

PRESENTAZIONE DELLA «CARITAS IN VERITATE» AL PONTIFICIO
CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE
Piazza san Calisto, 18 marzo 2010

+ Mario Toso, sdb

Premessa: il significato epocale

La *Caritas in veritate* (=CIV),¹ enciclica tanto attesa – significativamente indirizzata non solo ai vescovi, ai presbiteri, ai diaconi, alle persone consacrate ma anche ai fedeli laici –, apre nuove prospettive sul piano ecclesiale e civile. Nell'attuale contesto di globalizzazione e di *post-modernità*, può essere considerata la *Magna Charta* dell'evangelizzazione del sociale di questo inizio di Terzo Millennio e della nuova presenza dei cattolici nella società civile, nelle istituzioni, nell'economia, nella politica, in una parola, nella famiglia umana. Con questa enciclica il pontefice intende offrire un aiuto per superare le aporie proprie dell'epoca moderna che si proiettano sulla cultura contemporanea conducendola verso esiti nihilisti anche sul piano dell'educazione.

Il suo impianto teologico ed etico-culturale di ampio respiro la candida ad essere la *Rerum novarum* dei nostri tempi, non perché ne ripete i contenuti ma perché, qualora sia assunta ed approfondita scientificamente, potrebbe orientare, con un'animazione efficace e con «profezia», l'azione costruttrice dei credenti, degli uomini e delle donne di buona volontà, entro la complessità dei problemi odierni, come fece la memorabile enciclica di Leone XIII in passato.

1. *Il tema centrale: lo sviluppo integrale dell'umanità come questione sociale antropologica, in connessione con le questioni etiche, biologiche, economiche, tecnologiche ed ecologiche*

La CIV affronta le molteplici problematiche che oggi attanagliano tutti i popoli: da quelle che denunciano una profonda crisi di senso, con relativa carenza di prospettive di futuro e di speranza, a quelle legate alla recente crisi finanziaria e alle perduranti crisi alimentare, energetica ed ambientale.

¹ Cf BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009. Si vedano anche: l'edizione LAS (Roma 2009), dal titolo *La speranza dei popoli*, con lettura e commento di Mario Toso; l'edizione Cantagalli (2009) con introduzione di S. Ecc. Mons. Giampaolo Crepaldi; l'edizione Libreria Editrice Vaticana-Ave (Pomezia, Roma 2009) corredata dal commento di vari Autori (Franco Giulio Brambilla, Luigi Campiglio, Mario Toso, Francesco Viola, Vera Zamagni); e inoltre: AA.VV., *Amore e Verità. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica «Caritas in veritate» di Benedetto XVI*, Paoline, Milano 2009. Benedetto XVI ricava l'incipit della CIV dalla *Lettera agli Efesini*, capovolgendone la formulazione – san Paolo invitava ad «agire secondo verità nella carità» di Cristo (cf *Ef* 4,15), – evitando un'interpretazione platonica ed intellettualistica dell'esistenza, e assegnando *alla carità, al bene*, il primato sul vero e sul giusto, nel senso che il vero e il giusto non sono qualcosa di arbitrario, di producibile dal nulla, di meramente pattuibile a prescindere dall'essere ontologico e morale delle persone: essi hanno il loro fondamento nella realtà delle cose, nelle relazioni interpersonali di soggetti intrinsecamente etici.

La riflessione dell'enciclica le riconduce entro l'*unico alveo dello sviluppo integrale dell'umanità*, facendo di quest'ultimo il tema centrale. Le grandi questioni etiche, biologiche, economiche, tecnologiche, ecologiche sono lette come momenti di un'unica grande *questione sociale* che, come sottolinea il pontefice, «è divenuta radicalmente questione antropologica» (CIV n. 75).² Secondo la CIV, in ognuna di esse è in gioco l'identità dell'uomo o, meglio, della persona e delle comunità che sono costituite da persone. Tali questioni sono, dunque, considerate attinenti allo sviluppo integrale dell'umanità, uno sviluppo che non può essere soltanto economico o tecnico, bensì è crescita nell'*humanum* in tutti i suoi aspetti, compresa la dimensione trascendente.

Detto diversamente, la CIV si interessa di ciò che è il primo *principio morale*, letto in termini non solo individuali ma anche comunitari. La globalizzazione, che nelle prime bozze aveva un rilievo di primo piano, fa da sfondo a tutta l'enciclica e rende più urgente l'impegno di crescere tutti insieme, non isolatamente, nel riconoscimento di essere tutti partecipi di una *comune ricerca* del vero, del bene e di Dio e di appartenere a un'unica famiglia, composta da fratelli, perché tutti figli di uno stesso Padre, che, superando ogni divisione, convoca ad implementare con la comunione l'unità del genere umano (cf CIV n. 34).

In ultima analisi, la CIV può dirsi un prosieguito della *Populorum progressio* di Paolo VI – enciclica che guida il filo dei ragionamenti di Benedetto XVI –, nonché della *Sollicitudo rei socialis* e della *Centesimus annus* di Giovanni Paolo II.

2. *La principale novità dell'enciclica e la continuità prospettica col precedente magistero sociale: lo sviluppo umano integrale «nella carità e nella verità»*

Pur trattando un tema già affrontato dal precedente magistero, la novità della CIV è data dal *particolare approccio* indicato nel sottotitolo: «Sullo sviluppo umano integrale *nella carità e nella verità*». Lo sviluppo umano integrale viene, dunque, visto ed interpretato non solo secondo gli apporti dei migliori economisti – piace citare qui l'indiano Amartya Sen, premio Nobel per l'economia – ma nella prospettiva della *carità nella verità*, che costituisce l'*incipit* dell'enciclica e vuol essere il punto prospettico da cui guardare e leggere i problemi di rilevanza sociale.

Un tale *incipit* è scelto come indicazione di una particolarissima condizione di esistenza – vita in comunione con l'Amore e la Verità -, e di un'esperienza *generatrice* di un *nuovo pensiero* e di quella *nuova sintesi umanistica* – di quel nuovo Umanesimo (!) – di cui necessitano le culture per poter meglio affrontare ed orientare lo sviluppo della famiglia umana verso il bene comune universale.

² La questione sociale che è stata al centro delle varie encicliche secondo diverse prospettive – del lavoro dipendente, della politica, degli squilibri settoriali, dei rapporti mondiali, dello sviluppo integrale – ora diviene primariamente antropologica, ossia questione che riguarda direttamente l'uomo, tutti gli uomini, il loro bene universale, in quanto singoli e in quanto famiglia umana. Nel contesto della globalizzazione il problema centrale è la crescita dell'uomo, il primo principio morale.

Balza subito agli occhi la continuità prospettica col precedente magistero. Carità e verità sono, infatti, le parole chiave della *Caritas in veritate* (=CIV), che la ricollegano chiaramente alle encicliche di Benedetto XVI, *Deus caritas est*³ e *Spe salvi*,⁴ oltre che all'insegnamento di Giovanni Paolo II, in particolare alla tematica relativa al *Vangelo della carità*⁵ e alle articolazioni morali della *Veritatis splendor*.⁶

La CIV, in particolare, rappresenta il punto conclusivo di un *iter* iniziato con la *Deus caritas est* (=DCE) e continuato con la *Spe salvi*. La *caritas-agápe*, che anima la vita ecclesiale nelle sue molteplici articolazioni (annuncio della Parola, liturgia o celebrazione dei sacramenti, diaconia), e che nella prima enciclica è declinata soprattutto con riferimento all'attività caritativa – considerata suo *opus proprium* e suo compito congeniale –, nella CIV è letta ed interpretata soprattutto con riferimento alla costruzione di un nuovo *ordine sociale* nell'attuale clima di globalizzazione, connettendola con la luce della *verità*: la *caritas in veritate* è la principale forza propulsiva per il vero sviluppo di ogni persona e di ogni popolo.

Preoccupazione principale della DCE era quella di offrire un adeguato fondamento *teologico* all'impegno delle comunità ecclesiali, alla loro vita sacramentale, apostolica e caritativa, in una prospettiva più *ad intra*. Nella CIV, invece, prevale la sollecitudine nell'indicare i fondamenti *ecclesiologicali* e *pastorali* dell'azione sociale, intesa in senso ampio, in una visione che appare rivolta più *ad extra*. Al suo centro sta soprattutto la vita ecclesiale, che si organizza sul piano della *pastorale sociale*, come esercizio di un *discernimento* che mentre si attua sprigiona energie rinnovatrici e civilizzatrici e dà concretezza storica alla *dimensione pubblica* del cristianesimo.

3. Il significato dell'«incipit»

Le parole iniziali non rappresentano semplicemente o solo un *principio* o un *criterio ermeneutico* per leggere ed interpretare i principali problemi che sono sul tappeto oggi. Non si tratta tanto e solo dell'indicazione di un metodo epistemologico di approccio o della segnalazione di una strumentazione concettuale – anche di questo, sicuramente –, si tratta, *primariamente* del rimando ad un' *esperienza di vita*, quella che si sperimenta nella comunità ecclesiale.

³ Cf BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006. Per un breve commento dell'enciclica si veda almeno E. DAL COVOLO-M. TOSO (a cura di), *Attratti dall'amore. Riflessioni sull'enciclica «Deus Caritas est» di Benedetto XVI*, LAS, Roma 2006.

⁴ Cf BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007. Alcuni rapidi approfondimenti si possono trovare in G. ZEVINI-M. TOSO, *L'Enciclica «Spe salvi» di Benedetto XVI. Introduzione al testo e commento*, LAS, Roma 2008.

⁵ Cf specialmente GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis* (04.03.1979) (=RH), con commento di B. Häring, Paoline, Roma 1979; ID., *Dives in misericordia* (30.11.1980) (=DIM), con commento di G. Ravasi, Paoline, Roma 1981. Il tema del «Vangelo della carità» è stato prontamente ripreso dalla Chiesa italiana. Cf, ad esempio, CEI, *Evangelizzazione e testimonianza della carità*, Paoline, Milano 1990.

⁶ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993. Il testo latino è rintracciabile in AAS 85 (1993) 1133-1228. Sulla ricezione teologica di questa importante enciclica di Giovanni Paolo II si veda P. CARLOTTI, *Veritatis splendor. Aspetti della ricezione teologica*, LAS, Roma 2001.

L'espressione «*caritas in veritate*», pertanto, indica il *background* che è la vita ecclesiale, *vita di comunione* con Gesù Cristo, *Agápe* e *Lógos*, vita di comunione degli uomini tra loro nel Figlio di Dio, l'Uomo Nuovo. L'invito di Benedetto XVI è, in sostanza, quello di leggere la complessità della questione sociale contemporanea, avente al centro le problematiche che concernono l'uomo stesso e lo sviluppo integrale dell'umanità, muovendo dall'*evento della salvezza* realizzata da Cristo: salvezza integrale, offerta all'uomo ferito dal peccato e sfiduciato; salvezza comunicata, accolta, celebrata e testimoniata dalla comunità cristiana; salvezza suscitatrice di gioia e di novità di vita: Dio si fa uomo, condividendone la storia e divenendone la speranza; la fede e la ragione, nell'esistenza dei credenti, si incontrano e si aprono l'una all'altra, generando un nuovo pensiero e un nuovo umanesimo; la fede si fa cultura, l'umanità viene «divinizzata»; la vita trinitaria, partecipata all'uomo, sollecita la civiltà dell'amore fraterno, postula un'antropologia che non riduce la persona alla mappa del suo genoma, come vorrebbe fare lo scientismo della genetica, che accampa ultimamente la pretesa di soppiantare la teologia e la metafisica.

L'impianto della CIV ci sollecita, dunque, in primo luogo, ad illustrare la valenza logica ed epistemologica dell'espressione «*caritas in veritate*». Seppure, come appena detto, non riguardi l'aspetto più decisivo, non se ne può prescindere, in quanto costituisce l'ordito in cui si fa trasparente e riflesso quanto è vissuto esperienzialmente, su un piano più profondo. In secondo luogo, ci sospinge a considerare la valenza ecclesiologica e pastorale – cogliendone le conseguenze per la Dottrina sociale, per il discernimento sociale, per la progettualità e l'impegno culturale delle comunità ecclesiali, nonché del laicato cattolico – dell'esperienza di comunione con la vita di Amore e di Verità propria di Gesù Cristo.

4. *Il primato della carità sulla verità*

Il primato che il pontefice assegna alla carità sulla verità vuole rendere ancor più visibile un'«idea portante» del suo magistero con riferimento al sociale. Senza la carità, la «città dell'uomo» non realizza la sua «verità». Si possono elaborare riflessioni politiche più pertinenti, innalzare istituzioni veramente umane, promulgare leggi giuste se, grazie alla carità, si è in possesso di una visione corretta e non deforme della convivenza sociale.

La carità, secondo Benedetto XVI, che in un certo modo attinge al pensiero di sant'Agostino, oltre a quello di san Bonaventura e di san Tommaso d'Aquino, consente alla ragione di essere *vera*, autentico *lógos*, in quanto innanzitutto ama cose e persone per quello che sono in se stesse,⁷ non strumentalmente o utilitaristicamente,

⁷ Il realismo, di cui è pervasa la CIV e di cui anche si parlerà più avanti, è contenuto nello stesso primato riconosciuto alla *Caritas* rispetto alla verità. Una tale opzione non deve apparire irrazionale o cervelotica. L'analisi stessa dell'esperienza umana – sottolineava nel secolo scorso Étienne Gilson, grande filosofo realista della scuola di Tommaso d'Aquino, che qui scegliamo per evidenziare come anche nella scuola tomista l'amore svolge una funzione importante nella conoscenza –, mostra come, più di una volta, l'amore precede la conoscenza e, quindi, la verità più completa circa l'oggetto che ci sta davanti, sia esso una cosa, una professione, una persona, Dio stesso (cf É. GILSON, *Elementi di filosofia cristiana*, Morcelliana, Brescia 1964, p. 375 e ss.). È tipico infatti dell'amore di rivolgersi all'essere, alle

rispettando senza distorsioni la loro identità. La carità, che è amore divino, è premessa, condizione previa ad una conoscenza più adeguata e puntuale – in quanto risveglia e rafforza l'amore naturale di ogni essere umano verso l'altro, chiama a raccolta il meglio dell'intuizione e dell'affettività, ma anche della percettività⁸ – e raggiunge il «cuore» o, meglio, il «centro» ontologico ed etico dell'essere dell'altro, fatto di libertà e di responsabilità.⁹ La ragione può essere veramente se stessa se si apre e si dilata nella direzione della fede e dell'amore (*agápe, caritas*). Solo così può incrociare la strada della verità sull'uomo e sulla società e allargare la via del dialogo pubblico, superando l'*ideologia del dominio*, e della ragione meramente strumentale, già smascherate nel secolo scorso dalla Scuola di Francoforte.¹⁰

La carità che, secondo Benedetto XVI, include il sapere e lo anima dall'interno – si tratta, infatti della «carità nella verità», ossia di un Amore che «condisce», «insaporisce» un Sapere e una Verità più che umani, ossia divini, a noi comunicati mediante la Rivelazione -, genera un *orizzonte sapienziale* vasto, *transdisciplinare*,

persone e a Dio non in quanto sono conoscibili e conosciuti in maniera esaustiva, ma in se stessi, in quanto sono percepiti immediatamente e complessivamente come beni e come esseri. Secondo la ragione, non si può conoscere qualcosa a fondo a prima vista. Non basta averne soltanto una nozione globale. La vera conoscenza richiede una serie di operazioni intellettuali che analizzano, distinguono e ricompongono il proprio oggetto. Al contrario, l'amore a prima vista può essere, e spesso è, amore vero e completo, seppure fondato su una conoscenza sommaria. «È sufficiente per la perfezione dell'amore – scrive Tommaso d'Aquino – che la cosa sia amata così come è appresa in se stessa, e questo è il motivo per cui accade che qualcosa è amato più di quanto non sia conosciuto, poiché questo qualcosa può essere perfettamente amato sebbene non sia perfettamente conosciuto» (*Summa Theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 27, a. 2, ad 2^{um}). Può essere il caso di una disciplina come la retorica, che possiamo ammirare senza tuttavia conoscerla perfettamente. Io posso non saper nulla della retorica tranne, in modo generico, di che si tratta, ma questo mi basta per desiderarla com'è in sé. Allo stesso modo, l'uomo conosce assai poco di Dio. Sa solo, genericamente, che Dio è l'Essere Stesso ed il Bene Assoluto, ma ciò è sufficiente perché Lo ami, esattamente come il Bene Sommo, l'Essere Primo merita di essere amato. Il moto dell'appetito-amore tende alle cose come sono in se stesse, mentre l'atto della conoscenza dipende dalle condizioni del soggetto conoscente.

⁸ Come spiegano i filosofi moralisti, all'origine delle scelte sta una percezione emotiva delle realtà del mondo e delle persone, che appaiono al soggetto come beni da perseguire o mali da evitare. «La percezione emotiva è costituita da qualche moto affettivo o passionale specificato e formato da una *conoscenza valutativa*. Grazie alla conoscenza valutativa che dà forma agli affetti e alle passioni, l'attore umano comprende la situazione concreta particolare dal punto di vista pratico delle scelte possibili e rilevanti per lui, capisce quali beni importanti sono coinvolti nella situazione, percepisce emotivamente gli altri soggetti umani con i quali egli si rapporta nelle proprie scelte. Questa valutazione cognitivo-affettiva che dà forma alle passioni ed agli affetti dell'attore umano, pur essendo cosciente, può essere detta valutazione *diretta ed immediata* a paragone di un'altra *valutazione cognitivo-affettiva riflessa e mediata* che viene esercitata dall'attore umano; in questa seconda egli riconsidera i suoi desideri, affetti, passioni, giudizi da un punto di vista superiore: quello dei beni più importanti per la vita e che fanno buona quella vita che li attua e li fruisce; e quello dei *sentimenti propriamente morali* che intervengono a questo livello superiore, sentimenti relativi al Bene (fiducia, speranza, amore, pace, gioia) e al male (indignazione, esecrazione, detestazione, rimorso, senso di colpa). Esercitando questa valutazione riflessa l'attore diventa valutatore forte, capace cioè di esercitare arbitraggio, critica, regolazione sui desideri, sui giudizi, sulle passioni che costituiscono la valutazione diretta e immediata: egli diventa propriamente *attore e autore* di condotta» (G. ABBÀ, *Costituzione epistemica della filosofia morale*, LAS, Roma 2009, pp. 91-92).

⁹ Come ha scritto Jacques Maritain in un suo noto saggio sull'uguaglianza umana, in ogni uomo è insito – e infatti è stato sperimentato soprattutto in particolari tragedie umane come i campi di concentramento, le guerre totali, le grandi catastrofi – un amore naturale per il proprio simile, che però non è sempre vigilante e costante, a causa della fragilità del nostro essere ferito dal peccato, ma che la carità fraterna cristiana trasfigura trascendendolo. In tutte le persone c'è anche l'amore naturale verso Dio, perfezionato dalla carità. Se l'uomo non fosse inabitato da un amore naturale, pur indebolito dal peccato, per la sua specie e per coloro che condividono la sua stessa dignità, l'amore evangelico per gli uomini di ogni razza e di ogni condizione sarebbe contrario al nostro stesso essere e non potrebbe lievitare ciò che in un certo senso lo precede (cf J. MARITAIN, *Per una politica più umana*, Morcelliana, Brescia 1979³, pp. 77-91).

¹⁰ Si veda a questo proposito anche solo E. FROMM, *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano 1983⁴; ID., *La rivoluzione della speranza*, Bompiani, Milano 2002.

ossia un contesto di senso che comprende, superandoli ed inverandoli, molti saperi, rispettandoli nelle loro competenze specifiche, armonizzandoli in un tutto armonico *interdisciplinare*. In tale sintesi, fatta di unità e di distinzione, le scienze positive si aprono e si integrano con le scienze prescrittive e metafisiche, la fede dialoga con la ragione senza mai prescindere dalle conclusioni di questa e senza contraddirne i risultati, anzi includendoli. Entro un tale grembo sapienziale, in cui convergono saperi razionali e sovrazionali – quest’ultimi rivelati, non irrazionali, semmai per l’appunto superrazionali –, le conoscenze umane, insufficienti ad indicare da sole la via verso lo sviluppo integrale dell’uomo, sono sollecitate a spingersi oltre a se stesse, ad allargarsi.

Di una ragione retta ed integrale, propiziata da una vita di fede e di amore, c’è soprattutto bisogno oggi nella babele dei linguaggi e delle visioni particolaristiche che dominano le culture nella odierna globalizzazione, perché essa, come si legge nella CIV, consente di accedere a quel «lógos» che crea «diá-logos» e, quindi, comunicazione e comunione tra le persone di ogni razza e lingua. Una ragione integra rende disponibile una verità globale, che consente di uscire dalle proprie opinioni personali, dal proprio minuscolo mondo privato, dai propri interessi individuali ed egoistici, per farli convergere verso una conoscenza comune e condivisa del mondo e del bene. In tal modo, la verità – scrive Benedetto XVI – porta gli uomini al di là delle sensazioni soggettive, «delle determinazioni culturali e storiche e [permette] di incontrarsi nella valutazione del valore e della sostanza delle cose» (CIV n. 4).

Peraltro, la verità «libera la carità dalle strettoie di un emotivismo che la priva di contenuti relazionali e sociali, e di un fideismo che la priva di respiro umano e universale. Nella verità la carità riflette la dimensione personale e nello stesso tempo pubblica della fede nel Dio biblico, che è insieme “Agápe” e “Lógos”: Carità e Verità, Amore e Parola» (CIV n. 3).

In breve, Benedetto XVI invita a non avere paura della fede cristiana, perché in essa non ci si oppone alla ragione e tanto meno all’amore umano. Al contrario, la fede e la vita in Gesù Cristo, *Agápe* e *Lógos*, li irrobustiscono e li predispongono a nuove conquiste, preservandoli dalla menzogna e da derive ideologiche.

Il discorso razionale è interno all’esperienza teologico-morale della carità, sia pure in maniera incipiente. Mediante un processo metodico di riflessione, la ragione aiuta l’esperienza morale della carità a divenire più perspicua a se stessa, esplicitando quelle componenti universali che ne costituiscono l’identità, la *verità* del suo essere, e che la rendono *comunicabile* a tutti, consentendo di ritornare su di essa criticamente, precisandola e arricchendola progressivamente.

Poiché muove dal punto di vista confessionale della Rivelazione, la prospettiva della *carità nella verità* potrebbe apparire come una limitazione di campo nell’approccio ai problemi sociali, ma in realtà non è così. Essa, come già detto, spalanca prospettive teorico-pratiche, un orizzonte sapienziale vasto e comprensivo, entro cui la ragione è salvaguardata, purificata e dilatata nelle sue varie articolazioni. Le settorialità dei saperi sono superate in una *sintesi culturale* che valorizza i diversi tipi di razionalità, senza annientarli, anzi potenziandoli, per cui si può e si deve

collaborare anche con il non credente, purché abbia a cuore le sorti dell'umanità e coltivi con passione e onestà la propria persona e la propria professione.

5. *La valenza ecclesiologicala e pastorale dell'esperienza comunitaria incentrata sulla «carità nella verità», ovvero nuove figure di Pastorale sociale e di Dottrina sociale della Chiesa*

Non raramente si incontrano credenti e studiosi che, nei confronti della Pastorale sociale (=PS), ma anche della Dottrina sociale della Chiesa (=DSC), coltivano un forte pregiudizio, considerandole ascientifiche, astratte, senza reale incidenza sugli eventi, perché sradicate dalla realtà empiricamente misurabile e quantificabile. Più spesso, nella mente di molti si insinua l'idea che chi si interessa di PS e di DSC dimentica il Vangelo e la figura di Gesù Cristo, perché presterebbe eccessiva attenzione ai problemi economici, alle ideologie e alle forze in campo, alle metodologie puramente sociologiche, alle strutture, a ciò che è meramente terreno, mentre verrebbero trascurati la vita spirituale, la preghiera, l'unione con Dio.

Ad una lettura non superficiale ed affrettata, dalla CIV emergono, invece, figure di PS e di DSC *connotate teologicamente, esistenzialmente*, quali *espressioni della comunità ecclesiale*, la cui vita, mentre è a servizio di Dio, lo è anche del mondo, in termini di amore e di verità (cf CIV n. 11) e, per conseguenza, si incentra e si specifica sull'asse della *carità nella verità*. Detto diversamente, la PS e la DSC erompono dalla memoria di un evento salvifico, dall'*esperienza di una comunione ferma e perseverante* – celebrata e testimoniata – *con il pensiero e la volontà, con la vita stessa di Gesù*, Redentore e Liberatore, Dio dal volto umano, Dio dell'«amore sino alla croce» che purifica ed allarga l'intelletto e il cuore dell'uomo, fonte di libertà e di nuova cultura.

La considerazione del *fondamento teologico* della comunità ecclesiale e del suo agire pastorale – il fare si fonda sull'*essere* –, quale è prospettata dalla CIV, aiuta la riflessione intorno alla PS e alla DSC a superare, anzitutto, la contrapposizione tra figure induttive e figure deduttive, di cui discutono sovente, ancora oggi, pastoralisti e animatori sociali. Prima dell'azione pastorale e dell'azione trasformatrice, prima della PS e della DSC, teorizzate e studiate, viene il loro *essere-esistenza* come attualità di salvezza integrale *ricevuta, celebrata, partecipata e condivisa* nella comunione-comunità che è la Chiesa. Il radicamento della PS e della DSC in una vita di unione (ontologica ed esistenziale) con Gesù Cristo – il Dio-con-noi, che entra nella storia e che salva nella comunità e mediante essa –, fa capire che, dal punto di vista metodologico e cognitivo, i loro pilastri vanno ricercati in un *essere-esistenza che precede* sia la prassi pastorale che la riflessione teoretica, e che si attua anteriormente ad essi, in termini per l'appunto *agapici e veritativi*. Parimenti, il *discernimento sociale*, che è discernimento per la profezia,¹¹ trova le sue coordinate, le premesse epistemologiche e la sua anima propulsiva – dal punto di vista prassico e spirituale –, nella stessa *esperienza originaria e primaria* di una comunità di fede che

¹¹ Su questo ci permettiamo di rinviare a M. TOSO, *Dottrina sociale oggi. Evangelizzazione, catechesi e pastorale nel più recente Magistero sociale della Chiesa*, SEI, Torino 1996, pp. 76-82.

fa memoria della salvezza integrale di Cristo e cammina nella storia, annunciando e vivendo *in Lui* il comandamento nuovo dell'amore, per donare a tutti vita e speranza.

In sostanza, la CIV indica che i fondamenti ontologici, identitari e prassici della PS e della DSC, la loro realtà, non sono da cercare o da individuare al di fuori del soggetto comunitario che li pone e della sua vita di comunione e di missione. Essi si incontrano *dentro* l'esperienza dell'essere in comunione con Cristo e con i fratelli, e non in un iperuranio, verso il quale occorrerebbe guardare per poi discendere, non sono fuori dalla vita concreta e storica. Pertanto, la riflessione sull'identità della PS e della DSC non si sviluppa in termini cartesiani o idealistici, gettando un ponte tra il nostro pensiero e una realtà considerata totalmente esterna, ma rendendo trasparente a noi stessi un'esperienza primigenia in cui noi siamo e viviamo, incluso lo stesso nostro pensiero.

Movendo da questo innervamento nell'essere e nell'esistere di una comunità che celebra, annuncia e testimonia la vita di *carità nella verità*, è possibile il superamento della presunta dicotomia o dell'ipotetica contrapposizione tra figure deduttive e figure induttive della PS e della DSC, che non pochi criticano vedendo in esse una lontananza dal reale o una mancanza di universalità.

Le dimensioni ecclesiologica, teologica e cristologica della vita, di ogni discernimento e di ogni progettualità pastorale e sociale, non devono essere considerate un'aggiunta. Vi sono incluse e li costituiscono sin dal principio, dall'interno, da cima a fondo. Si tratta di tematizzarle e di esplicitarle come elementi vitali.

Secondo questa prospettiva, le coordinate ontologiche e epistemologiche della PS e della DSC, contrariamente a quanto pensano parecchi detrattori, sono individuabili in maniera *induttiva*, ossia analizzando *un'esperienza originaria di vita insieme con Gesù, il Signore risorto, che vince il peccato e la morte e dona ad ogni uomo la sua vita perché la possieda in pienezza*. Se ciò è vero, si comprende come qualsiasi riflessione intorno alla loro natura teologica ed ecclesiologica non è primariamente ed esclusivamente deduttiva. Se sulla PS e sulla DSC si possono articolare riflessioni che ne approfondiscono i caratteri mediante processi logici deduttivi o esplicativi, questi *presuppongono* sempre un'indagine induttiva. Per sé, deduzione e induzione non si contrappongono. Anzi, si implicano e si complementano reciprocamente. È controproducente separarle ed opporle tra loro, pena la falsificazione della realtà globale della PS e della DSC.

6. *Le acquisizioni pastorali derivanti da una Dottrina sociale della Chiesa centrata sull'asse esperienziale della carità nella verità: un discernimento sociale e un'opzione per i poveri in termini più evangelici; l'unità tra l'esperienza della fede e la propria vita professionale*

Una DSC centrata esperienzialmente e comunitariamente sull'asse della carità nella verità:

- a) *aiuta a bypassare le polemiche vivaci*, che negli ultimi decenni hanno caratterizzato le Conferenze Generali dell'Episcopato Latinoamericano, ma non solo, *circa la natura e struttura del discernimento, nonché della prassi costruttrice* della società. In alcuni momenti, specie nel 1992 a Santo Domingo, si è cercato di stigmatizzare l'errore *di parte* della «teologia della liberazione», che con la sua riflessione partiva dal povero e non da Cristo, finendo per fondare una teologia e una pastorale sul primato della prassi, con un'analisi di quest'ultima di ispirazione essenzialmente marxista.¹² Contemporaneamente, si è sottoposto a dura critica il metodo del *vedere-giudicare-agire*, proprio del movimento cattolico operaio dell'inizio del Novecento – peraltro assunto chiaramente dalla *Mater et Magistra* del 1961 e dai documenti finali di Medellín e di Puebla –, perché ritenuto metodo meramente empirico, non teologico, che, per analizzare e valutare la realtà e prospettare orientamenti pratici, non muove dall'esperienza primaria di Cristo, lasciandola anzi ai margini del discernimento. La Conferenza di Santo Domingo ha abbandonato il metodo *vedere-giudicare-agire*, optando per un metodo dottrinale applicativo. Nel 2007, però, la Conferenza di Aparecida lo fece nuovamente suo.¹³ È tuttavia importante tener presente che, nella tradizione sociale cattolica, il metodo articolato nei tre momenti del *vedere-giudicare-agire* non è stato mai proposto per sostituire l'esperienza sociologica a quella di Cristo redentore, liberatore ed umanizzatore. Infatti, la *Mater et magistra*¹⁴ lo vede, in definitiva, come metodo che va assunto da un'*azione del laicato* e delle sue *associazioni*, animata dalla carità di Cristo (cf MM n. 267), vissuta in costante unione con il Divino Redentore, impegnata a tradurre in termini di concretezza la DSC, «la cui luce è la Verità, il cui obiettivo è la Giustizia e la cui forza propulsiva è l'Amore» (cf particolarmente MM 235 e anche le sue ultime sezioni). Comunque sia, va sottolineato che con la CIV, che radica più esplicitamente la PS e la DSC nel mistero di salvezza, accolto, celebrato e vissuto dalla Chiesa, viene superata ogni ambiguità, proprio perché si pone in primo piano l'esperienza della fede in Cristo, dalla quale erompono una conoscenza e una prassi più proporzionate all'essere globale delle persone, conformemente alla loro altissima dignità dei figli di Dio.¹⁵ Oggi si preferisce parlare di vari momenti del *discernimento* cristiano, superando ed inverando il metodo del *vedere-giudicare-agire* in un contesto teologico più

¹² Cf J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, p. 10.

¹³ Cf CELAM, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Aparecida, Brasil, mayo 2007). Documento conclusivo*, Paulinas, Bogotá 2007, n. 19, p. 19.

¹⁴ Cf GIOVANNI XXIII, *Mater et magistra*, in *I documenti sociali della Chiesa. Da Pio IX a Giovanni Paolo II (1864-1982)*, a cura di R. Spiazzi, Massimo, Milano 1983, pp. 635-725 (=MM).

¹⁵ Nell'omelia pronunciata nella spianata del Santuario dell'Aparecida il 13 maggio 2007 (VI Domenica di Pasqua), Benedetto XVI ha richiamato il senso e la natura del discernimento comunitario sulle grandi problematiche che la Chiesa incontra lungo il suo cammino. Questo metodo si svolge alla luce dello Spirito Santo, il quale «ricorda l'insegnamento di Gesù Cristo (cf Gv 14,26) e così aiuta la comunità cristiana a camminare nella carità verso la piena verità (cf Gv 16,13)». Un tale metodo riflette la natura stessa della Chiesa, mistero di comunione con Cristo nello Spirito Santo.

approfondito ed articolato, come avviene ad esempio nella *Sollicitudo rei socialis*¹⁶ di Giovanni Paolo II.¹⁷ Esso è da attuarsi a partire da un'esperienza del sociale *in* Cristo, vivendo innestati *nella* sua vita. Ciò non significa mortificare le scienze sociali ed umane, che sono necessarie per esplorare una realtà che non si può inferire o dedurre dalla Rivelazione, quanto piuttosto farle confluire in un bacino di sapienza che le supera e le armonizza senza confonderle, irrobustendone nel contempo l'efficienza nei confronti dei loro fini specifici ed immediati. Ponendo, poi, in primo piano l'esperienza di Cristo, centrando su di Lui la PS e la DSC, si è condotti immediatamente all'opzione per i poveri senza possibilità di evasione, perché è questa la via che Cristo, per primo, ha indicata e percorsa con amore totale. L'esperienza profonda di Cristo non diminuisce l'impegno delle comunità cristiane a favore dei poveri, ma lo rende meno retorico, più esigente e più vero. Infatti, accresce la nostra conoscenza, è rivelazione di uno spessore più ampio della realtà. Libera, inoltre, il nostro impegno da prospettive ideologiche negative, meramente immanentiste, che accentuano visioni parziali e soggettivistiche che riducono il peso della realtà – le ideologie negative si contrappongono al principio di realtà – a scapito di un pensiero che, pretendendo di crearla a sua immagine, la sottomette al proprio arbitrio. L'esperienza della comunione di vita con l'Uomo nuovo rende l'azione liberatrice e promotrice, più rivoluzionaria e più commisurata alle esigenze di trascendenza intrinseche alla natura delle persone, icone di Dio;

- b) *realizza il definitivo superamento delle visioni negative riguardanti la DSC*, spesso considerata un'ideologia, come nel grande teologo Marie-Dominique Chenu,¹⁸ o un velo che occulta il Vangelo e le sue esigenze di giustizia, come pensano vari pastori ed animatori sociali. La DSC post-conciliare, invece, al pari della CIV appare profondamente fondata sul Vangelo e sui suoi valori. Ciò, fra l'altro, consente di comprendere quanto siano lontani dal vero coloro che sostengono essere la DSC fondamentalmente conservatrice e borghese. Il suo ricentramento sul mistero della salvezza integrale portata da Gesù Cristo obbliga a una inversione nella gerarchia dei valori oggi dominante dal punto di vista tecnocratico, materialistico e consumistico;
- c) *consente di parlare di «realismo» della DSC*: realismo. non solo nel senso che essa offre una visione della vita centrata sulla trascendenza, sulla vita «realissima» – sebbene non empiricamente sperimentabile – della Trinità, di Gesù Cristo, l'Uomo nuovo, l'«ultimo Adamo» che diviene spirito datore

¹⁶ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987.

¹⁷ Per questi aspetti rinviamo a M. TOSO, *Verso quale società? La dottrina sociale della Chiesa per una nuova progettualità*, LAS, Roma 2000, pp. 84-87. Sui criteri che debbono guidare il discernimento sociale si legga, invece, M. TOSO, *Dottrina sociale oggi*, pp. 230-235.

¹⁸ Cf M.-D. CHENU, *La doctrine sociale de l'Église comme idéologie*, Éditions du Cerf, Paris 1979.

di vita (*1 Cor* 15,45), principio della carità che «non avrà mai fine» (*1 Cor* 13,8) (cf CIV n. 12); ma anche nel senso che, grazie a un pensiero che scopre il reale e non lo crea sostituendosi ad esso,¹⁹ e grazie ai vari gradi del suo esercizio, essa consente uno sguardo più profondo sull'essere dell'uomo, sul mondo e su Dio. Si tratta di una conoscenza allargata, più completa, e quindi più vera, più fondata. In forza di un sapere integrale – che non separa la natura dal sovrannaturale e che valorizza il sapere metafisico e pratico, senza mitizzare il sapere empirico-scientifico – l'analisi, il giudizio e l'azione costruttrice godono di un maggiore spessore culturale e di una prospettiva anche teologica che, per ampiezza semantica, è primaria e onnicomprensiva. Così, si riesce, ad esempio, a leggere più in profondità l'essenza stessa della società e a coglierne l'inevitabile riferimento a Dio. Ad uno sguardo che sappia intercettare l'essenza antropologica ed etica del vivere sociale, Dio non appare estraneo. Egli è intrinseco all'intima struttura etica della società, che è essere eminentemente spirituale e culturale. Dio è all'origine dell'esistenza sociale dell'uomo, creato per vivere in società mediante il dono di sé. Non solo. Dio è al termine di quella tensione etica che si concretizza nella convivenza sociale e che, se vuol rimanere realtà vitale, positivamente laica, abbisogna della «misura» del Sommo Bene e della subordinazione ad esso, che generano una più corretta gerarchia dei beni da perseguire da parte di tutti;

- d) *sollecita a formare «élite» di intellettuali, docenti, formatori, animatori che coltivano la dimensione della loro fede nell'esperienza quotidiana della loro professione. Aiuta ad unire esperienza di fede e vita, di fede e scienza, di fede e cultura, senza commistioni dannose. Sulla scia dei più grandi pensatori cattolici del secolo scorso, quali Luigi Sturzo, Emmanuel*

¹⁹ Il *realismo* della CIV spazia dal piano gnoseologico a quello pratico, dall'ambito della fede a quello della ragione. La carità – si legge nell'enciclica – «essendo dono di Dio assolutamente gratuito, irrompe nella nostra vita come qualcosa di non dovuto, che trascende ogni legge di giustizia. Il dono per sua natura oltrepassa il merito, la sua regola è l'eccedenza. Esso ci precede nella nostra stessa anima quale segno della presenza di Dio in noi e della sua attesa nei nostri confronti». Così, subito dopo, si può ancora leggere: «La verità, che al pari della carità è dono, è più grande di noi, come insegna sant'Agostino. Anche la verità di noi stessi, della nostra coscienza personale, ci è prima di tutto "data". In ogni processo conoscitivo, in effetti, la verità non è prodotta da noi, ma sempre trovata o, meglio, ricevuta. Essa, come l'amore, "non nasce dal pensare o dal volere ma in un certo qual modo si impone all'essere umana"» (CIV n. 34). Per quanto concerne il *realismo* della CIV sul piano morale, basta riportare alcune espressioni circa lo sviluppo e la struttura della libertà umana ad esso connessa: «Lo sviluppo della persona si degrada, se essa pretende di essere l'unica produttrice di se stessa. Analogamente, lo sviluppo dei popoli degenera se l'umanità ritiene di potersi ricreare avvalendosi dei "prodigi" della tecnologia. Così come lo sviluppo economico si rivela fittizio e dannoso se si affida ai "prodigi" della finanza per sostenere crescite innaturali e consumistiche. Davanti a questa pretesa prometeica, dobbiamo irrobustire l'amore per una libertà non arbitraria, ma resa veramente umana dal riconoscimento del bene che la precede. Occorre, a tal fine, che l'uomo rientri in se stesso per riconoscere le fondamentali norme della legge morale naturale che Dio ha inscritto nel suo cuore» (CIV n. 68). Questo *realismo* gnoseologico-morale appare evidente anche nella prefigurazione del corretto rapporto tra uomo e ambiente naturale: «La natura è espressione di un disegno di amore e di verità. Essa ci precede e ci è donata da Dio come ambiente di vita. Ci parla del Creatore (cf *Rm* 1,20) e del suo amore per l'umanità. È destinata ad essere "ricapitolata" in Cristo alla fine dei tempi (cf *Ef* 1,9-10; *Col* 1,19-20). Anch'essa, quindi, è una "vocazione". La natura è a nostra disposizione non come "un mucchio di rifiuti sparsi a caso", bensì come un dono del Creatore che ne ha disegnato gli ordinamenti intrinseci, affinché l'uomo ne tragga gli orientamenti doverosi per "custodirla e coltivarla" (*Gn* 2,15)» (CIV n. 48). Per alcune riflessioni più approfondite sul tema del *realismo* gnoseologico ci permettiamo di rinviare a M. TOSO, *Fede, ragione e civiltà. Saggio sul pensiero filosofico di Étienne Gilson*, LAS, Roma 1986, specie pp. 47-87.

Mounier, Étienne Gilson, Jacques Maritain; dopo tutto l'insegnamento di Benedetto XVI circa la necessità di allargare gli orizzonti della ragione grazie alle sfide della fede e con il suo ausilio; e, infine, dopo la CIV, i filosofi, gli psicologi, i sociologici, gli economisti, i politici credenti non dovrebbero avere difficoltà a riconoscere che, dal punto di vista dell'*ispirazione cristiana*, il loro pensiero, specie se relativo a scienze e a problematiche umane, non può essere neutro. A fronte dell'invito di Benedetto XVI di diffondere e di realizzare un *umanesimo cristiano*,²⁰ quale principale forza a favore dello sviluppo integrale (cf CIV n. 78), si possono ancora considerare adeguate allo scopo quelle istituzioni cattoliche o pontificie nelle quali si teorizzano insegnamenti o discipline umanistiche libere di basarsi su antropologie di qualsiasi estrazione, anche non ispirate cristianamente, in nome di un falso concetto di laicità del sapere? Non sarebbe necessario, anche in questo campo, ritornare da quell'esilio di neutralità in cui talvolta si sono confinati non pochi cattolici?

- e) *sospinge ad introdurre*, specie nei Seminari e nelle Università pontificie e cattoliche, ove non sia ancora stato fatto, *uno studio della PS e della DSC come scienze autonome*, come fra l'altro è richiesto da quell'ecclesiologia e da quella missione pastorale che Benedetto XVI ribadisce e rilancia con la CIV, postulando un'educazione a una *fede adulta* nel sociale, per un cristianesimo che, con la sua dimensione *pubblica*, incida nelle istituzioni e nelle culture. In vista di questo, occorre riflettere sulla pastorale sociale della Chiesa, studiarla nei suoi fondamenti, obiettivi, strutture, metodologie, attività; occorre organizzarla e programmarla a livello locale e nazionale, avvalendosi della DSC, che ne è un pilastro imprescindibile per la realizzazione dell'evangelizzazione del sociale.²¹

7. Una nuova morale, non soggettivistica, teonoma, ossia ancorata al fondamento che è Dio

Uno dei campi in cui la «carità nella verità» è mostrata a noi, da Benedetto XVI, non solo come una condizione permanente di esistenza – come già affermato,

²⁰ Un umanesimo cristiano implica un umanesimo *teocentrico, aperto alla Trascendenza*, non fondato su uno schema etico-culturale antropocentrico, al contrario di quanto si è verificato nell'umanesimo occidentale dell'epoca moderna che ha finito per precipitare nell'*inumano*. La tragedia dell'umanesimo antropocentrico si è consumata a causa della carenza di verità circa l'essere della persona e della sua libertà, concepite razionalisticamente, naturalisticamente, immanentisticamente, come assolutamente autonome, totalmente indipendenti da Dio. Secondo un umanesimo teocentrico, lo sviluppo integrale ha bisogno di uomini (cittadini, imprenditori, politici, finanziari) *retti* (cf CIV n. 71), ossia di persone che orientano, con determinazione e perseveranza, desideri, passioni, scelte, realizzazioni *ordinate a Dio*. Ciò significa che la loro condotta umana è guidata da una coscienza ove *Dio è considerato come bene e fine ultimo*; l'unione del cuore e della mente con Dio è il *criterio* dell'ordine vero dei fini. Dio, in definitiva, è l'autore primo, anche se non unico, dell'ordine morale; è l'aiuto per agire secondo quest'ordine; è il giudice e il remuneratore della vita sia virtuosa che viziosa.

²¹ Cf PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, nn. 521-527, pp. 287-290; CEI, *Evangelizzare il sociale. Orientamenti e direttive per la pastorale sociale e il lavoro*, EDB, Bologna 1992.

noi siamo e viviamo nella «carità» e nella «verità» di Cristo – ma anche come un *principio ermeneutico, valutativo, operativo* è quello *antropologico ed etico*.

La «carità nella verità», come spiegato, consente di accedere ad una visione integrale dell'uomo, considerato nel *volume totale* delle sue dimensioni costitutive, come *essere unitario*, in cui l'individuale non è separato dal relazionale, la libertà non è disgiunta dalla verità, il politico non è opposto al religioso. Sulla base di un'antropologia globale, la CIV aiuta a pensare alla condotta umana come ad un tutto guidato e unificato dal *telos* umano, all'esistenza dei cittadini come ad un *continuum*, ossia senza cesure tra etica personale ed etica sociale, a differenza di quanto viene teorizzato dalle etiche neocontrattualiste ed utilitaristiche contemporanee, le quali sono dipendenti da un'*etica di terza persona*.

La CIV testimonia l'impegno del pontefice, affinché i cattolici si facciano portatori convinti e credibili di una *nuova morale* dal fondamento universale, ossia accessibile a tutti, capace di orientare e di ordinare stabilmente le condotte dei cittadini alla fraternità, alla condivisione, alla collaborazione solidale, alla giustizia e al bene comune.

Per rendersi conto della grande impresa culturale di rinnovamento e di rivoluzione morale e spirituale che il pontefice intende incentivare, è sufficiente accennare – raccogliendole qui – alle dicotomie e alle contraddizioni dell'etica attuale, erede della morale moderna, che, specie per il campo sociale, ha Thomas Hobbes tra i suoi antesignani. Si tratta di aporie, tutte censite nella CIV, che i cattolici sono chiamati a superare lavorando lungo le direttrici offerte da Benedetto XVI, incarnandole nell'*ethos* dei popoli. Sono, ad esempio, le dicotomie:

- tra *etica* e *verità*, con la pretesa di prefigurare l'etica pubblica prescindendo dalla *verità sull'uomo*, sul suo *bene globale*, privilegiando la «verità» offerta dai sondaggi e dalle statistiche;
- tra *etica personale* (dell'individuo) ed *etica politica* (della comunità politica), secondo cui cittadini intrinsecamente asociali ed egoisti possono vivere eticamente solo nella comunità politica, grazie ad un'autorità che impone con la forza un ordine sociale giusto (è questa l'eredità culturale derivante dal già citato Thomas Hobbes). Sulla base di una simile separazione ci si illude di poter vivere rettamente nella vita pubblica prescindendo dalla vita virtuosa sia dei cittadini che dei rappresentanti;
- tra *etica* e *consenso civile*, dato che le teorie dialogiche e neocontrattualiste contemporanee fondano l'etica sociale esclusivamente sul dialogo pubblico e sulla convenzione. Secondo questa posizione, i diritti dell'uomo trovano il proprio fondamento solo nelle deliberazioni di un'assemblea di cittadini, dimenticando la loro oggettività e la loro fondamentale «indisponibilità» (cf CIV n. 43);
- tra *famiglia* e *giustizia sociale*, come se la vita pubblica non dipendesse strettamente dal bene-essere delle famiglie, dall'apertura moralmente responsabile alla vita. «La diminuzione delle nascite, talvolta al di sotto del cosiddetto “indice di sostituzione”, mette in crisi anche i sistemi di assistenza sociale, ne aumenta i costi, contrae l'accantonamento di risparmio e di

- conseguenza le risorse finanziarie necessarie agli investimenti, riduce la disponibilità di lavoratori qualificati, restringe il bacino dei “cervelli” a cui attingere per le necessità della nazione» (CIV n. 44);
- tra *etica della vita* ed *etica sociale*, quasi che una società potesse avere basi solide accettando e tollerando le più diverse forme di disistima e violazione della vita umana (cf CIV n. 15);
 - tra *etica ecologia* ed *etica ambientale*, che esige dalle nuove generazioni il rispetto dell’ambiente naturale, mentre l’educazione e le leggi non le aiutano a rispettare se stesse, ignorando l’ecologia umana, secondo cui i doveri che abbiamo verso l’ambiente si collegano con i nostri doveri verso la persona (cf CIV n. 51);
 - tra *etica* e *tecnica*, secondo cui tutto ciò che è tecnicamente possibile è vero bene e, quindi, diviene lecito (cf CIV nn. 70-71);
 - tra *sfera economica* e *sfera della società*: la prima sarebbe sempre e necessariamente «cattiva», assolutizzando la massimizzazione del profitto senza curarsi dei diritti dei lavoratori e del bene comune, contrapponendosi alla seconda, il cui fine sarebbe unicamente quello di intervenire per porre rimedio agli scompensi e redistribuire una ricchezza ingiustamente concentrata nelle mani di pochi (cf CIV n. 36);
 - tra *economia*, *fraternità*, *gratuità* e *giustizia sociale*: solidarietà, fraternità e gratuità non potrebbero esistere nella sfera dell’economia, anzi dovrebbero rimanerne escluse, pena l’inefficienza del sistema economico di un Paese (cf CIV n. 34);
 - tra *cultura* e *natura umana*, poiché l’identità della persona sarebbe data solo dall’immagine elaborata e proposta da una determinata cultura, non potrebbe esistere una struttura ontologica ed etica basica dell’essere umano che trascende il tempo e i diversi contesti socio-culturali in cui egli è storicamente inserito (cf CIV n. 26).

Il solo elenco di queste gravi dicotomie mette in rilievo la *rilevanza culturale* della CIV, il suo significato epocale dal punto di vista della rifondazione o risemantizzazione del discorso morale, oggi fortemente compromesso nelle sue basi a causa di premesse secolaristiche e relativistiche.

Il grandioso progetto di Benedetto XVI muove da premesse sensibilmente diverse, ma tutte riconoscono in Dio il *fondamento ultimo* della morale. L’ordine morale viene prima scoperto nei suoi elementi basici – si pensi alle regole d’oro: «fa il bene ed evita il male»; «non fare a nessuno ciò che non vuoi che sia fatto a te» –, presenti nella coscienza di ogni uomo e, poi, viene costruito finalizzandolo al Sommo Bene, Dio.

Un umanesimo cristiano implica un umanesimo teocentrico, aperto alla Trascendenza, non fondato su uno schema etico-culturale antropocentrico. Secondo tale schema, la condotta umana è guidata da una coscienza ove *Dio è considerato come bene e fine ultimo*; e l’unione del cuore e della mente con Dio è il *criterio* del vero ordine dei fini. Dio, in definitiva, è l’*autore primo*, anche se non unico,

dell'ordine morale; è l'*aiuto* per agire secondo quest'ordine; è il *giudice* e il *remuneratore* della vita, sia essa virtuosa o viziosa.

Nel contesto socio-culturale post-moderno, Benedetto XVI rilancia un'*etica di prima persona*, un'*etica delle virtù* che, grazie alla sua costitutiva apertura alla Trascendenza, recupera la legge morale naturale, ossia una *morale universale*, che consente di risemantizzare i grandi principi della giustizia e del bene comune, quali pilastri della vita sociale.²²

L'etica che viene proposta dalla CIV non è, dunque, staccata dalla religione, dal rapporto con Dio. Si tratta, in particolare, di un'etica che cresce nel grembo della fede cristiana. Il cristianesimo, esperienza di comunione con Gesù Cristo, anima la vita morale degli uomini, senza nulla togliere alla sua autonomia, anzi rafforzandola nella sua linea costitutiva di compimento umano in Dio. Il cristianesimo, dunque, irriducibile ad una mera etica naturale, la trascende, riconfermandola nella sua dignità e nella sua dimensione di trascendenza.

Benedetto XVI, proponendo il superamento di queste dicotomie, in definitiva, chiede di universalizzare l'etica. Essa: a) non dev'essere vissuta solo in alcuni segmenti dell'economia (banche e fondi etici), ma in tutti i suoi momenti e settori; b) non va vissuta solo al termine della giornata quando eventualmente si opera nel volontariato, mentre durante la professione abituale ci si lascia guidare da ben diversi criteri. L'etica non è un'etichetta da apporre sulla propria attività come un marchio di qualità cui però non corrisponde la realtà. Non a caso si legge nella CIV: «È bene, tuttavia, elaborare anche un valido criterio di discernimento, in quanto si nota un certo abuso dell'aggettivo "etico" che, adoperato in modo generico, si presta a designare contenuti anche molto diversi, al punto da far passare sotto la sua copertura decisioni e scelte contrarie alla giustizia e al vero bene dell'uomo. Molto, infatti, dipende dal sistema morale di riferimento. Su questo argomento la dottrina sociale della Chiesa ha un suo specifico apporto da dare, che si fonda sulla creazione dell'uomo "ad immagine di Dio" (*Gn 1,27*), un dato da cui discende l'inviolabile dignità della persona umana, come anche il trascendente valore delle norme morali naturali. Un'etica economica che prescindesse da questi due pilastri rischierebbe inevitabilmente di perdere la propria connotazione e di prestarsi a strumentalizzazioni; più precisamente essa rischierebbe di diventare funzionale ai sistemi economico-finanziari esistenti, anziché correttiva delle loro disfunzioni. Tra l'altro, finirebbe anche per giustificare il finanziamento di progetti che etici non sono. Bisogna, poi, non ricorrere alla parola "etica" in modo ideologicamente discriminatorio, lasciando intendere che non sarebbero etiche le iniziative che non si fregiassero formalmente di questa qualifica. Occorre adoperarsi — l'osservazione è qui essenziale! — non solamente perché nascano settori o segmenti "etici" dell'economia o della finanza, ma perché l'intera economia e l'intera finanza siano etiche e lo siano non per un'etichettatura dall'esterno, ma per il rispetto di esigenze intrinseche alla loro stessa natura» (CIV n. 45).

²² Sulla risemantizzazione dei principi della giustizia e del bene comune si rimanda a M. TOSO, *La speranza dei popoli. Lo sviluppo nella carità e nella verità. L'Enciclica sociale di Benedetto XVI letta e commentata*, LAS, Roma 2010², pp. 33-37.

Inoltre, dalla proposta del pontefice deriva, per il mondo cattolico, la sollecitazione ad non essere diviso in popolo della vita e in popolo della pace, quali popoli contrapposti che non riescono a trovare convergenza teorico-pratica. Non si può essere promotori sinceri ed efficaci della pace senza farsi contemporaneamente paladini del diritto alla vita e viceversa.

8. *Lavoro per tutti*

La CIV non riserva un capitolo e neppure molti paragrafi al tema del lavoro. E, tuttavia, se la si legge con attenzione, vi si potranno trovare prospettive coraggiose, tali da costituire un valido supporto per un discernimento critico e costruttivo anche rispetto alle attuali politiche del lavoro e dello sviluppo.

In un contesto di profonde trasformazioni del mondo lavorativo, di globalizzazione dell'economia e della sua finanziarizzazione al punto da far toccare con mano, specie in occasione dell'attuale crisi finanziaria, come spesso il capitale consideri la mano d'opera come una causa strumentale, una variabile dipendente dei meccanismi economici e finanziari, ai quali deve venir assegnato il primato; in un contesto in cui la politica degli Stati non è più in grado di fissare le priorità dell'economia (cf CIV n. 24) e i sistemi di protezione e di previdenza faticano a perseguire i loro obiettivi di vera giustizia sociale; in un contesto di delocalizzazione delle imprese con conseguente diminuzione della loro responsabilità sociale ed ecologica (cf CIV n. 40); in un contesto in cui crescono le piaghe della fame e della disoccupazione, Benedetto XVI non rinuncia a proporre come *obiettivo prioritario* una *politica dell'accesso al lavoro e del suo mantenimento*, senza discriminazioni, *per tutti* (CIV n. 32).

Le ragioni dell'urgenza di una simile politica non sono utopistiche. Un lavoro «decente» per tutti (cf CIV n. 63) è richiesto dalla dignità della persona, dalle esigenze della giustizia, dalla stessa «ragione economica». A questo proposito il testo è molto chiaro: «La dignità della persona e le esigenze della giustizia – vi si trova scritto – richiedono che, soprattutto oggi, le scelte economiche non facciano aumentare in modo eccessivo e moralmente inaccettabile le differenze di ricchezza e che si continui a perseguire quale priorità l'obiettivo dell'accesso al lavoro o del suo mantenimento per tutti. A ben vedere, ciò è anche esigito dalla “ragione economica”. L'aumento sistemico delle ineguaglianze tra gruppi sociali all'interno di un medesimo Paese e tra le popolazioni dei vari Paesi, ossia l'aumento massiccio della povertà in senso relativo, non solamente tende a erodere la coesione sociale, e per questa via mette a rischio la democrazia, ma ha anche un impatto negativo sul piano economico, attraverso la progressiva erosione del “capitale sociale”, ossia di quell'insieme di relazioni di fiducia, di affidabilità, di rispetto delle regole indispensabili ad ogni convivenza civile» (CIV n. 32).

Altrettanto importanti sono le indicazioni offerte dalla CIV per contrastare gli eventuali impedimenti all'attuazione della politica del lavoro per tutti coloro che ne sono capaci. Secondo Benedetto XVI, la soluzione del problema della disoccupazione non si può trovare assecondando l'ideologia liberistica, che confida eccessivamente

nella bontà spontanea dei meccanismi del libero mercato. Nemmeno sono accettabili i falsi postulati, secondo cui l'economia di mercato avrebbe strutturalmente bisogno di una quota di povertà e di sottosviluppo per poter funzionare al meglio. Al contrario, sottolinea il pontefice, vi è tutto l'interesse di promuovere emancipazione per tutti (cf CIV n. 35).

Per operare un simile capovolgimento di prospettive, il mercato non può contare solo sulle proprie forze, ma richiede un cambiamento etico-culturale che, mentre aiuta a vincere tali pregiudizi, pone al centro l'uomo del lavoro con i suoi bisogni reali. Per una organizzazione del lavoro in funzione delle persone concrete, e non della supremazia del mercato, del capitale e del profitto, occorre che le società recuperino anzitutto il *sensu della fraternità*. Solo così potranno vincere la terribile piaga della disoccupazione, il fatalismo e lo scoraggiamento dovuti alle conseguenze deleterie della crisi finanziaria, nonché il perdurante ricorso a una logica meramente difensiva, volta al semplice contenimento degli effetti più negativi. Sono necessarie politiche *attive* del lavoro. Occorre costruire sul nuovo lavoro o, meglio, sui nuovi lavori, compresi quelli propri di una *green economy*, ciò che implica investimenti in ricerca, innovazione, formazione e anche – come suggerisce Benedetto XVI – una coalizione mondiale (cf CIV n. 63).

Secondo la CIV, il lavoro per tutti non va realizzato in modo approssimativo. Va universalizzato non come una semplice merce o forza produttiva, ma secondo quell'*eccedenza* che esso contiene, in quanto *actus personae* (cf CIV n. 41). Il lavoro non è solo attività manuale, fisica o intellettuale. Le sue dimensioni, che non possono assolutamente essere ignorate, sono anche soggettività, spiritualità, tensione al bene, passione, dono, servizio, disciplina, sacrificio, collaborazione con gli altri. Essendo un bene *per tutti*, la sua globalizzazione deve avvenire tenendo conto di questa eccedenza, creando condizioni e relazioni ove questa si possa estrinsecare. È un imperativo che concerne tutti i soggetti sociali: dagli Stati agli imprenditori, ai sindacalisti, ai partiti, agli amministratori, alle comunità religiose. Sarà difficile se non impossibile universalizzare e organizzare umanamente il lavoro, inteso come luogo di perfezione di sé e di acquisizione di maggior libertà, se non si terrà conto dell'eccedenza insita in esso e non la si valorizzerà nella professionalità e nell'educazione dei lavoratori.

9. *Aspetti da approfondire*

Tra le finalità del nostro Seminario non c'è solo quella di presentare l'enciclica, ma anche quella di far emergere delle *linee di approfondimento* in vista dell'elaborazione di progettualità per la sperimentazione e in vista della formazione (itinerari, catechesi, pastorale).

Sicuramente un primo aspetto da tenere presente sarà quello di rendere accessibili i contenuti della CIV alle persone comuni, come hanno tentato di fare varie organizzazioni francesi, tra cui la Commissione nazionale di *Justice et Paix*, elaborando uno strumento dal titolo *Chemins de fraternité*.

Altre piste di approfondimento, implicite o presupposte dalle affermazioni dell'enciclica, possono essere:

- a) il rapporto tra *fraternità ed economia*: occorre pensare a come coniugare la fraternità non solo sul piano della microeconomia ma anche sul piano della macroeconomia, delle regole finanziarie internazionali, delle Borse, della quotazione delle imprese in Borsa, della *governance* mondiale, della delocalizzazione;
- b) il rapporto tra *sviluppo, bioingegneria ed ecologia*: ciò presuppone, fra l'altro, una riflessione sulla qualità dello sviluppo, sulle politiche di *economia ambientale*, sui brevetti, sugli OGM, sui criteri connessi al giudizio circa le applicazioni delle scoperte, sulle modalità di vincere la povertà, ecc.;
- c) la questione della costituzione di *un'autorità politica mondiale*, in connessione al bene comune universale, alla giustizia sociale mondiale;
- d) al rapporto tra *politica ed economia*: l'enciclica con le sue affermazioni ribadisce il primato della politica sull'economia e sulla finanza. Cosa può significare ciò nell'attuale contesto di globalizzazione, di ridimensionamento della sovranità degli Stati, di liberalizzazione dei mercati, di forte concorrenza da parte delle nuove superpotenze economiche come la Cina, che ormai non solo immette nei mercati prodotti a prezzi stracciati ma sta affittando o comprando intere regioni in Africa? Come realizzare un tale primato? Quali politiche?