



PIERO CODA è dottore in filosofia e in teologia. Ha tenuto la cattedra di Teologia trinitaria nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense di Roma e poi quella di Ontologia trinitaria nell'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (Firenze), di cui è stato il primo Preside dal 2008 al 2012. Già Segretario della Pontificia Accademia di Teologia e Presidente dell'Associazione Teologica Italiana, è attualmente Segretario Generale della Commissione Teologica Internazionale. È membro della Commissione Teologica per il Processo sinodale della Segreteria generale del Sinodo dei Vescovi e Direttore del Centro Studi Scuola Abbà del Movimento dei Focolari. Impegnato a livello internazionale nel dialogo interdisciplinare, interculturale e interreligioso, coordina il progetto del Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria. Molte delle sue pubblicazioni - che spaziano dalla filosofia alla teologia al dialogo con esponenti del mondo culturale - sono tradotti in diverse lingue.

ANTONIO INCAMPO è professore ordinario di Filosofia del diritto all'Università degli Studi di Bari Aldo Moro. È stato Direttore del "Dipartimento per lo studio del Diritto penale, del Diritto processuale penale e della Filosofia del diritto" e Presidente dei Corsi di laurea della Seconda Facoltà di Giurisprudenza nella stessa Università. Autore di numerosi studi di filosofia della validità giuridica, di semiotica e logica del linguaggio normativo, dirige per i tipi di Cacucci la collana editoriale "Unità del sapere giuridico. Quaderni di scienze penalistiche e filosofico-giuridiche". È stato insignito nel 1998 dalla Presidenza della Repubblica d'Austria della "Gran Decorazione d'Onore" [*Großes Ehrenzeichen*] per meriti scientifici.

ISBN 979-12-5965-486-1



€ 24,00

9 791259 654861

Vides Trinitatem, si caritatem vides.

Sant'Agostino

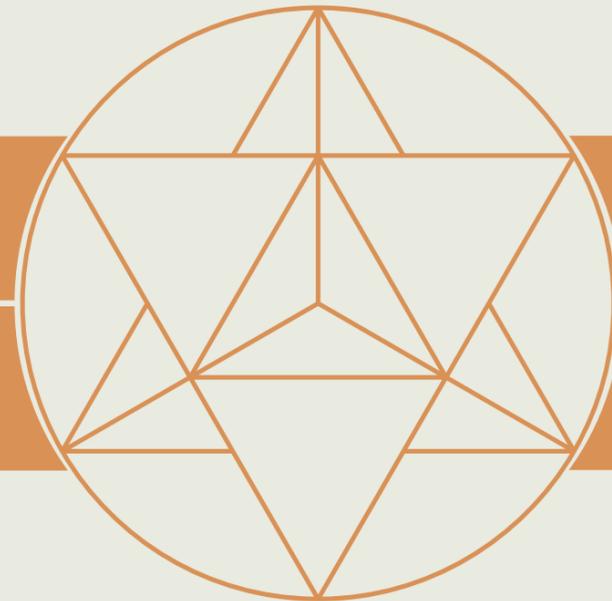


Sguardi trinitari sul sociale
Per un nuovo pensiero agente nel Territorio



Sguardi trinitari sul sociale Per un nuovo pensiero agente nel Territorio

a cura di Piero Coda e Antonio Incampo



CACUCCI EDITORE
BARI



Le tesi di Klaus Hemmerle nel breve saggio *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie (1976)* non solo sono al centro di molta parte della teologia post-conciliare, ma spingono tutti i saperi ad affrontare le grandi sfide dell'umanità alla luce della Rivelazione del Dio Uno e Trino, per essere all'altezza del «Tempo dell'Essere» [*Zeit des Seins*]. Sono proprio tali tesi il senso profondo del *Manifesto* che presentiamo in questo volume partendo dallo storico Convegno del 15 settembre 2022, «Manifesto per una riforma del pensare», organizzato dal Centro di Cultura per lo Sviluppo «Giuseppe Lazzati» di Taranto. Qual è l'idea? E perché darebbe vita a un pensiero in grado di rifondare la realtà sociale? Si potrebbe dire così: io sono ciò che sono finché mi faccio carico dell'Alterità. L'Altro non è mai estraneo, perché io non sarei nulla senza l'Altro. È un'idea decisiva sia per l'etica, sia per gli statuti epistemologici di tutte le scienze che si misurano con la complessità del mondo contemporaneo. Le ricerche sul territorio di Taranto costituiscono un vero laboratorio in cui il pensiero sperimenta la sua verità più rivoluzionaria.

Progetto grafico a cura di **LWBProject srl**

Il concetto grafico della copertina si fonda su un'estetica minimalista e rigorosamente geometrica. Al centro, campeggia un simbolo trinitario che richiama la complessa interconnessione concettuale, evocando l'unità nella molteplicità. La presenza del ponte girevole di Taranto, rappresentato nella parte inferiore, si configura quale emblema di un legame dinamico tra il pensiero sociale e il territorio, esprimendo visivamente il dialogo armonico tra la dimensione trascendente e la realtà contingente.

La curatela editoriale del volume è di Daniele Nuzzi.

Sguardi *trinitari* sul sociale

Per un nuovo pensiero agente nel Territorio

a cura di

Piero Coda e Antonio Incampo

CACUCCI  EDITORE
BARI

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

© 2025 Cacucci Editore – Bari
Via Nicolai, 39 – 70122 Bari – Tel. 080/5214220
<http://www.cacuccieditore.it> – e-mail: info@cacucci.it
Ai sensi della legge sui diritti d'Autore e del codice civile
è vietata la riproduzione di questo libro o di parte di esso
con qualsiasi mezzo, elettronico, meccanico, per mezzo di
fotocopie, microfilms, registrazioni o altro, senza il con-
senso dell'autore e dell'editore.

Indice

Prefazioni

Domenico Amalfitano, <i>Manifesto per un nuovo pensiero agente sul territorio</i>	9
Paolo Oliva, <i>Il Manifesto: introduzione ad una prospettiva spirituale</i>	13

Introduzione

Antonio Incampo, <i>Per una ricostruzione trinitaria della realtà sociale</i>	19
---	----

Prima parte

Visioni complesse e complessive

Mario Castellana, <i>Pensiero complesso versus ontologia trinitaria</i>	35
Piero Coda, <i>Sul "luogo" del pensare</i>	59
Alberto Felice De Toni, Eugenio Bastianon, <i>Trinità e complessità: l'intreccio paradossale</i>	71
Massimo Donà, <i>Il tempo nella/della Trinità. I paradossi dell'immutabile</i>	81
Paolo Heritier, <i>Homo homini homo. Breve nota sulla svolta affettiva sequeriana in metafisica e qualche implicazione filosofico-giuridica</i>	97
Vito Impellizzeri, <i>La fra(e)ternità compiersi della relazione trinitaria-agapica del Figlio con il Padre per lo Spirito</i>	115
Luigi Ricciardi, <i>Ontologia trinitaria e pensiero educativo</i>	131
Tomasz Snarski, <i>Trinità, misericordia e pena. Alcune riflessioni tra teologia, filosofia e diritto penale</i>	159

Seconda parte
Laboratori territoriali:
ricerche su Taranto secondo complessità

Polo A – Elaborazione

Sergio Barbaro, <i>Riflessioni sul Manifesto: crisi del diritto e beni comuni</i>	173
Angelo Campo, <i>Spazio, incidente, relazione, città</i>	183
Daniele Nuzzi, <i>Valutare nella Complessità: la misurazione come strumento di conoscenza e relazione, alla luce dell'ontologia trinitaria</i>	191
Rocco Tagariello, <i>Riflessioni economiche e sociali sul Manifesto: le Società Benefit</i>	205

Polo B – Sperimentazione

<i>Focus 1 – Paola Pietrogrande, L'Arte su Taranto tra dissonanze e complessità</i>	229
<i>Focus 2 – Claudia Sanesi, Francesca Sanesi, Progettare la BES City, ri-pensare l'economia: l'impegno camerale per la comunità tarantina</i>	235
<i>Focus 3 – Stefano Vinci, Il Mar Piccolo di Taranto: un esempio storico di bene comune</i>	243
Indice degli autori	247
Indice dei nomi	249

Prefazioni

DOMENICO AMALFITANO

Manifesto per un nuovo pensiero agente nel territorio

Abstract. *The challenge of rethinking the think is the capital challenge for Taranto and its territory. Which develop model for this land? The inspiration comes, perhaps, from the trinitarian model, made of relations, connections and capacity of living Kairos in a transdisciplinary and holistic style. The full/entire is the way.*

Più che un titolo argomentativo, quello dell'intero volume – *Sguardi trinitari sul sociale. Per un nuovo pensiero agente nel Territorio* – esprime un itinerario, un cammino aperto con diari di bordo.

Sarebbero dovuti essere solo gli atti del convegno/forum del 15 settembre 2022: *Una lettura comunitaria del Manifesto per una riforma del pensare* (primo volume del *Dizionario dinamico di ontologia trinitaria*, collana diretta da Piero Coda, Città Nuova Editrice).

Il moderatore, prof. Antonio Incampo, al di là dell'incontro, ha voluto essere *convocatore* di interventi, di apporti originali e qualificati, collazionando il tutto e associando il *Centro di Cultura per lo sviluppo Giuseppe Lazzati*, organizzatore dell'evento, in un'azione di *terza missione* con l'Università di Bari Aldo Moro – Dipartimento Jonico di Taranto.

Il professore Incampo ha osato e, da entusiasta ed entusiasmante maestro del pensare, ci aiuta a dar forza al carisma consegnatoci, più di mezzo secolo fa da Giuseppe Lazzati e Mario Romani: il *territorio e il suo sviluppo* (quale sviluppo!?).

Quel carisma è diventato missione e la fedeltà ha sempre cercato, fra tanti limiti, la passione per il luogo e il tempo che ci è stato dato.

Uno sviluppo *intero*, anche quello che germoglia dalla realtà, dal reale concreto, quello a cui si giunge con il pensiero atterrato: un pensiero ripensato, penetrante e sempre in azione.

Viviamo un'esperienza: *si muore per mancanza di pensiero!* Solo pensando si oltrepassa.

Un pensiero all'altezza della nuova epoca, un pensiero che costruisca una visione, che abiliti lo sguardo alla connettività, al nuovo paradigma,

che colga l'intero fuori da ogni semplicismo, da ogni riduzionismo, da ogni prassismo.

Un pensiero che dilata la ragione la incarna nei “*tra*” del convivere, che ci sappia far uscire dalle separatezze, dalle parzialità, dalle distanze, dall'auto referenza, dal pesante individualismo. Crisi di pensiero, di percezione, di visione: la crisi di un'intelligenza dei fatti, delle cose, della realtà, che *rimane sempre superiore ad ogni idea*.

Tutto ci è sembrato frammentario e isolato, dimenticato, pur avendo estremo bisogno di prossimità, di empatia, di alleanze, di relazione.

Non disponiamo ancora della cultura necessaria per affrontare questa crisi e c'è bisogno di costruire leadership che indicano strade. Nuove convinzioni, nuovi atteggiamenti, lunghi processi di rigenerazione e, come tale, anche, di generatività.

Dal senso di fragilità, di fluidità, da una scomposizione devastante, la sensazione di *frantumaglia*, di *smarginatura* e non se ne esce se non con la capacità di un pensiero complesso, il pensiero comunitario, quello che amplia il *noi* e riduce *l'io*.

Anche questo è entrato nell'esperienza e nel vissuto del Centro di Cultura, in quella che vorrebbe essere la propria *paideia*: saper conoscere, agire secondo complessità.

Una non facile capacità cognitiva che superi la violenza, la costrizione dell'*aut ... aut*, della cultura binaria per l'*oltre dinamico* della transdisciplinarietà, oltre i recinti sicuri dei saperi.

L'unità dei saperi è anche ripresa di dinamica comunitaria nel territorio e sul territorio. Mettere insieme persone, istituzioni, saperi, narrazioni è il nuovo paradigma, è il nuovo modello: la circolarità non è solo una mera opzione di nuova economia.

La tolleranza non basta: non l'*unanimismo forzato*, il mero rispetto passivo, ma una sana, costante contaminazione: è la diversità che fa *unità* e fa *diversa* anche la storia.

Ma la complessità non è una mera, pigra via di uscita. Nel cammino controcorrente c'è un incontro sorgivo, l'abbiamo vissuto – l'acqua che non ristagna e rigenera – lo abbiamo colto, intuito nell'esito di un più autorevole cammino, quello di un maestro di teologia: Piero Coda con la sua scuola, nel *Manifesto per una riforma del pensare*. L'*ontologia trinitaria* come visione esigente e concreta: un pensare teologico convocante, attraente ad alto tasso di civicità, di laicità.

Un pensiero per un'azione agapica, motore attrattore nell'agorà complessa. Un pensiero illuminante, tratto fuori dal recinto di cristianità, per essere *kairòs*, tempo propizio nello spazio pubblico di un territorio.

Pensiero istituente, ritessendo orditi di convivialità, ricoprendo vuoti di prossimità, di generatività.

Manifesto per un nuovo pensiero agente nel territorio

Non siamo noi a poter adempiere alla dovuta gratitudine nei riguardi della carità intellettuale donata da Piero Coda, ma, non da dottori, ma da artigiani, vorremmo dare cantiere, laboratorio alla sua ricerca.

Trinitarizzare il territorio, evidenziarne lo stigma che certamente vive nel *tutto in relazione*, nel *tutto connesso*.

Evidenziarne i nodi generativi che chiedono empaticità, *reciprocità reciprocante*, agapicità: i beni comuni, la dinamica misurata dei beni relazionali, l'impresa oltre il profitto ...

C'è una sfida anche organizzativa, gestionale, di cura di revisione del potere ... un'area di cantiere per dare evidenza e intelligenza a ciò che è *già in mezzo a noi*.

Un segno di gratitudine per tutti e per tanti che hanno reso possibile questa pubblicazione.

Un grazie particolare a Daniele Nuzzi per la passione, la competenza, la generosità.

Senza non avremmo potuto!

PAOLO OLIVA

Il *Manifesto*: introduzione ad una prospettiva spirituale

Abstract. *The rediscovered and reappropriated Relationship is the antidote to the anesthetizing culture of ego, and it gives new rush to the community "us." Here are played the challenges to the Church and to its significant attendance in the human community.*

Non mi ritengo un lettore di teologia, ma solo un curioso convinto di temi di teologia, sebbene abbia insegnato nell'Istituto Superiore di scienze religiose di Taranto Teologia trinitaria (qui l'incontro con Piero Coda di cui mi affascinava la riflessione biblico-teologica sul Gesù abbandonato, con l'evidente riferimento alla mistica di Chiara Lubich). Confrontandomi con il *Manifesto* sono rimasto particolarmente interessato al rapporto tra ontologia trinitaria e antropologia teologica, rapporto che mi sembra costituisca il *leit-motiv* di tutto il *Manifesto* e del progetto del *Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria*. Mi piace leggere anche il titolo del progetto in questa direzione. Il *Manifesto* richiama alla mia mente il suo chiaro fondamento biblico nel verbo greco *faino*, utilizzato nell'opera giovannea e nelle Lettere Paoline più dei suoi sinonimi *apokalupto* e *deloo* per indicare la rivelazione del progetto di salvezza del Padre per l'umanità. Per questo mi piace pensare al titolo del progetto come al tentativo di voler cogliere oggi quanto il Signore voglia rivelare, attraverso la sua azione di *revelatio* continua. L'*efapax* di Cristo – il Padre ha detto tutto nel suo Figlio fatto carne – non toglie all'uomo, e all'uomo di fede, l'opportunità di attualizzare, attraverso una seria azione di discernimento, l'*efapax* di Cristo nei nostri giorni.

Il mio intervento non può non partire dal mio vissuto ecclesiale di parroco e di Vicario episcopale per le Aggregazioni laicali nel contesto peculiare della nostra Chiesa di Taranto, che non è molto diverso da quello delle Chiese che sono in Italia. La vita della Chiesa tarentina risente molto della situazione ambientale, che ancora non trova la direzione appropriata del suo intervento risolutivo; a questa è strettamente collegata la questione sanitaria e quella lavorativa, caratterizzata dall'emigrazione culturale e lavorativa dei nostri giovani e dalla persistente disoccupazione. Tale condizione spinge sempre di più all'individualismo, all'arrangiarsi quotidiano, alla difficoltà

di lavorare in squadra. In questo panorama di vissuto quotidiano si innerva l'azione pastorale della comunità cristiana. Sin dall'inizio del suo ministero pontificio, Papa Francesco ha invitato i cristiani e tutta la Chiesa, nella *Evangelii Gaudium* a

dare priorità al tempo [che] significa occuparsi di iniziare processi più che di possedere spazi. Il tempo ordina gli spazi, li illumina e li trasforma in anelli di una catena in costante crescita, senza retromarce. Si tratta di privilegiare le azioni che generano nuovi dinamismi nella società e coinvolgono altre persone e gruppi che le porteranno avanti, finché fruttifichino in importanti avvenimenti storici¹.

L'invito è quindi anche ad avviare processi nuovi di integrazione, di condivisione. Il nostro osservatorio ecclesiale rileva una "appartenenza tradizionale" alla Chiesa; è persistente l'influsso delle tradizioni religiose popolari, attorno alle quali si vive l'aggregazione, anche se non mancano esperienze e tentativi di una presenza cristiana più motivata e incidente sul territorio, specialmente con interventi mirati agli ultimi, agli "scartati". Mi sembra di vivere in un tempo di cristianesimo sincopato in cui la credibilità della Chiesa è compromessa dall'immoralità dei costumi e dalla marginalizzazione culturale e sociale del fatto cristiano. Provvidenziale l'esperienza del Sinodo voluto da Papa Francesco, con il quale egli intende ridare linfa vitale alla Chiesa. Tutte le comunità parrocchiali, le associazioni e i gruppi ecclesiali sono stati sollecitati a vivere l'esperienza della prima tappa sinodale nel mettersi in ascolto ed evidenziare le criticità e le buone pratiche in atto nella vita delle parrocchie e nella diocesi. Nella vita delle comunità cristiane, mi riferisco in particolare alle parrocchie, vi è un *topos* istituzionale in cui la sinodalità si fa stile e aiuta a crescere coloro che vi partecipano, ed è il Consiglio Pastorale Parrocchiale, come anche il Consiglio Parrocchiale per gli Affari economici: sono organismi, di partecipazione di condivisione e di decisioni. Ma in tutte le associazioni va dato ulteriore spazio all'ascolto, al discernimento e alla missione. Questi *topoi* devono tener conto del grande *topos* che è l'umanità: qui si misura la capacità e la volontà di essere Chiesa in uscita. Si avverte ancora l'eco della celebrazione della 49^a Settimana Sociale dei Cattolici, celebrata nello scorso ottobre nella nostra Chiesa di Taranto, vissuta in modo entusiasta dai volontari e dalla nutrita delegazione diocesana. L'auspicio è che non resti solo un fatto celebrativo.

Lo *status quo* del momento, compreso lo *tsunami* del Covid 19, attraverso le parole "discernimento, essenzialità, accompagnamento", invoca un

¹ Francesco, *Esortazione Apostolica Evangelii Gaudium del Santo Padre ai vescovi, ai presbiteri e ai diaconi, alle persone consacrate e ai fedeli laici sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale*, 24 novembre 2013, LEV, Città del Vaticano, 2013, n. 223.

Il *Manifesto*: introduzione ad una prospettiva spirituale

nuovo *habitat* umano, nel quale sia garantita la condizione di vita, di crescita e di maturazione della vita: questo *habitat* è dato dalla *relazione*.

La sfida a cui ci chiama il Prof. Coda è quella di ripensare il pensiero.

Credo di aver intuito che la sfida delle sfide è proprio la relazione: senza esagerazione, questa potrebbe essere intesa come l'*articulus stantis vel cadentis ecclesiae* e mi permetto di aggiungere l'umanità.

All'origine è la relazione, il fondamento è la relazione, l'*archè* è il *Logos*, la Parola è essere in relazione. Il *Logos* giovanneo è di per sé dialogo, perciò relazione, perché è ed esiste rivolto a Dio, *pros Theòn*.

Mi sento interiormente appagato, perché il tentativo del Prof. Coda pone in intima connessione l'Ontologia Trinitaria e l'Antropologia Teologica. Nella sistematica tradizionale si studiano le relazioni trinitarie, come insegna l'Aquinate: esse sono dette relazioni sussistenti, perché costituiscono le ipostasi divine, le persone della Trinità. Anche se non possono essere dette tali in riferimento all'uomo, le relazioni certamente vanno comprese come relazioni generative, perché è dalla relazione che nasce la persona umana; vanno intese come relazioni manifestative, rivelative della persona umana. E comprendo che il nostro tempo è davvero un *Kairòs*, un tempo di salvezza che sollecita a metterci in cammino (la sinodalità, come costante dell'essere e del vivere ecclesiale), in riferimento alla citazione di Heidegger, dove il filosofo invita a mettersi in cammino: «Tentiamo lungo il cammino di imparare a pensare»². Voglio pensare alla persona come all'*Homo viator*, sia come ricerca costante della verità dell'essere, sia come condivisione della verità dell'esistere, e dell'esistere scoprendo la bellezza e la verità del "tra", del "tra noi".

È la relazione che fa incontrare e scoprire la ricchezza dell'essere "tra" e dando voce a Papa Francesco, la relazione fa scoprire il compito e la missione della persona come custode della casa comune, delle relazioni, della storia del gruppo con i suoi valori etici, spirituali, culturali. È proprio questa relazione che deve permeare l'*humus* della vita ecclesiale nei consigli pastorali, nelle associazioni e nei movimenti. Se oggi, talvolta, si fa cenno alla crisi associativa, ad una presenza asfittica del laicato, un motivo va ricercato nel protagonismo becero del singolo, che blocca, frustra il protagonismo della comunità, che nasce dalla relazione con Cristo e si storicizza nelle relazioni interpersonali. Ben venga a ridare slancio alla vita della Chiesa il *Manifesto*, cui guardiamo come ad un percorso che innesca un nuovo processo di formazione che testimoni una Chiesa-comunità accogliente e integrante, soprattutto quel "Terzo" che non è facilmente identificabile e ricon-

² Cfr. P. Coda, M.B. Curi, «Il Kairòs. Profezia del nuovo pensiero», in P. Coda con M.B. Curi, M. Donà, G. Maspero, *Manifesto. Per una riforma del pensare*, (DDOT-1) Città Nuova, Roma, 2021, p. 95.

ducibile all'esistente conosciuto, al già dato, ma apre ad orizzonti inediti, espressione della perenne novità dello Spirito.

Voglio concludere riportandomi a Romano Guardini, che Coda cita, quando afferma: «Deve formarsi un nuovo tipo umano, dotato di una più profonda spiritualità, di una libertà e di una interiorità nuove, di una capacità di assumere forme nuove e di crearne»³. La vitalità, la libertà, la spontaneità ci sono state consegnate da Guardini come esperienza nuova di approccio all'essere, ad ogni essere vivente.

Riproporre la centralità dell'Ontologia Trinitaria – oggi nessuno mette in dubbio il dogma trinitario, né la sua formulazione – offre un percorso alto e impegnativo per (ri)pensare la questione dell'uomo, focalizzando nella *Relazione* la verità del dire *l'uomo* e del suo dirsi.

Riferimenti bibliografici

- Coda P., Curi M.B., «Glosse in dialogo», in P. Coda con M.B. Curi, M. Donà, G. Maspero, *Manifesto. Per una riforma del pensare*, (DDOT-1) Città Nuova, Roma, 2021.
- Coda P., Curi M.B., «Il Kairòs. Profezia del nuovo pensiero», in P. Coda con M.B. Curi, M. Donà, G. Maspero, *Manifesto. Per una riforma del pensare*, (DDOT-1) Città Nuova, Roma, 2021.
- Francesco, *Esortazione Apostolica Evangelii Gaudium del Santo Padre ai vescovi, ai presbiteri e ai diaconi, alle persone consacrate e ai fedeli laici sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale*, 24 novembre 2013, LEV, Città del Vaticano.

³ Cfr. P. Coda, M.B. Curi, «Glosse in dialogo», in P. Coda con M.B. Curi, M. Donà, G. Maspero, *Manifesto. Per una riforma del pensare*, (DDOT-1) Città Nuova, Roma, 2021, p. 77.

Introduzione

ANTONIO INCAMPO

Per una ricostruzione trinitaria della realtà sociale

Abstract. *Klaus Hemmerle's theses in the essay Thesen zu einer trinitarischen Ontologie (1976) decisively push contemporary philosophy to face the great challenges of humanity in the light of the Revelation of the Triune God, to live up to the «Time of Being» [Zeit des Seins]. They underly the Manifesto that we present in this book. What's the idea? And why would it give life to a new social reality? It could be said like this: I am what I am as long as I take charge of Otherness. The Other is never foreign because I would be none without the Other. It is a decisive idea not only for ethics, but also for law and economics. These introductory pages highlight how the contemporaneity of social systems challenges the concepts of law and economics precisely on the level of solidarity as a fundamental rule.*

Ha ragione Hegel quando osserva che il metodo ha la sua teoreticità¹. Il metodo non è mai soltanto metodo. Dice, insomma, la verità di cui è metodo; è a un tempo forma e contenuto. Il *Manifesto* (2021)² del *Dizionario dinamico di ontologia trinitaria* (DDOT), al centro di questo volume, è anch'esso verità e metodo. È un *topos* fondativo della ragione e della prassi che anticipa la storia di grandi cambiamenti; è sia *primo*, sia *principio* – *prius* e *primum* – di un nuovo pensiero per ricostruire la realtà sociale. D'altronde, tutti i “manifesti” hanno questa portata teorica. Dal *Manifesto del Partito comunista* di Marx ed Engels, all'*Appello ai liberi e forti* del Partito Popolare Italiano (1919), finanche al *Manifesto della pittura nucleare* di E. Baj e S. Dangelo (1952), per citarne solo alcuni. Tutti annunciano per così dire «cieli nuovi e nuove terre».

¹ Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel evidenzia puntualmente come «l'applicazione di uno strumento a una cosa, anziché lasciarla com'essa è per sé, vi imprima una forma» (trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1960, 1, p. 65). È, tra l'altro, un tema centralissimo nell'opera di uno dei maggiori interpreti della *Fenomenologia* hegeliana. Mi riferisco in particolare a: J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, Bompiani, Milano, 2005.

² Cfr. P. Coda con M.B. Curi, M. Donà, G. Maspero, *Manifesto. Per una riforma del pensare*, (DDOT-1) Città Nuova, Roma, 2021.

All'origine qui del *Manifesto* ci sono le tesi di Klaus Hemmerle nel saggio *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* (1976)³. Le *Thesen* hemmerliane spingono con decisione la filosofia contemporanea ad affrontare le grandi sfide dell'umanità alla luce della rivelazione del Dio Trinità, per trovarsi all'altezza dell'«epoca dell'Essere» [*Zeit des Seins*]⁴. Qual è, allora, l'idea? Quale la sua rivelazione? E perché metterebbe le basi di una nuova realtà sociale?

Cercherò di essere chiaro, ma sintetico, per lasciare ogni vero approfondimento ai saggi di questo volume. Come si avverte nell'introduzione del *Manifesto*, l'ontologia trinitaria non è un affare solo “da teologi”⁵. Tutt'altro. È forse la migliore riflessione al tempo di tante emergenze.

Ed ecco l'argomento forse più importante: nessuno di noi è ciò che è, se separato dall'Altro. C'è sempre la differenza nell'identità. In caso contrario, l'identità è astratta, e neppure identità. Lo si comprende già con gli oggetti comuni, quelli più a portata di mano. Appena la mondità degli oggetti è ricostruita attraverso la «coscienza interna del tempo» (per citare Husserl), è facile constatare l'intima relazione di ogni cosa con l'altro da sé. Non c'è realtà o metafora migliore della musica. Si pensi a una nota in una melodia. Non ascolto note separate l'una dall'altra. Udirei, altrimenti, un frastuono al posto della melodia. Ascolto, invece, una melodia. Com'è possibile? A spiegarlo bene è Husserl nella *Fenomenologia della coscienza interna del tempo* (1893-1927):

Nella “percezione della melodia”, noi distinguiamo il suono dato ora, che diciamo “percepito”, dai suoni già passati che diciamo “non percepiti”. D'altro canto, diciamo l'intera melodia, melodia percepita, benché come si vede, percepito sia solo il punto-“ora”. Procediamo così perché non solo l'estensione della melodia è data punto per punto in un'estensione del percepire, ma l'unità della coscienza ritenzionale “tiene saldi” ancora nella coscienza i suoni decorsi stessi, e produce via via l'unità della coscienza relativa all'oggetto temporale unitario, alla melodia. Un'obiettività del genere di una melodia non può essere “percepita”, data in se stessa originariamente, altri-

³ K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1976; trad. it. di V. De Marco: *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma, 1996. La collana «Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria» diretta da P. Coda prevede il secondo volume dedicato esclusivamente ad una nuova edizione italiana dell'originale tedesco e ad alcuni saggi di approfondimento.

⁴ Il lessico e il concetto sono heideggeriani, così come sono heideggeriane molte categorie con cui si confrontano le *Thesen* di Hemmerle.

⁵ M. Donà, *Per un nuovo inizio*, in P. Coda (a cura di), *op. cit.*, p. 3.

menti che in questa forma. L'atto costituito, composto di coscienza d'«ora» e di coscienza ritenzionale, è percezione adeguata dell'oggetto temporale⁶.

Un suono sussiste solo nelle mutevoli orientazioni della melodia. Ogni nota non sta fissa in se stessa; cerca, invece, il «punto-«ora»» [*Jetztpunkt*] insieme a quelli passati e non più percepiti. A tenere saldi tutti questi punti è la «coscienza ritenzionale» [*retentionales Bewußtsein*], la sola che sveli finalmente il senso di ciò che al contrario apparirebbe separato. Se questo accade con le note di una partitura, non è diversa la posizione dell'uomo nella realtà sociale. Direi con Paul Ricoeur: «Io sono l'Altro» [*je suis l'Autre*]⁷. È il primo risultato lucido di una filosofia davvero all'altezza dell'«epoca dell'Essere». Io sono ciò che sono a patto di farmi carico dell'alterità. L'Altro non è mai estraneo o straniero, perché nulla sarei senza l'Altro. Il mondo stesso non sarebbe quello che è, senza la sua alterità⁸. In un'ipotesi tutta religiosa, siamo di fronte al «Totalmente Altro» [*ganz Anderes*], o al «Sacro» [*Heiliges*] di Rudolf Otto⁹. Il mondo non sarebbe quello che è, privo del Sacro. Ma il mondo e la sua alterità sono necessari anche in una prospettiva non-cognitivistica e persino nichilista o atea. In quest'ultima ipotesi, infatti, il mondo avrebbe di fronte a sé comunque il Mistero, o la riserva di senso dei nostri tanti saperi del mondo. Nel Mistero, insomma, avrebbe luogo il Sacro, l'Inaccessibile; e apparterrebbe al Mistero l'Altro di cui si serve il mondo per esistere. Il mondo (la totalità di ciò che conosciamo) sarebbe anche la sua alterità, cioè la totalità delle cose che non conosciamo.

Per l'ontologia trinitaria, l'identità è sempre, dunque, identità e differenza [*Identität und Differenz*]. Con una precisazione. Non stiamo semplice-

⁶ E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad. it. di A. Morini, FrancoAngeli, Milano, 1985, p.72.

⁷ Mi riferisco a una nota opera di P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.

⁸ È la stessa tesi, fra gli altri, di Gilles Deleuze. L'immagine usata da Deleuze è particolarmente icastica: «La differenza “tra” due cose è soltanto empirica [...]. Immaginiamo qualcosa che si distingue [da un'altra], eppure *ciò da cui* si distingue non si distingue da essa. Il lampo, per esempio, si distingue dal cielo nero, ma deve portarlo con sé, come se si distinguesse da ciò che non si distingue. Si direbbe che il fondo salga alla superficie, senza cessare di essere fondo» (G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, trad. it. di G. Guglielmi, Raffaello Cortina, Milano, 1997, p. 43).

In una prospettiva soprattutto mistica, i temi dello straniero, del «mai senza l'altro», o della «scrittura della differenza», sono centrali in quasi tutti gli scritti di Michel de Certeau che, tra l'altro, è stato un attento lettore di Hegel e Deleuze. Basti citare: M. de Certeau, *L'Étranger ou l'union de la différence*, Desclée de Brouwer, Paris, 1969 [nuova ed. Seuil, Paris 2005]; Id., *Mai senza l'altro*, ed. it. a cura di E. Bianchi, Qiqajon, Magnano (Biella), 1993.

⁹ Cfr. R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt & Granier, Breslau, 1917.

mente trattando il nocciolo duro della dialettica hegeliana. L'affinità con la scienza della logica di Hegel c'è, ma è solo apparente. L'identità disgiunta dalla differenza è l'identità astratta; l'identità concreta è la sua differenza. Quest'apparente paradosso unisce la dialettica all'idea trinitaria della persona. Che cos'è, allora, che le divide?

Per la dialettica l'alterità è semplicemente l'opposto da superare o sovrastare. È il negativo inerte, seppure necessario. Si pensi al rapporto *servo/padrone* nella *Fenomenologia dello spirito* (1807) di Hegel. Il signore gode delle cose del mondo, e mostra a prima vista tutto il suo potere su esse, convinto in questo modo di affermarsi in se stesso. Il mondo è sempre di fronte a lui come un estraneo, e, al limite, come oggetto di possesso.

Il signore, insomma, non fa che soddisfare i suoi capricci a scapito di tutto ciò che gli sta innanzi. Ma è tutta apparenza. Che cosa, infatti, ha dimenticato? La certezza del padrone, nella sua signoria sulla mondità della vita, è pari all'oblio dell'autonomia della stessa vita e di quella soprattutto del servo. Il padrone non si rende conto che la sua signoria è grazie soltanto alla coscienza apparentemente inessenziale del servo. Il lavoro del servo, intanto, si riempie di vita universale e si prepara alla rivoluzione che trasformerà repentinamente la servitù in padronanza, mettendo in luce il vacuo senso proprio e la «pervicacia» [*Eigensinn*] di chi vuole vivere a scapito dell'altro.

L'essenza, dunque, della dialettica è il conflitto. *Omnis determinatio est negatio*. Il negativo non è l'alterità dentro di sé, ma la differenza con cui confrontarsi necessariamente, prima che una parte soccomba, e magari finisca divorata dall'altra. In questa radicalità della negazione dell'alterità, dopo averne provato la necessità, si annida pure lo scetticismo come professione che inabissa ogni verità. Anche la verità è l'alterità necessaria di fronte all'io, e nello stesso tempo la sua vittima privilegiata. Il pensiero scettico non sopporta il mondo con cui pure ha a che fare; non si accontenta di distaccarsi dal mondo, ma dichiara l'assoluto dileguare di ogni cosa. Antica è la sua parola. La trovi nello scetticismo greco di Pirrone, ma non è da meno nella commedia antica, sino al lamento di Quèlet sulla vanità delle cose. Tutte le determinazioni della coscienza cadono in preda ad una dialettica senza fine che non lascia scampo ad alcuna soluzione. Ogni situazione concreta e ogni accenno all'universale sono rifiutati come infondati e ingannevoli. A quale prezzo? Non è poco lo scotto da pagare. L'epilogo, infatti, è l'«assoluta inquietudine» [*absolute Unruhe*] della coscienza. La coscienza scettica cade alla fine in preda a un generale «arruffio» [*Verwirrung*] e a un «disordine» [*Unordnung*] senza tregua, sempre pronta a contraddirsi in se stessa¹⁰. È distrutta ogni universalità a favore della singolarità, ma quest'ul-

¹⁰ È la *Verwirrung* che Hegel descrive come il litigio di ragazzi testardi di cui uno dice *A* quando l'altro dice *B*, mentre è pronto a sua volta a sostenere *A* se il primo si lascia scap-

tima è intrappolata in un'ambiguità asfissiante. Da qui il tremendo malessere. La lezione è una sola. Se non ami la differenza e la liquidi a tutti i costi, si spalancheranno prima o poi le porte dell'inquietudine¹¹.

C'è bisogno, dunque, di riconciliazione. Che cosa fare? Il primo passo è quello di abbandonare il mero volere che si consuma nell'opposizione definitiva alla negazione. Il mondo e la vita da cui la coscienza trae pure il suo godimento non sono più l'al di qua evanescente in cui trionfa unilateralmente solo una parte. Giobbe e Quèlet dimostrano come l'anima scopra la propria grandezza facendo scorgere la sua debolezza.

L'idea trinitaria è proprio questo primo passo. L'identità e l'alterità non sono più fisse in se stesse, scostanti l'una dall'altra. Per tale idea, l'Altro è solo l'Altro da amare: tutto l'opposto dell'abisso in cui precipita la negazione vista dialetticamente come antitesi. Te ne accorgi con il frutto più fecondo della carità. La carità soccorre di continuo l'Altro, soprattutto se bisognoso e indifeso. Non così la dialettica che spinge l'Altro alla continua opposizione, pronta a sacrificarlo alla prima occasione.

Perché, allora, la carità è così importante? La spiegazione è in un discorso che non è solo etico. D'altronde, in etica la carità è quasi scontata. Tenterò, invece, di accostarmi al diritto e all'economia, proprio lì dove la carità è del tutto ai margini. La carità, infatti, avrebbe poco da dire sia ai rapporti giuridici, sia a quelli economici, se si sta alla dogmatica più in vista. Prendiamo il diritto. Il "diritto soggettivo" è sempre la pretesa di una parte di fronte all'altra, non è oblativo. Tutt'altro. È pronto a istituire relazioni che sfocino addirittura nell'inimicizia in caso di un torto irrisolto. E l'economia non è da meno. I rapporti economici partono, comunque, dall'interesse privato, o dalla parzialità dei propri bisogni al netto delle esigenze altrui. È, insomma, la regola della "partita doppia", del bilancio di entrate e uscite, e di entrate che devono superare o almeno pareggiare le uscite. Per questo il diritto e l'eco-

pare B. Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1960, vol. I, p. 173. L'«assoluta inquietudine» [*absolute Unruhe*] della coscienza è il frutto della sua piena «ineguaglianza con se stessa» [*Ungleichheit mit sich*]. Il testo hegeliano è teoreticamente intenso: «[La coscienza] lascia dileguare nel suo pensiero il contenuto inessenziale; ma con ciò essa è la coscienza di un inessenziale; profferisce l'assoluto dileguare, ma il profferire è, e questa coscienza è il dileguare profferito; profferisce la nullità del vedere, dell'udire ecc., ed è proprio lei che vede, ode ecc.; profferisce la nullità delle essenze etiche, e ne fa le potenze del suo agire. Il suo operare e le sue parole si contraddicono sempre, e quindi essa stessa possiede la duplice e contraddittoria consapevolezza, tanto dell'immutabilità ed eguaglianza, quanto della piena accidentalità e della piena ineguaglianza con se stessa» (*Ivi*, pp. 172-173).

¹¹ Scrive Hegel: «Noi vediamo che questa coscienza infelice [...] è la coscienza della perdita di ogni essenzialità in questa certezza di sé, e della perdita proprio di questo sapere di sé, – della sostanza, così come del Sé; è il dolore che si esprime nella dura parola: Dio è morto» (*Ivi*, vol. II, p. 255).

nomia sono poco trinitari. Eppure, hanno bisogno della carità come del pane. Non solo. La contemporaneità dei sistemi sociali sfida i concetti di diritto ed economia proprio sul piano della solidarietà come regola fondamentale.

Parto dalla regola giuridica. La parabola migliore è quella del «buon Samaritano» (Lc 10, 29-27)¹². Il «buon Samaritano» è chi ha cura dello straniero (magari nemico) maltrattato e abbandonato esanime sulla strada. L'opera del Samaritano si riconosce per almeno tre tratti essenziali. In primo luogo: l'*universalità*. Il Samaritano non discrimina nessuno; non discrimina il nemico, né il diverso per religione, per convenzioni morali, o per etnia. Non vi sarà davvero né giudeo, né greco, secondo l'esortazione di Paolo nell'*Epistola ai Galati* (Gal 3, 26-29). Poi c'è la *durata*. Il soccorso non è solo quello immediato. Il Samaritano, infatti, torna a verificare se chi è stato soccorso sia stato ancora curato da colui al quale lo ha affidato. E, infine, il *compimento*. Il Samaritano è colui che paga anche il «conto» delle malefatte altrui, ben oltre la responsabilità personale. Fino a che punto, allora, c'entra qui il diritto? Come si concilia l'obbligo giuridico con la solidarietà? E perché è così essenziale?

Che vi sia un obbligo a considerare l'Altro come se stessi è un fatto. Lo vedi, ad esempio, all'art. 539 c.p. con riferimento al reato di «omissione di soccorso». Nei sistemi di *common law* si parla di «*duty of active aid*», o, più incisivamente, di «*duty of rescue*». E non è un caso. La spiegazione va dritta al fondamento ontoesistenziale del diritto. Consentire, infatti, un comportamento omissivo sia per dolo, sia per colpa, significherebbe mettere a rischio, insieme alla vita dell'altro, l'intera coesistenza come bene giuridico fondamentale¹³. Sono le stesse conseguenze assolutorie dello «stato di necessità» in caso di danni causati per salvare sé o altri in situazioni di pericolo grave della persona (cfr. art 45 c.p.). Il «sentire comune» (il *Gemeinsinn* kantiano) è la fonte più immediata¹⁴. Lo teorizza benissimo la massima del diritto

¹² L'idea di leggere la parabola evangelica nell'ottica delle dimensioni della carità nel diritto è suggerita dal saggio di S. Cotta, «The Duty of Active Aid. A Comment to Professor Feinberg's Report», in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1985, 71, pp. 203–210. Il saggio prende le mosse da una relazione di J. Feinberg all'XI Congresso mondiale dell'IVR (Helsinki, 1983). Il titolo della relazione di Feinberg è «The Moral and Legal Responsibility of the Bad Samaritan». Il riferimento al «cattivo Samaritano» [*bad Samaritan*] allude all'assenza nei sistemi di *common law* di una disposizione penale sull'«omissione di soccorso».

¹³ In tal senso, vedi, fra gli altri, S. Cotta, «Sul dovere di aiuto», in Id., *Diritto Persona Mondo umano*, G. Giappichelli, Torino, 1989, p. 249.

¹⁴ Cfr. R. Sacco, G. De Nova, *Il contratto*, UTET, Torino, 2004, p. 10.

Il *sensus communis* [*Gemeinsinn, gemeinschaftlicher Sinn*] in Kant ha un indubbio senso teoretico. Il suo ruolo è, tra l'altro, determinante in etica e in diritto. Illuminatissime le pagine di H. Arendt nelle sue Lezioni su Kant tenute alla «New School for Social Research» di New York nell'autunno del 1970. Cfr. H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, *passim*.

marittimo nelle situazioni di avaria della nave: «*common safety, common benefit*». Se ti vuoi salvare, devi salvare anche gli altri¹⁵.

Siamo ai confini del diritto. Il diritto non è *gratia gratis data*. È regola secondo cui a un diritto corrisponde un dovere, e viceversa. Non tratta la pretesa come una mera inclinazione individuale, ma come «diritto soggettivo», come autorizzazione cioè a vedere rispettato il proprio diritto pure a costo della coazione. In tal senso, l'obbligo di soccorso è davvero ai limiti della regola giuridica. Chi ha bisogno di soccorso non è chi ha subito un torto e pretende una riparazione, né è il creditore che ha diritto ad essere ripagato dal debitore. È dovere che sfugge alla stretta regola della reciprocità; semmai, introduce nella sfera della giuridicità l'azione moralmente libera del soggetto. Il motivo è uno solo: mettere al sicuro il bene della vita (la propria vita, come quella dell'estraneo o dello straniero), perché senza di esso ogni altra regola (compresa quella giuridica) sarebbe vana.

D'altro canto, pure la carità fa i conti coi suoi confini. Questa volta siamo agli estremi della morale. La carità, infatti, non è coazione. È tutt'altro che pretesa a tutti i costi. Anzi, più la esigi, più la neghi. Se, dunque, il diritto con la carità è ai limiti della pretesa giuridica per lambire la libertà indisponibile del soggetto; la morale, a sua volta, rasenta i propri confini per istituzionalizzare il non-istituzionalizzabile. Ciò che è, allora, impossibile è pure inevitabile. Lì, ai confini della terra, tra diritto e morale.

Il dovere di aiuto, posto che non valga per la ragione, conta almeno per la volontà. Lo dimostra Kant con i «doveri imperfetti» [*unvollkommene Pflichten*] nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785). I «doveri imperfetti» sono, appunto, quei doveri la cui negazione implica una contraddizione non certo per la ragione (la loro negazione è cioè pensabile), ma per la volontà (usando l'espressione kantiana, la loro negazione è «*unmöglich zu wollen*»). Scrive Kant:

Alcune azioni son tali che la loro massima non può essere pensata, senza contraddizione, come legge universale della natura, e meno ancora si può volere che lo divenga. In altre, non si riscontra questa impossibilità interna, ma è impossibile *volere* che la massima venga elevata alla universalità della legge di natura perché tale volontà entrerebbe in contraddizione con se stessa¹⁶.

¹⁵ È il modello suggerito, fra gli altri, da F. Moliterni in un interessante articolo sui rimedi all'emergenza sanitaria, e ai rischi economici e finanziari che ne derivano: Id., «Pandemia, crisi sanitarie globali, rischi sistemici e rimedi fra architettura delle scelte e cambi di filosofia», in *L'Ircocervo. Prima rivista elettronica italiana di Metodologia giuridica, Teoria generale del diritto e Dottrina dello Stato/First Italian Digital Journal of Legal Methodology, General Theory of Law and Doctrine of the State*, 20/2, 2021, pp. 203-217. Sul significato di questo modello nel diritto marittimo si veda: F. Berlingieri, *Le convenzioni internazionali di diritto marittimo e il codice della navigazione*, Giuffrè, Milano, 2009.

¹⁶ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. di P. Chioldi, Laterza, Roma-Bari, 1980, p. 54.

L'esempio chiarisce ogni dubbio. Si discute di un tale al quale tutto va bene e che potrebbe benissimo aiutare chi viva tra stenti e mille difficoltà. Ci si chiede, allora, se sia doveroso soccorrere il prossimo in difficoltà. I passaggi della *Grundlegung* sono straordinariamente icastici. Chi sta bene di suo, grazie alle proprie sostanze, ragiona così: «Che me ne importa? L'altro sia felice quanto piace al Cielo o quanto può esserlo da solo: io non lo priverò di nulla, anzi neppure lo invidierò; ma non intendo dare alcun contributo al suo benessere e soccorrerlo nel suo bisogno»¹⁷. La domanda è se una scelta del genere possa mai divenire legge universale. La risposta di Kant è negativa. Il piano in discussione è quello della volontà.

Anche se è possibile che esista una legge universale della natura conforme a quella massima – osserva Kant – è però impossibile *volere* che tale principio abbia il valore universale di legge della natura. Infatti, una volontà che prendesse partito per esso cadrebbe in contraddizione con se stessa, perché sono possibili i casi in cui quest'uomo potrebbe avere bisogno dell'amore e della simpatia altrui e in cui priverebbe se stesso di ogni speranza di ricevere l'aiuto desiderato, proprio in virtù della legge di natura istituita dalla sua volontà¹⁸.

La posizione di Kant ha basi diversissime da quelle del buon Samaritano. Non ha la prontezza del bene dell'Altro. Si sofferma, semmai, sul postulato *a priori* della volontà di non cadere in contraddizione con se stessa. Ma la conclusione non cambia. Pure la volontà ha in sé l'idea che l'umanità sia da trattare «sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo»¹⁹. Chiarissima la tesi kantiana:

Certo, l'umanità potrebbe esistere anche nel caso che nessuno contribuisce in qualche modo alla felicità degli altri senza sminuirla in nulla di proposito; senonché non sarebbe che un accordo negativo, non positivo, rispetto all'*umanità come fine in sé*, se ognuno non si sforzasse di favorire, per quanto sta in lui, i fini degli altri. Infatti, poiché il soggetto è fine in sé, bisogna che i suoi fini siano, per quanto è possibile, anche i *miei* fini affinché quella rappresentazione possa produrre in me *ogni* suo effetto²⁰.

La carità è pure regola dell'economia. Oggi più che mai. Seguirò idealmente due direttrici importanti. La loro matrice è comune e molto attuali. C'è, infatti, un'economia che poggia, soprattutto, sul superamento della distinzione tra imprese finalizzate al profitto (*profit*) e organizzazioni *non*

¹⁷ *Ivi*, p. 53.

¹⁸ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 53.

¹⁹ *Ivi*, p. 61.

²⁰ *Ivi*, p. 63.

Per una ricostruzione trinitaria della realtà sociale

*profit*²¹. Lo si vede, da un lato, nei bilanci delle imprese, dall'altro nell'idea stessa di sviluppo.

Vediamo, intanto, i bilanci. Oggi le imprese non hanno soltanto lo scopo di dividere gli utili. La loro responsabilità è molto più grande. È una responsabilità per così dire «sociale» (la responsabilità a tutti nota come «*corporate social responsibility*»). Mira contemporaneamente a implementare le relazioni sociali di chi lavora per l'impresa, e a creare all'esterno con le comunità e le istituzioni di appartenenza una serie di vantaggi reciproci che non sono legati a un mero rapporto economico di scambio. Non si tratta di una semplice iniziativa filantropica. Qualche anno fa la copertina del giornale inglese *The Economist* pubblicava la foto di Bill Gates con in braccio un bambino. Il titolo era *Billanthropy*. Non è solo questo. Non è neppure solo «*cause related marketing*», un espediente per promuovere il *brand*. È qualcosa di più profondo. Lo si vede bene dalle rilevazioni periodiche dei dati sulla gestione e sull'andamento delle aziende.

Negli anni Sessanta i bilanci si limitavano a pubblicare i documenti contabili e i *reports* finanziari sulla propria situazione patrimoniale e finanziaria (più strettamente i «*financial statements*»). Dopo gli anni '80 i bilanci si arricchiscono di voci sulla *governance*, e di note che informano gli *stakeholders* di elementi che non rientrano di per sé tra i *financial statements* dei precedenti bilanci (mi riferisco in particolare al «*management commentary*») – si pensi alle strategie dell'impresa a medio e lungo termine, o a tutte le operazioni che potrebbero modificare le proprie risorse attuali in una visione di investimenti ad ampio respiro. La svolta, però, più significativa è a partire dal 2000. Con il «rapporto di sostenibilità» [*sustainability reporting*] le società commerciali fanno i loro conti alla luce delle prestazioni ambientali e sociali. Si attivano veri e propri programmi di interesse generale allo scopo di accrescere sempre di più la fiducia dei consumatori e la reputazione dell'impresa. D'ora innanzi, gli *assets* aziendali non prevedono solo beni tangibili, misurabili dal punto di vista fisico-quantitativo o strettamente economico-finanziario (vedi, ad esempio, gli impianti industriali, i macchinari, le infrastrutture, le risorse finanziarie), ma anche beni intangibili come il valore di interattività dell'impresa con l'ambiente in cui opera.

Qual è, dunque, la lezione dell'impresa sociale? Basta chiedersi chi siano i destinatari. Vi compaiono tutti i gruppi e gli individui che influenzano o

²¹ Un numero crescente di grandi società sostiene ormai valori condivisi con la realtà sociale di appartenenza, superando i confini che dividono le attività *profit* da quelle *non profit*. Penso, tra le altre, a società del calibro di GE, Google, Intel, Jhonson & Johnson, Nestlé, Unilever, Walmart. Le imprese in generale sono in grado di creare valore economico se riescono a promuovere valori sociali. In molti casi, le società *non profit* sono più capaci anche dei governi di assicurare benessere sociale. È ciò che le mette al centro delle attenzioni dei consumatori.

sono influenzati dai bilanci dell'impresa. Si prenda un'azienda sufficientemente grande. Sono influenzate, ad esempio: le famiglie dei dipendenti, le organizzazioni sindacali e le comunità locali; sono influenzati, e nello stesso tempo influenzano: i dipendenti, i clienti, i finanziatori, le concessionarie, i fornitori e *partner*, le organizzazioni sindacali; hanno, invece, il potere di influenzare, senza essere a loro volta influenzate: le istituzioni, gli analisti finanziari, i *media*. La lezione, allora, è semplice. Un'impresa che oggi non abbia valori condivisi e non interagisca con l'intera comunità, guardando ai diritti e al benessere di tutti, non può competere dal punto di vista economico con le altre imprese, specie nel mercato delle multinazionali. C'è di più. Semmai un'impresa sia in grado di firmare una *joint venture* con società multinazionali, dovrà dimostrare, già in partenza, una chiara visione sociale delle sue attività, dall'organizzazione dell'impresa alla cura per la *green economy*²².

La seconda direttrice della *business ethics* tocca il concetto stesso di sviluppo. L'idea di fondo sta nella sostenibilità di imprese a lungo termine al servizio soprattutto dell'economia reale. È un'idea molto distante dall'economia barocca dei prodotti derivati nei mercati finanziari internazionali. La via principale, infatti, va specialmente verso i Paesi poveri. Imprese tradizionali sottoscrivono patti di aiuto con i Paesi sottosviluppati. Molte fondazioni, gruppi di imprese con scopi di utilità sociale, soggetti dell'economia civile perseguono finalità altamente umane e sociali. Sia chiaro: non si esclude il profitto. Si introduce, semmai, una prospettiva molto diversa da quella di delocalizzare semplicemente il mercato del lavoro e sfruttare al meglio le condizioni favorevoli dei Paesi ospitanti. La delocalizzazione è chiaramente a danno dei diritti dei lavoratori e degli interessi legittimi circostanti. Nel caso, invece, della finanza etica, la finalità principale è un'economia ispirata al senso di giustizia del buon Samaritano che ha cura di chi è abbandonato da tutti²³.

²² In tal senso, l'opera fondamentale di R.E. Freeman, *Strategic Management: a Stakeholder Approach*, Pitman, Boston, 1984. A commentarla con interessanti osservazioni è G. Azzoni, *La comunicazione della Corporate Social Responsibility*, (Presentazione, a partire da un volume di E. Invernizzi, S. Romenti, *Relazioni pubbliche e corporate communication*. Vol. 2: *La gestione dei servizi specializzati*, MacGraw-Hill, New York, 2012), Dattiloscritto, 2013.

²³ Cfr. Benedetto XVI, *Caritas in Veritate. Sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità*, 29.06.2009, LEV, Città del Vaticano, 2009. L'enciclica del papa guarda non solo all'economia, ma anche agli strumenti politico-istituzionali per sostenere lo sviluppo dei Paesi più poveri. Si tratta di mezzi che vanno, ad esempio, dalla riforma dell'ONU per dare più voce alle Nazioni povere nelle decisioni comuni, all'adozione di misure di sussidiarietà fiscale, alla promozione del sindacato dei lavoratori nei Paesi in via di sviluppo, all'incentivazione di cooperative per il consumo di prodotti da aree depresse.

Faccio un esempio molto noto. Dal 1976 opera in Bangladesh e in India (negli Stati del West Bengal e del Sikkim) una banca che si occupa della microfinanza. La banca, fondata da Muhammad Yunus, si chiama «*Grameen Bank*» (il nome in bengalese significa «banca del villaggio»). Nasce come una banca dei poveri che eroga microprestiti alle popolazioni povere locali senza richiedere garanzie collaterali. Il sistema si ispira all'idea che i poveri abbiano particolari attitudini e capacità imprenditoriali sottoutilizzate. All'organizzazione e al suo fondatore è stato congiuntamente attribuito il Premio Nobel per la Pace nel 2006, proprio «per gli sforzi diretti a promuovere lo sviluppo economico e sociale dal basso». L'organizzazione non è affatto in perdita. La quasi totalità dei prestiti è ripagato. Con un risultato, però, che non è puramente economico, ma sociale. Ecco il fatto straordinario. La metà, infatti, dei clienti finanziati dalla Grameen in Bangladesh riesce in questo modo a sollevarsi dalla povertà più estrema²⁴.

La regola è più generale di ciò che sembra. Tutte le volte che i capitali sono investiti in comunità più povere, cresce in senso direttamente proporzionale il benessere sociale ed economico delle stesse comunità. È stato sufficiente, ad esempio, distribuire telefonini a basso costo nei Paesi poveri, e sono subito aumentati in maniera esponenziale la loro capacità produttiva e il potenziale commerciale dei propri prodotti. Le statistiche evidenziano come queste misure abbiano interessato, solo in India, circa due milioni di imprese, con un aumento in poco tempo delle loro entrate più del 60%²⁵. La *Root Capital* (organizzazione *non profit* con investimenti nelle aree rurali più povere in Africa, America Latina e Sud-Est asiatico) finanzia agricoltori e imprese che sono troppo grandi per il microcredito, e troppo piccoli per una normale banca di investimento. Un fatto è certo. Dal 2000 la *Root Capital* ha prestato più di duecento milioni a 282 imprese che danno lavoro a 400 mila agricoltori e artigiani in America Latina e Africa, finanziando 1,4 milioni di acri di agricoltura organica. A garanzia dei suoi prestiti sono solo i futuri ordini di acquisto. I risultati non mancano, e sono duraturi²⁶. È ciò che accade, soprattutto, in aree in cui si formano *cluster* dotati di efficienti infrastrutture, grazie alla *partnership* di grandi società con esperienza nei Paesi in via di sviluppo. Un esempio di *company* impegnata a creare infrastrutture è *Yara*, la più importante società di fertilizzanti agricoli al mondo. *Yara* si è resa conto che i maggiori problemi di sviluppo dell'Africa sono proprio nella mancanza di infrastrutture. Per questo ha investito 60 milioni di dol-

²⁴ Sul ruolo esemplare della *Grameen Bank*, alla luce della grave crisi finanziaria del 2007, si veda G. Ferri, «Dalla finanza rampante alla finanza responsabile: il ruolo della donna», in *Economia e Commercio*, 19, 2009, p. 14.

²⁵ Cfr. M.E. Porter, M.R. Kramer, «Creating Shared Value. How to Reinvent Capitalism—and Unleash a Wave of Innovation and Growth», in *Harvard Business Review*, 1, 2011, p. 8.

²⁶ Per i dati citati: *Ivi*, pp. 12-13.

lari per la realizzazione di porti e strade attraverso corridoi in Mozambico e Tanzania. I progetti vedono la collaborazione dei governi locali con il supporto del governo norvegese. Solo in Mozambico i *benefits* hanno riguardato più di 200 mila piccole imprese, e si sono potuti creare in poco tempo almeno 350 mila nuovi posti di lavoro²⁷.

Ci sarebbero ancora altri esempi, ma è già chiara la conclusione.

Mettendo al centro il valore della persona, a cominciare proprio dagli ultimi, anche l'economia ci guadagna. Lo sviluppo non è semplicemente il mercato. Ci può essere ricchezza dei mercati, senza che ci sia altrettanto sviluppo sociale. Anzi, la ricchezza dei mercati può essere addirittura a scapito dello sviluppo. L'economia etica crede, invece, che non vi sia ricchezza senza sviluppo; prende, insomma, lo sviluppo sul serio. È la stessa ricostruzione che fa la Trinità della nostra realtà.

Riferimenti bibliografici

- Arendt H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982.
- Azzoni G., *La comunicazione della Corporate Social Responsibility*, [Dattiloscritto], Pavia, 2013.
- Benedetto XVI, *Caritas in Veritate. Sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità*, 29.06.2009, LEV, Città del Vaticano, 2009.
- Berlingieri F., *Le convenzioni internazionali di diritto marittimo e il codice della navigazione*, Giuffrè, Milano, 2009.
- Coda P. con Curi M. B., Donà M., Maspero G., *Manifesto. Per una riforma del pensare*, (DDOT-1) Città Nuova, Roma, 2021.
- Cotta S., «The Duty of Active Aid. A Comment to Professor Feinberg's Report», in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 71, 1985, pp. 203–210.
- «Sul dovere di aiuto», in Id., *Diritto Persona Mondo umano*, G. Giappichelli, Torino, 1989, pp. 239-249.
- *Diritto Persona Mondo umano*, G. Giappichelli, Torino, 1989.
- De Certeau M., *L'Étranger ou l'union de la difference*, Desclée de Brouwer, Paris 1969 [nuova ed. Seuil, Paris 2005].
- *Mai senza l'altro*, ed. it. a cura di E. Bianchi, Qiqajon, Magnano (Biella) 1993.
- Deleuze G., *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968. Trad. it. di G. Guglielmi: *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano, 1997.
- Donà M., «Per un nuovo inizio», in P. Coda (a cura di), *op. cit.*, pp. 3-8.
- Ferri G., «Dalla finanza rampante alla finanza responsabile: il ruolo della donna», in *Economia e Commercio*, 19, 2009, pp. 5-18.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 14.

Per una ricostruzione trinitaria della realtà sociale

- Freeman R.E., *Strategic Management: a Stakeholder Approach*, Pitman, Boston, 1984.
- Hegel G.W.F., *Die Phänomenologie des Geistes*, in: *System der Wissenschaft von G. Wilh. Fr. Hegel*, [erster Teil], Joseph Anton Goebhardt, Bamberg/Würzburg 1807. Trad. it. di E. De Negri: *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1933, 1960², 2 volumi.
- Hemmerle K., *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1976. Trad. it. di V. De Marco: *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma, 1996.
- Husserl E., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad. it. di A. Morini, FrancoAngeli, Milano, 1985.
- Hypolite, J., *Gènese et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris 1946. Trad. it. di G.A. De Toni: *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, Bompiani, Milano 2005.
- Invernizzi E., Romenti S., *Relazioni pubbliche e corporate communication*, MacGraw-Hill, Milano, 2012.
- Kant I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Johann Friedrich Hartknoch, Riga 1785. Trad. it. di P. Chiodi: *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, 1980.
- Moliterni F., «Pandemia, crisi sanitarie globali, rischi sistemici e rimedi fra architettura delle scelte e cambi di filosofia», in *L'Ircocervo. Prima rivista elettronica italiana di Metodologia giuridica, Teoria generale del diritto e Dottrina dello Stato/First Italian Digital Journal of Legal Methodology, General Theory of Law and Doctrine of the State*, 20/2, 2021, pp. 203-217.
- Otto R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt & Granier, Breslau, 1917.
- Porter M.E., Kramer M.R., «Creating Shared Value. How to Reinvent Capitalism—and Unleash a Wave of Innovation and Growth», in *Harvard Business Review*, 1, 2011, p. 8.
- Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.
- Sacco R., De Nova G., *Il contratto*, UTET, Torino, 2004.