

*Il Convegno Nazionale Sul Personalismo - Teramo -  
8 - 10 gennaio 1990*

## **PERSONA E SVILUPPO NEL TEMPO DEL POST-LIBERISMO**

**Attilio Danese**

### *1. Obiettivi del Convegno*

Il secondo convegno nazionale sul personalismo si è svolto nei giorni 8-9-10 gennaio, a quattro anni di distanza dal I convegno, a Teramo, cittadina abruzzese che comincia a proporsi come "centro di riferimento del personalismo comunitario" a livello Europeo, come hanno confermato i politici presenti (" Il Centro di ricerche personaliste -ha sottolineato l'on. Aiardi- vuole sviluppare anche dopo il convegno questa pista di ricerca su persona e post-liberismo, caratterizzandosi come centro che privilegia il rapporto tra cultura ed etica dei comportamenti").<sup>1</sup> Una caratteristica del Convegno sono state le manifestazioni collaterali: dalla mostra delle acqueforti di M. Ciry, al Concerto organizzato dall'Unicef, all'intitolazione di una nuova piazza ad E. Mounier, alla consegna di una medaglia d'oro alla vedova di Mounier (offerta dal Presidente

ATTILIO DANESE, nato nel 1947, è laureato in Pedagogia (Univ. de L'Aquila) e in Filosofia (Univ. di Roma). E' ricercatore confermato di Filosofia della politica presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi "G. D'Annunzio" di Chieti, direttore del Centro di Ricerche personaliste di Teramo, direttore della collana "Società e politica" presso le ed. Dehoniane di Roma. Ha pubblicato saggi e articoli in Italia e all'estero. E' l'autore di "Il Modulo personalista unità-diversità per l'unità federale dei popoli europei. L'apporto di E. Mounier e Denis de Rougemont" in *Melita Theologica* 39 (1988).

---

1 "Non possiamo non compiacerci - ha detto il sindaco prof. D'Ignazio ai giornalisti - di questa iniziativa a carattere internazionale. Come teramani ci carica di responsabilità per mantenere una strada aperta alle sfide del futuro". "Teramo recupera un passato di tradizione filosofica (era sede di una libera università sino all'unità d'Italia) - ha sostenuto l'on. Tancredi - e si candida ad essere erede di una corrente di pensiero sociale di ispirazione cristiana che ne fa una cittadina di respiro europeo". L'Alto Patronato della Presidenza della Repubblica, della Presidenza del Consiglio dei Ministri, del Pontificio Consiglio della Cultura del Vaticano, dell'Ambasciata di Francia in Italia, dell'Unicef - Italia, della Regione Abruzzo e degli enti locali provinciali hanno dato al convegno il riconoscimento meritato.

della Giunta Regionale), alla presenza dell'Ambasciatore di Francia, all'udienza pontificia.<sup>2</sup>

L'obiettivo era un confronto tra studiosi europei di orientamento personalista sul tema: *Persona e sviluppo verso il tempo del post-liberismo*, allo scopo di verificare se il modello di sviluppo dominante e il paradigma caratteristico della sua razionalità non siano o non divengano oggi più coscienti dei loro limiti e delle loro difficoltà, proprio nel momento in cui sembrano ricevere il riconoscimento storico del loro successo.

In quest'orizzonte interpretativo sono state concepite le tre sessioni di lavoro: "la prima - ha spiegato il prof. Attilio Danese, direttore del Centro di ricerche - fa il quadro della situazione attuale, rilevando le mutazioni antropologiche e sociologiche dei processi culturali e sociali delle società industrializzate, nella loro evoluzione verso forme e valori del post-industrialismo. Si affronta l'analisi dei problemi e delle prospettive che si aprono al divenire delle nostre società e al loro modello di sviluppo, nel momento in cui la ricerca antropologica di nuovi stili di vita, di nuove gerarchie di valori e di nuovi assetti incontra i processi reali dei sistemi ed agisce sulle loro dinamiche (Prof. Robin e Portelli).

La seconda approfondisce le prospettive della transizione sul piano antropologico, etico e teologico (con A. Pieretti, P. Ricoeur, P. Coda e F. Bellino). La centralità della persona, infatti, mentre costringe a rivedere i paradigmi della razionalità, spinge anche a pensare in modo nuovo il rapporto dell'etica con le correnti contemporanee del pensiero e riformulare il rapporto uomo-Dio.

La terza affronta i risvolti pratici ed economici, con particolare attenzione al rapporto tra scienze economiche ed etica (con S. Zamagni, A. Aiardi, B. Gui, S. Alessandrini), partendo dalla constatazione delle provocazioni della miseria, dei problemi e del rapporto Nord Sud, delle grandi disparità nella distribuzione della ricchezza. Infatti, quanto più il sistema diventa macro e impersonale, tanto più si evidenzia il bisogno di far emergere il primato della sfera personale e

---

2 Questo il saluto del Santo Padre ai convegnisti: "Sono lieto di salutare i partecipanti al II Convegno Nazionale sul personalismo comunitario dal titolo "Persona e Sviluppo verso il Tempo del Post-Liberismo" svoltosi nei giorni scorsi a Teramo. Essi, guidati dall'Arcivescovo Mons. A. Nuzzi, hanno chiesto di poter prendere parte a questa udienza, che s'inserisce nella celebrazioni internazionali in occasione del 40 anniversario della morte del filosofo Emmanuel Mounier. Mi compiaccio per il vostro convegno, nel quale in modo concreto avete coluto affrontare le problematiche sulla perona umana e sullo sviluppo, in questa particolare epoca storica, caratterizzata da rapidi e radicali mutamenti.

Vi incoraggio a proseguire in questa ricerca, che vi offre l'opportunità di uno scambio di idee tra persone impegnate nel campo della cultura, in armonia con l'ispirazione cristiana dell'etica personalista" (*L'Osservatore Romano* 11.I.1990).

spirituale su quella materiale e produttiva. Il problema principale che l'ispirazione personalista incontra, in questo senso, è quello di coniugare il primato della persona con i processi tipici della scienza economica.

La tavola rotonda infine pone sul tappeto problemi e soggetti emergenti nella società di oggi (infanzia, educazione, donne, razzismo, emigrazione, competitività e prosocialità), rimbalzando la palla ai politici (Galloni, Iervolino, Gui)".

Nell'introdurre i lavori, il prof. Danese ha evidenziato che il modello di sviluppo dominante da una parte sembra esercitare un fascino crescente attorno a sé e suscitare nuove impreviste aspettative al suo esterno (si pensi alla caduta delle "seconde" vie del socialismo e alla crisi delle ipotesi social-democratiche o social-cristiane). Dall'altra parte registra all'interno delle proprie frontiere una "crisi di evidenza" della quale possono essere inquietanti indicatori la crisi ecologica, la caduta di qualità delle relazioni sociali (a profitto di un regime diffuso di competitività), l'acutizzarsi del gap Nord Sud, che diviene sempre di più un vincolo esterno, umano, politico ed economico anche per le strategie di sviluppo delle società più ricche.

Così, tra aspettative esterne e crisi di evidenza interna, il modello di sviluppo dominante si trova a fare i conti con le basi stesse del suo paradigma di "razionalità ristretta", fondata sull'antropologia dell'individuo mosso da interessi e da ragioni di ottimizzazione del proprio benessere. Tale modello, se effettivamente ha allargato le basi della ricchezza (dei pochi), sembra ora incapace, con questa etica e con questi strumenti concettuali, di dominare le conseguenze della sua stessa espansione. Un uomo sempre meno docile alla colonizzazione mercantile della vita sembra domandare una nuova qualità dello sviluppo, segnata da valori e progetti di vita più vivibili. Ma questa transizione favorisce nuovi assetti e nuove concentrazioni di potere che, in altro modo, potrebbero risultare limitativi della democrazia e quindi di uno sviluppo veramente umano dei singoli e dei popoli.

Viviamo in tempi in cui la frantumazione del tessuto sociale si accompagna alla frantumazione dei riferimenti etici e religiosi e la conseguente perdita di senso tra crisi della totalità etica e teoretica, pensiero debole, fenomeno della destrutturazione, nichilismo. Quando il pluralismo diviene esaltazione del nulla, ogni gruppo o corporazione assume come referente etico le sue regole e la sua logica autoreferenziale, anche se spietata e senza rispetto per le esigenze della persona. L'angoscia per il futuro, in un mondo sempre più interdipendente e una crescente domanda di etica sembrano così caratterizzare questa fase della nostra cultura.

Come pensare questa fase, quali strategie favorire perchè la possibilità che sembra aprire siano effettivamente a misura della comune umanità nel pianeta?

Due linee di forza della visione liberista sembrano in particolare venir meno: quella della separazione della ragione dai valori e quella dell'individualismo metodologico. Forse non è per sola virtù che ci rimettiamo in questione; ma è certo che occorre ritrovare valori per i quali prendere partito. Giocano ormai ragioni comuni di sopravvivenza e di speranza di vita. Una nuova necessità sembra così farci virtuosi, spesso nostro malgrado.

Oltre l'individualismo e il funzionalismo sistemico, occorre che si affermi un nuovo orizzonte di senso, illuminato dall'istanza etica del rispetto della persona umana. Ma nel parlare di persona oggi, non si fa riferimento ad una concezione statica e sostanzialista - ha sottolineato Danese - bensì a una struttura relazionale che si esprime in attività dialogiche a tutti i livelli dove il pensiero può giungere, secondo un ritmo scandito dal rapporto tra l'uno e il molteplice. Si tratta di una dialettica che, a livello antropologico, esprime la tensione della persona tra la frammentazione individualista e la fusione totalitaria. A livello sociale la stessa dialettica sembra schizzarsi nel gioco politico di equilibrio tra le rivendicazioni della vita privata, le lotte per una società più giusta e l'utopia comunitaria. Facendo poi riferimento analogico al livello teologico, nella dottrina trinitaria il cristianesimo si distingue da un monoteismo semplice proprio perchè caratterizza in Dio stesso la dimensione societaria e la perfezione del rapporto unità pluralità. Per questo tutti e tre i livelli, sociale-politico, antropologico, teologico sono oggetto della riflessione sul personalismo oggi.

## 2. *L'influsso del personalismo e i problemi emergenti.* M. Mounier

Anche se non c'è una dottrina personalista come corrente filosofica, i cui confini siano distintamente segnati, esiste una consolidata tradizione di personalismo comunitario o anche, in senso più lato, un'ampia attività di pensiero di ispirazione personalista presa a riferimento per una reinterpretazione della moderna società complessa. E. Mounier resta un capofila<sup>3</sup>, a patto che non si pensi al personalismo come a qualcosa di compiuto "perchè il personalismo è più davanti a noi che dietro".

La ricerca personalista deve tuttavia affrontare le critiche di utopia. "La miglior sorte che possa capitare al personalismo - scriveva Mounier - è quella

---

3 Sulla necessità di tornare alla persona rinvio al mio *Unità e Pluralità. Mounier e il ritorno alla persona*, prefazione di P. Ricoeur (Città Nuova; Roma 1984); cf. anche G. LIMONE, *Tempo della persona e sapienza del possibile* (ESI; Napoli 1988)

che, avendo risvegliato presso molti uomini il senso totale dell'uomo, sparisca senza lasciare tracce, tanto dovrebbe confondersi con l'andamento quotidiano dei giorni." <sup>4</sup> Si possono altresì ripetere le parole con cui il Presidente degli amici di Mounier, Paul Fraisse concludeva il convegno di Dourdan: "Il personalismo non è una dottrina, non è un sistema... è l'*utopia fondamentale che deve reggere i nostri pensieri e guidare i nostri passi*". <sup>5</sup> Si resta così sulla lunghezza d'onda di una filosofia che Mounier agli inizi di *Esprit* voleva tutta incentrata nell'azione e nella donazione di sé: "Occorre donarvisi totalitariamente. Abbiamo scelto cammini senza ritorni". <sup>6</sup>

Questo slancio che unisce pensiero e vita è stato trasmesso dalla signora Mounier che è tornata a porre la centralità della persona <sup>7</sup>, facendo riferimento da una parte, sul piano della personale esperienza storica, agli albori del movimento e della rivista *Esprit* <sup>8</sup>, e dall'altra al parallelo tra gli anni trenta e i più attuali pressanti attacchi alla dignità della persona che rendono ancora attuale il personalismo oggi: la scienza e la tecnica (specie in riferimento alla bioetica), la caduta della democrazia e lo svilimento dell'umanesimo contemporaneo (violenza, tortura, squilibri sociali). "Mi sembra che il personalismo possa essere un punto di riferimento, una protezione contro quei pericolosi 'scivoloni' sociali, scientifici e tecnologici che minacciano di dissociare in particolare la scienza e la cultura, l'uomo stesso e il suo mistero".

A dimostrazione della fecondità storica del personalismo, la signora Mounier ha citato il caso Polonia: il governo nato da Solidarnosc, con a capo Tadeus Mazowiec, ha riconosciuto la formazione personalista di tanti membri

---

4 E. MOUNIER, "Qu'est-ce que le personalisme?" in *Oeuvres*, 4t., III (Seuil; Paris 1961-63) 229

5 P. FRAISSE, "L'espoir des Désespérés", (AA.VV., *Le personalisme d'E. Mounier hier et demain*, cit., 245

6 Cfr. E. MOUNIER, "Refaire la renaissance," in *Esprit*, n.1 (1932), 151

7 E' di P. Mounier la Prefazione a A. DANESE - G. P. DI NICOLA, *Etique et personalisme* (Ciaco; Louvain La Neuve 1989). La collaborazione tra gli inizi del Centro Ricerche personaliste di Teramo e la comunità dei "Muri Bianchi" di Châtenay Paris risale al 1982.

8 "In questa testimonianza - ha detto - i temi personali hanno ai miei occhi meno valore del lancio da parte della rivista *Esprit* del Personalismo, movimento di ordine filosofico, etico e sociale con tutti gli impegni che ciò ha comportato. Dal punto di vista privato, una sola confidenza: verso la fine del 1930 mi sono incontrato con Mounier che stava avviando la pubblicazione della rivista e da allora abbiamo immediatamente ed in modo definitivo collaborato assieme".

animatori di riviste e movimenti che, sin dagli anni quaranta, hanno militato clandestinamente in gruppi personalisti. Un altro esempio è J. Delors, presidente della Commissione Esecutiva della CEE a Bruxelles, che confessa pure esplicitamente le sue origini personaliste e tenta di attuarle nei suoi programmi europei. Senza parlare dell'America Latina, dove il forte richiamo del personalismo deve ancora mostrare i suoi effetti nella concretezza degli assetti democratici.

Per quanto riguarda l'Italia, i politici intervenuti al convegno hanno ricordato l'influsso del personalismo comunitario nel periodo della Resistenza.<sup>9</sup> Luigi Gui, nella sua apprezzata testimonianza ha detto tra l'altro: "Desidero sottolineare in particolare un altro ricordo connesso con questo convegno nel quale il pensiero di Maritain e Mounier fa da luminoso sfondo culturale. Mi riferisco al tempo in cui per noi, giovani di allora, i due pensatori costituivano i nostri maestri nella stagione in cui andavamo formandoci all'interesse per la politica: nell'imminenza, cioè della fine del conflitto mondiale e subito dopo la liberazione. Allorchè attorno a Dossetti, a Lazzati, a La Pira, a Fanfani, a Moro, ci raccoglievamo per dar vita a quello che poi sarebbe stato "Cronache sociali" e traevamo, appunto dagli approfondimenti di Maritain e di Mounier del concetto di persona, ispirazioni vincenti nella preparazione della Bozza della nostra *Costituzione*, che sul concetto di persona è fondata, ancor più nel testo della Commissione dei 75, per certi aspetti, che in quello definitivo. Noi avremmo voluto poi che anche la linea e la pratica della politica sociale e di governo successive della nuova Repubblica fossero nel concreto rigorosamente fedeli alle conseguenze che dal servizio alla persona pensavamo si potessero ricavare". Parimenti significativa in questo senso la testimonianza di Galloni che ha sottolineato la maggiore vicinanza di Mounier, al confronto con Maritain, rispetto alle problematiche del mondo contemporaneo. Egli ha ricordato che i tempi sono cambiati: ciò che spingeva Dossetti a tirarsi indietro, favorendo la linea di De Gasperi, era l'avvertire che i tempi erano poco favorevoli ad un avanzamento della politica sulla linea personalista e comunitaria, dal momento che i due ostacoli principali erano il mancato rinnovamento conciliare e la pressione del mondo comunista sull'Italia. Entrambe le condizioni sono oggi cambiate: il Concilio Vaticano II e il recente crollo del mondo comunista rendono possibile oggi quegli obiettivi di politica democratica e popolare allora impossibili. Attenzione però - ha aggiunto la Jervolino - che la gioia del crollo

---

9 Si può ricordare - come fece il P.Vanzan - che Maritain ha permeato gli ambienti cattolici più 'ufficiali' - la Fuci di Montini, i docenti dell'Università cattolica e poi i quadri dirigenti della democrazia cristiana - e Mounier ha influenzato maggiormente i così detti cattolici 'marginali' [la sinistra democristiana (dai dossettiani ai professorini), i cattolici comunisti, i cristiano-sociali, i gruppi vicini a P.Mazzolari - e alcuni ambienti della sinistra laica, (alcune frange del PSI, gli ambienti sindacali e il gruppo "Comunità" di A. Olivetti)] (Cf. P.Vanzan, "Maritain e Mounier in Italia cinquant'anni dopo - Uomo e società al Convegno di Teramo 18-19 aprile 1986," in *Civiltà Cattolica*, n.3265 (1986) 38-47, specialmente p.39)

del muro di Berlino e dunque dei regimi senza Dio non ci faccia sentire troppo vincenti e sicuri. Sarebbe forse più doloroso il crollo del nostro mondo liberista ritenuto a torto costruito attorno ai valori della fede.

La debolezza del mondo liberista è stata tratteggiata dal prof. Maurice Robin (Paris X Nanterre), che ha sottolineato le differenti condizioni nelle quali è stato formulato il pensiero di Mounier rispetto al mondo d'oggi: interdipendenza sistemica mondiale, culturale, politica, economica, terziarizzazione del mondo, espansione demografica, urbanizzazione, conflittualità sociale. Impossibile perciò un mero ritorno all'indietro, ma possibile e doverosa una fedeltà di prospettiva a partire dai valori di base del personalismo. Robin e H. Portelli hanno così introdotto il problema del rapporto valori-istituzicni per una democrazia reale.

I temi del rapporto persona e sviluppo sono stati ripresi nella tavola rotonda introdotta dal Prof. Antonio Pavan, con lo scopo di affrontare, su piani plurimi interdisciplinari, il ventaglio dei problemi sui quali è costretto a confrontarsi oggi il ritorno alla persona: S. Spinsanti ha affrontato i temi della bioetica, mettendo in guardia dall'oblio del rispetto della persona come pure da certa ispirazione ingenua del personalismo con le conseguenti strumentalizzazioni di comodo; G.P. Di Nicola ha confrontato i temi della cultura femminista con l'ispirazione personalista; E. Todisco ha offerto dati sul razzismo, invitando a riflettere sulla società multirazziale verso cui marcia l'Europa; A. Farina ha posto sul tappeto, con la carica umana che gli è consueta, i problemi dell'infanzia a dimensione planetaria; M. Micheloni ha trattato i temi dell'emigrazione, con particolare riferimento al rapporto Italia e Svizzera e ai nuovi problemi creati dall'emigrazione di ritorno; W. Böhm ha confrontato una pedagogia che vede l'alunno come il paziente con una autentica pedagogia personalista che si presenta come una istanza critica e idea regolativa perchè ciascuno possa essere messo nelle condizioni di creare e realizzare il senso della propria vita.

### *3. La crisi della ragione*

E' toccato al prof. Pieretti (Univ. Perugia), nella sessione più filosofica, affrontare il tema della crisi della razionalità sottostante l'organizzazione del mondo moderno. Egli, dopo aver precisato che la ragione si incarna nell'esperienza esistenziale, ha parlato di un nuovo umanesimo che può prendere forma attorno al nucleo teoretico ed esistenziale di una regione argomentativa. Si può ben dire che l'epistemologia contemporanea restituisce al pensiero la capacità di attendere ad un'attività ben più ricca e significativa di quella che si risolve nella formulazione di ipotesi o concettture sperimentalmente verificabili. Si può anche sostenere che ne fa una sorta di testimone di una realtà trascendente, alla quale può progressivamente approssimarsi, pur senza riuscire a raggiungerla e possederla in maniera completa e definitiva. Inoltre, dal momento che emancipa da ogni condizionamento di tipo empirico,

la ragione pone la persona nella condizione di soddisfare quell'istanza di liberazione in cui vengono messe in gioco le indefinite possibilità creative simboliche con le quali l'uomo arricchisce se stesso e dà origine ad un mondo più umano.

Si tratta di un pensiero che, in quanto presuppone la verità pur senza possederla, pur senza presumere di impadronirsene (in questo senso non nega la metafisica, ma ne fa uno stimolo di ricerca continua), opera sullo sfondo della verità, fungendo da interprete delle sue manifestazioni. Ad essa fa appello e verso essa si muove fungendo da giustificazione tanto della conoscenza quanto delle scelte che l'uomo è chiamato quotidianamente a compiere. Si tratta dunque di un pensiero che più che nell'esperienza estetica o retorica (cultura post-moderna), si incarna nell'esperienza esistenziale. Vi si riflette l'uomo come essere finito che però non "si contrae nella propria limitatezza", ma si apre oltre se stesso verso il mondo e verso gli altri, consapevole di appartenere ad un comune destino di trascendenza: una ragione insieme teoretica ed esistenziale, attorno a cui prende forma un nuovo umanesimo.

"Questo umanesimo - ha spiegato Pieretti - poichè si ispira alla ragione, si svilupperà soltanto se sarà capace di consentire alla ragione di restare fedele alla propria identità; sarà quindi l'umanesimo non di una ragione astratta e impersonale, bensì di una ragione concreta ed impegnata a rendere testimonianza della verità in tutte le forme in cui l'esistenza umana si esprime". Pieretti ha così introdotto la domanda sul nuovo umanesimo, le sue caratteristiche, le sue direzioni etiche.

#### 4. *Il contributo di Ricoeur: il tripode fondativo dell'etica personalista*

Il prezioso, originale contributo di Ricoeur al tema del convegno ha sviluppato il significato dell'etica personalista, partendo dall'insegnamento di Mounier (di cui Ricoeur si è dichiarato più volte debitore) e ripensandone i riferimenti alla luce delle odierne acquisizioni filosofiche. Egli ha distinto così quattro livelli di ciò che potrebbe costituire una fenomenologia ermeneutica della persona: linguaggio, azione, racconto, vita etica (meglio: l'uomo parlante, agente - e sofferente -, l'uomo narratore e protagonista del suo racconto di vita, infine l'uomo responsabile). L'ultimo stadio dona la struttura ternaria che si può ritrovare in tutti i livelli.

Occorre innanzitutto distinguere l'etica dalla morale, intendendo per questa l'ordine degli imperativi, delle norme, delle proibizioni, quando invece la dialettica dell'*ethos* fornisce il filo conduttore nell'esplorazione degli strati pre-etici della costituzione della persona. Ricoeur propone una definizione a tre termini: "aspirazione ad una vita compiuta, con e per gli altri, in istituzioni giuste".



L'espressione "aspirazione ad una vita compiuta", inscrivendo l'etica nella profondità del desiderio, evidenzia il suo carattere di aspirazione anteriore ad ogni imperativo. L'elemento etico di questa aspirazione può essere espresso dalla nozione di stima di sé. In effetti, qualunque sia il rapporto con gli altri e con le istituzioni, non ci sarebbe soggetto responsabile se non potesse stimarsi in quanto capace di agire intenzionalmente, ossia secondo delle ragioni riflesse. La stima di sé, così concepita, non è una forma raffinata di egoismo o di solipsismo. Il termine "sé" è là per mettere in guardia contro la riduzione a un io centrato su se stesso. Del resto, il sé verso cui si dirige la stima è il termine *riflessivo* di tutte le persone grammaticali (anche la seconda e la terza persona sono capaci di stima di sé, definita mediante l'intenzionalità e mediante l'iniziativa).

La seconda espressione, "con e per gli altri", esprime la *sollecitudine*, ossia il movimento di sé verso gli altri. Pur sottoscrivendo le analisi di Lévinas sul volto e sull'alterità, ossia sul primato dell'appello venuto dall'altro, Ricoeur preferisce fondare l'etica sulla nozione di *reciprocità* che istituisce l'altro come simile e l'io come il simile dell'altro. Senza reciprocità, o per impiegare un concetto caro ad Hegel, senza "riconoscimento", l'alterità si collocherebbe ad una distanza insormontabile.

Ma tale reciprocità solo nell'amicizia sottolinea la somiglianza e l'uguaglianza. Quando invece la sollecitudine va dal più forte al più debole, come nella compassione o nel rapporto maestro scolaro, essa si presenta in forme diseguali, benché vi sia implicito sempre un riconoscimento che il forte riceve dal debole. In questo senso, la reciprocità, è la molla nascosta delle forme ineguali della sollecitudine.

Al terzo punto si colloca l'aspirazione a vivere in *istituzioni giuste*. Introducendo il concetto di istituzione, si esce dal modello dell'amicizia. L'altro è il tu senza volto, il *ciascuno* (ma non l'anonimo, nel senso dell'*on* di Kierkegaard e di Heidegger). "Ciascuno" è una persona distinta, ma non è possibile raggiungerla che tramite i canali dell'istituzione. Non è per caso che la forma più notevole di giustizia è chiamata giustizia distributiva, concetto che supera il fenomeno puramente economico, per applicarsi bene anche alle istituzioni, come uno schema di distribuzione non soltanto dei beni e degli oggetti, ma anche dei diritti e dei doveri, delle obbligazioni e dei compiti, vantaggi e svantaggi, responsabilità e onori (espliciti i collegamenti all'opera di Rawls, nella *Teoria della giustizia*). Ciò che distingue la relazione all'altro tramite l'istituzione dalla relazione d'amicizia faccia a faccia è precisamente questa mediazione delle strutture di distribuzione, alla ricerca di una proporzionalità degna di essere chiamata equa.

Sarebbe equivoco però attendersi dalle istituzioni quella intimità che raggiungono le relazioni interpersonali di amicizia. E' ciò che fa precisamente della categoria del "ciascuno" qualcosa di irriducibile all'altro della relazione

amorosa o amicale. Tuttavia, l'incapacità del "ciascuno" di giungere al livello dell'amico non sottolinea alcuna inferiorità etica, giacché rientra sempre nella giustizia, secondo la formula romana: attribuire a ciascuno il suo.

L'analisi schizzata da Ricoeur rappresenta un passo avanti rispetto alla dialettica a due termini di Mounier (persona e comunità), in quanto la formula a tre termini (stima di sé, sollecitudine, istituzioni giuste) caratterizza la specificità del rapporto istituzionale, che specie nei primi anni di *Esprit*, si confondeva con l'utopia di una comunità come estrapolazione dell'amicizia. L'opposizione che si trova presso certi pensatori tedeschi dell'inizio del secolo tra comunità e società conduce alla stessa utopia di una comunità di uomini e di donne che sarebbe una "persona di persone". Diviene allora molto difficile riconoscere al piano politico una autonomia al confronto col piano morale, perché la politica ha a che fare con la distribuzione del potere e si iscrive perciò nella dimensione politica dell'*ethos*, come giustizia. Allo stesso tempo, si libera l'idea comunitaria da un equivoco che in fondo le impedisce di dispiegarsi pienamente nel campo delle relazioni umane, quando l'altro pur essendo senza volto, non resta privo di diritti. In altri termini, sotto la parola "altro", Ricoeur suggerisce di distinguere bene l'altro dell'amicizia e il "ciascuno" della giustizia, anche se entrambi rientrano nell'*ethos* della persona che abbraccia in un'unica formula ben articolata la cura di sé, dell'altro, dell'istituzione.

Una tale triade spinge Ricoeur a comparare ed arricchire l'idea di persona quale la tradizione personalista di Mounier ha trasmesso, tenendo conto delle ricerche contemporanee sul linguaggio, sull'azione e sul racconto.

### a. Il Linguaggio

Una ripresa dell'idea di persona ha tutto da guadagnare da un dialogo con le filosofie ispirate da ciò che si chiama *linguistic turn*. Non che tutto sia linguaggio, come è detto talvolta esageratamente da alcune concezioni in cui il linguaggio ha perduto il suo riferimento al mondo della vita, a quello dell'azione e a quello dello scambio tra persone. Ma, se tutto non è linguaggio, tutto, nell'esperienza, non giunge al senso che alla condizione di essere portato a linguaggio. L'espressione "portare l'esperienza al linguaggio" invita a considerare l'uomo parlante, se non come equivalente dell'uomo *tout court*, almeno come condizione primaria dell'essere uomo.

A livello della semantica, la persona non è ancora un sé, nella misura in cui ella non è trattata come una entità capace di designarsi essa stessa, ma solo come un'entità a cui facciamo riferimento. Tuttavia, la semantica non deve essere sotto stimata, nella misura in cui, riferendosi alle persone come "particolari di base", assegna uno statuto alla terza persona grammaticale, egli, ella.

Ma è a livello della pragmatica che l'apporto della linguistica alla filosofia della persona è più decisivo, intendendo per pragmatica lo studio del significato

di una proposizione dipendente nel contesto degli interlocutori. E' a questo stadio che l'io e il tu, implicati nel processo d'interlocuzione, possono essere tematizzati per la prima volta. Il miglior modo di illustrare questo aspetto è di porsi nel quadro della teoria degli atti del discorso (speech acts).

La proposta di Ricoeur per questo filone di studi è di riformulare la teoria degli atti del discorso, e attraverso essa tutta la pragmatica, sulla base della triade dell'*ethos* morale. L'equivalente della stima di sé sarebbe costituito dall'io parlo, implicato in ciascuna delle configurazioni degli atti del discorso. Quanto alla relazione all'altro, è evidentemente messo in gioco nel contesto dell'interlocuzione che la pragmatica prende in considerazione quando si distingue dalla semantica. Infine, non sono solamente l'io e il tu che sono portati in primo piano mediante il processo d'interlocuzione, ma subentra anche il terzo termine: il linguaggio stesso come istituzione. Ciascuno parla, ma nessuno inventa il linguaggio; lo mette solo in movimento, al momento in cui prende la parola, come dice appropriatamente l'espressione popolare.

Il legame tra la triade locuzione, interlocuzione, linguaggio-istituzione è così omologa alla triade dell'*ethos*: stima di sé, sollecitudine, istituzioni giuste. Una tale omologia diviene implicazione mutua nel caso della promessa, che unisce la triade linguistica e la triade etica. L'obbligo a mantenere la promessa è legato a tre aspetti. Da una parte, mantenere la propria promessa è mantenere se stessi nell'identità di colui che ha detto e di colui che domani farà. Questa tenuta di sé evoca la stima di sé. D'altra parte, è sempre a qualcuno che si promette. Infine, l'obbligazione di mantenere la propria promessa equivale all'obbligazione di preservare l'istituzione del linguaggio, nella misura in cui questa, per la sua struttura fiduciaria, riposa sulla fiducia di ciascuno nella parola di ciascuno (linguaggio come una istituzione di distribuzione della parola). Nella promessa, la struttura triadica del discorso e la struttura triadica dell'*ethos* si riscoprono reciprocamente.

#### b. *Il soggetto agente*

La teoria della persona riceve un rafforzamento considerevole da ciò che si chiama oggi teoria dell'azione. La problematica della persona si identifica, nel campo dell'azione, con la problematica del "chi"? L'attribuzione dell'azione a un agente, infatti, si rivela essere irriducibile a quella di un predicato a un soggetto logico: è per questo che nella teoria dell'azione si è spesso riservato un termine tecnico, avente valore di neologismo, per dire questa attribuzione *sui generis*: *ascrizione*. Ma l'ascrizione ha una certa parentela con ciò che si chiama imputazione sul piano morale.

E' qui che la triade dell'*ethos* serve da guida nella problematica del "chi?", distinta da quella del "cosa?" e del "perché?" dell'azione. Il "chi?" presenta la stessa struttura triadica dell'*ethos* morale. Da una parte, non c'è agente che non possa designarsi come autore responsabile dei suoi atti. In questo senso, noi

ritroviamo le due componenti della stima di sé: la capacità di agire secondo delle intenzioni e quella di produrre dei cambiamenti efficaci nel corso delle cose. Ma, d'altra parte, l'azione umana non si concepisce che come *interazione*, nelle varie forme, dalla cooperazione alla competizione e al conflitto. Ciò che si chiama *praxis* da Aristotile, implica una pluralità di agenti che si *influenzano* mutualmente entro l'ordine delle cose. La terza componente dell'*ethos* interviene per il fatto che non c'è azione che non si riferisca a ciò che si è chiamato, in teoria dell'azione "*talons d'excellence*", ossia senza fare riferimento a delle regole (tecniche, estetiche, giuridiche) che definiscono il livello di riuscita o di scacco di una azione.

Non è difficile il passaggio dal piano pratico - o *praxis* - al piano etico: agire per un agente è esercitare un potere *su* un altro agente: questa relazione, espressa per il termine *potere su*, ha di fronte un agente e un paziente. La teoria dell'azione in quest'ottica, deve completare l'analisi dell'agire con quella del patire: l'azione è fatta da qualcuno e subita da qualcun altro. Su questa dissimetria fondamentale si innestano tutte le perversioni che culminano nel processo di vittimizzazione: dalla menzogna agli inganni sino alla violenza fisica e la tortura. La violenza risulta il male fondamentale iscritto in filigrana nella relazione dissimetrica tra l'agente e il suo paziente. E' sempre l'ineguaglianza tra agenti che pone il problema etico nel cuore della struttura inegualitaria dell'interazione. Il criterio etico a questo riguardo è quello della Regola d'Oro: "Non fare ad altri ciò che non vorresti fosse fatto à te". Un rapporto preciso si stabilisce così tra la regola d'oro e la giustizia distributiva, che culmina nel principio di Rawls, ossia la massimizzazione della parte minimale, in una spartizione ineguale.

### c. *La mediazione narrativa*

Il confronto della persona con la mediazione narrativa sottolinea il complesso problema dell'*identità*. La persona non esiste che dalla nascita alla morte, dunque nella *concatenazione* di una vita e ciò ripropone la questione del "chi?".

Con identità, infatti, si possono intendere due cose diverse: la permanenza di una sostanza immutabile che il tempo non colpisce (in questo caso Ricoeur propone il termine *memeté*), e la tenuta di un sé, a dispetto di ciò che Proust chiamava le vicissitudini del cuore. Si può distinguere perciò tra l'identità *idem* e l'identità *ipse*, denominabili rispettivamente stessità e ipseità.

In questa distinzione interviene la dimensione narrativa che costruisce l'unità di una storia, poiché è nello sviluppo di una storia raccontata che si gioca la dialettica tra le due polarità. Si può avere una coerenza completa tra il personaggio della storia e la fissità d'un carattere che permette di identificarlo (è ciò che succede nelle fiabe o nelle storie del folklore, o anche agli inizi del romanzo classico), ma si possono riscontare anche casi inquietanti in cui l'identità del personaggio sembra dissolversi interamente, come nei romanzi di

Kafka, di Joyce e in generale nel romanzo post-classico. Se è questo il senso dei drammi d'identità che abbondano nella letteratura contemporanea, noi possiamo dire che la vita si svolge tra la ricomposizione quasi completa e la dissociazione quasi completa.

Anche in questo ambito una filosofia della persona può vedere il ritmo ternario, tentando delle analogie, senza scadere in parallelismi rigidi.

Al primo termine della triade dell'*ethos* personale, la stima di sé, corrisponde il concetto di identità narrativa, mediante il quale si definisce la coesione di una persona nella concatenazione di una vita umana. Così la filosofia della persona potrebbe essere liberata dai falsi problemi del sostanzialismo greco. Infatti, l'identità narrativa sfugge all'alternativa del sostanzialismo: o l'immutabilità di un nucleo (un'anima) intemporale, o la dispersione nelle impressioni, come in Hume e Nietzsche.

Il secondo elemento dell'alterità, la sollecitudine, ha il suo equivalente narrativo nella costituzione stessa dell'identità narrativa, in tre modi differenti. Innanzitutto, l'unità narrativa di una vita integra l'alterità dell'avvenimento. In secondo luogo ciascuna storia di vita si trova aggrovigliata con tutte le storie di vita alle quali ciascuno è mischiato come sottolinea Wilhelm Schapp). In terzo luogo, l'elemento dell'alterità è legato al ruolo della finzione. Il riconoscersi nelle storie fittizie dei personaggi storici, della leggenda o del romanzo costituisce un vasto campo sperimentale per il lavoro di identificazione che ciascuno persegue con se stesso.

L'analisi delle filosofie contemporanee esaminate riconduce perciò Ricoeur alla persona nella sua triplice dimensione etica: stima di sé, sollecitudine per l'altro, aspirazione a vivere in istituzioni giuste.

##### 5. *Reciprocità e trascendenza*

Il tema della reciprocità, evocato da Ricoeur, è stato sviluppato soprattutto come tensione etica tra unità e differenza nelle relazioni interpersonali. G. P. Di Nicola lo ha trattato affrontando l'emergere della questione femminile e la sua domanda critica costruttiva al personalismo: se esso sia stato costruito a misura di uomo maschio universalizzato e se sia possibile oggi pensarlo invece in termini di reciprocità. La reciprocità, infatti, mira tendenzialmente al riconoscimento dell'uguaglianza dell'essere persona a pieno titolo, rispettando la differenza sia in rapporto all'unicità di ogni individuo, sia in rapporto alla differenza di genere. Scriveva Hegel: «Unificazione vera, amore vero e proprio,

ha luogo solo tra viventi che sono uguali in potere., e che quindi sono viventi l'un per l'altro nel modo più completo». <sup>10</sup>

Soprattutto nel rapporto uomo-donna si gioca la realizzazione di quelle spinte etiche positive che caratterizzano la reciprocità, quando l'uguaglianza non è la formalità contrattuale del diritto né quella astratta del concetto di Umanità (che si traduce in sistemi etici, politici, culturali monocordi), ma la tensione etica a vivere e rispondere all'altro, in un movimento di comunicazione che non annulla, ma valorizza le differenze relazionandole. In tal senso nel rapporto uomo-donna si sperimenta il gioco della reciprocità come scambio di ruoli tra un agente e un paziente evitando che l'uno e l'altro si trasformino in persecutore e vittima.

Sul piano culturale, approfondire il senso della reciprocità nella sua applicazione al maschile e al femminile (unidualità antropologica) significa arricchire la persona delle due voci che compongono l'umanità, tenendo presente che l'una voce, quella maschile, ha elaborato una ricca cultura giunta sino all'odierno post-liberismo e l'altra è ancora in procinto di farsi. Nel contesto culturale attuale, la cultura delle donne presenta però molteplici sintonie con quell'esigenza di ritorno alla persona reclamato dalla frantumazione dei modelli della totalità e della razionalità.

La reciprocità inoltre implica il superamento del rapporto io-tu non solo nelle istituzioni, ma anche in una trascendenza verticale che garantisce il "verso dove" di ciascuno e mette in guardia dalla tentazione dell'annichilimento dell'uno nell'altro.

E' stato Piero Viotto a sviluppare l'impostazione triadica di Ricoeur applicandola ai rapporti tra persona, comunità e verticalità. La persona è stata presentata come fuoco nodale in cui individualità, religiosità e socialità si implicano reciprocamente, a prescindere dalla diverse fedi filosofiche, religiose e politiche.

Il teologo Piero Coda è tornato sul tema dalla reciprocità, in forma di rinnovamento e continuità con la tradizione personalista. La persona che è al centro della transizione non può più essere pensata soltanto nella sua singolare individualità, ma nel suo rapporto di reciprocità con l'altro, sia che si tratti dell'altro *uomo*, sia che si tratti dell'altro in quanto *Dio*, sia che si tratti dell'altro in quanto *altra cultura*, sia che si tratti dell'altro in quanto *maschio e femmina*, sia che si tratti dell'altro in quanto *natura*. In tutte le forme esaminate il "verso dove" del nostro tempo si configura come una reciprocità conviviale. In par-

---

10 G. W. F. Hegel, "Die Liebe", in H. NOHL, *Theologische Jugendschriften* (Tübingen 1907) 379

ticolare:

- da una cultura sull'uomo autocentrato, unilateralmente antropocentrica, ad una cultura di reciprocità tra uomo e Dio, tra antropocentrismo e teocentrismo;

- da una cultura dell'individualismo, del soggetto monade a quella della comunione reciproca e quindi della *kenosi* di se stesso per ritrovarsi con l'altro nel noi (qualitativamente nuovo della reciprocità);

- dal primato della razionalità antropologica e tecnologica del maschile, alla reciprocità maschile/femminile, con conseguente ampliamento del paradigma della razionalità;

- dall'etnocentrismo/eurocentrismo, alla società multi-culturale, rispettosa delle differenze in un rapporto di simbiosi e osmosi;

- da una razionalità e da un modello di approccio alla natura, di carattere tecnocratico possessivo, ad un rapporto di reciprocità, nel rispetto della soggettività;

Infine, Coda ha indicato i due criteri di ispirazione cristiana (ma non solo per i cristiani) di operatività storica per un'autentica cultura della persona in reciprocità: partire dagli ultimi e amore/perdono per i nemici (non violenza).

Questi elementi hanno il loro paradigma regolativo in un concetto di dignità umana armonicamente cosmoteandrica, per usare un termine di R. Pannikar. Dal punto di vista teologico, il mistero della persona ha il suo massimo luogo di rivelazione nel mistero trinitario che evidenzia la relazionalità come espressione di reciprocità realizzata.

## 6. *Etica ed economia*

La sessione, introdotta dall'on. Alberto Aiardi, ha avuto l'intervento centrale del Prof. S. Zamagni sulla falsariga del tema: *Sulla cooperazione tra scienza economica e etica: ragioni, problemi, prospettive*. Egli è partito dalla domanda come darsi conto della recente ripresa del mutuo interesse tra economia e filosofia morale, dopo decenni durante i quali economia ed etica, un tempo assai vicine, erano cresciute nel più completo isolamento e nella più totale indifferenza. Se ancora vent'anni fa gli economisti conoscevano appena qualche lavoro di filosofia della scienza, oggi è difficile trovare un economista che non perpepisca il messaggio che viene dalle opere di Rawls, Nozick, Parfit, Dworkin, Elster, Williams, anche solo per sentito dire. Da una parte dunque con la tesi della avallatività nella ricerca economica si è avallata l'emancipazione dell'economia dall'etica, dall'altra però questo paradigma è entrato in crisi.

Un mutamento parallelo si è verificato sul versante filosofico. Se prima non si poteva porre in dubbio la dicotomia fatto-valore, oggi è impossibile leggere Rawls e Nozick e i contributi di filosofia morale, senza una solida conoscenza della teoria economica.

Da entrambi i fronti si avverte una crescente insoddisfazione nei confronti della sistemazione esistente, nella speranza che un nuovo orizzonte possa arricchire la ricerca su entrambi i versanti. "E' ormai diffuso il convincimento - ha affermato Zamagni - che una teoria economica pura, cioè scientificamente avalutativa, che prescindendo completamente dai punti di vista etici nella istituzione delle norme, non è all'altezza della comprensione scientifica dell'agire economico".

Allo stesso modo problematico risulta sempre più l'affermazione del principio economico della sovranità delle preferenze individuali, per le sue conseguenze sul piano dell'azione individuale e su quello sociale. Il superamento delle aporie vecchie e nuove delle ricerche economiche richiede un ampliamento del concetto di razionalità nell'azione.

Se infatti vogliamo agire e pensare nella prospettiva dei nuovi modelli di sviluppo, seguendo le premesse di valore cui ci richiama il personalismo, allora troviamo inadeguato l'impianto teorico tradizionale in economia, incapace di affrontare le questioni più gravi poste dall'interazione sociale.

Il problema si riallaccia, tramite la giustizia distributiva, alla questione posta da Ricoeur, in un dialogo di reciprocità e distinzione tra economia ed etica, per impedire all'economista di rimandare al filosofo le questioni irrisolte dell'assetto sociale e al filosofo morale di adagiarsi nei problemi del bene senza toccare la giustizia istituzionale. Interessante anche per Zamagni il tentativo di Rawls, anche se non il solo. "Questa interpretazione - egli ha scritto - certamente discutibile, mentre avvicina Rawls ad altri esiti delle discussioni recenti nell'ambito della teoria della giustizia distributiva (penso soprattutto alle 'teorie comunitarie') lo allontana dalla formulazione in termini di teoria della scelta razionale. Occorre avvertire che quella rawlsiana non è certo la sola prospettiva di discorso, che in epoca recente, si è offerta quale ponte e quale banco di prova della cooperazione tra economia ed etica (basta pensare alle posizioni cosiddette neoaristoteliche)".

Zamagni ha concluso con una frase di T. Pynchon: "Nei primi stadi, della vita, pensiamo di conoscere ogni cosa, ovvero siamo spesso inconsapevoli della portata e della struttura della nostra ignoranza. L'ignoranza non è semplicemente uno spazio in bianco sulla mappa mentale di una persona. Essa possiede contorni e coerenza e, a quanto mi consta, pure regole di funzionamento" ed ha aggiunto: "ritengo che si possa agevolmente estendere questa metafora dal processo di maturazione di una persona a quello di una disciplina (o di un paio di discipline nel caso presente). Imparare qualcosa circa la complessità di ciò



che non si sa non è solo un esercizio di grande umiltà”.

Il Prof. Bernard Callebaut ha rappresentato il *Centrum for Ekonomie en Etiek* di Lovanio, nel quale collaborano economisti, filosofi morali e teologi e che sta portando avanti una triplice direzione:

- tentare una mediazione tra i principi morali fondamentali del cristianesimo e la pratica concreta dell'economia;
- favorire progetti di ricerca sui problemi etici della macroeconomia e dell'economia politica (giustizia distributiva e commutativa, giustizia fiscale, ambiente, evoluzione tecnologica ed economia);
- contribuire allo sviluppo di un'etica dell'impresa con la creazione di “codici morali” per i quadri dirigenziali e per i lavoratori.

In questo quadro, il prof. Benetto Gui ha posto in evidenza come lo studiare l'economia come sistema di mercato è utile, come ogni momento di analisi, all'approfondimento dei meccanismi del settore, è perciò necessario sotto l'aspetto metodologico: “Un sistema di mercato ideale - sostiene B. Gui - ha il pregio di poter essere modellizzato in modo estremamente nitido, il che consente di spingere l'analisi molto in là senza perdere di rigore. Ciò fa sì che a confronto dei sistemi economici reali, ibridi e estremamente complessi, il caso idealizzato rappresenti un oggetto di studio particolarmente appetibile, con il rischio di non percorrere mai, o quantomeno non compiutamente, il cammino che separa questo da quelli, che pure costituiscono il vero oggetto della politica economica”.<sup>11</sup>

Quando si parla di “sistema aperto”, ha continuato Gui si intende dire che la società per sopravvivere deve guardare all'integralità dell'interazione umana, se non vuole arrestarsi ad un rapporto difensivo e manipolativo con l'ambiente; aprirsi dunque a quegli aspetti che non consentono una sistemazione, ma la cui esistenza è una provocazione: l'intuizione, l'espressività, l'etica, la religione ecc.. Particolarmente significativa al fine di rimettere in questione il sistema è la voce dei nuovi soggetti che intervengono nel dialogo culturale, passando dall'emarginazione (marginalità di razza, di sesso, economica, religiosa) alla centralità, offrendo un contributo di ripensamento meno parziale, più comprensivo della vasta gamma di temi e problemi rimasti occultati e che oggi emergono dal sommerso e contribuiscono a far rileggere, correggere, integrare il già fatto.

In tale ottica, la logica che domina le regole del sistema non è alternativa a

---

11 B. GUI, “Sull'idea di economia comunitaria”, in *Nuova Umanità*, n. 57 (1988) 77-88

quella della persona, giacché entrambe comprendono il momento dello scambio come equilibrio fluido, sempre aperto all'irrompere della novità creativa individuale. Legare i problemi della persona e della comunità alle questioni economiche significa cercare tutte le formule che riescano a controllare la convivenza della due dimensioni che abbiamo visto non così antitetico, come una certa cultura, spiritualista da un verso e materialista dall'altro, ha portato a credere.

Tutte le forme di controllo dell'economia sembrano passare per il setaccio del gruppo e ciò fa parlare di economia comunitaria, che per B. Gui è l'"insieme di organizzazioni economiche private, strutturalmente finalizzate a rispondere in modo diretto alle esigenze di una pluralità di soggetti e perciò più adatte a convogliare comportamenti non individualistici".<sup>12</sup>

Una risposta diretta può aversi in due forme distinte: collaborazione e condivisione delle decisioni (modello partecipativo delle cooperative, delle associazioni, dei sindacati e delle varie forme di cogestione e autogestione); modello "donativo" delle organizzazioni non dominate da fini di lucro, dirette a recepire i bisogni emergenti ascoltando direttamente i beneficiari, a favorire interessi generali o a sostenere le categorie più deboli coinvolgendole per quanto è possibile. In entrambi i modelli si fa ricorso a motivazioni volontaristiche, almeno dei promotori che mettono in moto i meccanismi di cogestione, e donative, il cui sforzo non viene ripagato immediatamente se non dall'adesione e dalla solidarietà che scaturisce dall'impegno. Ciò non significa ovviamente idealizzare l'azione disinteressata e sublimare eventuali forme di interessi nascosti, ma sollecitare il ricorso ad una integrazione della logica del mercato con quella personalista e comunitaria.

Se il correttivo invocato è quello della responsabilizzazione, esso non può essere un indicativo di tipo etico kantiano, che fa appello sulla volontà di adesione dell'individuo alla legge morale, in contrasto con quella economica, ma un richiamo che ha senso nell'ambito dei rapporti interpersonali e comunitari, laddove dall'etica del moralismo si passa, per il rapporto diretto, all'etica della solidarietà e della reciprocità.

Via Torre Bruciata, 17  
1 - 64100 Teramo,  
Italia

---

12 B. GUI, "Sull'idea di economia comunitaria," 85