

L'INSEGNAMENTO SOCIALE DELLA CHIESA COME STRUMENTO DI ORIENTAMENTO DELLE GIOVANI GENERAZIONI

**Fondazione Centesimus Annus Pro Pontifice
“Economy and society. International Award Ceremony”**

Palazzo della Cancelleria, 16 dicembre 2021

Signora Presidente,
Em.mo Presidente e membri della Giuria,
Eminenza,
Eccellenze,
Signore e Signori,
Cari amici,

1. Ogni epoca storica ha generato i suoi miti specifici. Anche la nostra non si sottrae a questa sorta di legge dell'evoluzione sociale. A tre miti, in particolare, intendo qui riferirmi. Non sono certo gli unici, ma sono quelli che mi pare complichino in modo speciale la odierna condizione giovanile e tendano ad ingigantire i problemi connessi al processo educativo. Come si vedrà, è l'intreccio di questi nuovi *idola* a far sì che il futuro venga percepito più come una minaccia che come una promessa. Se ieri si era portati a spendersi in vista di un futuro che si credeva sarebbe stato migliore del presente –in ciò risiedeva la forza che alimentava la tensione verso il non ancora – oggi il futuro tende piuttosto a far paura: di qui lo sgonfiamento di quella tensione.

Intervenire nel dibattito, in primo luogo culturale, mostrando l'irriducibile falsità di questi miti è uno dei compiti primari della Dottrina Sociale della Chiesa (DSC), che vale ad impostare in modo efficace un processo educativo all'altezza delle odierne sfide e a promuovere un patto credibile tra generazioni. C'è una novità, infatti, che connota l'attuale fase storica e che non trova pari nelle epoche precedenti. Si tratta dell'accelerazione con cui avvengono i cambiamenti, un'accelerazione che provoca il restringimento del tempo dell'esperienza, vale a dire la riduzione delle opportunità per fare esperienza.

Il "tempo della fretta" – come ci conferma la più parte delle ricerche neuro-psicologiche – provoca la crescita di quelle forme di psicopatia che non corrispondono né alle psicosi (perché la personalità psicopatica

non è destrutturata) né alle nevrosi (perché il disturbo non origina da un qualche conflitto). Piuttosto, esse sono dovute alla circostanza che, per prendere decisioni in modo saggio, e dunque appagante, occorre aver fatto esperienza in qualche modo dei termini delle scelte; ma per fare esperienza ci vuole tempo. Quel che si intende dire è che, mentre ieri le *res novae* accadevano con una scansione temporale tale da lasciare spazio all'adattamento, anche psicologico ed emozionale, oggi il nuovo avviene con una rapidità tale da provocare, per un verso, effetti di accavallamento e, per l'altro, effetti di spiazzamento. Insomma, il fiume eracliteo della storia da sempre scorre; ma oggi scorre più rapidamente. E questo fa problema, soprattutto e in primo luogo per i giovani.

2. Il primo dei miti cui sopra si faceva riferimento è quello che possiamo chiamare tecnologico: tutto ciò che è possibile va realizzato perché genera, o aumenta il valore. Come a dire che tutto ciò che si può fare si deve fare. Che si tratti di un mito ci è rivelato dalla circostanza che la nozione di possibilità non include la sola possibilità tecnologica, ma si estende anche a quella morale. Ogniquale volta vi sia una decisione da prendere nasce un dubbio, e il dubbio può "pietrificare", come bene illustra la storia della testa di Medusa: tagliare (de-cidere) la testa è quanto è necessario fare per non restare paralizzati. Ora, fintanto che l'indecisione riguarda la scelta del mezzo più conveniente per raggiungere lo scopo, la ragione, assistita dalla tecnica, è in grado di sbloccare la situazione. Altro però è il caso quando il problema di scelta riguarda i fini stessi dell'azione. In situazioni del genere, quando cioè si tratta di scegliere tra fini alternativi, la ragione e il ricorso alla *technè* non sono più un rimedio sicuro alla paralisi; anzi, possono aggravarla.

A ben considerare, è qui la radice dell'attuale "disagio di civiltà", per usare un'espressione che fa riferimento ad una celebre opera di Freud. L'intelligenza, infatti, anziché permetterci di paragonare e scegliere, tra varie opzioni di valore, la migliore, risulta paralizzante. A differenza dei loro antenati che non dovevano scegliere continuamente e le cui grandi scelte avvenivano una volta nella vita – quando addirittura non venivano predeterminate – i giovani d'oggi sono sottoposti a decisioni continue che riguardano, virtualmente, tutti gli ambiti della vita: la scelta degli studi e professionale; i rapporti affettivi; la politica; l'inserimento nella società civile; gli acquisti e i consumi. È tale situazione a creare il paradosso della scelta: quando parliamo di scelta sembriamo riferirci a uno spazio di libertà, ma al tempo stesso

siamo sempre più costretti a scegliere. La scelta, situazione che postula libertà, diventa una sorta di necessità.

Eccoci al punto centrale del discorso: quando il problema della scelta consiste nel decidere tra mezzi alternativi per raggiungere un determinato fine – quando, cioè, in termini kantiani, la domanda che attende risposta è del tipo "che cosa devo *fare* per ottenere ciò che voglio" – il ricorso alla ragion tecnica è di per sé sufficiente. Ad essa chiediamo l'algoritmo risolutivo. Ma quando la domanda diviene: "che cosa è *bene* che io voglia", vale a dire quando si tratta di scegliere tra fini diversi, la necessità di disporre di un criterio di scelta fondato sulla categoria del giudizio di valore diviene irrinunciabile. Nessun progresso tecnologico potrà mai fornirmi il criterio di valore sulla cui base scegliere il mio piano di vita. Comprendiamo ora la portata dell'insidia che il mito tecnologico va diffondendo: far credere che l'avanzamento delle conoscenze tecnico-scientifiche sia sufficiente a risolvere *ogni* problema di scelta. E dunque che, in fondo, tutto possa risolversi con l'attesa. Sappiamo invece che tale insidia ha un esito triste: l'insieme dell'esistenza diviene senza scopo e senza significato. Da cui il pericolo che tutto divenga indifferente, il pericolo della conclusione sartriana "dell'indifferenza di tutte le possibilità".

C'è allora da stupirsi se – come ci documentano le cronache – molti giovani tendono a porre in atto pratiche rituali (discoteca; alcool; droga) la cui ragion d'essere è quella di procurarsi uno "stordimento emotivo", che funziona come ex-tasi, quindi uscita, momentaneo sollievo, distrazione e poi disinteresse per tutto quanto concerne il mondo o il discorso dei valori? Su questo fronte, il contributo che l'insegnamento sociale della Chiesa può dare, insieme alla testimonianza di impegno e di gioia di molti giovani credenti, è veramente notevole.

3. Il secondo mito, cui sopra facevo riferimento è quello ben noto dell'*homo oeconomicus*, un mito che si può esplicitare come segue: poiché il comportamento degli esseri umani sarebbe mosso unicamente dall'interesse proprio (*self-interest*), l'unico modo per assicurare un ordine sociale, libero ed economicamente avanzato, è quello di intervenire sugli schemi di incentivo. In altri termini, dall'assunto – ovviamente non plausibile – secondo il quale la relazionalità non ha alcun valore in sé e per sé, si trae che se si vuole che un individuo faccia qualcosa, non vi sia via migliore che quella di offrirgli l'incentivo

adeguato alla situazione. (Chiaramente, l'incentivo non necessariamente ha da essere materiale o in denaro). Ma perché l'impiego degli incentivi nel processo educativo è devastante? Uno schema di incentivo nasconde sempre una relazione di potere, una relazione che è certamente preferibile a quella associata alla coercizione: è sempre meglio offrire incentivi piuttosto che coartare la volontà altrui. Esistono tuttavia la persuasione, la testimonianza, cioè l'intervento sul sistema motivazionale del soggetto. Ora, il punto da sottolineare è che l'impiego degli incentivi induca sempre a pensare, in qualche modo, che non vi siano buone ragioni per fare ciò è stato richiesto, così che l'adesione debba essere "comprata". E infatti, l'incentivo è una forma di scambio, sia pure *sui generis*. Se un dipendente viene "pagato" per essere onesto sul lavoro, gli altri non attribuiranno più al comportamento onesto una valenza morale. Col risultato che, a lungo andare, l'uso degli incentivi tende a produrre un effetto di spostamento delle motivazioni intrinseche delle persone.

Si pone la domanda: perché è così diffusa anche tra chi svolge compiti educativi la tendenza a servirsi di uno strumento come quello degli incentivi, che a lungo andare può generare esiti perversi? La risposta che mi pare di poter suggerire è che la cultura dell'*homo oeconomicus* è ormai entrata, nelle nostre società, in ambiti di vita (famiglia, scuola; politica) che non sono costitutivamente attrezzati a reggerla. La novità, certo non da poco, di questa epoca risiede nella tendenza della logica di mercato a ricomprendere ogni bisogno dell'essere umano, ogni sua attività e ogni momento della sua vita all'interno di un'unica forma di pensiero, quella delle relazioni di scambio tra equivalenti, che – come si sa – è il paradigma che governa gli scambi di mercato.

Eppure, per paradossale che ciò possa apparire, continua a non essere colta e messa a fuoco socialmente l'influenza egemonica che la cultura dell'*homo oeconomicus* va esercitando non solamente sulle mappe cognitive dei giovani, ma anche sulla sfera dei loro sentimenti. Il mercato è ormai diventato un mondo vitale per i giovani: pubblicità, induzione e manipolazione dei bisogni, il consumo come modo di comunicazione incidono sempre più sulle loro scelte di vita. E i giovani di oggi – contrariamente a quelli delle passate generazioni – vanno scoprendo di essere importanti dal punto di vista economico, anche se non sono posti nelle condizioni di comprendere appieno la portata delle loro decisioni. Vivono in un mondo saturo di "rumori economici" che, anziché aiutarli a decidere, possono sbalordirli. Eppure, quasi mai si

pensa di educare i giovani alla dimensione spirituale della vita, a come rimanere liberi dalle insidie del denaro, quando da servo diventa padrone. John Locke, agli inizi del Settecento, aveva già mostrato come il denaro sia uno strumento che "costituisce una irreparabile separazione tra gli uomini".

4. Passiamo ora al terzo dei miti di cui sopra si diceva. Un segno dei tempi, tipico dell'attuale fase storica, che meriterebbe una lettura più attenta di quanto ne stia ricevendo, è quell'insistente appello all'etica, che è andato sostituendo quell'altrettanto insistente appello alla politica, tipico degli anni '60 del secolo scorso. Tuttavia, come si può constatare, la convergenza sul primato dell'etica viene a cessare nel momento stesso in cui ci si pone a ragionare di questioni etiche concrete, non conduce quindi al consenso etico.

Ebbene, sono dell'avviso che la Dottrina Sociale della Chiesa¹, sotto una precisa condizione, possa costituire la via oggi previa per favorire una convergenza tra i tanti approcci alla questione etica in ambito sia economico sia socio-politico. La condizione cui alludo è che la DSC venga visualizzata non come teoria morale ulteriore rispetto alle tante già disponibili in letteratura, ma come "grammatica comune" a tutte queste, in quanto fondata su uno specifico punto di vista, quello del prendersi cura. Invero, laddove le diverse teorie etiche contemporanee pongono il loro fondamento vuoi nella ricerca delle regole (come accade con le plurime versioni del giusnaturalismo positivista, secondo cui l'etica viene mutuata dalla norma giuridica), vuoi sul tema dell'agire (si pensi alla teoria utilitarista e a quella contrattualista), la DSC accoglie come suo punto di forza l'idea dello "stare con". L'etica, prima ancora di occuparsi di enunciare principi e di suggerire regole, è una dimora, una "casa" in cui ci si prende cura di sé, e degli altri; in una parola del bene umano.

La cifra dell'etica del bene comune, che è il *proprium* della DSC, è che per poter cogliere l'identità dell'agire umano, occorre collocarsi nella prospettiva della persona che agisce (*Veritatis Splendor*, 78) e non nella prospettiva neutra della terza persona (come fa il giusnaturalismo) oppure dello spettatore imparziale. Già San Tommaso

¹ L'espressione "Dottrina Sociale della Chiesa" si deve a Pio XII, quando disse, nel radiomessaggio del 1 giugno 1941, per la celebrazione dei 50 anni della enciclica "Rerum Novarum", che il magistrale documento di Leone XIII è "il germe fecondo, donde si svolge la dottrina sociale cattolica" (n.5).

aveva osservato che il bene morale, essendo una realtà pratica, lo conosce primariamente non chi lo teorizza, ma chi lo pratica: è lui che sa individuarlo e quindi sceglierlo con certezza tutte le volte in cui è in discussione.

Cosa significa accogliere il punto di vista dell'etica del bene comune? Per rispondere, conviene prendere le mosse dalla considerazione che il tema centrale della DSC, cioè il fine cui essa mira, è quello dell'ordine sociale non solamente giusto, ma anche fraterno. L'agire socio-economico, infatti, non può essere riduttivamente concepito nei termini di tutto ciò (istituzioni, regole, strumenti) che serve ad assicurare la *convivenza* sociale, ma anche (e soprattutto) la *vita in comune*. Aristotele aveva ben compreso la differenza profonda tra la vita in comune e la mera comunanza del pascolo che è propria degli animali. Se dunque la vita in comune è il contesto entro cui si realizzano i piani di vita individuali, eticamente sensibili, allora anche quel contesto va riconosciuto come fornito, esso pure, di una dimensione etica.

Perché la categoria di bene comune continua, allora, ad essere confusa con la crescita del reddito, persino tra gli addetti ai lavori, generando non pochi equivoci e causando parecchie dispute sterili e inconcludenti? Si tenga presente che è con l'etica utilitarista di J. Bentham (1789) che si afferma e si diffonde l'idea secondo cui scopo dell'agire economico è la massimizzazione dell'utilità totale, con il che l'organizzazione del mercato (cioè dell'economia) e delle istituzioni pubbliche deve essere tale da non ostacolare il conseguimento di un simile obiettivo.

Conviene dunque precisare attentamente le caratteristiche proprie della nozione di bene comune. Il quale non va confuso né con il bene privato, né con il bene pubblico. Nel bene comune, il vantaggio che ciascuno trae per il fatto di far parte di una certa comunità non può essere scisso dal vantaggio che altri pure ne traggono. Come a dire che l'interesse di ognuno si realizza *assieme* a quello degli altri, non già *contro* (come accade con il bene privato) né a *prescindere* dall'interesse degli altri (come succede con il bene pubblico). In tal senso "comune" si oppone a "proprio", così come "pubblico" si oppone a "privato". È comune ciò che non è *solo* proprio, né ciò che è *di tutti* indistintamente. Qual è dunque il "nemico" del bene comune? Per un verso, chi si comporta da opportunist, chi cioè vive sulle spalle altrui; per l'altro verso, chi si comporta da altruista puro, quello cioè che annulla il proprio interesse per favorire l'interesse degli altri. Entrambi i

comportamenti non alimentano il bene comune, sia pure per motivi diversi e con conseguenze diverse. Né l'egoismo puro né l'altruismo puro sono in grado di rendere sostenibili – da soli – un ordine sociale di umani. Qual è allora l'amico del bene comune? Il comportamento ispirato al principio di reciprocità. Il quale suona così: ti do liberamente qualcosa affinché tu possa a tua volta dare, secondo le tue capacità, ad altri o eventualmente a me. Al contrario, il principio dello scambio di equivalenti recita: ti do qualcosa a condizione che tu mi dia in cambio l'equivalente di valore. Dunque, mentre il principio di reciprocità postula – come già Aristotele aveva indicato – la proporzionalità, il principio dello scambio postula l'equivalenza.

L'accoglimento a livello culturale e la traduzione in pratica a livello politico del principio di reciprocità sono la garanzia sicura di una convivenza armoniosa e capace di futuro. È questo il contributo specifico – anche se non unico – che il pensiero cattolico è in grado e quindi deve dare alla rigenerazione della *polis*. Non è difficile darsene conto. La struttura originaria del principio di reciprocità è ternaria (io, tu, il terzo); laddove quella dello scambio di equivalenti è binaria (nel contratto c'è solo un "io" e un "tu"). Come ci ricorda P. Ricoeur, è l'ingresso del terzo nella relazione intersoggettiva che crea e tiene in vita la società.

5. Nello svolgere la sua missione la Chiesa cerca e incontra la risposta di esseri umani soggetti alle provocazioni della storia. Come vivano questi esseri umani, di cui essa stessa è composta, quali siano le loro possibilità di realizzarsi, di esplicitare la propria libertà, non sono fatti estranei e indifferenti all'evangelizzazione, poiché da essi dipendono sia i suoi tratti specifici in una determinata epoca, sia la risposta che essa troverà. È merito non da poco del magistero di papa Francesco quello di aver saputo declinare in termini sia istituzionali sia economici il principio di fraternità facendolo diventare un asse portante dell'ordine sociale. Ci sono pagine della *Fratelli tutti* che aiutano bene a comprendere il senso proprio del principio di fraternità. Che è quello di costituire, ad un tempo, il complemento e il superamento 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 ai già eguali di esser diversi, ossia di esprimere diversamente il loro piano di vita, o il loro carisma. Le stagioni che oggi 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 automaticamente vero.

Quanto sopra ci permette di capire il ruolo specifico della misericordia nelle nostre società. Nella lingua ebraica la pietà è un sentimento viscerale, reso dal termine "*Rechem*", che letteralmente denota il grembo materno, le viscere generative. Nell'Antico Testamento l'organo associato al concetto di misericordia è l'utero materno: "*Rachamim*" è una compassione tanto profonda da contrarre le viscere. Nella lingua e cultura latina, il centro vitale dell'uomo si sposta dal diaframma al cuore. Non è più il respiro a tenere in vita la persona, ma la circolazione sanguigna. Il cuore è il centro della vita e la vista dei miseri ci scuote tanto che dal cuore sgorga la misericordia. Si noti una conseguenza interessante di tale cambiamento di visione: per la matrice culturale latina, la misericordia non è più un attributo esclusivo della femminilità, posto che tutti gli esseri umani hanno il cuore. Tutti possono rivolgere il 'cuore ai miseri', essere cioè capaci di misericordia. Nella prospettiva cristiana la misericordia dice del modo in cui l'amore si deve manifestare; esercita cioè la giustizia rendendo giusti coloro che sono perdonati. "*Dio ama misericordiano*", ha scritto papa Francesco.

Ecco perché coltivare la misericordia è compito irrinunciabile non solamente dal punto di vista della *civitas* – cosa da tempo risaputa – ma anche da quello dell'economia. Poiché le istituzioni economiche influenzano – e tantissimo – i risultati economici, occorre fare in modo che l'assetto economico-istituzionale della società incoraggi – e non penalizzi, come oggi stoltamente avviene – la diffusione più larga possibile tra i cittadini delle pratiche di misericordia. I risultati poi seguiranno, nonostante quel che pensano gli scettici di varia ascendenza filosofica. Il segreto dell'azione misericordiosa sta tutto qui: essa ci aiuta a rovesciare la tradizionale (e diciamo pure, spesso consolatoria) etica della filantropia, portandoci a riflettere intorno alla essenzialità della dimensione del gratuito in qualunque momento dell'esperienza umana, e dunque anche in quella economica. Se è vero che la gratuità può essere pensata come la cifra della condizione

umana, allora essa deve caratterizzare il modo di essere anche dell'economicità. Far comprendere come sia possibile fare economia, ottenere risultati di rilievo stando nel mercato, senza recidere il rapporto con l'altro, è il grande contributo della DSC.