cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982, dove propone l'idea della giustizia come equità; P. Ricoeur, *Il Giusto*, Sei, Milano 1998, dove tenta una mediazione tra Aristotele e Kant, quindi, primato non della legge, ma del bene; A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, che esorta ad abbandonare l'unicità della virtù, di tradizione illuministica e kantiana, e a coltivare le virtù.

<sup>18</sup> Già S. Tommaso affermava “iustitia constituitur per comparationem ad alium”.

<sup>19</sup> La letteratura di tradizione liberale è vastissima. Per una sintesi critica, cfr. V. Possenti, *Le società liberali al bivio*, Marietti, Genova 1991. Per una visione dell'etica e dell'autonomia, alternativa a quella liberale, cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1991; Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993; A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988. In essi si trova non solo una critica pertinente della tradizione moderna, ma anche una ripresa della figura dell'io come relazione essenziale all'altro uomo. Per la bioetica, nello stesso senso (quello alternativo alla tradizione individualistica), cfr. F. Turollo, *Bioetica e reciprocità*, Città Nuova, Roma 2003.

<sup>20</sup> Per analizzare il complesso fenomeno dell'individualismo, cfr. E. Pulcini, *L'individuo senza*

*passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001. Il testo è interessante non solo come ricostruzione storica, ma anche perché mostra chiaramente come la perdita del legame sociale sia connessa alla deriva narcisistica degli affetti. Per quanto riguarda invece il tribalismo, come fenomeno simmetrico ed opposto all'individualismo, cfr. M. Maffesoli, *Il tempo della tribù. Il declino dell'individualismo nella società di massa*, Armando, Roma 1989. Per avere un'idea della fragilità dei legami contemporanei, cfr. Z. Bauman, *Amore liquido*, Laterza, Bari 2004: vi si troverà una drammatica fotografia della perdita di stabilità delle relazioni umane, in particolare di quelle amorose che ormai sono diventate un puro consumo narcisistico di emozioni. Cfr. infine F. Crespi, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Bari – Roma 2004.

<sup>21</sup> La proposta concreta del dono, come alternativa critica all'individualismo, è ben espressa da R. Prandini, *Le radici fiduciarie del legame sociale*, Franco Angeli, Milano 1998. Si tratta di un contributo importante perché fa il punto sull'insufficienza antropologica ed etica della logica utilitaristica e affronta la questione del dono come riattivazione delle radici affettive del legame sociale. In questa medesima linea si muove il testo collettaneo di G. Gasparini, *Il dono*, Edizioni Lavoro, Roma 1999. Per una valutazione della rilevanza sociale del dono, a cominciare dalla realtà familiare, cfr. *Dono e perdono nelle relazioni familiari e sociali*, a cura di E. Scabini – G. Rossi, Vita e Pensiero, Milano 2000. Si tratta di un tentativo di mostrare in che modo il dono riesca a riannodare affetti e legami, suggerendo un paradigma alternativo all'individualismo imperante nelle scienze sociali.

<sup>22</sup> Tentativi di allargare lo sguardo, in cerca della dimensione plenaria della reciprocità, si possono leggere in *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, a cura di L. Alici, Il Mulino, Bologna 2004. Si cerca qui di guadagnare e di articolare una nozione di reciprocità che non escluda l'asimmetria dei ruoli. La percezione del dislivello tra l'io e l'altro lascia intravedere un orizzonte ulteriore, una dialettica profonda di amore e giustizia nel cuore della reciprocità.

<sup>23</sup> Sul tema dell'alterità e del rapporto con l'altro sono importanti i lavori del filosofo ebreo M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinesello Balsamo 1993, dove da diversi punti di vista si giunge ad affermare il primato dell'essenziale relazione reciproca tra due esseri: conoscere davvero se stesso per l'uomo significa riconoscersi nell'altro in tutta la sua alterità. La proposta filosofica più innovativa del pensiero ebraico è espressa da E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980. La priorità assoluta dell'altro da un punto di vista etico conduce in Emmanuel Lévinas ad una vera e propria “sottrazione di sé a sé” da parte del soggetto. E' a partire dalla responsabilità per l'altro uomo che il soggetto si aliena nel cuore stesso della sua identità: l'anima stessa è “un altro in me”, che rimanda all'uno per l'altro e al rapporto con l'infinito. Per una ricognizione complessiva del suo

pensiero, cfr. G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996. Sempre nel campo della fenomenologia un'ispirazione di fondo, in chiave cristiana, affine a quella di Lévinas, è quella di J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2002, che pensa all'alterità come donazione originaria da cui il soggetto decentrato riceve se stesso. In una linea affine si collocano le opere del filosofo cristiano F. Ebner, *Frammenti pneumatologici*, San Paolo, Cinesello Balsamo 1998. Per quanto riguarda, infine, i modelli teologici del rapporto costitutivo con l'altro e della relazionalità, cfr. P. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2003.

<sup>24</sup> Il concetto di bene comune muta con il tempo e sarebbe anacronistico, ad esempio, parlare oggi di bene comune senza evidenziare la sua stretta connessione con i diritti umani. Il bene comune, infatti, come bene della collettività, può essere realizzato soltanto in comune, divenendo così un obbligo morale del cittadino sia verso se stesso, ma principalmente nei confronti degli altri membri della collettività. All'interno del dibattito contemporaneo, il tema del bene comune è stato affrontato ampiamente da J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano 1992 e *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1992, che ha sostenuto l'esigenza di rifondarne il concetto. Sul dibattito laico intorno al concetto di bene comune ed in particolare relativamente al primato del giusto sul bene, cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1999, che a partire dagli anni '70 ha animato e continua ad animare la discussione. Tra i lavori recenti che si occupano del bene comune ed in particolare del rapporto tra questo e i diritti umani, cfr. J. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino 1996. Il saggio di F. D'Agostino, *Filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2003 dedica al tema del bene comune e della giustizia ampio spazio. Non si può trascurare, poi, il grande contributo apportato dal magistero sociale della Chiesa, in particolare dalla Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes* (1965), che definisce il bene comune come "l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi, come ai singoli membri, di raggiungere la loro perfezione più pienamente e più speditamente"; dall'enciclica di Giovanni XXIII *Mater et magistra* (1961) secondo cui il bene comune consiste "nell'insieme di quelle condizioni sociali che consentono e favoriscono negli esseri umani lo sviluppo integrale della loro persona"; e dalla enciclica di Giovanni Paolo II *Sollicitudo rei socialis* (1987), che pone l'attenzione sul valore della solidarietà come valore cardine della vita sociale, e lo definisce "il bene di tutti e di ciascuno, perché tutti siano veramente responsabili di tutti".

<sup>25</sup> Sulla genesi e sui vari aspetti del conflitto, cfr. *L'altro, identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, a cura di V. Cesareo, Vita e Pensiero, Milano 2004, dove si affronta, valorizzando un tipo di approccio interdisciplinare che connette e intreccia le prospettive

della teologia, della filosofia e della storia della cultura, tutte le dimensioni della problematica del conflitto. Le opere invece di A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002 e di J. Habermas – Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998, sono emblematiche di quelle posizioni che, riprendendo in parte il modello dialettico hegeliano, cercano di ricomprendere i conflitti sociali, politici e culturali alla luce della maturazione graduale di valori, quali l'apertura all'altro, il rispetto e la pari dignità. Sul destino dell'Occidente e dell'Europa, in particolare, cfr. gli studi di M. Cacciari, *L'Arcipelago*, Adelphi, Milano 1997 e *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994. Sul tema del conflitto delle civiltà, cfr. S. Huntington, *Lo scontro di civiltà. Il futuro geopolitico del pianeta*, Garzanti, Milano 2000, che, pur negli assunti di fondo, fornisce lo spunto paradigmatico per il dibattito sociologico. Sul ruolo delle religioni nei conflitti attuali, è ricco di spunti interessanti il saggio di E. Pace, *Perché le religioni scendono in guerra?*, Laterza, Roma-Bari 2004. Nella prospettiva, infine, del superamento del conflitto e della costruzione della pace fra culture e religioni diverse, cfr. H. Kung, *Progetto per un'etica mondiale*, Rizzoli, Milano 1991; R. Panikkar, *Pace e interculturalità*, Jaca Book, Milano 2002; F. Minerva Pinto, *L'intercultura*, Laterza, Roma-Bari 2002; *Verso l'altro. Le religioni dal conflitto al dialogo*, a cura di M. Raveri, Marsilio, Venezia 2003.

<sup>26</sup> Sul tema la letteratura comincia ormai ad essere consistente e interessante. Per un quadro generale cfr. J. Rifkin, *La fine del lavoro*, Baldini e Castaldi, Milano 1995; J. Derida, *La moneta falsa*, Raffaello Cortina, Milano 1996; A. Nanni, *Economia leggera*, EMI, Bologna 1997; P. Blou, *Scambio sociale*, in "Enciclopedia delle Scienze Sociali", Istituto Treccani, Roma 1997; S. Zamagni, *Non profit come economia civile*, Il Mulino, Bologna 1998; A. Mutti, *Capitale sociale e sviluppo. La fiducia come riserva*, Il Mulino, Bologna 1998; J. L. Laville, *Economia solidale*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; S. Latouche, *Il mondo ridotto a mercato*, Edizioni Lavoro, Roma 1998; M. Fini, *Il denaro "sterco del demonio"*, Marsilio, Venezia 1998; R. Bencivenga, *Il fattore D. La storia del denaro dalle origini ai nostri giorni*, Sperling & Kupfer, Milano 1998; F. Gesualdi, *Manuale per il consumo responsabile*, Feltrinelli, Milano 1999; A. Bassi, *Dono e fiducia*, Edizioni Lavoro, Roma 2000; B. Palese – S. Sereni, *Senza denaro*, Edizioni Lavoro, Roma 2000; G. Giusa, *Il fascino indiscreto del denaro*, Baldini e Castaldi, Milano 2001; P. Cosuccia, *La banca del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2001; Id., *La cultura della reciprocità*, Arianna, Bologna 2002; M. Pittau, *Economie senza denaro. I sistemi di scambio non monetario nell'economia di mercato*, EMI, Bologna 2003; M. Pallante, *La decrescita felice. La qualità della vita non dipende dal PIL*, Editori Riuniti, Roma 2005.