

# Carità Globale

Commento alla «*Caritas in veritate*»

Con il testo integrale  
dell'enciclica  
di Benedetto XVI

GIUSTIZIA  
CARITÀ  
SVILUPPO  
VERITÀ  
PROGRESSO  
ECONOMIA  
LAVORO  
SOCIETÀ  
PERSONA  
MERCATO  
AMBIENTE  
FAMIGLIA  
SOLIDARIETÀ  
TECNICA  
FINANZA  
ECOLOGIA  
VITA

*Contributi di*

**Franco Giulio Brambilla**

**Luigi Campiglio**

**Mario Toso**

**Francesco Viola**

**Vera Zamagni**

*Testi introduttivi di*

**Renato Raffaele Martino**

**Arrigo Miglio**

**Franco Miano**



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

eve

# Indice

Prefazione	7
<i>Franco Miano</i>	
Presentazione	11
<i>Renato Raffaele Martino</i>	
Introduzione	17
<i>Arrigo Miglio</i>	
Una nuova etica per la globalizzazione e i mercati	21
<i>Mario Toso</i>	
Lo sviluppo integrale dei popoli come questione antropologica	39
<i>Franco Giulio Brambilla</i>	
Come rendere lo sviluppo davvero sostenibile?	53
<i>Vera Zamagni</i>	
Non c'è carità senza giustizia, non c'è giustizia senza carità	63
<i>Francesco Viola</i>	
Verso un'economia globalmente responsabile	79
<i>Luigi Campiglio</i>	

---

## LETTERA ENCICLICA *CARITAS IN VERITATE*

Introduzione	91
CAPITOLO PRIMO Il messaggio della <i>Populorum progressio</i>	99
CAPITOLO SECONDO Lo sviluppo umano nel nostro tempo	109
CAPITOLO TERZO Fraternità, sviluppo economico e società civile	123
CAPITOLO QUARTO Sviluppo dei popoli, diritti e doveri, ambiente	135
CAPITOLO QUINTO La collaborazione della famiglia umana	147
CAPITOLO SESTO Lo sviluppo dei popoli e la tecnica	161
Conclusioni	169
Note	172

## Non c'è carità senza giustizia, non c'è giustizia senza carità

Francesco Viola

Una lettura dell'enciclica dal punto di vista strettamente politico non è cosa facile, poiché l'attenzione generale per lo sviluppo integrale dell'umano, di «ogni uomo e di tutti gli uomini», non consente una netta divisione di campi. Già Paolo VI nella *Populorum Progressio* aveva notato che lo sviluppo umano, tema ricorrente nella tradizione dell'umanesimo cristiano, richiede il concorso e la cooperazione delle scienze e delle filosofie che si interessano dell'agire umano in tutte le sue forme. Esse debbono abbandonare la loro separatezza metodologica e accettare di fecondarsi l'un l'altra, sì da camminare insieme verso quell'unità sapienziale che è richiesta dalla stessa natura della persona umana. Lo sviluppo integrale non può essere opera e frutto di una particolare sfera del sapere pratico, ma di una sapienza umana sempre alla ricerca della luce della sapienza divina. Per questo cercare di estrapolare i temi più strettamente politici e le tesi che li riguardano è già un tradimento dello spirito generale dell'enciclica.

Benedetto XVI prosegue ulteriormente questa linea di pensiero, dando ad essa – si potrebbe dire – una densità epistemologica. Certamente è naturale che la Dottrina sociale della Chiesa non si occupi dei saperi particolari, ma miri a raccogliere le verità che da essi provengono per indirizzarle alla realizzazione dell'uomo nell'ottica della storia della salvezza. Ma qui si va ben oltre, si suggerisce o si prefi-

gura un metodo di integrazione fra gli ambiti del sapere pratico che conserva il suo valore teorico anche al di fuori di un'ottica strettamente ecclesiale. Cercheremo ora di ricostruire sinteticamente quale ne è l'articolazione essenziale.

## **L'umanesimo cristiano**

Il presupposto generale si trova nella lungimirante affermazione di Paolo VI per cui la questione sociale è diventata radicalmente questione antropologica (CV, 75). Ciò significa che il conflitto sul modo di concepire una società giusta si sta ora manifestando come un confronto sul modo di concepire la natura dell'uomo e i suoi fini. La questione del bene si mostra come questione del vero.

L'antropologia, che è alla base dell'umanesimo cristiano, è in modo paradigmatico espressa da Pascal quando dice che «l'uomo supera infinitamente l'uomo». Con ciò non solo si va nella direzione opposta ad ogni riduttivismo (quale, ad esempio, quello dello spirito alla materia o dell'oggetto al soggetto o della società a mero aggregato d'individui) a vantaggio di una visione pleromatica dell'umano, ma anche ad ogni confinamento dell'uomo in una prospettiva meramente orizzontale che non giustifica l'istanza di «essere di più» (CV, 18). «Essere di più» non vuol dire andare «oltre l'uomo», secondo gli orientamenti attuali del post-umanesimo, ma rispondere a una chiamata, a una vocazione o a un compito già inscritto nel nostro essere e consistente nel rapportarsi agli altri nella dimensione del dono. L'antropologia dell'egoismo, foss'anche moderato, appare in questa luce disumana. In questo senso «essere di più» richiede che l'apertura alla trascendenza sia propria della natura umana (CV, 11). Senza questo presupposto, la stessa nozione di sviluppo umano sarebbe falsata e non si spiegherebbe neppure la storia della specie umana sulla terra.

Come l'uomo si rapporta agli altri, così si rapporta anche a se stesso. Il regime del dono prende l'avvio già nei confronti di se stessi. Ciò significa il rigetto di un modo d'intendere l'autonomia e la libertà umane che ritenga l'uomo produttore di se stesso. «Non solo le altre persone sono indisponibili, ma anche noi lo siamo a noi stessi» (CV, 68). Lo sviluppo non è produzione dal nulla, ma portare a compimento ciò che già si è. E tuttavia l'essere dell'uomo è aperto alla trascendenza, cioè capace di traguardi ben più elevati di quelli promessi dall'autonomia assoluta e immanente.

L'umanesimo cristiano è relazionale a tutto campo. Non si tratta di riprendere l'antichissimo, e forse un po' logoro, principio dell'uomo come animale sociale. Questa relazionalità, prima ancora che esterna, è dentro l'uomo, è nel suo agire perché è nel suo essere. Non c'è soltanto il rapporto con se stesso e con l'altro uomo, ma anche una relazione fra le varie forme di bene che sono oggetto e fine dell'azione umana. Di conseguenza, ogni stretta specializzazione dell'agire, che escluda, ad esempio, l'interdipendenza e le relazioni tra etica, economia, politica e diritto, si traduce in un impoverimento pratico ed cognitivo. D'altronde, in fin dei conti tutte le attività e i corsi d'azione hanno senso nella misura in cui i beni raggiunti confluiscono nel bene integrale dell'uomo. Ora qui si sottolinea che questa convergenza deve segnare sin dall'inizio i corsi specifici d'azione, sicché sia i singoli settori dell'agire umano, sia i singoli agenti siano coinvolti nella responsabilità dei loro esiti finali.

Un'antropologia relazionale è profondamente partecipativa. Il dono originario, inscritto già nella creaturalità, non giustifica alcuna passività, perché costituisce l'uomo nel regime della gratuità che lo rende responsabile di fronte a se stesso, agli altri e al mondo. Se fossimo frutto del caso, la responsabilità sarebbe ben difficile da imputare e la partecipazione avrebbe una debole giustificazione. Ma, se siamo sin dall'origine chiamati ad una storia comune di sviluppo mediante l'aiuto reciproco, allora si esige che tutti gli agenti morali siano in grado di prendervi parte con la pienezza della loro soggettività e responsabilità (CV, 17). Quindi, quest'antropologia relazionale non è compatibile con la disuguaglianza sostanziale e vede in tutte le forme di povertà prima ancora che un'ingiustizia sociale un'inaccettabile discriminazione ontologica.

### **La carità nella politica**

Se ora ci chiediamo qual è il posto, in questo contesto antropologico, dell'agire politico, si comprende bene che esso sia in certo qual modo dappertutto. Non solo nel senso che ogni attività sociale contribuisce a edificare quel bene comune che è il traguardo della città umana (CV, 7), ma anche nel senso che i soggetti agenti, pur restando fedeli alle loro specifiche competenze, devono guardare direttamente a questo bene, devono agire con questa consapevolezza e guardare

ai propri interessi in un'ottica di lungo respiro, cioè guardare al di sopra e oltre se stessi, e così essere soggetti politici nell'atto stesso del loro agire economico, sociale, culturale. Per questo potremmo parlare di una diffusione dell'agire politico nel senso di una democrazia sostanziale (economica, sociale e politica), che non si accontenta di una partecipazione meramente procedurale alle decisioni pubbliche, ma invita tutti gli operatori sociali (e tutti gli uomini sono tali sotto qualche aspetto della loro attività esistenziale) a cooperare nella determinazione e configurazione del bene comune.

In molteplici luoghi della *Caritas in veritate* quest'idea è fruttuosamente applicata: l'economia e il mercato sono visti come il luogo della fraternità, della giustizia redistributiva e della giustizia sociale (numeri 35 e 36) piuttosto che quello dell'avidità e del profitto; le imprese hanno una funzione civilizzatrice della società ed hanno una «responsabilità sociale» nei confronti di tutti coloro che sono coinvolti nella loro attività (40); la finanza non deve essere fine a se stessa, ma deve essere “finalizzata” allo sviluppo umano in tutte le sue fasi e da parte di tutti i suoi operatori, donde, ad esempio, si parla della responsabilità del risparmiatore (65); nella società civile pullulano iniziative di carattere economico e culturale, che, pur essendo dirette a fini particolari, hanno un ruolo pubblico, perché sono indispensabili al raggiungimento del bene comune, sì da rendere vetusta la tradizionale dicotomia tra pubblico e privato (38, 39); i consumatori devono inventare nuovi stili di vita (51), che siano anch'essi portatori di una responsabilità sociale (66); il mondo del lavoro deve essere percorso da una dinamica emancipativa, che renda l'attività lavorativa un atto proprio della persona umana e non già meramente esecutivo e scarsamente remunerativo (41, 62 e 63); le culture devono imparare a dialogare fra loro nel rispetto della loro identità e nella consapevolezza di valori comuni (26); nel rapporto con l'ambiente e con la natura bisogna salvaguardare al contempo l'appartenenza alla comune famiglia degli esseri e la peculiarità della persona umana (51); la tecnica deve rafforzare l'alleanza originaria tra l'essere umano e il suo ambiente (69).

Si dirà che tutto ciò è una pura e semplice utopia, che le dure leggi della storia non sono queste, che al massimo possiamo sperare in una provvidenziale mano invisibile, poiché quella visibile opera in tutt'altro modo. È vero, però, che tutte queste istanze non sono pure e

semplici aspirazioni ecclesiali. Qui la Chiesa si fa portatrice di reali esigenze, che provengono dal profondo di un'umanità sofferente che, mentre vede aprirsi di fronte a sé nuove e promettenti prospettive di sviluppo, paga sulla propria pelle il braccio di ferro tra i poteri forti, economici e politici. Si tratta, dunque, di istanze elementari di giustizia, e di stretta giustizia, che sono proprie anche dei non credenti e di tutti gli uomini di buona volontà.

Cosa manca per la loro realizzazione? Cos'è che conferisce all'enciclica questi toni così ottimistici? È presto detto: la giustizia non si può realizzare senza la carità (CV, 38). Ciò non riguarda soltanto l'aspetto esecutivo, che richiede l'apporto dell'amore del prossimo per vincere ogni egoismo, ma anche la dimensione del discernimento. Ancora più in profondità, si avanza l'idea che la carità è essenziale anche nella fase della scoperta della verità pratica, nel ritrovamento di ciò che è giusto dare all'altro, nell'invenzione di forme di vita e d'istituzioni nuove che siano capaci di rispondere alle esigenze dei tempi alla luce del pieno rispetto della persona umana. In tal modo la carità è anche un'energia intellettuale, o almeno uno spirito che anima l'intelletto pratico volto alla ricerca del bene comune.

In questo peculiare rapporto tra carità e verità, che disegna un'antropologia dell'uomo pubblico, bisogna vedere l'apporto più significativo dell'enciclica. Siamo abituati a collocare l'amore del prossimo nell'ambito del supererogatorio, di un gratuito che condisce la giustizia, ma non appartiene alla sua essenza, di ciò che non può essere esigito dalle strutture sociali, anche se le arricchisce. Ma qui si dice che la carità è indispensabile per l'umanizzazione del mondo e per una società accogliente per l'uomo e ben differente da una giungla.

Il non credente di buona volontà è certamente in grado di apprezzare l'amore del prossimo e i suoi benefici effetti sociali, ma può restare perplesso di fronte alla sua connotazione nei termini della "carità", che è l'amore stesso di Dio così come si mostra nell'umanità oblativa di Cristo. L'enciclica risponde a queste perplessità quando mostra che la pura e semplice filantropia non basta, sia per il suo carattere paternalistico e non già emancipatorio, sia per la sua chiusura nei confronti della trascendenza in cui l'uomo ritrova se stesso nel superamento di sé. D'altronde, ai fini di una dimostrazione *a contrario*, la *Caritas in veritate* spesso si sofferma sugli effetti negativi del-

l'assenza di un amore oblativo e dello spirito del dono, quali, ad esempio, l'indebolimento del senso morale dei rapporti umani, la mancanza di fiducia reciproca (numero 35), la scarsa fiducia nel futuro (44), la perdita del senso di responsabilità, la strumentalizzazione della persona, la malattia dell'anima (76), la solitudine (53), l'incapacità di riconoscere l'umano (75).

### **La famiglia umana**

Se ora guardiamo agli aspetti propriamente e strettamente politici dell'enciclica, senza dimenticare – come già s'è detto – il carattere pervasivo del bene comune, dobbiamo prendere atto dell'acuta percezione della situazione politica contemporanea: le frontiere si sono aperte, la globalizzazione ha creato un unico mercato internazionale, i popoli fanno sentire la loro voce, flussi migratori s'incrociano nelle strade del mondo, la cooperazione internazionale si accresce, l'interdipendenza sul piano dei diritti, della scienza e della tecnica e dell'ecologia si rafforza sempre di più.

Le coordinate generali della situazione economica e politica del nostro tempo sono così radicalmente cambiate da richiedere una profonda riforma nelle dottrine politiche, nelle valutazioni etiche e, soprattutto, nelle risoluzioni pratiche. La Dottrina sociale della Chiesa si interessa specificatamente ai parametri etico-politici che devono orientare la comunità internazionale. Non è suo specifico compito disegnare e proporre nuove strutture istituzionali (CV, 9).

L'allargamento degli orizzonti della giustizia conferisce ad esse una portata globale, che è ben più che "internazionale", poiché non si tratta più soltanto dei rapporti fra gli Stati, ma tra tutti i popoli e tra tutti gli uomini. Si fa luce, pertanto, la consapevolezza di appartenere ad un'unica «famiglia umana» (CV, 7). Quest'espressione, per quanto poco tecnica, è ben più adatta di "cosmopolitismo" se si vuole sottolineare insieme la fratellanza e la diversità, l'eguaglianza e la differenza. In una famiglia vi sono persone di sesso diverso, di età diversa, di differente maturità, mentalità e sviluppo. In una famiglia vige il principio di complementarità, per cui l'umano si mostra nella differenza piuttosto che nell'omologazione. Solo nell'ottica familiare si può giustificare e fondare l'aiuto reciproco, che va ben oltre il mero egalitarismo cosmopolitico.



Nel contesto di una fratellanza universale le istanze etico-politiche prevalenti sono quelle della sussidiarietà e della partecipazione. Ed è facile rendersi conto del perché. Il principio di sussidiarietà, che – com'è noto – è difeso esplicitamente dalla Dottrina sociale della Chiesa a partire dalla *Quadragesimo Anno*, è decisamente contrario al paternalismo politico: le decisioni politiche devono essere prese da coloro che sono interessati al loro fine e che sono toccati dai loro effetti. Per questo l'autorità politica deve essere quanto più possibile vicino ai cittadini. È un principio questo che risale a Tommaso d'Aquino e che oggi conosce una grande diffusione nell'Unione europea. Di conseguenza, l'aiuto di cui le comunità politiche hanno bisogno – ed oggi in ragione dell'interdipendenza globale nessuna può farne a meno – deve essere inteso come un sostegno ai propri sforzi, un aiuto ad aiutare se stessi, che è una condizione necessaria per la cooperazione.

Sostenere, pertanto, che l'autorità politica ha un «significato plurivalente» (CV, 41), vuol dire che oggi dobbiamo abbandonare l'ottica della sovranità statale, che non ha altre autorità politiche sotto di sé e sopra di sé, e pensare ad una rete di autorità tra loro interconnesse in molteplici modi. Tali autorità hanno fini comuni e differenti competenze. Siamo, dunque, di fronte ad un profondo rinnovamento della teoria giuridica e politica, che sta muovendo solo ora i suoi primi passi. La mappa delle autorità politiche sul piano nazionale e internazionale è ancora tutta da ridisegnare.

### **L'etica della cooperazione internazionale**

E allora è naturale chiedersi quale debba essere la sorte dello Stato moderno, di cui ricorrentemente si annuncia la fine o, almeno, la crisi profonda. D'altronde il principio di sussidiarietà ha due facce e solleva due problematiche correlate. Da una parte è volto ad individuare verso il basso quali istituzioni siano più vicine ai cittadini e più consone ad affrontare i problemi in questione, dall'altra parte deve anche fornire criteri per individuare verso l'alto quali istituzioni e organizzazioni siano quelle legittimate ad aiutare le prime in caso di una loro inadeguatezza per qualche ben giustificata ragione.

Di fronte alla frammentazione dell'autorità politica, il rischio serio è quello di perdere un orientamento unitario, precipitando nel-

l'anarchia delle autorità, che finirebbero per paralizzarsi tra loro. Il risultato sarebbe inevitabilmente quello dell'ingovernabilità che lascia libero gioco alle distorsioni del mercato e alle disuguaglianze sociali. Neppure è sufficiente affidarsi a un'economia e a una società civile sensibili al bene comune, perché anch'esse nei loro sforzi hanno bisogno di un orientamento architettonico o, se vogliamo, di un punto di raccordo e di coordinazione, che è il luogo specifico della politica. Per converso, processi di accentramento dell'autorità politica, sia a livello nazionale sia a livello internazionale, se si palesano necessari in particolari situazioni, impedirebbero quella partecipazione globale al governo della società internazionale che il principio di sussidiarietà auspica (CV, 57).

L'esigenza di un ordine delle autorità, di una poliarchia ordinata, implica una riconsiderazione del ruolo dello Stato, che conserva il suo significato e il suo valore, anche in seguito al drastico ridimensionamento della sovranità. Lo Stato torna oggi a riaffermare la sua importanza, come possiamo constatare non solo nel caso della crisi economica attuale, ma anche in quello della tutela della sicurezza minacciata dal terrorismo. Il fatto è che lo Stato possiede quella dimensione intermedia tra quella locale e quella globale che gli permette di proporsi come cerniera della sussidiarietà ordinata. Lo Stato di diritto, d'altronde, è una conquista da non perdere in ragione del valore dell'eguaglianza e del principio di legalità. In ogni caso è una tappa necessaria nel cammino dei popoli verso la giustizia globale, una tappa che però non tutti hanno già raggiunto (CV, 41).

Il coordinamento delle autorità politiche dovrà tener conto dei differenti gradi di sviluppo dei popoli, sicché l'aiuto cooperativo dovrà adattarsi alle concrete esigenze, piuttosto che procedere per via di omologazione. Inoltre, anche se il fine ultimo dello sviluppo integrale è comune, tuttavia non esiste uno standard uguale per tutti, poiché i fattori di sviluppo non sono solo quelli tecnologici ed economici, ma anche quelli legati alle particolari culture che portano in sé una grande varietà di declinazione e di realizzazione dell'umano. Vi sono, però, degli standard minimi di sviluppo, che bisognerebbe assicurare a tutti. Accanto ai beni propri dello Stato di diritto, tra queste condizioni necessarie bisogna annoverare il rispetto dei diritti elementari (CV, 43), la stretta relazione tra ecologia umana e ecologia

ambientale (51), la grammatica basilare dei valori umani comune a tutte le tradizioni, qual è nella sostanza la cosiddetta “legge naturale”, fondamento necessario per un dialogo fruttuoso fra le culture (59).

I due cardini intorno a cui ruotano le relazioni tra i popoli sono quelli della cooperazione e dell’interdipendenza. La prima è volontaria, mentre la seconda è involontaria. Quindi i criteri d’azione e i rischi di distorsione sono diversi per l’una e l’altra.

La cooperazione ha maggiori ambiti di manovra e, quindi, può essere più invasiva. Ma il cooperare non può essere a senso unico, essendo diretto a rendere protagonisti del proprio sviluppo (CV, 47). Propriamente la cooperazione rende manifesto che la sussidiarietà non si può realizzare senza la solidarietà (58), solidarietà tra i popoli e tra i governi.

Si prefigura, pertanto, una vera e propria etica degli aiuti internazionali, che prende le mosse sin dal reperimento delle risorse necessarie (CV, 60), nella scelta degli interventi mirati con particolare riferimento alle politiche agricole (58), nell’accesso ai processi tecnologici, nelle politiche di redistribuzione delle risorse con particolare riferimento a quelle energetiche (49), nell’attenzione all’educazione globale della persona (61) e, non da ultimo, nell’oculata amministrazione degli aiuti disponibili, sì che essi non si disperdano nelle maglie di una burocrazia pletorica e spendiosa e siano impiegati in modo trasparente (47).

## **Il cammino della comunità dei popoli**

Possiamo ora tentare di mostrare alcune implicazioni dei principi etico-politici che – secondo l’enciclica – dovrebbero orientare la ricostruzione dell’ordine nazionale e internazionale. Come vedremo, alcune di esse sono già presenti in qualche modo, altre sono palesemente violate, mentre altre ancora si prospettano come una difficile (ma necessaria) conquista.

L’interdipendenza, che – come s’è detto – non è volontaria, è un dato di fatto prodotto dalla globalizzazione. Essa riguarda non solo l’interconnessione tra le economie di tutto il mondo, tra le innovazioni scientifiche e tecnologiche, tra le politiche ambientali, ma anche tra le forme di rispetto dei diritti umani. Se la cooperazione attiva la solidarietà, l’interdipendenza mette in moto la responsabilità.

Sul piano del diritto internazionale vi sono novità, già in via di acquisizione, che confermano tutto ciò: il superamento del principio di reciprocità (uno Stato non può addurre a giustificazione delle proprie violazioni dei diritti la violazione compiuta da altri Stati); il principio di responsabilità internazionale nei confronti del rispetto dei diritti umani; la contrazione della giurisdizione domestica (che non protegge più gli Stati da uno scrutinio e da una supervisione internazionale); la priorità dei doveri dei governi nei confronti dei diritti degli individui (i governi devono render conto di come trattano il loro stesso popolo). Per non parlare della riconosciuta presenza di norme internazionali inderogabili, la cui violazione rende invalidi i trattati internazionali, cioè i cosiddetti principi di *ius cogens* (quali il divieto di tortura, di genocidio, di pirateria e, non da ultimo, di inquinamento della natura). Giustamente è stato notato che questi nuovi orientamenti stanno mettendo a soqquadro l'assetto tradizionale del diritto internazionale, spingendolo in una direzione che – aggiungiamo – è conforme a quanto indicato dall'enciclica.

Abbiamo notato che l'interdipendenza globale richiede il senso di responsabilità, cioè comportamenti responsabili che guardino alla giustizia globale a lungo termine e non già ad allontanare da sé nell'immediato i rischi e le povertà, scaricandoli sugli altri popoli o sulle generazioni future (CV, 50). La redistribuzione della ricchezza non deve trasformarsi in una redistribuzione della povertà (42).

Ancor più radicalmente, la responsabilità richiede che sul piano nazionale e internazionale i doveri assurgano ad un'importanza pari a quella che oggi è conferita ai diritti. Anzi, è il rispetto stesso dei diritti a chiamare in causa i doveri. I diritti, d'altronde, quando non siano intesi come il presidio di un'autonomia che vuole fare a meno delle relazioni sociali, portano in se stessi una doverosità morale di alto profilo sia da parte dei terzi, sia da parte dello stesso titolare. È infatti impossibile affermare l'indisponibilità dei diritti senza che ciò implichi la presenza del dovere e di un dovere tipicamente morale. Di conseguenza, quanto più cresce la sensibilità universale nei confronti della tutela dei diritti, tanto più dovrebbe attivarsi una crescita del senso di responsabilità come forza di mobilitazione di dimensione globale (CV, 43). E noi vediamo che la violazione grave dei diritti, in qualunque parte del mondo avvenga, oggi interpella e chiama in causa tutta la comunità internazionale.

Ci sono popoli senza Stato costituzionale e democratico e ci sono Stati costituzionali e democratici in cui il popolo va perdendo di senso, se con esso intendiamo non già una mera aggregazione di individui ma un'unione in cui sono presenti legami culturali e valoriali identificanti. I problemi degli uni e degli altri sono ben diversi nella grande famiglia umana. I primi devono essere aiutati nel loro cammino verso le istituzioni democratiche senza imposizioni dall'esterno, specie con l'uso della forza. I secondi, tra cui vi sono alcuni Stati occidentali progrediti, debbono essere sollecitati a ritrovare il senso proprio della comunità politica nell'epoca della globalizzazione. Nessuna società politica può pensare di bastare a se stessa.

Se – come sostiene l'enciclica – lo Stato deve essere rivalutato, se le sue funzioni sono ancora necessarie, bisogna rinnovare anche le ragioni su cui poggia la vita comune, poiché, per riprendere le parole di Jacques Maritain, lo Stato è per il popolo e non già il popolo per lo Stato. Ma non vi può essere popolo se i vari segmenti della società civile non riconoscono una comunanza di fini che è superiore alle loro finalità specifiche, cioè non v'è popolo senza quello che tradizionalmente si chiamava un "corpo politico" (*body politic*) attraverso cui un popolo mostra la propria soggettività.

D'altronde, affinché l'economia e le altre forme di società civile possano svolgere fruttuosamente una funzione pubblica, è necessario che vi sia un'autorità che vigili sulla ricomposizione del bene comune, eliminando le disuguaglianze e colmando le insufficienze. L'autorità politica è sempre necessaria e, senza dubbio, lo è ancor di più quanto più si riconosce che il bene comune è compito di tutti coloro che pongono in essere attività di carattere "pubblico" per la loro importanza e per i loro effetti.

I fattori che contribuiscono a disgregare o a indebolire le comunità politiche nazionali sono molteplici. Spesso sono essi stessi fonte di nuove opportunità e di diversificazione e, come tali, non devono essere eliminati, ma urbanizzati e integrati attraverso processi di rinnovamento continuo del corpo politico. Così il pluralismo deve diventare ragionevole, il multiculturalismo deve trasformarsi in interculturalismo, il relativismo in relatività e complementarità dei punti di vista, l'individualismo in difesa della persona nei confronti della collettività anonima (CV, 26, 42 e 59). Esiste senza dubbio un bene co-

mune verso cui è diretta tutta la famiglia umana, ma esso è costituito dalle relazioni sempre più strette fra tutte le differenti identità culturali in cui questa si articola. Se queste si dissolvono, anche l'umanità cessa di essere una famiglia e diviene null'altro che un'immensa aggregazione di individui anonimi.

A loro volta le comunità politiche esistono solo a condizione di essere in grado di innovarsi continuamente attraverso processi flessibili di autocorrezione e di integrazione. Questa è la grande sfida che l'epoca dell'interdipendenza e dei grandi flussi migratori lancia nei confronti della staticità delle nazioni. Queste, se vogliono preservare la loro identità, debbono evitare di frammentarsi in tribù separate o di chiudersi in se stesse, guardando i migranti non già come persone, che devono essere rispettate «da tutti e in ogni situazione» (CV, 62), ma come una minaccia esistenziale, cosa che spesso è la strada maestra verso il razzismo e l'intolleranza nei confronti del diverso. In entrambi i casi le comunità politiche nazionali entrerebbero in una fase involutiva e con esse il loro popolo. L'egoismo impoverisce soprattutto se stessi, mentre la generosità arricchisce anche se stessi.

La giustizia contemporanea guarda ormai direttamente a tutto l'uomo e a tutti gli uomini. La globalizzazione come dato di fatto esige una risposta nei termini della giustizia globale. Questa implica il sorgere di una rete complessa di istituzioni, di pratiche comuni, di decisioni e di giustificazioni che viaggiano per il mondo e fanno sentire i loro effetti lontano dal luogo in cui hanno avuto origine. Questa circolazione a tutto campo dovrebbe essere governata dal principio di sussidiarietà e da quello di solidarietà, nonché controllata da una rete policentrica di autorità politiche che cooperano tra loro.

In quest'ottica bisogna anche intendere l'invito della *Caritas in veritate* a una riforma delle Nazioni unite che vada nel senso della costituzione di un'Autorità politica mondiale per il governo della globalizzazione (67). Si è ovviamente ben lontani dall'auspicare un accentramento mondiale del potere politico, che sarebbe il padre di tutti i totalitarismi (57). L'invito deve palesemente essere inteso nell'ottica dell'esigenza di una rifondazione della comunità internazionale per renderla in grado di far fronte alle nuove istanze di giustizia. La via dell'anarchia internazionale, che lascia libero gioco ai centri settoriali di potere, certamente non aiuterebbe i popoli più po-

veri e le nazioni più deboli, né sarebbe conforme alla logica della sussidiarietà. Gli Stati più potenti e più influenti continuerebbero a dettare legge.

È necessario, pertanto, che vi sia un'assise suprema che abbia una funzione correttiva nei confronti delle grandi disuguaglianze e una funzione difensiva nei confronti delle massicce violazioni dei diritti. Bisognerebbe, però, assicurare che tutti i popoli e le espressioni più significative della società civile internazionale fossero adeguatamente rappresentati e messi in grado di influire sulle decisioni comuni, che non vi fosse spazio per l'esercizio di poteri egemonici e imperialistici e che fosse rigorosamente preservato il carattere sussidiario di tale autorità.

### **Le religioni e la tecnica**

In questo cammino dei popoli verso lo sviluppo integrale, bisognerà prestare particolare attenzione a due sfere centrali dell'esperienza umana, quella della religione e quella della tecnica, in ragione della loro influenza sul piano etico, sociale, economico e politico.

Confinare le religioni (la *Caritas in veritate* ne parla sempre al plurale per mettere in guardia dal sincretismo religioso e da una vaga religiosità emotiva, vedi il numero 55) ad un fatto esclusivamente privato significherebbe "privare" la sfera pubblica di una risorsa essenziale al raggiungimento dei suoi fini propri. A quale sviluppo potrebbero mai mirare le persone e i popoli se da esso fosse esclusa una dimensione fondamentale della vita umana? Essa resta tale anche per il non credente, se è vero che ogni uomo, qualunque sia la sua scelta di vita, non può fare a meno di prendere posizione nei confronti del mistero dell'essere. D'altronde, di fatto le identità culturali si sono formate in seguito alla presenza dinamica delle identità religiose, e ancora oggi, solo lasciando la porta aperta alla trascendenza, è possibile difendersi dalla deriva totalitaria del potere politico. Per ripetere la ben nota affermazione di Böckenförde: «Lo Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire».

Il ruolo pubblico delle religioni, se bene inteso, ha effetti benefici sulla tutela dei diritti, sul rispetto della libertà personale e, soprattutto, sul dialogo necessario tra una ragione conscia dei propri limiti e una fede dal volto umano (CV, 56). In più possiamo aggiungere che le religioni valorizzano aspetti dell'umano trascurati dalla morale del-

l'autonomia, quali la sofferenza, la fragilità, la vulnerabilità, la stessa solidarietà. L'etica dei diritti non esaurisce il senso dell'umano ed esige di dialogare con le dimensioni dell'interdipendenza e della comunità. Un umanesimo che escludesse in linea di principio Dio o, in generale, la trascendenza, sarebbe disumano (78).

Mentre la religione si privatizza e si rinchiude nelle enclavi culturali, la tecnica si pubblicizza e attraversa i confini. Non è certamente necessario mostrare quanto la tecnica sia divenuta un aspetto essenziale dello sviluppo umano. Al contrario, è urgente interrogarsi sui limiti della tecnica e sui principi che ne dovrebbero governare l'uso.

A prima vista tale questione appare semplice, poiché, per definizione, la tecnica riguarda i mezzi e non i fini dell'essere umano (CV, 71). Pertanto, il fatto che si possano fare certe cose non vuol dire di per sé che è bene farle, né che siano sempre rispettose dei valori umani. L'invenzione e l'uso degli ordigni nucleari restano un monito emblematico di una tecnica mortale che si volge contro il suo stesso produttore.

La difficoltà di controllare il potere tecnologico consiste nel fatto che la tecnica stessa è un'opera dello spirito umano ed è espressione della capacità della natura umana di migliorare le proprie condizioni di vita. Gli stupefacenti successi tecnologici possono facilmente oscurare le altre dimensioni dello spirito umano, quali il senso della responsabilità morale, l'apertura verso l'essere, la verità e il bene, l'amore disinteressato verso l'altro. La tecnica può così diventare una vera e propria antropologia di carattere riduttivo; la tecnologia si può trasformare in potere ideologico, per cui vale solo ciò che è fattibile, ciò che è utile, ciò che è efficiente (CV, 70). Il fare fagocita l'agire e il produrre si sostituisce all'essere. Anche qui c'è un rischio mortale per la vita politica se essa è intesa come luogo di coltivazione dei beni umani.

Il potere tecnologico ha un carattere autoreferenziale, trasforma l'autorità politica in un potere anonimo apparentemente privo di soggettività, ma in realtà nelle mani delle multinazionali delle industrie e dei mezzi di comunicazione (CV, 73). Ed allora quell'aspirazione alla vera libertà e alla soggettività morale, che è segno di vera umanità, non solo viene frustrata, ma – cosa ancor più grave – viene sterilizzata o anestetizzata. L'essere umano può trasformarsi in un prodotto tecnico esso stesso e gli stessi beni umani, quali in primo luogo



la pace (72), possono essere intesi come il risultato di procedure automatiche.

Pertanto, alla crescita del potere tecnologico dovrebbe corrispondere un'espansione della sensibilità morale e, soprattutto, una robusta pratica dell'etica delle virtù. «Lo sviluppo è impossibile senza uomini retti, senza operatori economici ed uomini politici che vivano fortemente nelle loro coscienze l'appello del bene comune» (CV, 71). Non si tratta di chiedere agli uomini del nostro tempo un'eroica ascesi morale e religiosa, ma forse qualcosa di ancor più difficile, cioè di non perdere nel disincanto del mondo la capacità di stupore nei confronti della verità e del bene, quel senso di meraviglia nei confronti dei beni spirituali che ora è riservato esclusivamente ai prodigi materiali della tecnica (77).

Molti altri problemi importanti sono stati trascurati in questo panorama generale della giustizia contemporanea. Primi fra tutti l'attenzione dedicata ai diritti del lavoratore, alle organizzazioni sindacali, alla famiglia e alla scuola (CV, 63, 64, 44 e 61). Ma il quadro già delineato è sufficiente per rendersi conto che la chiave di volta dell'enciclica è quella della relazionalità e dell'interdipendenza fra tutte le forme dell'agire umano, poiché l'uomo stesso non è una monade, ma un centro di relazioni. Lo sviluppo umano o sarà integrale, cioè in tutte le direzioni e verso tutte le persone, o non sarà sviluppo vero e proprio. Solo nel rispetto della molteplicità delle relazioni e della loro interconnessione possiamo risalire al senso unitario della persona e delle comunità umane. Ma solo l'attenzione amorosa per l'altro può aiutare a trovare e a rispettare la verità di queste relazioni di giustizia, cioè la *recta ratio* che le governa. La giustizia è il primo passo della carità, ma questa è la pienezza della giustizia (CV, 6).