

“Caritas in veritate”: una nuova etica per la globalizzazione e l’economia

MARIO TOSO¹

Nel suo intervento l’autore presenta i passaggi più importanti dell’enciclica che, alla luce della complessità dello sviluppo odierno, sottolinea una serie di indici che non possono essere elusi dall’attuale globalizzazione. Partendo dall’uomo, visto nel suo essere ordinato a Dio Amore che richiede amore, si ha una visione che dà nuova anima antropologica ed etica alla globalizzazione e che costituisce un’asse di fraternità capace di progettare un mondo migliore. Si tratta di un’ermeneutica dell’esistenza umana e della storia che porta anche ad una progettualità economica più amica delle persone, proprio perché attenta ad una loro visione superiore e più completa.

1. Continuità e originalità rispetto al precedente magistero

L’incipit stesso della *Caritas in veritate* (=CIV)², recentemente promulgata, ci sollecita a leggerla come coronamento del precedente magistero o insegnamento sociale.

Per rendersene conto, basta riandare col pensiero all’impulso che Giovanni Paolo II, con le sue encicliche³, diede alla riflessione sulla dottrina sociale della Chiesa (=DSC) come articolazione dell’*annuncio* e della *testimonianza* del “Vangelo della carità”, indirizzo assunto con tempestività e crea-

¹ S. E. Mons. Mario Toso Segretario del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace. Già Rettore Magnifico della Università Pontificia Salesiana di Roma (UPS).

² Cfr. BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate* (29.06.2009) (= CIV), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.

³ Cfr. 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.

tività dalla stessa Conferenza Episcopale Italiana⁴. La Chiesa e la DSC sono a servizio della carità di Dio. In una società sempre più secolarizzata e priva di speranza, in cui l'altro è spesso considerato come un antagonista, un nemico o persino "una vita di scarto"⁵, esse sollecitano alla *conversione* e alla *creatività sociale* permanenti.

Ma la CIV è compimento e declinazione soprattutto dell'enciclica *Deus caritas est*⁶ di Benedetto XVI e, prima ancora, del *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*⁷, ove il ripensamento ecclesiologicalo, cristologico ed antropologico della DSC in termini *agapici* trova una felice sedimentazione e una realizzazione vertice.

L'evidente continuità della CIV col precedente insegnamento è data in particolare dal tema dello *sviluppo umano integrale*, che essa pone al centro della sua riflessione teologico-pastorale. Questa problematica è comune alla *Populorum progressio* (=PP)⁸ – a cui la CIV si collega esplicitamente nel primo capitolo, dedicato alla rilettura del magistero sociale di Paolo VI – alla *Sollicitudo rei socialis* (=SRS)⁹ e alla *Centesimus annus* (=CA)¹⁰ di Giovanni Paolo II.

La PP proponeva una lettura dello sviluppo in termini non meramente economici e sociologici, illustrandone la dimensione *antropologico-culturale* e di *trascendenza*¹¹. La SRS ne accentuava la prospettiva *teologica* sul piano ontico e prassico, mentre la CA ne evidenziava la interconnessione con la molteplicità dei beni *materiali, morali, spirituali, istituzionali* quali il libero mercato regolato dai soggetti sociali, l'economia d'impresa, la famiglia fondata sul matrimonio, la democrazia caratterizzata da uno Stato di diritto e

⁴ Cfr., ad esempio, C.E.I., *Evangelizzazione e testimonianza della carità*, Paoline, Milano 1990; Id., *Evangelizzare il sociale*, EDB, Bologna 1992, il cui testo, preceduto da presentazione e commenti autorevoli, si può trovare anche in "La Società" 1 (1993) pp. 13-176. Su questo si veda anche: M. TOSO, *Evangelizzare il sociale. Guida alla lettura del documento CEI "Evangelizzare il sociale"*, in "La Società" 3 (1993) pp. 559-584.

⁵ Cfr. Z. BAUMAN, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari 2005.

⁶ Cfr. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est* (=DCE), 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.

⁷ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004. Sull'impostazione trinitaria del *Compendio* ci permettiamo di rinviare a M. TOSO, *A servizio di un umanesimo degno dell'amore: la rivoluzione della Trinità nella storia*, in PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Dizionario di Dottrina sociale della Chiesa*, LAS, Roma 2005, pp. 23-36.

⁸ Cfr. PAOLO VI, *Populorum progressio* (26.03.1967) (=PP), in AAS 59 (1967), 257-299.

⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987) (=SRS), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987.

¹⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus* (01.05.1991) (=CA), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991.

¹¹ Per uno sguardo complessivo sulla PP a fronte delle sfide della povertà e della globalizzazione, ci permettiamo di rinviare a M. TOSO, *Le nuove sfide nella lotta alla povertà. A quarant'anni dalla "Populorum progressio" di Paolo VI*, in "Pedagogia e vita", 3-4 (maggio-agosto 2008) pp. 172-183.

da una retta concezione della persona, ecc.; con quelli *relazionali* o *collettivi* come la famiglia, la pace, l'ambiente; con i beni cognitivi e pratici del *sapere*, del *know-how*, della *tecnica* e delle *scoperte scientifiche*; con l'*ecologia umana*", ossia con un impegno ecologico che si completa mediante l'educazione delle persone, poiché l'uomo, formato ed educato eticamente e professionalmente, è la principale "risorsa" dello sviluppo (cfr. CA n. 32).

La rivisitazione del tema dello sviluppo da parte di Benedetto XVI non poteva ignorare gli aspetti di attualità a cui si accennerà fra breve. In particolare, come già detto, con riferimento alle *res novae* egli pone al centro la questione cruciale della *verità* dello sviluppo, che è da ricercarsi con *amore*, per dare un *senso* e un *orientamento* umanistici alla costruzione di un mondo più giusto e più pacifico. Simmetricamente allo sguardo sullo sviluppo dev'esserci, ovviamente, l'attenzione all'esistenza agapica del credente e delle comunità religiose. Infatti, ogni agire umano è espressione di soggetti singoli o comunitari antropologicamente ed eticamente definiti.

Coerentemente con queste prospettive, il pontefice evidenzia che la missione della Chiesa implica una *missione di verità* da compiersi in termini di amore – in ogni uomo è costitutivamente inscritto l'amore per la verità, per cui in certo modo egli attende questo ministero ecclesiale –, a servizio di una società che, specie nei Paesi occidentali, vive l'esperienza del proprio progresso senza riconoscerle e attribuirle una valenza universale, obiettiva e condivisa. Anzi, spesso l'indebolisce con approcci ed interpretazioni di carattere scettico e nichilista, improntandola al consumismo materialista, all'uso dissennato delle risorse della terra, con danni irreparabili per le generazioni future.

Con la sua missione di amore e di verità, svolta in termini di proposta, talora in maniera maieutica, ossia non imponendo nulla «dal di fuori», ma semmai esplicitando e portando a compimento ciò che è già inscritto nella coscienza di ognuno, la Chiesa è chiamata a svolgere un «ruolo pubblico» di civilizzazione e di umanizzazione dello sviluppo: rivendicandone, anzitutto, la dimensione di *trascendenza* – l'uomo non è in grado di crescere facendo solamente affidamento sulle proprie forze –, e, in secondo luogo, senza affidarne il destino di realizzazione unicamente alle strutture sociali, quasi che esse lo possano produrre automaticamente (cfr. CIV n. 11).

Lo sviluppo, da perseguirsi in contesto di globalizzazione, si presenta a Benedetto XVI – confortato sia dall'insegnamento di Paolo VI che di Giovanni Paolo II – oramai inscindibilmente *interdipendente* con molteplici *fattori*:

- a) *l'etica della vita*: data la reciprocità tra etica della vita ed etica sociale, la questione sociale dello sviluppo integrale e sostenibile appare sempre più condizionata dall'etica della vita (cfr. CIV n. 15);
- b) *la libertà responsabile*: perché lo sviluppo ha bisogno della libertà delle persone e dei popoli (cfr. CIV n. 17). Solo se attuato in termini di libertà e responsabilità, lo sviluppo può essere umano; solo in regimi che colti-

vino la libertà, esso può prosperare, come ha mostrato nei suoi scritti anche il premio Nobel Amartya Sen¹²;

- c) la *verità del bene umano globale o integrale*: senza l'amore e l'obbedienza alla *verità sull'uomo e su Dio* proposta dal Vangelo, si perdono i presupposti della libertà e della moralità, dello stesso sviluppo; diventa problematico ordinare i bisogni, i desideri e le modalità del loro soddisfacimento secondo una giusta gerarchia di beni-valori, che rispetti e promuova la dimensione di trascendenza delle persone (cfr. CIV n. 18);
- d) la *fraternità*: tra le cause del sottosviluppo, oltre alla carenza di un pensiero globale, è devastante soprattutto la mancanza di fraternità tra gli uomini e i popoli, che solo l'amore di Dio, donato mediante l'Incarnazione di suo Figlio Gesù, rende possibile (cfr. CIV n. 19);
- e) la *carità* di Cristo, che ci spinge a mobilitarci con il «cuore», per far evolvere gli attuali processi economici e sociali verso esiti pienamente umani (cfr. CIV n. 20).

Lo sviluppo odierno mostra un'inedita complessificazione, che richiede molteplici approcci e chiavi di lettura, da unificare entro una sintesi culturale *umanista e pedagogica*, indispensabile per una sua concretizzazione autentica (cfr. CIV n. 21).

Oggi lo scenario è policentrico, non essendo più diviso soltanto nelle due aree Nord e Sud, fortemente differenziate nella distribuzione dei *fattori*. Poiché l'attività produttiva e gli investimenti finanziari travalicano i confini nazionali, gli Stati, pur conservando la loro sovranità territoriale, si trovano a dover far fronte alla crescente propensione per la delocalizzazione delle imprese in aree economicamente più favorevoli, e a fenomeni finanziari sopranazionali rispetto al cui governo appaiono sproporzionati. Entro un simile contesto, i sistemi di protezione e di previdenza tradizionali faticano a perseguire i loro obiettivi di giustizia sociale, finendo per perdere gradualmente la capacità di assolvere al loro compito, e così i cittadini sono sempre più esposti ai rischi di mercati senza regole, ove mancano sistemi e associazioni di protezione sociale rinnovati. L'incertezza del lavoro, determinata da flessibilità e deregolamentazioni assolutizzate, causa instabilità psicologiche, difficoltà a costruire percorsi a lungo termine, emarginazione sociale (cfr. CIV nn. 22-25).

Proprio davanti alla complessità della questione odierna dello sviluppo, Benedetto XVI desidera segnalare alle persone e ai popoli una serie di *indici* che non possono essere elusi.

¹² Per parte sua, il premio Nobel Amartya Sen, economista ma anche filosofo, si è impegnato ad approfondire il rapporto tra libertà e sviluppo. Egli sostiene, tra l'altro, che la prosperità economica dei popoli è frutto sia della globalizzazione delle libertà democratiche e del libero mercato, sia dell'universalizzazione delle opportunità sociali, ottenute grazie ad una distribuzione equa dei benefici derivanti dall'interazione economica internazionale. L'incremento della libertà o, meglio, *delle libertà* è già per se stesso sviluppo e insieme sua causa. Tra le sue opere si vedano: A. SEN, *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano 2000; Id., *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano 2002.

Confrontandosi con gli orientamenti offerti da studiosi e uomini politici pensosi, egli è cosciente che la Chiesa ha il dovere di proporre un apporto *specifico*, derivante da un discernimento ispirato da un'antropologia e da valori evangelici, differente da quelli di altre agenzie di stampo prettamente secolare. La visione dell'uomo e della storia secondo il Vangelo induce ad elaborare, con l'esame accurato dei problemi dello sviluppo, prospettive analitiche e progettuali che si avvalgono di metodi e di mezzi gnoseologici diversi, che solo una ragione illuminata dalla fede e animata dalla carità rende disponibili.

Dalle lunghe ed articolate discussioni sui cosiddetti *indici* dello sviluppo umano sono venute e continuano ad essere offerte molteplici prospettive. Amartya Sen in questi anni ha proposto, assieme ad altri pensatori, di superare la visione di uno sviluppo e di un benessere legata solo a indicatori prevalentemente materiali o cognitivi, quali il reddito, la sicurezza della casa, la salute o l'istruzione, per renderla più dipendente dalla «facoltà di agire» (*agency*) delle persone, ossia dalle differenti possibilità di convertire i suddetti beni primari in uno *star bene acquisito*, in una qualità di vita soddisfacente¹³.

Per parte sua, la CA ha evidenziato che, per la promozione dell'uomo, non è ancora decisivo disporre di un'infinità di scelte o di *chance* di vita, per usare l'espressione di Ralf Dahrendorf¹⁴. Occorre che i cittadini compiano *scelte buone*. In definitiva, accanto alla moltiplicazione delle possibilità di scelta, si deve anche disporre di un *parametro interiore ed etico*, che serva da guida verso la nozione di un *bene umano integrale*. In sua mancanza, le capacità di scelta non possono tradursi in azioni *buone e giuste*, produttrici di beni relazionali, di servizi sociali, che non diano solo risposte materiali, ma si sforzino di cogliere la domanda che sale dal profondo di ogni essere personale.

Benedetto XVI, tra gli *indici* dello sviluppo, segnala come indispensabili:

- a) un *multiculturalismo* non troppo divaricato in se stesso, non eclettico, appiattito e omologato in comportamenti e in stili di vita massmediatici e consumistici, bensì animato da una profonda *comunicazione* e da un'intensa *convivialità* nel *bene umano*, da parte delle varie famiglie spirituali (cfr. CIV n. 26);
- b) un *assetto di istituzioni economiche* adeguato a fronteggiare le necessità di beni primari e le emergenze di vere e proprie crisi alimentari¹⁵;
- c) l'impegno per *l'apertura alla vita e il rispetto* dovutole lungo tutto il suo percorso, dall'inizio sino alla fine. Lo sviluppo odierno è strettamente connesso con questo tema che, negli ultimi tempi, sta assumendo una rilevanza

¹³ Cfr. A. SEN, *La disuguaglianza. Un riesame critico*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 47.

¹⁴ R. DAHRENDORF, *La libertà che cambia*, Laterza, Bari 1980, p. 41.

¹⁵ "Manca – rileva Benedetto XVI – un assetto di istituzioni economiche in grado sia di garantire un accesso al cibo e all'acqua regolare e adeguato dal punto di vista nutrizionale, sia di fronteggiare le necessità connesse con i bisogni primari e con le emergenze di vere e proprie crisi alimentari, provocate da cause naturali o dall'irresponsabilità politica nazionale e internazionale" (CIV n. 27).

- sempre maggiore, obbligando ad allargare i concetti di povertà e di sottosviluppo alle questioni collegate con l'accoglienza della vita (cfr. CIV n. 28);
- d) il *rispetto del diritto alla libertà religiosa*. Contrastano con lo sviluppo autentico e impediscono l'evoluzione dei popoli verso un maggior benessere non solo le violenze in genere, ossia le lotte e le guerre civili, gli stessi conflitti per motivi religiosi, ma anche la promozione programmata dell'indifferenza religiosa e dell'ateismo pratico, perché in tal modo si sottraggono alla comunità dei popoli importanti risorse umane e spirituali (cfr. CIV n. 29);
 - e) *l'interazione tra i diversi livelli del sapere umano*, resa possibile da un *amore intelligente*. La complessità dello sviluppo esige che tutte le discipline collaborino tra loro mediante un'*interdisciplinarietà ordinata*. Si avverte anche il bisogno di spingersi più in là dei semplici saperi umani, senza peraltro prescindere dalle conclusioni della ragione né contraddire i suoi risultati. E la carità, con il suo sguardo amorevole, intelligente e trascendente, può armonizzare i diversi saperi nell'area della *transdisciplinarietà*, unificandoli in una visione superiore (cfr. CIV n. 30);
 - f) la *dottrina sociale della Chiesa* che, proprio per la sua essenza teologico-pratica (cfr. CIV n. 31), realizza una *interdisciplinarietà* nella *transdisciplinarietà*. Su questo *indice* dello sviluppo si ritornerà fra breve;
 - g) *l'autonomia* e *l'apporto* della "*ragione economica*". Si osserva che l'*interdisciplinarietà*, attuata in un contesto *transdisciplinare*, non annulla, anzi postula l'*autonomia* dei vari saperi, compreso quello della scienza economica che è decisiva rispetto ai problemi del sottosviluppo e delle molteplici povertà, se si vuol raggiungere una crescita globale che non sia velleitaria (cfr. CIV n. 32).

Il superamento delle molteplici forme di povertà, lo sviluppo della famiglia umana, pertanto, non postulano soltanto l'universalizzazione dei beni materiali, delle istituzioni *market*, bensì richiedono anche la globalizzazione di beni immateriali – quali possono essere i beni culturali, le istituzioni *non market* – retti da una ragione plenaria, aperta alla trascendenza.

2. La dottrina sociale della Chiesa: l'arricchimento della sua identità teologico-pastorale e della sua dimensione culturale

Benedetto XVI, in linea con la ridefinizione della figura epistemologica della DSC operata da Giovanni Paolo II, che l'aveva ascritta all'ambito della teologia morale¹⁶, ne riconferma l'identità, ne esplicita l'essere pastorale in questi termini: è "caritas in veritate in re sociali": "annuncio della verità dell'amore di Cristo nella società" (CIV n. 5).

Più precisamente, la DSC si colloca entro la dinamica di una carità che è

¹⁶ Per alcune riflessioni sintetiche sulla figura epistemologica della DSC si legga almeno M. Toso, *Umanesimo sociale*, LAS, Roma 2002², pp. 33-46.

ricevuta e che va donata. Pertanto, va pensata come “servizio della carità, ma nella verità” (ib.).

Grazie a questa sua intrinseca essenza, secondo Benedetto XVI, la DSC è connaturalmente predisposta ad attuare e a rivendicare per la religione cristiana uno “statuto di cittadinanza” (cfr. CIV n. 56). Mediante la DSC, le comunità ecclesiali possono esprimere, entro le vicende sempre nuove della storia, la forza di liberazione del cristianesimo, vissuto secondo carità nella verità, ossia non ridotto a riserva di buoni sentimenti che, in definitiva, non incidono nei progetti e nei processi di costruzione di uno sviluppo umano di portata universale. Senza verità, senza fiducia e amore per il vero “non c’è coscienza e responsabilità sociale, e l’agire sociale cade in balia di privati interessi e di logiche di potere, con effetti disgregatori sulla società, tanto più in una società in via di globalizzazione, in momenti difficili come quelli attuali” (CIV n. 5).

La DSC esplicita ed articola nel sociale quell’amore o carità cristiani che, ricevendo da Dio una più profonda verità sull’uomo e sul mondo – grazie ad una ragione illuminata e dilatata nel suo sguardo dalla fede –, consentono alle persone di uscire dalle opinioni e dalle sensazioni soggettive, andando al di là delle determinazioni culturali e storiche e di incontrarsi nella valutazione del valore e della sostanza delle cose (cfr. CIV n. 4).

Sono, così, resi possibili un *discernimento sociale* più appropriato e una *progettualità* dello sviluppo più conforme alla vocazione *trascendente* dei popoli e della famiglia umana.

Merita che ci si fermi su questi aspetti davvero importanti ed originali della CIV, che presenta la DSC, come già accennato, come *indice* indispensabile dello sviluppo integrale. Secondo Benedetto XVI, infatti, la DSC, come sapere teorico-pratico *interdisciplinare* – nel cui seno vengono armonizzate fede, teologia, metafisica, scienze – mette a disposizione quella sapienza, quella riflessione e quel pensiero che, frutto di una *sintesi culturale*, propizia una vera crescita delle persone e dei popoli. Senza l’integrazione organica dei diversi livelli del sapere umano, infatti, non è possibile cogliere tutte le dimensioni dello sviluppo. “L’eccessiva settorialità del sapere, la chiusura delle scienze umane alla metafisica, le difficoltà del dialogo tra le scienze e la teologia sono di danno non solo allo sviluppo del sapere, ma anche allo sviluppo dei popoli, perché, quando ciò si verifica, viene ostacolata la visione dell’intero bene dell’uomo nelle varie dimensioni che lo caratterizzano. L’allargamento del nostro concetto di ragione e dell’uso di essa è indispensabile per riuscire a pesare adeguatamente tutti i termini della questione dello sviluppo e della soluzione dei problemi socio-economici” (CIV n. 31).

3. Una nuova etica per la giustizia sociale e per il bene comune in contesto di globalizzazione

La CIV è impegnata a dare una nuova anima antropologica ed etica all’attuale globalizzazione, perché superi gli aspetti negativi che la contraddistinguono e si rafforzi in quelli positivi, per essere luogo di universalizza-

zione dei beni fondamentali, processo di ulteriore unificazione dei popoli nella famiglia umana, sulla base di una più intensa comunione nel bene umano. A fronte della destrutturazione odierna della vita comunitaria sul piano della libertà, della relazionalità o trascendenza in senso orizzontale e verticale, degli *ethos* civili, della solidarietà e del bene comune, Benedetto XVI appare promotore di una *nuova evangelizzazione del sociale*, comprensiva di un'etica elaborata non *etsi Deus non daretur* di derivazione groziana, ma sulla realtà della presenza nella storia di un Dio che non umilia, ma corrobora la *capacità* di vero e di bene e, quindi, la dignità e la libertà responsabile dei suoi figli.

Il *deficit* etico della democrazia¹⁷, la frammentazione culturale, il politeismo conflittuale dei valori, l'ingiustizia, il predominio di oligarchie finanziarie e tecnocratiche sulla politica possono essere superati, se si accetta la «funzione pubblica» della Chiesa relativamente «alla purificazione della ragione e al risveglio delle forze morali, senza le quali non vengono costruite strutture giuste» (DCE n. 29). Senza il colloquio e la comunione con Dio non si ha una corretta ed armonica gerarchia di beni per orientare l'impegno umano e per porre in essere un nuovo modello di sviluppo più attento alle esigenze della solidarietà e al rispetto dei diritti dei deboli. Il sociale ritrova la sua dignità e il senso del suo pieno compimento, quando sia vissuto secondo quell'umanità che in Gesù Cristo sale sulla Croce, vince il male (morte, peccato, odio, terrorismo, guerre) con il bene, il perdono, la solidarietà e la giustizia più grande che è l'amore, inteso come *agape*.

Confrontandosi con la cultura postmoderna che separa l'amore per il prossimo dall'amore per Dio, la carità dalla giustizia, Benedetto XVI ne mostra gli aspetti positivi ma anche le irriducibili contraddizioni, evidenziando la ragionevolezza e la superiorità di una proposta di vita *in Dio-Amore*, quale è offerta da Gesù Cristo ad ogni uomo. In particolare, sembra voler dissodare il terreno culturale delle società contemporanee, malate di egoismo e di nichilismo, per renderle maggiormente disponibili ad accogliere la vita di comunione e di amore donata dall'alto della Croce e peraltro già impressa germinalmente in ogni essere umano, creato da Dio a immagine somigliantissima della Trinità.

Le figure contemporanee e secolari di etica poggiano su un'autonomia assolutizzata che, pensata *etsi Deus non daretur*, le conduce progressivamente allo sfinimento. Per Benedetto XVI, esse potranno ritrovare vigore e un futuro più sicuro qualora accettino il *fondamento* proposto dalla morale cristiana, che consente di superare sia l'utilitarismo e il relativismo etico che le dicotomie tra amore di Dio e amore del prossimo, tra carità e giustizia. Tale fondamento è rappresentato dal riferimento a *Dio-amore come Bene Sommo da amare, Amore preveniente che ci ha amati per primo*.

L'etica dell'amore al prossimo trova maggior consistenza e profondità

¹⁷ Sulla crisi etica della democrazia in epoca postmoderna si possono trovare alcune riflessioni in M. Toso, *Democrazia e libertà. Laicità oltre il neoilluminismo postmoderno*, LAS, Roma 2006.

quando si apre all'*amore di Dio* e ne è vivificata. Altrimenti si corre il rischio di non amare più l'umanità rettamente, poiché non è più considerata come un fine ma come un *mezzo*. Amando *in Dio, con Dio*, le persone sono amate disinteressatamente per se stesse, come Dio le ama, ossia *rendendo inseparabili giustizia e misericordia*¹⁸.

Se si ama in risposta a un Amore preveniente, che ama per primo e che riconcilia misericordia e giustizia (cfr. DCE n. 10), la *misura etica* del nostro agire, del nostro dono *non è creata* ultimamente da noi come vorrebbero le morali secolari. Il *criterio supremo* del nostro amore è un *dato* già posto nelle coscienze, *previo* alle nostre scelte che lo fanno proprio e lo specificano nelle varie circostanze.

In linea con queste affermazioni, la seconda enciclica di Benedetto XVI *Spe salvi* rammenta che «il retto stato delle cose, il benessere morale del mondo non può mai essere garantito semplicemente mediante strutture, per quanto valide esse siano. Tali strutture sono non solo importanti, ma necessarie; esse tuttavia non possono e non devono mettere fuori gioco la libertà dell'uomo» (*Spe salvi* n. 24)¹⁹. Detto altrimenti, perché vi siano società giuste ed umanizzatrici che durino nel tempo, fornite di strutture adeguate, occorrono cittadini virtuosi, ben formati nella coscienza, guidati da convinzioni che li motivino a un'adesione forte all'ordinamento comunitario. Le buone strutture aiutano, ma non sono sufficienti. E i cittadini possono diventare migliori grazie a strutture giuste, sì, ma soprattutto grazie a un'opera di redenzione e di educazione delle loro coscienze, universalmente dotate di innata capacità di vero, di bene e di Dio. Lo Stato deve riconoscere di non disporre di energie e di risorse proporzionate a tal fine, per cui deve riceverle da altri soggetti. I retti ordinamenti per le cose umane vanno ricercati costantemente, attingendo dalle comunità religiose le energie morali necessarie. Proprio perché le istituzioni non sono in grado di produrre automaticamente una società giusta, la libertà deve sempre essere animata dall'amore che viene da Dio e conquistata per il bene di tutte le persone.

Nella CIV, Benedetto XVI prosegue la sua riflessione alla ricerca di una nuova etica per la globalizzazione, mostrando come l'esercizio della carità nella verità consente di risemantizzare i due grandi principi organizzativi ed orientativi di ogni società, sia sul piano nazionale che mondiale, ossia la giustizia e il bene comune²⁰.

¹⁸ «L'amore appassionato di Dio per il suo popolo – per l'uomo – è nello stesso tempo un amore che perdona. Esso è talmente grande da rivolgere Dio contro se stesso, il suo amore contro la sua giustizia. Il cristiano vede, in questo, già profilarsi velatamente il mistero della Croce: Dio ama tanto l'uomo che, facendosi uomo Egli stesso, lo segue fin nella morte e in questo modo riconcilia giustizia e amore» (DCE n. 10).

¹⁹ Cfr. 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.

²⁰ Per uno sguardo sintetico sui temi della giustizia sociale e del bene comune nella DSC e nella cultura postmoderna, si rinvia a M. TOSO, G. QUINZI, U. MONTISCI, *Alla ricerca del bene comune*, LAS, Roma 2008, specie pp. 69-118.

3.1. La risemantizzazione della giustizia sociale

Con riferimento alla giustizia, la pratica della *carità secondo verità* consente di vivere quest'ultima genuinamente, considerandola in tutti i suoi aspetti sia distributivi che "contributivi" o "produttivi" – prima della distribuzione occorre che vi sia un'azione produttiva di ciò che si destina a tutti –, rafforzandola nella sua essenza, dando cioè ad ognuno ciò che gli spetta, in ragione del proprio essere e del proprio operato.

La giustizia, infatti, è implicita nella logica della carità, che l'eccede. Chi ama con carità è anzitutto giusto. La carità, praticata e testimoniata, consolida i sistemi di giustizia delle società, li sollecita ad attuarsi nella linea di relazioni improntate alla gratuità, alla misericordia, alla comunione. La carità, dunque, permea dall'interno la costruzione della *città dell'uomo* secondo diritto e giustizia. Mentre conferisce valore teologale e salvifico a ogni impegno di giustizia nel mondo, manifestando l'amore di Dio nelle relazioni umane (cfr. CIV n. 6), offre all'impianto giuridico di ogni comunità politica una trascendenza che ne garantisce l'*integrità semantica, antropologica ed etica*.

Oggi, infatti, la giustizia appare messa in crisi per il fatto che, sia nel *neocontrattualismo* sia nelle teorie dell'*etica dialogica*, si tende a fondarla sul mero consenso sociale, sul dialogo pubblico, escludendo in pratica il suo radicamento ontologico in una legge morale naturale, in un *bene umano* oggettivo ed universale, immanente nelle nostre coscienze e nello stesso tempo trascendente, accessibile da parte di tutti. L'attingibilità di un bene universale è possibile per il fatto che nel nostro io è impressa dal Creatore la sua immagine, ossia un'originaria *capacità e tensione* del nostro spirito verso il vero e il bene²¹, eco interiore di Lui: il mio io personale è il luogo del più profondo superamento di me stesso e del contatto con ciò da cui provengo e verso cui sono diretto²².

La giustizia, quando perde il riferimento ad una verità che eccede i contenuti delle decisioni della maggioranza – verità attingibile mediante l'attestazione di una *retta* ragione –, smarrisce il proprio orientamento umanistico. In mancanza di direzione certa, obiettiva, riconosciuta universalmente, ogni cosa, ogni situazione può rivelarsi un progresso quanto un regresso, un bene quanto un male.

La pratica della carità *nella* verità può contribuire ad evitare la desemantizzazione della giustizia, ripristinando il *primato del bene*, particolarmente decisivo per il futuro del diritto e delle società, pena la strumentalizzazione dell'apparato giuridico a fini antiumani, a profili mediocri di civiltà.

²¹ Per un primo approccio sulla tematica del fondamento della giustizia sulla legge morale naturale, insita nella coscienza umana, si legga COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.

²² Cfr. J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *L'elogio della coscienza. La verità interroga il cuore*, Cantagalli, Siena 2009, pp. 24-25.

3.2. La risemantizzazione del bene comune

Con riferimento al bene comune, che è coinvolto nella crisi semantica della giustizia per analoghe ragioni epistemologiche, l'esperienza vissuta della carità *nella* verità è ugualmente indispensabile e strategica. Lo è anzi tutto in ordine alla *essenza etica* e comunitaria di un bene che è di un *noi*, formato da individui, famiglie, gruppi intermedi, unificati dalla tensione del loro compimento umano integrale.

Se l'amore, tipico dell'impegno per il bene comune, è cieco e, quindi, non chiaramente orientato a promuovere la *verità* della trascendenza delle persone e dei gruppi, e ad accrescere i *beni relazionali* – beni collettivi – delle famiglie, dei corpi intermedi, delle società politiche, di tutta l'umanità, si va verso la frammentazione dei tessuti comunitari, verso l'incomunicabilità fra i vari soggetti sociali rispetto a ciò che li accomuna e li rende solidali, disponibili alla collaborazione. Non solo. Si corre anche il grave rischio che, da una parte, non ci si curi seriamente e, dall'altra, non ci si avvalga adeguatamente di quel complesso di *istituzioni* che strutturano giuridicamente, civilmente, politicamente e culturalmente il vivere sociale (cfr. CIV n. 7). In una morale *coerente*, i mezzi debbono essere omogenei con i fini.

Senza il supporto della carità vissuta *secondo* o *nella* verità, il bene comune viene radicalmente destrutturato, perché perde il riferimento a quel *telos* umano e a quella *gerarchia* di *beni-valori* – ordinati rispetto al Bene-Vero sommo – che lo rendono *ministeriale al compimento umano in Dio* dei cittadini e delle comunità. Il bene comune, relativo alla società politica, può venire *subordinato* al bene ultimo dell'uomo *quando* si riconosca che in ogni persona c'è la *capacità* di un *ordo ad Deum*, ossia la capacità di conoscere il vero e il bene, di riferire le regole morali, le intenzioni e le azioni, comprese quelle sociali, ad un Dio personale, trascendente, creatore e redentore, da amare sopra ogni cosa e con tutto il cuore, al fine di godere dell'unione cognitiva, volitiva ed affettiva con Lui per sempre²³.

Il bene comune è essenzialmente relativo alle persone, al loro *bene umano globale*. Quando, oltre alla suddetta capacità di un *ordo ad Deum*, siano indisponibili sia il *telos* umano – che le attuali teorie etiche, dialogiche, biologistiche, neocontrattualiste e neoutilitariste rendono praticamente inaccessibile –, sia una equilibrata *gerarchia* di *beni-valori*, alla cui luce si debbono compiere scelte secondo priorità cogenti, è facile che il bene comune sia ridotto alla mera sintesi di interessi disparati, a somma di beni particolari o addirittura al bene di pochi, penalizzando i diritti di molti, specie dei più poveri, che sono i più esposti alle crisi economiche e finanziarie. Senza la capacità di un *ordo ad Deum* non si può realizzare un bene comune inteso come la collaborazione in un'impresa comune di vivere umanamente bene, secondo l'ordine morale, né si può disporre del principio base dell'uguaglianza dei cittadini e dei loro diritti che è dato dalla stessa

²³ Cfr. G. ABBÀ, *Costituzione epistemica della filosofia morale. Ricerche di filosofia morale-2*, LAS, Roma 2009, pp. 77-80.

capacità di ogni uomo di vero e di bene, di unione con Dio. Mancando nelle persone l'ordo ad Deum esse sono moralmente meno umane. Vengono ammesse più facilmente discriminazioni ingiustificate ed identificazioni del bene comune con l'età, la salute, la tecnologia, la classe, la religione, la razza.

4. La fraternità: fattore imprescindibile dell'umanizzazione della globalizzazione e dell'economia mondiale

La CIV, sollecitata dall'attualizzazione della sapienza umanistica contenuta nella PP di Paolo VI, nonché da un'analisi antropologica più rigorosa dei fondamenti della società e della relazionalità, abbozza la nuova progettualità per un mondo futuro migliore attorno all'asse della *fraternità*. Il mondo, per svilupparsi secondo le direttrici della libertà e della responsabilità, della giustizia sociale e del bene comune universale, necessita di riscoprirlo e di porla al centro dell'impegno di rinnovamento della vita sociale, dell'economia e della finanza, della stessa politica nazionale ed internazionale. L'opera della *polis* mondiale – come anche sottolinearono in passato i personalisti comunitari Jacques Maritain ed Emmanuel Mounier – è la realizzazione di una vita comune conforme alla dignità della persona umana, della sua vocazione trascendente, dell'amore fraterno che le è dovuto.

Ma la fraternità, di cui un mondo globalizzato ha estremamente bisogno come fondamento per una vita più umana nell'economia, nella società civile e mondiale, è un *bene* che senza le religioni e, in particolare, senza il cristianesimo, non si stabilizza negli *ethos* dei popoli, negli umanesimi culturali, negli atteggiamenti e negli stili di vita dei cittadini.

La fraternità ha le sue radici nella struttura ontologica delle persone, esseri *capaci* di vero, di bene e di Dio. Proprio grazie a tale capacità innata essi sono uguali ed appartengono reciprocamente ad una comune *humanitas* che li rende fraterni, indipendentemente dalla razza, dall'etnia, dalla cultura e dalla religione professata. La fraternità è, in definitiva, una dimensione costitutiva ed essenziale del nostro essere: dimensione che scopriamo esserci donata dal Creatore. Egli ci ha fatti somiglianti a Lui, costituendoci atti alla comunione e alla condivisione del bene umano in Dio. Pertanto, la nostra ragione e la nostra volontà non possono fondarla radicalmente, chiamandola ad essere dal nulla²⁴. Nemmeno possono cancellarla dal nostro patrimonio «genetico» o, meglio, ontico, dal nostro essere spirituale ed etico. Essa rimane sempre una ricchezza che ci appartiene intrinsecamente. Si

²⁴ In questo senso ci sembra debbano essere interpretate le seguenti espressioni della CIV: "Questa fraternità, gli uomini potranno mai ottenerla da soli? La società sempre più globalizzata ci rende vicini, ma non ci rende fratelli. La ragione, da sola, è in grado di cogliere l'uguaglianza tra gli uomini e di stabilire una convivenza civica tra loro, ma non riesce a fondare la fraternità. Questa ha origine da una vocazione trascendente di Dio Padre, che ci ha amati per primo, insegnandoci per mezzo del Figlio che cosa sia la carità fraterna" (CIV n. 19).

tratta di un patrimonio che non ci è dato dalla società o dalla globalizzazione. Va accettata e cresciuta mediante libertà e responsabilità.

Il cristianesimo, ma soprattutto l'unità all'amore-carità di Gesù Cristo, la sviluppano in noi, rendendoci coscienti di essere stati chiamati da Dio, Padre di tutti gli uomini, che ci ha amati per primo, a vivere come figli e fratelli in una stessa grande famiglia: una comunità che "può essere costituita da noi stessi, ma non potrà mai con le sole sue forze essere una comunità pienamente fraterna né essere spinta oltre ogni confine, ossia diventare una comunità veramente universale" (CIV n. 34).

Se il genere umano è costituito da Dio per vivere nell'unità, con una "comunione fraterna, oltre ogni divisione", ogni attività umana, compresa quella economica e finanziaria, dev'essere impostata in modo da fare spazio a forme di solidarietà, alla logica del dono, al principio di gratuità, considerandole esigenze intrinseche delle stesse attività, in quanto poste da soggetti ontologicamente ed eticamente strutturati *per* la fraternità.

Questa ermeneutica dell'esistenza umana e della storia, resa possibile dall'approccio della carità *nella* verità – ossia mediante una ragione dilatata, che vede maggiormente in profondità – consente di leggere la globalizzazione, l'economia e il mercato, ed anche la politica con uno sguardo diverso, sollecitando una *progettualità nuova*. Tali realtà non sono costitutivamente prive di una base di gratuità e di fraternità e, quindi, refrattarie rispetto alla logica del dono e del servizio dell'altro, al suo *bene umano*. Sono germinalmente predisposte ad ospitarle al loro interno come espressioni di un'umanità più compiuta.

Facendo leva su queste riflessioni, Benedetto XVI afferma che la globalizzazione e il processo economico – come peraltro l'esperienza già attesta – sono chiamati ad attuarsi secondo figure che includono, non già dopo o lateralmente, l'attenzione alla giustizia, al bene comune, a principi diversi da quelli del puro profitto come espressione di una fraternità universale. Ecco come il pontefice articola il suo ragionamento in proposito: "Nell'epoca della globalizzazione l'economia risente di modelli competitivi legati a culture tra loro molto diverse. I comportamenti economico-impresonditoriali che ne derivano trovano prevalentemente un punto d'incontro nel rispetto della giustizia commutativa. La vita economica ha senz'altro bisogno del contratto, per regolare i rapporti di scambio tra valori equivalenti. Ma ha altresì bisogno di leggi giuste e di forme di redistribuzione guidate dalla politica, e inoltre di opere che rechino impresso lo spirito del dono. L'economia globalizzata sembra privilegiare la prima logica, quella dello scambio contrattuale, ma direttamente o indirettamente dimostra di aver bisogno anche delle altre due, la logica politica e la logica del dono senza contropartita" (CIV n. 37).

Proprio l'analisi antropologica dell'economia e della globalizzazione odierna che, nonostante limiti vistosi, svela per l'umanità la sua vocazione alla condivisione fraterna, conduce Benedetto XVI ad affermare: "Oggi possiamo dire che la vita economica deve essere compresa come una realtà a più dimensioni: in tutte, in diversa misura e con modalità specifiche, deve

essere presente l'aspetto della reciprocità fraterna. Nell'epoca della globalizzazione, l'attività economica non può prescindere dalla gratuità, che dissemina e alimenta la solidarietà e la responsabilità per la giustizia e il bene comune nei suoi vari soggetti e attori. Si tratta, in definitiva, di una forma concreta e profonda di democrazia economica. La solidarietà è anzitutto sentirsi tutti responsabili di tutti, quindi non può essere delegata solo allo Stato. Mentre ieri si poteva ritenere che prima bisognasse perseguire la giustizia e che la gratuità intervenisse dopo come un complemento, oggi bisogna dire che senza la gratuità non si riesce a realizzare nemmeno la giustizia. Serve, pertanto, un mercato nel quale possano liberamente operare, in condizioni di pari opportunità, imprese che perseguono fini istituzionali diversi. Accanto all'impresa privata orientata al profitto, e ai vari tipi di impresa pubblica, devono potersi radicare ed esprimere quelle organizzazioni produttive che perseguono fini mutualistici e sociali. È dal loro reciproco confronto sul mercato che ci si può attendere una sorta di ibridazione dei comportamenti d'impresa e dunque un'attenzione sensibile alla civilizzazione dell'economia. Carità nella verità, in questo caso, significa che bisogna dare forma e organizzazione a quelle iniziative economiche che, pur senza negare il profitto, intendono andare oltre la logica dello scambio degli equivalenti e del profitto fine a se stesso" (CIV n. 38).

5. A mo' di conclusione: quale ideale storico e concreto per il capitalismo?

La CIV, impegnata a delineare una nuova anima etico-culturale per la globalizzazione, intende offrirla anche ai vari capitalismi che esistono sulla faccia della terra.

Dalle pagine dell'enciclica emerge una chiara condanna del capitalismo neoliberista, prettamente speculativo, animato dall'avidità eretta a sistema. Più che una condanna "fremente" nei confronti del capitalismo libertario e consumistico, l'enciclica è una pacata e serrata riflessione sui suoi falsi presupposti antropologici ed etici, sulle cause della sua crisi e sulla sua necessaria ed urgente riforma, a vantaggio di tutti, specie dei più poveri. In questa maniera la denuncia di Benedetto XVI non appare, come anche per altre questioni, caratterizzata da toni aggressivi e da espressioni verbali violente. Risulta argomentata e netta e, quindi, più efficace dal punto di vista educativo. L'enciclica non vuole pronunciare solo dei no nei confronti del capitalismo neoliberista. Si impegna in senso positivo, segnalando le vie del riscatto e della costruzione di un capitalismo etico. Lo fa, soprattutto, tratteggiando l'*ideale storico e concreto* di un'*economia sociale*, intesa come pluralità di forme di impresa, non solo capitalistiche. Non opta per un sistema economico-finanziario concreto e particolare, ma preferisce offrire la prospettiva di una *progettualità economica germinale*, segnalando anche alcuni profili istituzionali già storicamente esistenti, quali possibili concretizzazioni di un'economia amica delle persone e della loro crescita integrale.