



SALA STAMPA DELLA SANTA SEDE
BOLLETTINO

HOLY SEE PRESS OFFICE BUREAU DE PRESSE DU SAINT-SIÈGE PRESSEAMT DES HEILIGEN STUHL
OFICINA DE PRENSA DE LA SANTA SEDE SALA DE IMPRENSA DA SANTA SÉ
BIURO PRASOWE STOLICY APOSTOLSKIEJ دار الصحافة التابعة للكرسي الرسولي

N. 0459

Martedì 07.07.2009

Sommario:

◆ **CONFERENZA STAMPA DI PRESENTAZIONE DELL'ENCICLICA DEL SANTO PADRE BENEDETTO XVI DAL TITOLO: "CARITAS IN VERITATE"**

◆ **CONFERENZA STAMPA DI PRESENTAZIONE DELL'ENCICLICA DEL SANTO PADRE BENEDETTO XVI DAL TITOLO: "CARITAS IN VERITATE"**

Alle ore 11.30 di questa mattina, nell'*Aula Giovanni Paolo II* della Sala Stampa della Santa Sede, ha luogo la Conferenza Stampa di presentazione dell'Enciclica del Santo Padre Benedetto XVI dal titolo: "*Caritas in veritate*".

Intervengono: l'Em.mo Card. Renato Raffaele Martino, Presidente del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace; l'Em.mo Card. Paul Josef Cordes, Presidente del Pontificio Consiglio "Cor Unum"; S.E. Mons. Giampaolo Crepaldi, Arcivescovo-Vescovo eletto di Trieste, finora Segretario del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace; il Prof. Stefano Zamagni, Professore ordinario di Economia Politica all'Università di Bologna, Consultore del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace.

Ne pubblichiamo di seguito gli interventi:

● **INTERVENTO DELL'EM.MO CARD. RENATO RAFFAELE MARTINO**

La *Caritas in veritate* è la terza enciclica di Benedetto XVI ed è un'enciclica sociale. Essa si inserisce nella tradizione delle encicliche sociali che, nella loro fase moderna, siamo soliti far iniziare con la *Rerum novarum* di Leone XIII ed arriva dopo 18 anni dall'ultima enciclica sociale, la *Centesimus annus* di Giovanni Paolo II. Quasi un ventennio ci separa quindi dall'ultimo grande documento di dottrina sociale. Non che in questo ventennio l'insegnamento sociale dei Pontefici e della Chiesa si sia ritirato in secondo piano. Si pensi per esempio al *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, pubblicato dal Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace nel 2004 o all'enciclica *Deus caritas est* di Benedetto XVI che contiene una parte centrale espressamente dedicata alla Dottrina sociale della Chiesa e che io, a suo tempo, ho definito una "piccola enciclica sociale". Si pensi

soprattutto al magistero ordinario di Benedetto XVI, su cui tornerò tra poco. La scrittura di una enciclica, però, assume un valore particolare, rappresenta un sistematico passo in avanti dentro una tradizione che i pontefici assunsero in sé non per spirito di supplenza ma con la precisa convinzione di rispondere così alla loro missione apostolica e con l'intento di garantire alla religione cristiana il "diritto di cittadinanza" nella costruzione della società degli uomini.

Perché una nuova enciclica? Come sappiamo, la Dottrina sociale della Chiesa ha una dimensione che permane ed una che muta con i tempi. Essa è l'incontro del Vangelo con i problemi sempre nuovi che l'umanità deve affrontare. Questi ultimi cambiano, ed oggi lo fanno ad una velocità sorprendente. La Chiesa non ha soluzioni tecniche da proporre, come anche la *Caritas in veritate* ci ricorda, ma ha il dovere di illuminare la storia umana con la luce della verità e il calore dell'amore di Gesù Cristo, ben sapendo che "se il Signore non costruisce la casa invano si affannano i costruttori".

Se ci guardiamo indietro nel tempo e ripercorriamo questi vent'anni che ci separano dalla *Centesimus annus* ci accorgiamo che grandi cambiamenti sono avvenuti nella società degli uomini.

Le ideologie politiche, che avevano caratterizzato l'epoca precedente al 1989, sembrano aver perso di virulenza, sostituite però dalla nuova ideologia della tecnica. In questi venti anni, le possibilità di intervento della tecnica nella stessa identità della persona si sono purtroppo sposate con un riduzionismo delle possibilità conoscitive della ragione, su cui Benedetto XVI sta impostando da tempo un lungo insegnamento. Questo scostamento tra capacità operative, che ormai riguardano la vita stessa, e quadro di senso, che si assottiglia sempre di più, è tra le preoccupazioni più vive dell'umanità di oggi e, per questo, la *Caritas in veritate* lo ha affrontato. Se nel vecchio mondo dei blocchi politici contrapposti la tecnica era asservita all'ideologia politica ora, che i blocchi non ci sono più e il panorama geopolitico è di gran lunga cambiato, la tecnica tende a liberarsi da ogni ipoteca. L'ideologia della tecnica tende a nutrire questo suo arbitrio con la cultura del relativismo, alimentandola a sua volta. L'arbitrio della tecnica è uno dei massimi problemi del mondo d'oggi, come emerge in maniera evidente dalla *Caritas in veritate*.

Un secondo elemento distingue l'epoca attuale da quella di venti anni fa: l'accentuazione dei fenomeni di globalizzazione determinati, da un lato, dalla fine dei blocchi contrapposti e, dall'altro, dalla rete informatica e telematica mondiale. Iniziati nei primi anni Novanta del secolo scorso, questi due fenomeni hanno prodotto cambiamenti fondamentali in tutti gli aspetti della vita economica, sociale e politica. La *Centesimus annus* accennava al fenomeno, la *Caritas in veritate* lo affronta organicamente. L'enciclica analizza la globalizzazione non in un solo punto, ma in tutto il testo, essendo questo un fenomeno, come oggi si dice, "trasversale": economia e finanza, ambiente e famiglia, culture e religioni, migrazioni e tutela dei diritti dei lavoratori; tutti questi elementi, ed altri ancora, ne sono influenzati.

Un terzo elemento di cambiamento riguarda le religioni. Molti osservatori notano che in questo ventennio, pure a seguito della fine dei blocchi politici contrapposti, le religioni sono tornate alla ribalta della scena pubblica mondiale. A questo fenomeno, spesso contraddittorio e da decifrare con attenzione, si contrappone un laicismo militante, e talvolta esasperato, che tende ad estromettere la religione dalla sfera pubblica. Ne discendono conseguenze negative e spesso disastrose per il bene comune. La *Caritas in veritate* affronta il problema in più punti e lo vede come un capitolo molto importante per garantire all'umanità uno sviluppo degno dell'uomo.

Un quarto ed ultimo cambiamento su cui voglio soffermarmi è l'emergenza di alcuni grandi Paesi da una situazione di arretratezza, che sta mutando notevolmente gli equilibri geopolitici mondiali. La funzionalità degli organismi internazionali, il problema delle risorse energetiche, nuove forme di colonialismo e di sfruttamento sono anche collegate con questo fenomeno, positivo in sé, ma dirompente e che ha bisogno di essere bene indirizzato. Torna qui, impellente, il problema della *governance* internazionale.

Queste quattro grandi novità, emerse nel ventennio che ci separa dall'ultima enciclica sociale, novità rilevanti che hanno cambiato in profondità le dinamiche sociali mondiali, basterebbero da sole a motivare la scrittura di una nuova enciclica sociale. All'origine della *Caritas in veritate*, c'è, però, un altro motivo che non vorrei venisse dimenticato. Inizialmente la *Caritas in veritate* era stata pensata dal Santo Padre come una commemorazione

dei 40 anni della *Populorum progressio* (PP) di Paolo VI. La redazione della *Caritas in veritate* ha richiesto più tempo e quindi la data del quarantennio della *Populorum progressio* – il 2007 – è stato superato. Ma questo non elimina l'importante collegamento con l'enciclica paolina, evidente già dal fatto che la *Caritas in veritate* viene detta una enciclica "sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità". Collegamento evidente, poi, per il primo capitolo dell'enciclica, che è dedicato proprio a riprendere la *Populorum progressio*, ed a rileggerne l'insegnamento dentro il magistero complessivo di Paolo VI. Il tema della *Caritas in veritate* non è lo "sviluppo dei popoli", ma "lo sviluppo umano integrale", senza che questo comporti una trascuratezza del primo. Si può dire, quindi, che la prospettiva della *Populorum progressio* venga allargata, in continuità con le sue profonde dinamiche.

Credo che non vada dimenticato che la *Caritas in veritate* dimostra con chiarezza non solo che il pontificato di Paolo VI non ha rappresentato nessun "arretramento" nei confronti della Dottrina sociale della Chiesa, come troppo spesso si è detto, ma che questo Papa ha contribuito in modo significativo ad impostare la visione della Dottrina sociale della Chiesa sulla scia della *Gaudium et spes* e della tradizione precedente ed ha costituito le basi, su cui si è poi potuto inserire Giovanni Paolo II. Non deve sfuggire l'importanza di queste valutazioni della *Caritas in veritate*, che eliminano tante interpretazioni che hanno pesato – e tuttora pesano – sull'utilizzo della Dottrina sociale della Chiesa e sulla stessa idea della sua natura ed utilità. La *Caritas in veritate* mette bene in luce come Paolo VI abbia strettamente collegato la Dottrina sociale della Chiesa con la evangelizzazione (*Evangelii nuntiandi*) ed abbia previsto l'importanza centrale che avrebbero assunto nelle problematiche sociali i temi legati alla procreazione (*Humanae vitae*).

La prospettiva di Paolo VI e gli spunti della *Populorum progressio* sono presenti in tutta la *Caritas in veritate* e non solo nel primo capitolo, espressamente dedicato a ciò. A parte l'utilizzo di alcuni spunti particolari relativi alle problematiche specifiche dello sviluppo dei Paesi poveri, la *Caritas in veritate* fa proprie tre prospettive di ampio respiro, contenute nell'enciclica di Paolo VI. La prima è l'idea che «il mondo soffre per mancanza di pensiero» (PP [*Populorum progressio*] 85). La *Caritas in veritate* sviluppa questo spunto articolando il tema della verità dello sviluppo e nello sviluppo fino a sottolineare l'esigenza di una interdisciplinarietà ordinata dei saperi e delle competenze a servizio dello sviluppo umano. La seconda è l'idea che "Non vi è umanesimo vero se non aperto verso l'Assoluto" (PP. 42) ed anche la *Caritas in veritate* si muove nella prospettiva di un umanesimo veramente integrale. Il traguardo di uno sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini è ancora davanti a noi. La terza è che all'origine del sottosviluppo c'è una mancanza di fraternità (PP 66). Anche Paolo VI faceva appello alla carità e alla verità quando invitava ad operare «con tutto il loro cuore e tutta la loro intelligenza» (PP. 82).

Alla *Populorum progressio* viene conferito lo stesso onore dato alla *Rerum novarum*: venire periodicamente ricordata e commentata. Essa è quindi la nuova *Rerum novarum* della famiglia umana globalizzata.

All'interno di questo umanesimo integrale, la *Caritas in veritate* parla anche della attuale crisi economica e finanziaria. La stampa si è dimostrata interessata soprattutto a questo aspetto ed i giornali si sono chiesti cosa avrebbe detto la nuova enciclica sulla crisi in atto. Vorrei dire che il tema centrale dell'enciclica non è questo, però la *Caritas in veritate* non si è sottratta alla problematica. L'ha affrontata, non in senso tecnico, ma valutandola alla luce dei principi di riflessione e dei criteri di giudizio della Dottrina sociale della Chiesa ed all'interno di una visione più generale dell'economia, dei suoi fini e della responsabilità dei suoi attori. La crisi in atto mette in evidenza, secondo la *Caritas in veritate*, che la necessità di ripensare anche il modello economico cosiddetto "occidentale", richiesta dalla *Centesimus annus* circa venti anni fa, non è stato attuato fino in fondo. Dice questo, però, dopo aver chiarito che - come già aveva visto Paolo VI e come ancor più vediamo noi oggi - il problema dello sviluppo si è fatto policentrico e il quadro delle responsabilità, dei meriti e delle colpe, si è molto articolato. Secondo la *Caritas in veritate*, «La crisi ci obbliga a riprogettare il nostro cammino, a darci nuove regole e a trovare nuove forme di impegno, a puntare sulle esperienze positive e a rigettare quelle negative. La crisi diventa così occasione di discernimento e di nuova progettualità. In questa chiave, fiduciosa piuttosto che rassegnata, conviene affrontare le difficoltà del momento presente» (n. 21). Dall'enciclica emerge una visione in positivo, di incoraggiamento all'umanità perché possa trovare le risorse di verità e di volontà per superare le difficoltà. Non un incoraggiamento sentimentale, dato che nella *Caritas in veritate* vengono individuati con lucidità e preoccupazione tutti i principali problemi del sottosviluppo di vaste aree del pianeta. Ma un incoraggiamento fondato, consapevole e realistico perché nel mondo sono all'opera molti protagonisti ed attori di verità e di amore e perché il Dio che è Verità e Amore è sempre all'opera nella storia umana.

Nel titolo della *Caritas in veritate* appaiono i due termini fondamentali del magistero di Benedetto XVI, appunto la Carità e la Verità. Questi due termini hanno segnato tutto il suo magistero in questi anni di pontificato, in quanto rappresentano l'essenza stessa della rivelazione cristiana. Essi, nella loro connessione, sono il motivo fondamentale della dimensione storica e pubblica del cristianesimo, sono all'origine, quindi, della Dottrina sociale della Chiesa. Infatti, «Per questo stretto collegamento con la verità, la carità può essere riconosciuta come espressione autentica di umanità e come elemento di fondamentale importanza nelle relazioni umane, anche di natura pubblica. *Solo nella verità la carità risplende* e può essere autenticamente vissuta» (n. 3).

[01081-01.02] [Testo originale: Italiano]

● INTERVENTO DELL'EM.MO CARD. PAUL JOSEF CORDES

Gentili Signore Signori,

Mi è stato proposto di collocare l'enciclica *Caritas in veritate* nel contesto del pensiero e del magistero di Benedetto XVI. La sua prima enciclica, *Deus caritas est*, sulla teologia della carità, conteneva indicazioni sulla dottrina sociale (n. 26-29). Ora siamo di fronte ad un testo dedicato interamente a questa materia. Ma balza agli occhi che il concetto centrale resta la *caritas* intesa come amore divino manifestato in Cristo. Essa è la fonte ispiratrice del pensare e dell'agire del cristiano nel mondo. Alla sua luce, la verità diventa "dono...", non è prodotta da noi, ma sempre trovata o, meglio, ricevuta" (n. 34). Non può venire ridotta a semplice volersi bene umano o a filantropia. Nel mio intervento desidero prima commentare il compito della dottrina sociale dentro la missione della Chiesa, e poi toccare un suo principio: la centralità dell'uomo.

1. La dottrina sociale nella missione della Chiesa

1.1. Non è la Chiesa a creare una società giusta.

La Chiesa è stata costituita da Cristo per essere sacramento di salvezza per tutti i popoli (*Lumen gentium* 1). La sua missione specifica la strappa ad un malinteso ricorrente: secolarizzarla fino a farne un agente politico. La Chiesa ispira, ma non fa politica. Riprendendo la *Populorum Progressio*, l'enciclica di oggi afferma chiaramente: "La Chiesa non ha soluzioni tecniche da offrire e non pretende minimamente d'intromettersi nella politica degli Stati" (n. 9). La Chiesa non è un partito politico, né un attore politicizzante. Guai a chi riducesse la missione della Chiesa ad essere un movimento intramondano di pressione per ottenere risultati politici. Lo stesso Card. Ratzinger si è opposto negli anni '80, da prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, nel confronto con alcune teologie della liberazione, a questo possibile malinteso (*Instructio* del 6.8.1984).

Questo implica a sua volta che la dottrina sociale della Chiesa non è una "terza via", cioè un programma politico da realizzare per giungere ad una società perfetta. Chi la pensa così rischia paradossalmente di preparare una teocrazia, dove i principi validi nel discorso della fede diventano *tout court* principi da applicare al vivere sociale, sia per chi crede, sia per chi non crede, abbracciando anche la violenza. Di fronte a tali errori, la Chiesa salvaguarda, insieme alla libertà religiosa, la giusta autonomia dell'ordine creato, come già il Concilio Vaticano II ha assicurato.

1.2. La dottrina sociale della Chiesa è un elemento dell'evangelizzazione

In positivo, l'enciclica *Caritas in veritate* esprime il significato della dottrina sociale della Chiesa in diverse parti, per es. al n. 15, quando ne va del rapporto tra evangelizzazione e promozione umana, partendo dalla *Populorum Progressio*. Mentre finora l'accento della dottrina sociale era piuttosto sull'azione per promuovere la giustizia, ora si avvicina in senso lato alla pastorale: la dottrina sociale è affermata elemento dell'evangelizzazione. Cioè l'annuncio di Cristo morto e risorto che la Chiesa proclama lungo i secoli ha una sua attualizzazione anche rispetto al vivere sociale. Questa affermazione contiene due aspetti.

Non possiamo leggere la dottrina sociale fuori dal contesto del vangelo e del suo annuncio. La dottrina sociale, come mostra questa enciclica, nasce e si interpreta alla luce della rivelazione.

D'altra parte, la dottrina sociale non si identifica con l'evangelizzazione, ma ne è un elemento. Il vangelo riguarda il vivere dell'uomo anche in relazioni sociali e in istituzioni che da queste relazioni nascono, ma non si può restringere l'uomo al suo vivere sociale. Questo pensiero è stato ribadito con vigore da Giovanni Paolo II nella *Redemptoris missio* (n. 11). E dunque la dottrina sociale della Chiesa non può sostituire tutta l'opera di annuncio del Vangelo nell'incontro da persona a persona.

1.3. La dottrina sociale: non senza rivelazione

Un breve percorso storico: a motivo della rivoluzione industriale (19.mo secolo) e delle sue conseguenze nefaste il monito della Chiesa chiedeva allo Stato urgentemente una reazione per ristabilire la giustizia sociale e la dignità della persona in termini filosofici. Più tardi, con la *Pacem in terris*, Giovanni XXIII attinge maggiormente all'orizzonte della fede e parla del peccato e del suo superamento mediante l'opera divina di salvezza. Giovanni Paolo II ha introdotto poi il concetto di "strutture di peccato" e applica la salvezza anche alla lotta contro la miseria umana. La sua *Sollicitudo rei socialis* integrava la dottrina sociale nella teologia morale: "Essa appartiene, perciò, non al campo dell'ideologia, ma della teologia, e specialmente della teologia morale" (n. 41). Da questo passo la dottrina sociale si muove chiaramente nel campo della teologia. I principi della dottrina sociale non sono dunque rimasti meramente filosofici, ma hanno la loro origine in Cristo e nella sua parola. Nella *Deus caritas est*, Benedetto XVI scrive che la fede purifica la ragione e la aiuta così a creare un ordine giusto nella società; qui si colloca la dottrina sociale (cfr. 28 a).

Essa si muove dunque appoggiandosi ad un discorso accessibile ad ogni ragione, e perciò sul fondamento del diritto naturale. Ma riconosce la sua dipendenza dalla fede.

La nuova enciclica tratta più esplicitamente e più decisamente tutto ciò, ponendosi sul terreno della carità. Insegna che la "carità è la via maestra della dottrina sociale della Chiesa" (n. 2). La carità che qui si intende è quella "ricevuta e donata" da Dio (n. 5).

L'amore di Dio Padre Creatore e del Figlio redentore, effuso in noi dallo Spirito santo permette il vivere sociale dell'uomo in base a certi principi. Afferma per lo sviluppo la "centralità ... nella carità" (n. 19). La sapienza – si scrive anche – capace di orientare l'uomo, "deve essere 'condita' con il 'sale' della carità" (n. 30). Queste semplici – apparentemente scontate – affermazioni nascondono delle implicazioni importanti. Slegata dall'esperienza cristiana, la dottrina sociale diventa esattamente quella ideologia che Giovanni Paolo II insegnava non essere. Oppure appunto un manifesto politico senz'anima. La dottrina sociale impegna invece in primo luogo il cristiano a "incarnare" la sua fede. Come scrive l'enciclica: "La carità manifesta sempre anche nelle relazioni umane l'amore di Dio, essa dà valore teologale e salvifico ad ogni impegno nel mondo" (n. 6). Alla domanda spesso formulata: "Che contributo dà il cristiano alla edificazione del mondo?", risponde la dottrina sociale della Chiesa.

2. Un approccio antropocentrico

Il cuore della dottrina sociale resta l'uomo. Ho già accennato che in una prima fase l'attenzione di questa disciplina era piuttosto orientata sulle situazioni problematiche della società: regolamentazione del lavoro, accesso ad un equo salario, rappresentanza dei lavoratori. Più tardi queste problematiche sono state affrontate ad un livello internazionale: lo squilibrio tra ricchi e poveri, lo sviluppo, i rapporti internazionali. Con l'accentuazione teologica si affaccia più fortemente con Giovanni XXIII la domanda circa la ricaduta di tutto questo sull'uomo - siamo ad una seconda fase nella evoluzione di questa disciplina. Giovanni Paolo II ha rafforzato ulteriormente questa consapevolezza centrando sul problema antropologico la riflessione sociale. Questo aspetto è fortemente presente nel documento di oggi: "Il primo capitale da salvaguardare e da valorizzare è l'uomo, la persona, nella sua integrità (n. 25); "La questione sociale è diventata radicalmente questione antropologica" (n. 75). Il progresso, per essere tale veramente, deve cioè far crescere l'uomo nella sua completezza: troviamo nel testo riferimenti all'ambiente, al mercato, alla globalizzazione, alla questione etica, alla vita, alla cultura, cioè ai diversi ambiti nei quali l'uomo esplica la sua attività. Questo scopo rimane un'eredità preziosa della dottrina sociale dal suo inizio. Ma più a fondo, la questione antropologica implica che si deve rispondere ad una domanda centrale: quale uomo vogliamo promuovere? Possiamo considerare vero

sviluppo uno sviluppo che chiude l'uomo in un orizzonte intraterreno, fatto solo di benessere materiale, e che prescinde dalla questione dei valori, dei significati, dell'infinito cui l'uomo è chiamato? Può una civiltà sopravvivere senza riferimenti fondanti, senza sguardo all'eternità, negando all'uomo una risposta ai suoi interrogativi più profondi? Può esserci vero sviluppo senza Dio?

Nella logica di questa enciclica si affaccia dunque prepotentemente un ulteriore passaggio, forse una terza fase della riflessione della dottrina sociale. Non è un caso se si è posta la carità come punto di snodo: dunque la carità divina cui risponde come atto umano una virtù teologale, lo dicevo all'inizio. L'uomo allora non si pone solo come obiettivo di un processo, ma come il soggetto di questo processo. L'uomo che ha conosciuto Cristo si fa attore di cambiamento perché la dottrina sociale non resti lettera morta. Scrive Benedetto XVI: "Lo sviluppo è impossibile senza uomini retti, senza operatori economici e uomini politici che vivano fortemente nelle loro coscienze l'appello al bene comune" (n. 71). Qui siamo in diretta continuità con l'enciclica *Deus caritas est*, che, nella sua seconda parte, ha considerato le caratteristiche di chi opera negli organismi caritativi. E lo sguardo si amplia al mondo della vita pubblica, in cui assistiamo spesso, a nord e a sud, a fenomeni noti a tutti, e che impediscono la crescita di un popolo: la corruzione e l'illegalità (cfr. n. 22), la sete di potere (cfr. DCE 28). Il "peccato delle origini", come ricorda il nostro testo al n. 34, impedisce in molti luoghi la costruzione della società. Anche in chi le guida. Non si può affrontare la questione sociale senza riferirsi alla questione etica. L'enciclica fa riferimento all'uomo nuovo in senso biblico (n. 12). Non c'è società nuova senza uomini nuovi. La dottrina sociale non rimane carta o ideologia solo se ci sono cristiani disposti viverla nella carità, con l'aiuto di Dio. Aspetta autenticità da parte di tutti gli attori. Formula, senza giri di parole: "Lontano da Dio, l'uomo è inquieto e malato" (n. 76). E' altamente significativo che l'ultimo numero dell'enciclica (79) è dedicato alla preghiera e alla necessità della conversione: Dio rinnova il cuore dell'uomo perché questi possa dedicarsi a vivere nella carità e nella giustizia. Perciò i cristiani non stanno semplicemente alla finestra a guardare o a protestare, contagiati dalla moderna cultura della denuncia (*Kultur des Einspruchs*), ma si lasciano convertire per costruire, in Dio, una cultura nuova. Questo vale anche per i membri della Chiesa, singoli o associati.

3. Il progresso

Voglio finire con una considerazione circa il concetto di progresso. Paolo VI – lo ricorda anche questa enciclica – ne ha parlato in forma articolata (*Populorum Progressio*, 21). Purtroppo si è pensato spesso che la crescita umana è come indipendente rispetto alla questione della fede, cosicché da una parte ci sarebbe la promozione umana, dall'altra l'annuncio della fede come ambiti separati. Ma nella *Populorum progressio* il progresso, cristianamente inteso, culmina nella fede e nella carità in Cristo. Oltre ad unificare le due dimensioni, questo documento introduce un ulteriore elemento nel concetto di progresso: la speranza (n. 34).

Come ribadiva Benedetto XVI nella *Spe salvi*, la speranza non può essere però quella di un progresso che costruisca per sempre un regno di benessere quaggiù (n. 30), perché questo non fa i conti con la libertà umana (n. 23-24): il fondamento della speranza cristiana invece è il dono di Dio (n. 31). Dunque la speranza ci aiuta a non chiudere il progresso nella costruzione di un regno di quaggiù, ma ci apre al dono: in Dio trova coronamento il desiderio di bene dell'uomo. E' sempre in questa relatività che la Chiesa formula la sua dottrina sociale e i cristiani trovano in essa ispirazione per il loro impegno in questo mondo.

Signore e signori,

l'interesse per l'enciclica *Caritas in veritate* è grande. Letto bene il testo di Benedetto XVI, è una luce per la società e non da ultimo per noi cristiani.

[01084-01.01] [Testo originale: Italiano]

• **INTERVENTO DI S.E. MONS. GIAMPAOLO CREPALDI**

Anche la *Caritas in veritate* (CV), come tutte le encicliche sociali, costituisce un approfondimento delle verità già insegnate dal Magistero precedente per illuminare i problemi nuovi che stanno davanti all'umanità. Con il presente intervento, vorrei soffermarmi a segnalare le principali di queste novità o, se preferiamo, di questi approfondimenti.

Prima di sottolineare singole tematiche, vorrei indicare il punto di vista sintetico assunto dall'enciclica e che esprimerei con la seguente frase: *il ricevere precede il fare*. Su questo la *Caritas in veritate* propone una vera e propria "conversione" ad una nuova sapienza sociale. Conversione da una visione che parte dagli uomini stessi ritenendoli unici e originari costruttori della società e della grammatica che regola le relazioni tra i cittadini, ad una visione che invece si pone in ascolto di un senso che ci viene incontro, espressione di un progetto sull'umanità che non disponiamo noi. L'uomo moderno fatica a leggere nelle cose e in se stesso significati a lui indisponibili, a sentirsi quindi interpellato da una parola che suscita un impegno e una responsabilità non arbitrari. La ragione positivista trasforma tutto in un semplice fatto, che non rivela che se stesso. Ogni azione si riduce a produzione. Bisogna invece convertirsi a vedere l'economia e il lavoro, la famiglia e la comunità, la legge naturale posta in noi ed il creato posto davanti a noi e per noi, come una chiamata – la parola "vocazione" ricorre spesso nell'enciclica – ad un'assunzione solidale di responsabilità per il bene comune. Se i beni sono solo beni, se l'economia è solo economia, se stare insieme significa solo essere "vicini", se il lavoro è solo produzione e il progresso solo crescita ... se niente "chiama" tutto ciò ad essere di più e se tutto ciò non chiama noi ad essere di più, le relazioni sociali implodono su se stesse. Se tutto è dovuto al caso o alla necessità l'uomo rimane sordo, niente nella sua vita gli parla o gli si rivela. Ma allora anche la società sarà solo una somma di individui, non una vera comunità. I motivi per stare vicini li possiamo produrre noi, ma i motivi per essere fratelli non li possiamo produrre noi.

Per questo la *Caritas in veritate* ritiene che la verità e l'amore abbiano una forza sociale fondamentale proprio perché non possiamo darceli da soli. Nel paragrafo 34 della *Caritas in veritate* il Santo Padre Benedetto XVI spiega molto bene che la verità e l'amore ci vengono incontro e fanno sì che le cose e gli altri uomini ci svelino un loro significato che non abbiamo prodotto noi e, così facendo, ci indichino un quadro di doveri entro i quali inserire i diritti. Amore e verità non si possono costruire, pianificare, pretendere: sono sempre un dono ricevuto e attestano una eccedenza dell'essere rispetto alle nostre pretese. Amore e verità motivano le nostre attese e le nostre speranze e disciplinano i nostri bisogni.

La società ha bisogno di elementi ricevuti e non prodotti da noi, ha bisogno di essere con-vocata e non prodotta con un contratto. La società ha bisogno di verità e di amore. Il cristianesimo è la religione della Verità e dell'Amore. E' la religione della verità nella carità e della carità nella verità. Cristo è la Sapienza creatrice ed è l'Amore redentore. Il più grande aiuto che la Chiesa può dare allo sviluppo è l'annuncio di Cristo.

Da ciò derivano le importanti precisazioni della *Caritas in veritate* sulla natura della Dottrina sociale della Chiesa, dottrina definita nell'enciclica come "*caritas in veritate in re sociali: annuncio della verità dell'amore di Cristo nella società*" (n. 5) La prima riguarda la sua appartenenza alla "Tradizione" viva della Chiesa, aspetto già enunciato in precedenza, ma qui molto approfondito. La seconda è che il punto di vista della Dottrina sociale della Chiesa non è la realtà sociale sociologicamente intesa, ma la fede apostolica. Queste importanti precisazioni di Benedetto XVI provengono dalla considerazione della importanza fondativa della Verità e dell'Amore per l'organizzazione sociale. Il Cristianesimo ha un proprio diritto di cittadinanza nell'ambito pubblico in quanto svela un progetto di verità e amore sul creato e sulla società, li libera dalla schiavitù dei propri limiti e dalle catene dell'autosufficienza. Così facendo, però, il cristianesimo non si impone dall'esterno, ma risponde ad una attesa della realtà stessa. La fede risponde ad un bisogno della stessa ragione, di cui tonifica le forze nel mentre le indica le proprie verità. Tutta l'enciclica è scritta all'insegna del concetto di "purificazione": Amore e Verità purificano l'economia e la politica, non negandole nella loro autonoma consistenza, ma aprendole alla loro vera e completa vocazione. In questo modo il cristianesimo dà all'economia e alla politica ciò di cui hanno bisogno, ma che da sole non possono darsi. La Dottrina sociale della Chiesa non potrebbe fare questo se assumesse il punto di vista sociologico; può farlo se assume il punto di vista della fede apostolica e annuncia il Dio "dal volto umano". Corollario immediato, e di non poco conto, di questa precisazione, è che non si devono proiettare sullo sviluppo storico della Dottrina sociale della Chiesa suddivisioni astratte e a carattere ideologico e che tra la fase preconciliare della Dottrina sociale della Chiesa e quella postconciliare non c'è nessuna frattura né tantomeno contrapposizione. Si tratta di precisazioni dalla grande forza orientativa sia per la teoria che per la pratica, in coerenza con la corretta ermeneutica del Concilio Vaticano II già insegnata da Benedetto XVI.

L'idea di fondo che il ricevere precede il fare spiega un'altra novità di grande portata della *Caritas in veritate*. I due fondamentali diritti alla vita e alla libertà religiosa trovano per la prima volta una esplicita e corposa collocazione in una enciclica sociale. Non che nelle precedenti encicliche fossero stati trascurati, ma certamente

qui sono organicamente collegati con il tema dello sviluppo e la *Caritas in veritate* ne mette in evidenza le ricadute negative anche di ordine economico e politico sullo sviluppo quando non venissero rispettati. Nella *Caritas in veritate* la cosiddetta "questione antropologica" diventa a pieno titolo "questione sociale". La procreazione e la sessualità, l'aborto e l'eutanasia, le manipolazioni dell'identità umana e la selezione eugenetica sono valutati come problemi sociali di primaria importanza che, se gestiti secondo una logica di pura produzione, deturpano la sensibilità sociale, minano il senso della legge, corrodono la famiglia e rendono difficile l'accoglienza del debole. Queste indicazioni della *Caritas in veritate* non hanno solo valore esortativo, ma invitano ad un nuovo pensiero e ad una nuova prassi per lo sviluppo che tengano conto delle sistematiche interconnessioni tra i temi antropologici legati alla vita e alla dignità umana e quelli economici, sociali e culturali relativi allo sviluppo. Non sarà più possibile, per esempio, impostare programmi di sviluppo solo di tipo economico-produttivo che non tengano sistematicamente conto anche della dignità della donna, della procreazione, della famiglia e dei diritti del concepito.

Ci sono nella *Caritas in veritate* due altre tematiche nuove. La prima è quella dell'ambiente, argomento richiamato anche dalle encicliche sociali di Giovanni Paolo II. Anche qui la *Caritas in veritate* propone una impostazione in termini di precedenza del ricevere sul fare: da una natura come deposito di risorse materiali alla natura vista come parola creata. Non semplici cose, ma l'affidamento all'uomo di un compito per il bene di tutti. I due diritti alla vita e alla libertà religiosa, già visti prima, sono strettamente collegati dalla *Caritas in veritate* con l'ecologia ambientale. Questa, infatti, deve liberarsi da alcune ipoteche ideologiche che consistono nel trascurare la superiore dignità della persona umana e nel considerare la natura solo materialisticamente prodotta dal caso o dalla necessità. Tentazioni ideologiche oggi presenti in molte versioni dell'ecologismo. L'impegno per l'ambiente non sarà pienamente fruttuoso se non verrà sistematicamente associato al diritto alla vita della persona umana, primo elemento di una ecologia umana che faccia da cornice di senso per una ecologia ambientale.

L'altro tema nuovo dell'enciclica è l'ampia trattazione del problema della tecnica svolta nel capitolo VI. Anche qui ci troviamo di fronte ad una novità assoluta: è la prima volta che un'enciclica affronta in modo così organico questo tema, dopo gli approfondimenti antropologici sulla tecnica della *Laborem exercens* di Giovanni Paolo II. L'idea di fondo è che la crisi delle grandi ideologie politiche abbia lasciato il campo alla nuova ideologia della tecnica o, possiamo dire, alla "tecnicità" come mentalità. Si tratta della più grande sfida al principio della precedenza del ricevere sul fare. La mentalità esclusivamente tecnica, infatti, riduce tutto a puro fare. Per questo essa si sposa bene con la cultura nichilista e relativista.

Comprendiamo da queste osservazioni come la *Caritas in veritate* faccia una grande proposta culturale e di mentalità a servizio dell'autentico sviluppo. Le risorse da utilizzare per lo sviluppo non sono solo economiche, ma immateriali e culturali, di mentalità e di volontà. Si richiede una nuova prospettiva sull'uomo che solo il Dio che è Verità e Amore può dare.

Verità e amore sono gratuiti. Essi superano la semplice dimensione della fattibilità e ci aprono alla dimensione dell'indisponibile. Tutta l'enciclica afferma che senza questa prospettiva lo sviluppo umano diventa impossibile. Questo permette di affrontare in modo nuovo le problematiche dell'economia e della finanza legate alla globalizzazione dei mercati. Il prof. Zamagni ne parlerà tra poco. Per quanto mi riguarda, senza entrare nel merito delle problematiche economiche, vorrei sottolineare come la *Caritas in veritate* spieghi molto bene che l'elemento non prodotto ma ricevuto della fraternità, e quindi di una dimensione di dono e gratuità nelle relazioni umane, sia oggi di fondamentale importanza per la soluzione dei più spinosi problemi che abbiamo davanti. Dimensione di dono e gratuità che lo stesso mercato richiede per poter funzionare. Si tratta di una importantissima applicazione del principio secondo cui il ricevere precede il fare. Perché questo avvenga, però, bisogna che la reciprocità propria della fraternità entri pienamente dentro i meccanismi economici e sia motivo di redistribuzione, di giustizia sociale e di solidarietà non successivamente o a latere degli stessi. Nella *Caritas in veritate* Benedetto XVI riprende le indicazioni della *Centesimus annus* sul rapporto a tre tra Stato, mercato e società civile, approfondendole e sviluppandole fino ad abbozzare i tratti di una economia civile del dono o della reciprocità.

Vorrei fare un'ultima osservazione. Il riferimento continuo alla Verità e all'Amore infonde alla *Caritas in veritate* una grande libertà di pensiero con cui l'enciclica toglie di mezzo tutte le ideologie che purtroppo gravano ancora

sullo sviluppo. La gratuità della verità e dell'amore conducono verso il vero sviluppo anche perché eliminano riduzionismi e visioni interessate. Da questo punto di vista l'enciclica ha il grande merito di togliere di mezzo visioni obsolete, schemi di analisi superati, semplificazioni di problemi complessi. Un eccessivo riduzionismo Nord-Sud dei problemi dello sviluppo, dopo il crollo del riduzionismo Est-Ovest; una frequente sottovalutazione dei problemi culturali del sottosviluppo; un ecologismo spesso separato da una completa visione della persona umana; l'attenzione verso i problemi economici in senso stretto più che verso quelli istituzionali; una visione assistenzialista e non sussidiaria dello sviluppo sono alcune di queste residuali ideologie che l'enciclica decisamente supera. L'attenzione è ancora una volta indirizzata all'uomo concreto, oggetto di verità e di amore ed esso stesso capace di verità e di amore.

[01082-01.01] [Testo originale: Italiano]

● INTERVENTO DEL PROF. STEFANO ZAMAGNI

Numerosi e di grande momento gli stimoli per la riflessione e le indicazioni per l'azione che promanano dalla *Caritas in veritate* (CV).

Mi limito qui a toccare i punti che reputo di maggiore originalità e rilevanza pratica.

a) Un primo messaggio di rilievo concerne l'invito a superare l'ormai obsoleta dicotomia tra sfera dell'economico e sfera del sociale. La modernità ha lasciato in eredità questo convincimento: che per avere titolo di accesso al club dell'economia sia indispensabile mirare al profitto ed essere animati da intenti esclusivamente autointeressati; quanto a dire che non si è pienamente imprenditori se non si persegue la massimizzazione del profitto. Altrimenti, ci si deve accontentare di far parte dell'ambito del sociale. Questa assurda concettualizzazione – a sua volta figlia di quell'errore teorico che confonde l'economia di mercato che è il *genus* con una sua particolare *species* quale è il sistema capitalistico – ha portato ad identificare l'economia con il luogo della produzione della ricchezza (o del reddito) e il sociale con il luogo della solidarietà e/o della compassione.

La CV [*Caritas in veritate*] ci dice, invece, che si può fare impresa anche se si perseguono fini di utilità sociale e si è mossi all'azione da motivazioni di tipo pro-sociale. E' questo un modo concreto, anche se non l'unico, di colmare il pericoloso divario tra l'economico e il sociale – pericoloso perché se è vero che un agire economico che non incorporasse al proprio interno la dimensione del sociale non sarebbe eticamente accettabile, del pari vero è che un sociale meramente redistributivo che non facesse i conti col vincolo delle risorse non risulterebbe alla lunga sostenibile: prima di poter distribuire occorre, infatti, produrre.

b) Ampliando un istante la prospettiva di discorso, dire mercato significa dire competizione e ciò nel senso che non può esistere il mercato laddove non c'è pratica di competizione (anche se il contrario non è vero). E non v'è chi non veda come la fecondità della competizione stia nel fatto che essa implica la tensione, la quale presuppone la presenza di un altro e la relazione con un altro. Senza tensione non c'è movimento, ma il movimento – ecco il punto – cui la tensione dà luogo può essere anche mortifero, generatore di morte. E' tale quella forma di competizione che si chiama posizionale. Si tratta di una forma relativamente nuova di competizione, poco presente nelle epoche precedenti, e particolarmente pericolosa perché tende a distruggere il legame con l'altro. Nella competizione posizionale, lo scopo dell'agire economico non è la tensione verso un comune obiettivo – come l'etimo latino "cum-petere" lascerebbe chiaramente intendere – ma l'hobbesiana "mors tua, vita mea". E' in ciò la stoltezza della posizionalità, che mentre va a selezionare i migliori facendo vincere chi arriva primo, elimina o neutralizza chi arriva "secondo" nella gara di mercato. E' così che il legame sociale viene ridotto al "cash nexus" e l'attività economica tende a divenire inumana e dunque ultimamente inefficiente.

Ebbene, il guadagno, certo non da poco, che la CV ci offre è quello di prendere posizione a favore di quella concezione del mercato, tipica dell'economia civile, secondo cui si può vivere l'esperienza della socialità umana all'interno di una normale vita economica e non già al di fuori di essa o a lato di essa, come suggerisce il modello dicotomico di ordine sociale. E' questa una concezione che è alternativa, ad un tempo, sia a quella che vede il mercato come luogo dello sfruttamento e della sopraffazione del forte sul debole, sia a quella che, in

linea con il pensiero anarco-liberista, lo vede come luogo in cui possono trovare soluzione tutti i problemi della società.

La Dottrina Sociale della Chiesa va oltre (ma non contro) l'economia di tradizione smithiana che vede il mercato come l'unica istituzione davvero necessaria per la democrazia e per la libertà. La Dottrina Sociale della Chiesa ci ricorda invece che una buona società è frutto certamente del mercato e della libertà, ma ci sono esigenze, riconducibili al principio di fraternità, che non possono essere eluse, né rimandate alla sola sfera privata o alla filantropia. Al tempo stesso, la Dottrina Sociale della Chiesa non parteggia con chi combatte i mercati e vede l'economico in endemico e naturale conflitto con la vita buona, invocando una decrescita e un ritiro dell'economico dalla vita in comune. Piuttosto, essa propone un umanesimo a più dimensioni, nel quale il mercato è visto come momento importante della sfera pubblica – sfera che è assai più vasta di ciò che è statale – e che, se concepito e vissuto come luogo aperto anche ai principi di reciprocità e del dono, costruisce la "città".

c) La parola chiave che oggi meglio di ogni altra esprime questa esigenza è quella di fraternità, parola già presente nella bandiera della Rivoluzione Francese, ma che l'ordine post-rivoluzionario ha poi abbandonato - per le note ragioni - fino alla sua cancellazione dal lessico politico-economico. E' stata la scuola di pensiero francescana a dare a questo termine il significato che esso ha conservato nel corso del tempo. Che è quello di costituire, ad un tempo, il complemento e l'esaltazione del principio di solidarietà. Infatti mentre la solidarietà è il principio di organizzazione sociale che consente ai diseguali di diventare eguali, il principio di fraternità è quel principio di organizzazione sociale che consente agli eguali di esser diversi. La fraternità consente a persone che sono eguali nella loro dignità e nei loro diritti fondamentali di esprimere diversamente il loro piano di vita, o il loro carisma. Le stagioni che abbiamo lasciato alle spalle, l'800 e soprattutto il '900, sono state caratterizzate da grosse battaglie, sia culturali sia politiche, in nome della solidarietà e questa è stata cosa buona; si pensi alla storia del movimento sindacale e alla lotta per la conquista dei diritti civili. Il punto è che la buona società non può accontentarsi dell'orizzonte della solidarietà, perché una società che fosse solo solidale, e non anche fraterna, sarebbe una società dalla quale ognuno cercherebbe di allontanarsi. Il fatto è che mentre la società fraterna è anche una società solidale, il viceversa non è necessariamente vero.

Aver dimenticato il fatto che non è sostenibile una società di umani in cui si estingue il senso di fraternità e in cui tutto si riduce, per un verso, a migliorare le transazioni basate sullo scambio di equivalenti e, per l'altro verso, a aumentare i trasferimenti attuati da strutture assistenziali di natura pubblica, ci dà conto del perché, nonostante la qualità delle forze intellettuali in campo, non si sia ancora addivenuti ad una soluzione credibile del grande trade-off tra efficienza ed equità. Non è capace di futuro la società in cui si dissolve il principio di fraternità; non è cioè capace di progredire quella società in cui esiste solamente il "dare per avere" oppure il "dare per dovere". Ecco perché, né la visione liberal-individualista del mondo, in cui tutto (o quasi) è scambio, né la visione statocentrica della società, in cui tutto (o quasi) è doverosità, sono guide sicure per farci uscire dalle secche in cui le nostre società sono oggi impantanate.

d) Cosa comporta, a livello pratico, l'accoglimento della prospettiva della gratuità entro l'agire economico? Di due conseguenze, tra le tante, desidero qui dire in breve. La prima concerne il modo di guardare alla relazione tra crescita economica e programmi di welfare. Vien prima la crescita economica o il welfare? Per dirla in altro modo, la spesa per il welfare va considerata consumo sociale oppure investimento sociale? La tesi difesa nella CV è che, nelle condizioni storiche attuali, la posizione di chi vede il welfare come fattore di sviluppo economico è assai più credibile e giustificabile della posizione contraria.

La seconda conseguenza che discende dal riconoscere al principio di gratuità un posto di primo piano nella vita economica ha a che vedere con la diffusione della cultura e della prassi della reciprocità. Assieme alla democrazia, la reciprocità è valore fondativo di una società. Anzi, si potrebbe anche sostenere che e' dalla reciprocità che la regola democratica trae il suo senso ultimo.

In quali "luoghi" la reciprocità è di casa, viene cioè praticata ed alimentata? La famiglia è il primo di tali luoghi: si pensi ai rapporti tra genitori e figli e tra fratelli e sorelle. Poi c'è la cooperativa, l'impresa sociale e le varie forme di associazioni. Non è forse vero che i rapporti tra i componenti di una famiglia o tra soci di una cooperativa sono rapporti di reciprocità? Oggi sappiamo che il progresso civile ed economico di un paese dipende

basicamente da quanto diffuse tra i suoi cittadini sono le pratiche di reciprocità. Senza il mutuo riconoscimento di una comune appartenenza non c'è efficienza o accumulazione di capitale che tenga. C'è oggi un immenso bisogno di cooperazione: ecco perché abbiamo bisogno di espandere le forme della gratuità e di rafforzare quelle che già esistono. Le società che estirpano dal proprio terreno le radici dell'albero della reciprocità sono destinate al declino, come la storia da tempo ci ha insegnato.

e) Tre i principali fattori strutturali della crisi. Il primo concerne il mutamento radicale nel rapporto tra finanza e produzione di beni e servizi che si è venuto a consolidare nel corso dell'ultimo trentennio. A partire dalla metà degli anni '70 del secolo scorso, la più parte dei paesi occidentali hanno condizionato le loro promesse in materia pensionistica ad investimenti che dipendevano dalla profittabilità sostenibile dei nuovi strumenti finanziari. Al tempo stesso, la creazione di questi nuovi strumenti ha via via esposto l'economia reale ai capricci della finanza, generando il bisogno crescente di destinare alla remunerazione dei risparmi in essi investiti quote crescenti di valore aggiunto. Le pressioni sulle imprese derivanti dalle borse e dai fondi di private equity si sono trasferite in pressioni ancora maggiori in altre direzioni: sui dirigenti ossessivamente indotti a migliorare continuamente le performance delle loro gestioni allo scopo di ricevere volumi crescenti di stocks options; sui consumatori per convincerli, mediante l'impiego di sofisticate tecniche di marketing, a comprare sempre di più pur in assenza di potere d'acquisto; sulle imprese dell'economia reale per convincerle ad aumentare il valore per l'azionista (*shareholder value*). E così è accaduto che la richiesta persistente di risultati finanziari sempre più brillanti abbia cominciato a ripercuotersi, attraverso un tipico meccanismo di *trickle down* (di sgocciolamento), sull'intero sistema economico, fino a diventare un vero e proprio modello culturale. Per rincorrere un futuro sempre più radioso, si è così dimenticato il presente. Il secondo fattore è la diffusione a livello di cultura popolare dell'*ethos* dell'efficienza come criterio ultimo di giudizio e di giustificazione della realtà economica. Per un verso, ciò ha finito col legittimare l'avidità – che è la forma più nota e più diffusa di avarizia – come una sorta di virtù civica: il *greed market* che sostituisce il *free market*. "Greed is good, greed is right" (l'avidità è buona; l'avidità è giusta), predicava Gordon Gekko, il protagonista del celebre film del 1987, *Wall Street*. Per l'altro verso, l'*ethos* dell'efficienza è all'origine dell'alternanza, ormai sistematica, di avidità e panico. Né vale, come più di un commentatore ha cercato di spiegare, che il panico sarebbe conseguenza di comportamenti irrazionali da parte degli operatori. Perché il panico è nient'altro che un'euforia col segno meno davanti; dunque se l'euforia, secondo la teoria prevalente, è razionale, anche il panico lo è. Il fatto è che è la teoria ad essere aporetica, come dirò nel prossimo paragrafo.

La terza causa remota ha a che vedere con le specificità della matrice culturale che si è andata consolidando negli ultimi decenni sull'onda, da un lato, del processo di globalizzazione e, dall'altro, dall'avvento della terza rivoluzione industriale, quella delle tecnologie info-telematiche. Due aspetti specifici di tale matrice sono rilevanti ai fini presenti. Il primo riguarda la presa d'atto che alla base dell'attuale economia capitalistica è presente una seria contraddizione di tipo pragmatico. Quella capitalistica è certamente un'economia di mercato, cioè un assetto istituzionale in cui sono presenti e operativi i due principi basilari della modernità: la libertà di agire e fare impresa; l'eguaglianza di tutti di fronte alla legge. Al tempo stesso, però, l'istituzione principe del capitalismo – l'impresa capitalistica, appunto – è andata edificandosi nel corso degli ultimi tre secoli sul principio di gerarchia. Ha preso così corpo un sistema di produzione in cui vi è una struttura centralizzata alla quale un certo numero di individui cedono, volontariamente, in cambio di un prezzo (il salario), alcuni dei loro beni e servizi, che una volta entrati nell'impresa sfuggono al controllo di coloro che li hanno forniti.

Il secondo aspetto riguarda l'insoddisfazione, sempre più diffusa, circa il modo di interpretare il principio di libertà. Come è noto, tre sono le dimensioni costitutive della libertà: l'autonomia, l'immunità, la capacitazione. L'autonomia dice della libertà di scelta: non si è liberi se non si è posti nella condizione di scegliere. L'immunità dice, invece, dell'assenza di coercizione da parte di un qualche agente esterno. La capacitazione, (letteralmente: capacità di azione), infine, dice della capacità di conseguire gli obiettivi, almeno in qualche misura, che il soggetto si pone. Non si è liberi se mai (o almeno in parte) si riesce a realizzare il proprio piano di vita. Ebbene, mentre l'approccio liberal-liberista vale ad assicurare la prima e la seconda dimensione della libertà a scapito della terza, l'approccio stato-centrico, vuoi nella versione dell'economia mista vuoi in quella del socialismo di mercato, tende a privilegiare la seconda e la terza dimensione a scapito della prima. Il liberismo è bensì capace di far da volano del mutamento, ma non è altrettanto capace di gestirne le conseguenze negative, dovute all'elevata asimmetria temporale tra la distribuzione dei costi del mutamento e quella dei benefici. I primi sono immediati e tendono a ricadere sui segmenti più sprovveduti della popolazione; i secondi si verificano in

seguito nel tempo e vanno a beneficiare i soggetti con maggiore talento. D'altro canto, il socialismo di mercato – nelle sue plurime versioni – se propone lo Stato come soggetto incaricato di far fronte alle asincronie di cui si è detto, non intacca la logica del mercato capitalistico; ma restringe solamente l'area di operatività e di incidenza. La sfida da raccogliere è allora quella di fare stare insieme tutte e tre le dimensioni della libertà: è questa la ragione per la quale il paradigma del bene comune appare come una prospettiva quanto meno interessante da esplorare.

f) Quanto mai opportuna l'insistenza della CV sulla necessità di attuare una governance globale, ma di tipo sussidiario e poliarchico. Ciò implica, per un verso, il rifiuto di dare vita ad una sorta di superstato, per l'altro verso, l'urgenza di completare e aggiornare l'opera svolta nel 1944 a Bretton Woods quando si disegnò il nuovo ordine economico internazionale.

A mio giudizio si tratta di: 1) affiancare all'attuale assemblea delle NU una seconda assemblea in cui siedano i rappresentanti delle varie espressioni della società civile transnazionale; 2) dare vita al Consiglio di Sicurezza socio-economica delle NU in appoggio all'attuale Consiglio di Sicurezza militare; 3) istituire una Organizzazione Mondiale delle Migrazioni e una Organizzazione Mondiale per l'Ambiente sul modello della Organizzazione Mondiale per il Commercio; 4) intervenire sul FMI per affrontare il problema di una valuta globale e realizzare la riforma delle riserve monetarie globali, come è stato proposto dalla Conferenza delle NU del 23 giugno 2009.

[01083-01.01] [Testo originale: Italiano]

[B0459-XX.01]
