

Luci e ombre della *Caritas in veritate*

Una lettura liberale

di Carlo Lottieri

“[Jesus] Nihil egit vi, sed omnia suadendo et monendo”

(Sant’Agostino, *De vera religione*).

1. Razionalità e amore.

Dopo l’enciclica *Fides et ratio*, che ha enfatizzato il ruolo essenziale della fede all’interno di ogni prospettiva razionale e ha sottolineato l’esigenza di pensare la religione cristiana alla luce della sapienza, con la pubblicazione dell’enciclica *Caritas in veritate* papa Benedetto XVI ha inteso richiamare l’attenzione sul significato del rapporto tra la carità e la razionalità: tra l’amore e la verità.

I cristiani sono chiamati a un atteggiamento caritatevole, ma questo impegno deve spingere anche ad un duro lavoro di discernimento. Se da un lato devo aiutare il mio fratello, al tempo stesso devono chiedermi cosa lo aiuta davvero. Molto opportunamente, l’enciclica sottolinea i rischi di una carità male intesa e peggio utilizzata, ricordando che “senza verità, la carità scivola nel sentimentalismo” (§ 3).

Sotto questo punto di vista, l’enciclica è molto più che un testo volto ad esaminare i maggiori problemi sociali del nostro tempo: dal senso del lavoro umano all’impegno per sconfiggere povertà e sottosviluppo, dal problema della pace alla bioetica. Con la *Caritas in veritate* il papa si è proposto soprattutto di ricordare agli uomini di buona volontà che soltanto un vero “umanesimo cristiano” (§ 68) può offrire una prospettiva in grado di porre nella giusta luce le ragioni dell’economia, della politica e del diritto.

2. Il primato dell’etica.

A più riprese il testo sottolinea che l’incontro con l’altro uomo, che per i cristiani è un incontro con Dio stesso, non può essere confinato in taluni specifici ambiti e in particolari luoghi: vi è al contrario l’esigenza di cogliere il carattere integrale dell’annuncio evangelico, che per forza di cose investe l’esistenza di ogni persona nel suo insieme.

Da qui discendono molte conseguenze e, ad esempio, che “la nozione di efficienza non è assiologicamente neutrale” (§ 50). La conseguenza è che non esiste la possibilità di una riflessione sull’economia, quale scienza e pratica sociale, che eviti ogni implicazione di ordine etico e rinunci a mettere in gioco ben precisi valori. Da qui discende pure l’esigenza di valutare correttamente la tecnica, che non va esaltata oltre il dovuto e neppure demonizzata: “assolutiz-

Carlo Lottieri è ricercatore in Filosofia del Diritto alla facoltà di Giurisprudenza di Siena. Direttore “Teoria politica” dell’Istituto Bruno Leoni, negli ultimi anni ha pubblicato alcuni lavori sul pensiero libertario e ha introdotto in Italia numerosi testi classici e contemporanei del pensiero liberale.

zare ideologicamente il progresso tecnico oppure vagheggiare l'utopia di un'umanità tornata all'originario stato di natura sono due modi opposti per separare il progresso dalla sua valutazione morale e, quindi, dalla nostra responsabilità." (§ 14).

Questa maniera di comprendere e valutare l'economia, la tecnologia e il progresso medesimo punta a riafferma, come si è detto, il primato dell'etica. Ma da qui deriva pure una sfida molto radicale a quelle concezioni "laiche" che immaginano spazi neutrali, sottratti a valutazioni normative e separabili dai convincimenti più profondi, e che lungo tale strada producono una crescente limitazione della libertà d'azione dei credenti e delle loro istituzioni.

Al fondo dell'enciclica c'è insomma anche una chiara rivendicazione di quella *libertas ecclesiae* che ha radici antiche e per la quale i cristiani devono tornare ad impegnarsi. Nel testo si legge che "la religione cristiana e le altre religioni possono dare il loro apporto allo sviluppo *solo se Dio trova un posto anche nella sfera pubblica*, con specifico riferimento alle dimensioni culturale, sociale, economica e, in particolare, politica" (§ 56). Quella di quanti vogliono costruire un ordine laico è una pretesa statalista, poiché quella società intende confinare i preti nelle sacrestie e i monaci tibetani nei loro templi. In una società libera, invece, va respinta ogni pretesa di chiudere la bocca al prossimo, anche se dettata dai superiori interessi della "religione civile": Stato, Repubblica, Nazione o altro.

Un ordine giuridico cristiano, d'altra parte, non può minacciare nessuno e non può – se autenticamente tale – degradare nell'integralismo, poiché il cristianesimo implica un rispetto assoluto per l'altra persona, per la sua libertà, per quel carico formidabile di opportunità e rischi che è connesso alla possibilità di agire bene e male. Nella Bibbia si legge: "Egli da principio credè l'uomo e lo lasciò in balia del suo proprio volere. Se vuoi osserverai i suoi comandamenti; l'essere fedele dipenderà dal tuo buon volere. Egli ti ha posto davanti il fuoco e l'acqua; là dove vuoi stenderai la tua mano" (Sir. 15, 15-16).

Solo la libertà, quale dono fondamentale di Dio agli uomini, rende sensato il richiamo posto al centro dell'enciclica: l'insistenza a farsi davvero caritatevoli, scoprendo il volto di Cristo nel prossimo.

3. Interpretazioni contrastanti.

Non è però su questi aspetti, che sono certamente i più importanti e che stanno al centro dell'azione missionaria della Chiesa, che si è incentrato il dibattito pubblico negli ultimi giorni: all'indomani della pubblicazione della *Caritas in veritate*. In fondo, è normale che il mondo legga ogni cosa con occhi mondani e che quindi tutta l'attenzione si sia concentrata su letture in qualche modo politiche ("è una enciclica conservatrice o progressista?") o comunque dettate dalle questioni che già in precedenza erano al centro della discussione.

In particolare, da più parti ci si è chiesto in che misura la nuova enciclica sia favorevole all'economia di mercato. Da tempo c'era chi annunciava un'enciclica molto dura verso il modello capitalistico e resa ancor più ostile alla libertà economica dopo l'avvenuto crollo dei mercati finanziari, che l'interpretazione *mainstream* addebita ad un eccesso di libertà, e non già ad una sua carenza.

È però probabile che chi si aspettava un testo risolutamente antiliberalo sarà rimasto un poco deluso. Non che manchino critiche a taluni aspetti del mercato e anche proposte assai dirigiste, ma è pur vero che l'enciclica include affermazioni nette in favore dell'economia concorrenziale, dell'impresa, della globalizzazione. Lo stesso tema,

classicamente cattolico, della sussidiarietà è usato in funzione antistatalista nel momento in cui si sostiene che un ordine sussidiario è considerato “l’antidoto più efficace contro ogni forma di assistenzialismo paternalista” (§ 57).

Nel testo, i fautori di politiche economiche di taglio socialista possono quindi trovare vari appigli per la loro azione propagandistica, ma forse meno di quanto avrebbero sperato. Per tale ragione, i difensori della libertà umana e delle sue concrete realizzazioni potrebbero ritenersi soddisfatti, dato che la lettera sembra perfino rafforzare taluni elementi *pro-market* presenti nelle encicliche sociali di Giovanni Paolo II: dalla *Sollicitudo rei socialis* alla *Centesimus Annus*.

In fondo, all’interno del mondo cattolico e del magistero sociale, l’accettazione dell’economia di mercato è spesso stata assai parziale. Sotto questo punto di vista, l’enciclica segna un passo in avanti nella direzione giusta e anche se commemora la *Populorum Progressio*, egualmente sviluppa un’analisi non del tutto riconducibile alle tesi che avevano caratterizzato il testo di papa Montini e che in generale dominavano la Chiesa in quegli anni.

Va aggiunto che della mutevolezza delle prospettive culturali è in qualche modo consapevole lo stesso Benedetto XVI quando parla di *fedeltà dinamica*: “Coerenza non significa chiusura in un sistema, quanto piuttosto fedeltà dinamica a una luce ricevuta. La dottrina sociale della Chiesa illumina con una luce che non muta i problemi sempre nuovi che emergono” (§ 12).

4. Il dovere di un’analisi critica.

Nonostante questo, restano motivi di delusione.

Dinanzi ad un’enciclica tutta centrata sul rapporto tra carità e ragione, è compito di ogni uomo di buona volontà fare ricorso ai benefici del dialogo, della dialettica e del confronto delle idee quale espressione, appunto, di sincera carità. Senza alcun pretesa di possedere la chiave risolutiva di tutti i problemi, è doveroso esaminare con franchezza ciò che convince e soprattutto ciò che invece non persuade in questo importante documento del Magistero.

Molto opportunamente, nella sua conclusione il testo ricorda il monito paolino: “la carità non sia ipocrita”. Quanto segue sarà un esercizio – modesto, imperfetto, del tutto inadeguato – di esaminare alcune tesi economiche e sociali dell’enciclica con la sincerità che uno spirito di autentica carità impone.

5. Distinguere giustizia e carità.

Al centro della lettera c’è la riproposizione del nucleo essenziale dell’annuncio evangelico: Cristo è amore e quindi la carità rappresenta l’espressione più alta della dignità umana. La maggiore forza dell’enciclica risiede nel riaffermare che Dio chiama ad una generosità assoluta e che quindi tutte le attività umane (a partire da quelle economiche) devono essere inquadrare in tale progetto. L’attenzione per l’altro uomo è ciò che ci avvicina a Dio: al punto che una vita cristiana consiste essenzialmente nel mettersi al servizio del prossimo.

Le relazioni di affari, i progetti per lo sviluppo del Sud del mondo, la qualità dei luoghi di lavoro, i rapporti tra dimensione familiare e dimensione lavorativa: tutto va visto alla luce dell’esigenza di riconoscere l’altro come epifania di Dio. Si tratta di un dovere *più che giuridico*, poiché investe direttamente l’uomo nella sua coscienza e lo chiama a una conversione.

Esaltare in tal modo la dimensione della carità, significa – per l’enciclica – distinguere nettamente la giustizia e l’amore. Uno dei punti cruciali della *Caritas in veritate* è da riconoscere nell’affermazione che “*la carità eccede la giustizia*, perché amare è donare, offrire del “mio” all’altro; ma non è mai senza la giustizia, la quale induce a dare all’altro ciò che è “suo”, ciò che gli spetta in ragione del suo essere e del suo operare” (§ 6).

Carità e giustizia sono al tempo stesso strettamente correlate e nettamente distinte. La carità trascende la giustizia, ma proprio per questo non può realizzarsi a scapito dei principi di una società giusta. Se non riconosco all’altro ciò che gli spetta di diritto, non posso nemmeno essere caritatevole. La carità supera la giustizia, ma non deve calpestarla. Questo è un punto cruciale e l’intera tradizione liberale muove esattamente da qui, riproponendo il tema essenzialmente cristiano dell’impossibilità di confondere giustizia e carità.

L’enciclica si regge naturalmente sulla convinzione che “in tutte le culture ci sono singolari e molteplici convergenze etiche, espressione della medesima natura umana, voluta dal Creatore, e che la sapienza etica dell’umanità chiama legge naturale” (§ 59). Qui la Chiesa ribadisce che tutti gli uomini sono uomini, e che esistono principi di giustizia che trascendono i tempi e le culture.

Viene inoltre sottolineato che “nella concorrenza tra le varie visioni dell’uomo, che vengono proposte nella società di oggi ancor più che in quella di Paolo VI, la visione cristiana ha la peculiarità di affermare e giustificare il valore incondizionato della persona umana e il senso della sua crescita” (§ 18). Ma questo valore incondizionato della persona esige un assoluto rispetto per l’altro, e non la costruzione o la legittimazione di apparati repressivi.

Se da un lato non si può imporre amore e generosità, d’altro lato non esiste società buona che non sia anche una società giusta, e che trascuri il riconoscimento dei diritti dell’altra persona.

6. Giusti fini, giusti mezzi.

Purtroppo, però, lo sviluppo dell’enciclica appare a più riprese in contraddizione con tale premessa. In particolare manca un rigoroso rigetto del ricorso alla forza (a livello dei fini) e una compiuta comprensione delle virtù del pluralismo concorrenziale (a livello dei mezzi).

Molto opportunamente, l’enciclica afferma che “le violenze frenano lo sviluppo autentico e impediscono l’evoluzione dei popoli verso un maggiore benessere socio-economico e spirituale” (§ 29). Ma questo vale solo per attentati e omicidi, o anche per quel tipo di dominio istituzionalizzato che è al cuore dello Stato moderno? Non c’è nulla da dire a chi controlla i meccanismi della riproduzione del potere e sottrae risorse e diritti al resto della società? Non c’è nulla di intrinsecamente contestabile nel potere di partiti, apparati burocratici e uomini di Stato?

Nel testo non vi è una chiara disanima della violenza dell’uomo sull’uomo e di conseguenza manca la sottolineatura dell’intrinseca illegittimità del potere politico: inteso come coercizione e come aggressione ai danni di soggetti innocenti. La Chiesa è maestra di realismo ed è giusto che sia così: deve riconoscere la realtà e fare i conti con essa. Non si tratta, infatti, di negare l’esistenza degli Stati e il loro ruolo sulla società odierna: così come non si possono cancellare istituzioni religiose che pure rigettano l’annuncio cristiano.

Un tale realismo è indispensabile ad un'etica che si faccia davvero carico delle responsabilità che gravano su ognuno di noi. Il mondo è questo e con tale realtà bisogna fare i conti, proprio se si vuole migliorarla e convertirla.

Ma quando si delinea un modello verso cui asintoticamente procedere, è importante non avere cedimenti opportunistici. Di fronte allo Stato moderno e alla sua versione oggi più potente e intrusiva, lo Stato democratico, la Chiesa dovrebbe saper contestualizzare nella giusta luce il suo ripudio radicale della forza. Dovrebbe, allora, escludere dall'orizzonte umano ogni strumento di azione coattiva.

Per di più, sarebbe importante che fosse più presente la consapevolezza del fatto che, sul piano storico, è proprio il potere delle monarchie moderne, prima, e dei sistemi rappresentativi democratici, poi, a marginalizzare progressivamente le comunità cristiane. Una chiara memoria di come il potere ha costantemente aggredito l'autonomia della Chiesa aiuterebbe a comprendere il carattere intimamente oppressivo del potere dello Stato.

I cristiani devono essere il sale della terra e devono saper parlare con spirito profetico: e trattare l'altro uomo come un oggetto da amministrare e da tassare significa negare quel dovere di carità e giustizia che è proprio al centro dell'enciclica.

7. Contro lo statalismo?

L'incertezza del giudizio sulla legalizzazione della violenza compiuta dalla modernità statale produce, né potrebbe essere diversamente, alcune gravi contraddizioni.

Al § 21 si legge: “Paolo VI aveva una *visione articolata dello sviluppo*. Con il termine « sviluppo » voleva indicare l'obiettivo di far uscire i popoli anzitutto dalla fame, dalla miseria, dalle malattie endemiche e dall'analfabetismo. Dal punto di vista economico, ciò significava la loro partecipazione attiva e in condizioni di parità al processo economico internazionale; dal punto di vista sociale, la loro evoluzione verso società istruite e solidali; dal punto di vista politico, il consolidamento di regimi democratici in grado di assicurare libertà e pace”. Riprendendo un argomento della *Populorum progressio*, senza mezzi termini si afferma che il consolidamento dei regimi statali rappresentativi e democratici rappresenta, di per sé, un elemento positivo.

Di seguito (§ 23) però si afferma: “Dopo il crollo dei sistemi economici e politici dei Paesi comunisti dell'Europa orientale e la fine dei cosiddetti “blocchi contrapposti”, sarebbe stato necessario un complessivo ripensamento dello sviluppo. Lo aveva chiesto Giovanni Paolo II, il quale nel 1987 aveva indicato l'esistenza di questi “blocchi” come una delle principali cause del sottosviluppo, in quanto la politica sottraeva risorse all'economia e alla cultura e l'ideologia inibiva la libertà”.

In questo passo, citando un'enciclica di papa Wojtyła, si avanzano critiche molto nette nei riguardi di entrambi i blocchi, quello comunista e quello democratico, lasciando intendere che sia lo statalismo *compiuto* dei regimi socialisti che quello *incompiuto* dei regimi democratici hanno sottratto risorse all'economia e alla cultura.

Perché mai, allora, bisognerebbe ora promuovere quel modello – lo Stato moderno basato sulla sovranità popolare – che già papa Giovanni Paolo II attaccava tanto duramente? Si tratta certamente di un modello preferibile rispetto a quello dei regimi totalitari, ma anch'esso è un artefatto umano, largamente imperfetto e bisognoso di profonde correzioni.

8. Esiste un potere buono?

L'acquiescenza dell'enciclica nei riguardi della coercizione statale, propria dei regimi democratici come di ogni struttura di potere, è strettamente correlata all'accettazione dei diritti positivi: ossia all'idea, caratteristica delle correnti socialiste della modernità politica, secondo la quale gli uomini hanno la facoltà di disporre degli altri uomini, gestendo le loro risorse e la loro stessa vita.

Quando ad esempio si parla del Terzo Mondo il testo auspica la maturazione di "una coscienza solidale che consideri *l'alimentazione e l'accesso all'acqua come diritti universali di tutti gli esseri umani, senza distinzioni né discriminazioni*" (§ 27).

Qui non è chiaro su quale piano ci si stia ponendo. Si sta parlando in termini di responsabilità etica o di giustizia? Evocare il tema dei diritti fa pensare più a un discorso di carattere giuridico, ma allora la distinzione tra carità e giustizia, prima ricordata, viene meno. La conseguenza è che in tal modo si apre la strada a ogni forma di statalismo. Se si immagina un diritto universale all'alimentazione e all'acqua, si intende predisporre un meccanismo redistributivo che sottragga il "proprio" ai legittimi titolari e lo assegni ad altri.

Nel testo, a più riprese il piano della giustizia e quello della carità in qualche modo si confondono: con il risultato che la carità rischia di snaturarsi e la giustizia di smarrirsi. Questo venir meno della distinzione ha luogo, ad esempio, quando si afferma che "si è spesso notata una relazione tra la rivendicazione del diritto al superfluo o addirittura alla trasgressione e al vizio, nelle società opulente, e la mancanza di cibo, di acqua potabile, di istruzione di base o di cure sanitarie elementari in certe regioni del mondo del sottosviluppo e anche nelle periferie di grandi metropoli" (§ 43).

Il contrasto non appare del tutto chiaro, perché nel primo caso è evidente che – con le proprie risorse e non invadendo i diritti altrui – ciascuno dovrebbe essere giuridicamente in condizione di perseguire ogni vizio che non abbia ricadute violente su altri, e già san Tommaso rilevava che i vizi non sono crimini. Quando però si contesta il diritto al superfluo o al vizio ci si colloca sul piano morale: tale preteso diritto va rigettato in nome di una visione più alta della vita e a maggior ragione se diventa una richiesta di *welfare*, di un diritto positivo assicurato dalle risorse altrui.

A questo punto la carità rinuncia a rispettare la giustizia e in nome dei bisogni dei più deboli (travestiti da diritti) legittima un sistema politico fatalmente oppressivo, poiché attribuisce al ceto politico il controllo degli altri. Introdurre "diritti positivi" significa ammettere "obblighi di solidarietà": e questo vanifica ogni ruolo della carità dopo aver distrutto ogni ordine di giustizia.

Come già si è detto, al pari di altri pronunciamenti ufficiali della Chiesa l'enciclica sembra insomma non avvertire o comunque non sottolineare a sufficienza come lo Stato sia una religione profana che si è imposta nell'epoca moderna nel corso di un conflitto che ha visto soccombere la Chiesa cattolica. In particolare, è come se i cattolici faticassero a comprendere che l'ultima versione del potere moderno, il *welfare State*, rappresenta il definitivo svuotamento della presenza dei cristiani in ambiti in cui per secoli essi avevano esercitato una presenza fondamentale: educazione, sanità, assistenza e via dicendo.

9. Giustizia intergenerazionale.

La stessa idea di giustizia intergenerazionale, sposata dall'enciclica e mutuata dalla filosofia politica progressista ed ecologista, appare quanto mai equivoca. Tale principio sottrae il diritto dal suo corretto alveo (quale ordine che regola i rapporti tra uomini

reali) e introduce soggetti “astratti” (gli uomini di domani), che di fatto sono soltanto un pretesto nelle mani del ceto politico, grazie al quale esso si sente autorizzato ad aggredire i legittimi diritti degli uomini “concreti”.

Nel momento in cui l’enciclica accoglie la retorica della giustizia intergenerazionale, viene meno la centralità delle persone in carne e ossa, introducendo un fantasma che può essere in ogni momento utilizzato – riprendo il passo citato – per non “dare all’altro ciò che è “suo”, ciò che gli spetta in ragione del suo essere e del suo operare” (§ 6). La preoccupazione effettiva verso le giovani generazioni esistenti, che in linea di massima ispira l’agire di ogni genitore avveduto (che in quanto proprietario in linea di massima è anche spinto ad essere un amministratore oculato), viene spodestata da quel potere che può riconoscersi interprete ed espressione di soggetti che in alcun modo possono sottrargli tale delega, per la semplice ragione che non esistono e quindi non possono esprimersi.

10. Quali diritti?

L’enciclica sottolinea che la globalizzazione ha messo in concorrenza tra loro i sistemi economici e regolamentari (§ 25). E se in taluni passi del testo si apprezza questo fenomeno, che non solo sta arricchendo molti paesi e soprattutto i più poveri ma sta anche riducendo il potere dei governanti, l’enciclica afferma pure che “questi processi hanno comportato la *riduzione delle reti di sicurezza sociale* in cambio della ricerca di maggiori vantaggi competitivi nel mercato globale, con grave pericolo per i diritti dei lavoratori, per i diritti fondamentali dell’uomo e per la solidarietà attuata nelle tradizionali forme dello Stato sociale”. Non si capisce come si possa vedere una riduzione dei diritti dei lavoratori nel fatto che le cosiddetti “reti sociali” (il controllo delle risorse da parte del ceto politico-burocratico) stiano venendo meno: soprattutto non si capisce come ci si possa rammaricare del fatto che i sistemi previdenziali statali (notoriamente fallimentari, iniqui, destinati a lasciare la popolazione del futuro senza alcuna garanzia) stiano entrando in crisi.

Per l’enciclica, inoltre, “quando l’incertezza circa le condizioni di lavoro, in conseguenza dei processi di mobilità e di deregolamentazione, diviene endemica, si creano forme di instabilità psicologica, di difficoltà a costruire propri percorsi coerenti nell’esistenza, compreso anche quello verso il matrimonio” (§ 25).

La questione è reale, perché non c’è dubbio che nel momento in cui il Creatore ha attribuito all’uomo la libertà di scegliere e, di conseguenza, gli ha permesso di modificare i propri comportamenti (poiché oggi consumiamo beni molti diversi da quelli che consumavamo ieri), questo mette in moto un’incessante ridefinizione del sistema produttivo. La società cambia e quindi muta pure il sistema della produzione.

Come reagire di fronte a tale instabilità? Le soluzioni sono molte: dalle logiche comunitarie della condivisione a quelle imprenditoriali dei sistemi assicurativi. Ma perché mai tale compito dovrebbe essere necessariamente gestito da agenzie quali gli Stati, che si basano sul ricorso costante alla coercizione e che anche per questo producono esiti disastrosi? Una difesa dal rischio che passi attraverso la difesa dello Stato sociale moltiplica proprio quell’insicurezza che si sarebbe voluta sconfiggere.

È poi sorprendente che il testo non colga il nesso tra la natura dello Stato moderno, a partire dalla nozione cruciale di *sovranità*, e i suoi esiti anti-cristiani. L’enciclica afferma che “quando lo Stato promuove, insegna, o addirittura impone, forme di ateismo pratico, sottrae ai suoi cittadini la forza morale e spirituale indispensabile per impegnarsi nello sviluppo umano integrale e impedisce loro di avanzare con rinnovato dinamismo

nel proprio impegno per una più generosa risposta umana all'amore divino" (§ 29). Ma dove si concretizza questo progetto? Esattamente nel crescente controllo di ogni aspetto della vita sociale: dall'educazione alla sanità, al mondo del lavoro.

Come è possibile reagire contro gli esiti della modernità senza comprenderne la radice?

Tutto, ancora una volta, discende dal fatto che nella riflessione sviluppata dalla *Caritas in veritate* non è chiara la separazione tra l'ambito della giustizia e quello dell'etica: tra ciò che deve uscire dalla coscienza dell'uomo e quanto, invece, deve essere garantito a chiunque dal diritto (che, va sempre ricordato, non è affatto e necessariamente una proiezione del potere statale).

Quanti credono nel Dio annunciato da Gesù Cristo dovrebbero per giunta valutare con la necessaria severità le tesi dell'egualitarismo contemporaneo, fautore di ogni sorta di politica volta a ridurre le diseguaglianze e sostenitore dei più diversi diritti positivi. Nella sua radice più profonda, il pensiero egualitario è figlio di una prospettiva interamente secolare, poiché una condizione di povertà o di handicap può essere accettata facilmente entro una società che non ha cancellato dal proprio orizzonte la trascendenza, ma non è sopportabile se l'esistenza è confinata nell'orizzonti dei semplici bisogni materiali.

Quando Karl Marx parlò della religione come oppio dei popoli si dimostrava incapace di comprendere la dimensione strutturalmente religiosa dell'essere umano. Su un punto, però, aveva ragione: e cioè sul fatto che un'umanità che non si considera confinata ai pochi decenni dell'esistenza terrena è assai più disposta ad accogliere le proprie infermità e quindi ben più in grado di accettare che altri sia più ricchi e più fortunati.

Una popolazione priva di ogni fede è più facilmente disposta ad abbracciare ideologie rivoluzionarie o anche prospettive radicalmente egualitarie e redistributive.

11. Il valore del mercato.

L'enciclica *Caritas in veritate*, come le precedenti, ribadisce che "la Chiesa non ha soluzioni tecniche da offrire" (§ 9). Eppure non mancano molte analisi di dettaglio e troppe considerazioni opinabili. La conseguenza è che analisi tecnicamente discutibili producono difficoltà anche di ordine più elevato.

In particolare, a più riprese il mercato è valorizzato quale istituzione fondamentale, ma sostenendo che esso si baserebbe sul "principio dell'equivalenza di valore dei beni scambiati" (§ 35). In realtà, questa teoria dello scambio e quindi del valore appare assai fragile, perché nel mercato reale si scambiano beni il cui valore è diversamente valutato dagli attori: quindi il valore dei beni è *essenzialmente differente* perché è *differentemente valutato*. Nelle logiche economiche di attori mossi da un generico amor proprio (una situazione molto frequente), chi cede un bene in cambio di un altro lo fa perché valuta che ciò che riceve abbia un valore superiore a ciò che cede, ma il suo interlocutore ha un'opinione opposta.

Insomma, non c'è equivalenza di alcun tipo.

Questa svista può apparire marginale e comunque tutta interna a discussioni complesse e di lunga data sui principi stessi della scienza economica, ma in realtà rinvia ad una mancata valorizzazione dello scambio come luogo che *produce ricchezza*: in cui non ci si limita a scambiare beni di eguale valore, ma nel quale il benessere complessivo cresce. Questa assenza ostacola una comprensione del mercato quale fattore di accrescimento generale.

Anche il ruolo della proprietà, un concetto centrale del diritto e un istituto che svolge una cruciale funzione pacificatrice all'interno delle relazioni sociali, non sempre appare compreso appieno. A tale proposito è significativo quanto segue: “L'accaparramento delle risorse, specialmente dell'acqua, può provocare gravi conflitti tra le popolazioni coinvolte. Un pacifico accordo sull'uso delle risorse può salvaguardare la natura e, contemporaneamente, il benessere delle società interessate” (§ 51).

Cosa s'intende per accaparramento? Ci si riferisce ad una rapina oppure alla legittima appropriazione di un colono? La questione non è di poco conto e avrebbe meritato di essere affrontata meglio. In generale, problemi come quelli evocati (riguardanti l'acqua, ad esempio) e le tensioni che ne conseguono provengono da una definizione imprecisa o iniqua dei diritti di proprietà.

Parlando poi dell'esigenza propria del mercato di disporre intorno a sé di una cultura della fiducia, l'enciclica sottolinea il ruolo del dono e della condivisione. E certamente le relazioni comunitarie e solidali aiutano a creare questa disponibilità a fidarsi e ad interagire. Ma dono e condivisione non sono gli unici modi di creare questo clima di reciproca comprensione: sul piano sociologico, per giunta, non è affatto detto che siano le forme più rilevanti. La stessa civiltà dei rapporti liberamente scelti su base utilitaristica genera costantemente fiducia, grazie alla razionalità di scambi iterati e all'attesa che essi si reggano su comportamenti leali.

Nel testo, per giunta, emerge a più riprese che il mercato va valorizzato, ma solo come “strumento”: un mezzo che non ha nulla in sé di negativo e che può essere usato bene, ma che al tempo stesso può essere usato male. Questo è solo in parte vero, dato che il mercato vive del concreto, libero, volontario e fiducioso interagire di persone che – specie se riescono a sottrarsi alle logiche di dominio – si accordano su salari, locazioni, prestiti e via dicendo. Per questo esso ha un suo valore intrinseco e non può essere semplicemente collocato in uno spazio “moralmente neutro”.

12. Proprietà intellettuale

Molte parti dell'enciclica sono davvero un po' troppo generiche e sfiorano taluni dettagli senza mai veramente entrare nel merito.

A proposito della proprietà intellettuale, ad esempio, si afferma che “ci sono forme eccessive di protezione della conoscenza da parte dei Paesi ricchi, mediante un utilizzo troppo rigido del diritto di proprietà intellettuale, specialmente nel campo sanitario” (§ 22).

Il dibattito contemporaneo in materia è molto aperto e divide gli studiosi in vari modi. In campo liberale, in particolare, la discussione oppone quanti ritengono che la proprietà intellettuale sia una proprietà legittima (e quindi da difendere) e quanti invece hanno un'opinione del tutto contraria. Ma cosa significa, nel brano citato, parlare di un “utilizzo troppo rigido”? Sul piano della giustizia, bisogna ricordare che la stessa enciclica (§ 6) afferma che la carità “non è mai senza la giustizia, la quale induce a dare all'altro ciò che è “suo”, ciò che gli spetta in ragione del suo essere e del suo operare”. I brevetti farmaceutici sono riconducibili a questa logica? Non so se la Chiesa debba esprimersi in merito (propendo per una risposta negativa), ma senza risolvere questo problema è impossibile intervenire nella discussione. Perché se i brevetti sono proprietà, si può rimproverare agli azionisti di Big Pharma – come a chiunque, però – di non aiutare abbastanza i poveri della Terra, ma non li si può accusare di operare contro giustizia quanto tutelano diritti che sono loro.

Altra cosa, invece, è se i brevetti non rappresentano legittimi titoli di proprietà. Ma in questo caso non si tratta di un eccesso: si tratta di un monopolio legale del tutto artificioso e creato dalla legge. Se così fosse, l'abuso sarebbe di per sé nell'uso. Senza sciogliere questo nodo ("il brevetto è una proprietà legittima, oppure no?") è difficile impostare una riflessione che sia coerente e lineare.

13. Globalizzazione e sviluppo.

L'enciclica dedica molta attenzione al Terzo Mondo e come già in altre occasioni si evoca la necessità che gli Stati ricchi aiutino quelli poveri: "Sostenendo mediante piani di finanziamento ispirati a solidarietà i Paesi economicamente poveri, perché provvedano essi stessi a soddisfare le domande di beni di consumo e di sviluppo dei propri cittadini, non solo si può produrre vera crescita economica, ma si può anche concorrere a sostenere le capacità produttive dei Paesi ricchi che rischiano di esser compromesse dalla crisi" (§ 27). In verità, le politiche di aiuto allo sviluppo hanno prodotto esiti catastrofici. Per giunta esse rappresentano l'alibi che un Occidente refrattario ad aprire i propri mercati ai prodotti africani o latinoamericani (specie in ambito alimentare) ha utilizzato fino ad oggi.

Sul punto, il protezionismo agricolo dei paesi ricchi, che già era stato criticato nella *Populorum Progressio*, viene di nuovo duramente e opportunamente contestato. La critica è esplicita là dove si chiede che vengano eliminati "gli alti dazi doganali posti dai Paesi economicamente sviluppati e che ancora impediscono ai prodotti provenienti dai Paesi poveri di raggiungere i mercati dei Paesi ricchi" (§ 31). Più avanti si può anche leggere: "in campo economico, il principale aiuto di cui hanno bisogno i Paesi in via di sviluppo è quello di consentire e favorire il progressivo inserimento dei loro prodotti nei mercati internazionali, rendendo così possibile la loro piena partecipazione alla vita economica internazionale" (§ 58). In coerenza con tutto questo si riconosce che la globalizzazione "è stato il principale motore per l'uscita dal sottosviluppo di intere regioni e rappresenta di per sé una grande opportunità" (§ 33).

Ma se le cose stanno in questi termini, come è possibile schierarsi a difesa di quegli interventi statali, a partire dalle politiche sociali, che in tutti i modi sbarrano la strada all'integrazione economica dei popoli della terra? Avere compreso che gli Stati hanno usato la regolamentazione in ambito commerciale per favorire i ricchi agricoltori a scapito dei poveri contadini del Terzo Mondo (oltre che dei contribuenti e dei consumatori occidentali), non dovrebbe indurre ad essere molto più attenti nel valutare le politiche regolamentari e in generale l'interventismo economico, che sono sempre forme di restringimento della libertà economica e che il più delle volte hanno anche una ricaduta protezionistica?

14. Un'analisi realistica dello Stato.

Per giunta, una volta che si è compreso che la globalizzazione ha salvato la vita di milioni di persone, perché mai sottolineare in termini critici (§ 40) il fatto che "la cosiddetta delocalizzazione dell'attività produttiva può attenuare nell'imprenditore il senso di responsabilità nei confronti di portatori di interessi, quali i lavoratori, i fornitori, i consumatori, l'ambiente naturale e la più ampia società circostante, a vantaggio degli azionisti, che non sono legati a uno spazio specifico e godono quindi di una straordinaria mobilità"? E perché mai ricordare che "Paolo VI invitava a valutare seriamente il danno che il trasferimento all'estero di capitali a esclusivo vantaggio personale può produrre alla propria Nazione"?

A ben guardare, è solo questo sganciamento dei capitali dalle logiche territoriali che ha favorito la crescita dei paesi più poveri. Nella sua cattolicità, la Chiesa non può avere argomenti a difesa del lavoro nazionale e contro il lavoro straniero.

La stessa critica indirizzata alla “crescita di una classe cosmopolita di *manager*” (§ 40) non è convincente: specie se si considera che la Chiesa cattolica con ogni probabilità è stato il fattore che più di altri, nella storia umana, ha favorito il cosmopolitismo. Quando gli apostoli lasciano la loro terra per annunciare la Buona Novella a chiunque, ebreo o gentile, scelgono quale loro patria l'intera umanità.

Su vari temi, insomma, il discorso appare poco rigoroso. Come quando si fanno queste affermazioni: “Non c'è nemmeno motivo di negare che la delocalizzazione, quando comporta investimenti e formazione, possa fare del bene alle popolazioni del Paese che la ospita. Il lavoro e la conoscenza tecnica sono un bisogno universale. Non è però lecito delocalizzare solo per godere di particolari condizioni di favore, o peggio per sfruttamento, senza apportare alla società locale un vero contributo per la nascita di un robusto sistema produttivo e sociale, fattore imprescindibile di sviluppo stabile” (§ 40). In realtà, il più delle volte le imprese che delocalizzano lo fanno perché ricercano opportunità di profitto, e le conseguenze sono che alcuni (in Italia, ad esempio) perdono il lavoro, mentre altri (in Albania o in Romania, ad esempio) lo trovano. Cosa ci autorizza a giudicare negativamente questa trasformazione? E poi: è di per sé “sfruttamento” retribuire un lavoratore del Terzo Mondo, in ragione della sua produttività, un quinto o anche meno di quello che viene retribuito un italiano? Una seria riflessione economica e morale impediscono di rispondere affermativamente a questa domanda.

Va pure rilevato che l'unico modello di ordine politico preso in considerazione nel testo è quello dello Stato moderno. Per l'enciclica, infatti, perfino nei paesi più poveri del mondo extra-europeo sarebbe necessario impegnarsi per “rafforzare le garanzie proprie dello *Stato di diritto*, un sistema di ordine pubblico e di carcerazione efficiente nel rispetto dei diritti umani, istituzioni veramente democratiche” (§ 41). Sembra quasi che le istituzioni politiche debbano ovunque essere statali e avere quindi caratteristiche tra loro non troppo diverse. Come se ovunque la politica dovesse essere necessariamente un affare di Stato: come alternative se non ci fossero mai stata nel passato e mai ci potessero essere nel futuro.

Come già si è detto, nessuno qui intende contestare il realismo della Chiesa, che ha le sue ragioni. Ma se manca una capacità di critica che vada al di là dell'esistente e che abbia consapevolezza della complessità storica (c'è stata un'umanità prima dello Stato moderno, e con ogni probabilità ci sarà anche dopo), il rischio è che ci si riduca ad accettare talune parole d'ordine ambigue e pericolose. Il mito contemporaneo dello Stato di diritto (il *Rechtsstaat* del legalismo tedesco), di un diritto controllato dallo Stato e definito dal potere del legislatore, pone seri problemi a quanti ritengono che il diritto non possa essere schiacciato sul diritto positivo. A quanti credono che vi sia sempre una giustizia che deve porsi criticamente dinanzi ad ogni ordine giuridico effettivo.

15. La violenza istituzionalizzata e l'ordine della giustizia.

La questione dell'accettazione cattolica dello Stato moderno è davvero cruciale. Al § 24 si ricorda come Paolo VI attribuisse un ruolo importante alla coercizione del potere pubblico e si rileva come oggi, in un contesto mutato, la capacità degli Stati di controllare la realtà sia inferiore che in passato: soprattutto in ragione dei processi di globalizzazione. Per questo il testo sottolinea che gli Stati continuino ad operare, ma assieme ad organismi politici sovra-nazionali.

Leggendo l'attualità, l'enciclica afferma che bisogna fare “tesoro della lezione che ci viene dalla crisi economica in atto che vede i *pubblici poteri* dello Stato impegnati direttamente a correggere errori e disfunzioni”, così che “sembra più realistica una *rinnovata valutazione del loro ruolo* e del loro potere” (§ 24). In realtà, è molto ragionevole ritenere la crisi sia in larga misura effetto dei poteri pubblici (controllo statale della moneta, regolamentazione finanziaria, politiche sociali sulla casa, ecc.) e che le scelte interventiste dei governi – a partire dall'amministrazione Obama – stiano solo aggravando la situazione.

Tutta questa fiducia nei regolatori e questa sfiducia nella capacità dei soggetti di interagire (ma anche di usare al meglio, e a beneficio di tutti, le virtù della competizione) si ritrova nei passi in cui si lamenta un – reale o presunto che sia – affievolirsi delle regole poste “a tutela” dei lavoratori: “l'abbassamento del livello di tutela dei diritti dei lavoratori o la rinuncia a meccanismi di redistribuzione del reddito per far acquisire al Paese maggiore competitività internazionale impediscono l'affermarsi di uno sviluppo di lunga durata” (§ 32).

In realtà, quello che il testo definisce come “abbassamento del livello di tutela dei diritti dei lavoratori” andrebbe meglio definito come allargamento della libertà contrattuale: una libertà che in passato lo statalismo ha progressivamente ridotto e il cui restringimento ha causato gravi problemi, soprattutto ai gruppi più deboli (di fatto privati di autentiche opportunità).

Va anche aggiunto che la redistribuzione dei redditi per via coercitiva, quale è promossa dall'enciclica, non soltanto è contraria alla giustizia (anche nella definizione data al § 6), ma toglie pure incentivi agli investimenti e alla libera iniziativa, finendo per colpire la società nel suo insieme.

Il testo include un'ulteriore difesa dell'interventismo dove afferma che “la *vita economica* ha senz'altro bisogno del *contratto*, per regolare i rapporti di scambio tra valori equivalenti. Ma ha altresì bisogno di *leggi giuste* e di *forme di redistribuzione* guidate dalla politica, e inoltre di opere che rechino impresso lo *spirito del dono*. L'economia globalizzata sembra privilegiare la prima logica, quella dello scambio contrattuale, ma direttamente o indirettamente dimostra di aver bisogno anche delle altre due, la logica politica e la logica del dono senza contropartita” (§ 37).

Il mercato (quale spazio di libertà tra soggetti che dispongono liberamente delle loro risorse) è costantemente attraversato dalla pratica del dono. Il testo lo sottolinea e giustamente, perché nelle società sufficientemente libere (dove tassazione e regolamentazione non spengono del tutto l'autonomia sociale) la generosità spontanea gioca un ruolo fondamentale. La redistribuzione guidata dalla politica è invece il controllo da parte di alcuni uomini delle risorse di altri uomini: è un modo per contrastare la giustizia e per ridurre l'autonomia dei singoli e dei corpo intermedi.

In questo senso appare ben poco convincente l'idea di un orizzonte ultimo come ordine “a tre soggetti”: il mercato, lo Stato, la società civile. Mentre mercato e società civile sono dimensioni propriamente umane perché non fanno ricorso alla violenza, lo Stato è impensabile senza una qualche istituzionalizzazione di poteri coercitivi e quindi senza una costante aggressione alle libertà fondamentali.

Al fondo della cultura elaborata dal cristianesimo c'è l'esigenza di istituzioni che escludano la coercizione e ci proteggano da pratiche e ideologie che non abbiamo mai volontariamente adottato, che sono in contrasto con la nostra esperienza umana più profonda e che pure vogliono imporsi su di noi. È però un peccato che questa dimensione liberatoria propria del cristianesimo qui non sia compiutamente evidenziata.

16. Regolamentazione e potere globale

La sottovalutazione del carattere illegittimo della violenza statale e della razionalità propria degli ordini spontanei si ritrova anche nelle considerazioni sul sistema finanziario. Al riguardo si afferma che “tanto una regolamentazione del settore tale da garantire i soggetti più deboli e impedire scandalose speculazioni, quanto la sperimentazione di nuove forme di finanza destinate a favorire progetti di sviluppo, sono esperienze positive che vanno approfondite ed incoraggiate” (§ 65).

A giudizio di molti, però, un’analisi storica e teorica del funzionamento dei sistemi regolatori ci dice che essi sono destinati a essere gestiti dagli interessi più forti: non hanno quindi la funzione di difendere i più deboli, ma al contrario sono costantemente utilizzati per dominarli meglio grazie al controllo del potere di monopolio. Ciò di cui i soggetti deboli hanno più bisogno, allora, è un contesto aperto e concorrenziale, in cui la competizione sia maggiore ed esistano forti vincoli sulle imprese ad operare al meglio: mettendosi davvero al servizio del pubblico.

Il culmine di tale riflessione volta a celebrare una logica dirigista invece che pluralista, monopolista invece che concorrenziale, si rinviene dove si esalta il progetto di un potere globale: “per il governo dell’economia mondiale; per risanare le economie colpite dalla crisi, per prevenire peggioramenti della stessa e conseguenti maggiori squilibri; per realizzare un opportuno disarmo integrale, la sicurezza alimentare e la pace; per garantire la salvaguardia dell’ambiente e per regolamentare i flussi migratori, urge la presenza di una vera *Autorità politica mondiale*” (§ 67).

Questa Autorità, se davvero mondiale e dotata di potere, è però destinata a mettere a rischio ogni libertà umana. L’enciclica ai augura ovviamente che questo embrione di Stato mondiale sia al servizio della libertà dei singoli: “Una simile Autorità dovrà essere regolata dal diritto, attenersi in modo coerente ai principi di sussidiarietà e di solidarietà, essere ordinata alla realizzazione del bene comune” (§ 67). Ma la domanda da porsi è se sia realistico immaginare una crescente concentrazione del potere statale e poi credere che tutto ciò sia “regolato dal diritto”. Una delle grandi qualità dei cristiani è il realismo, ma qui esso sembra difettare.

Tanto più che una simile autorità, secondo l’enciclica, “deve godere della facoltà di far rispettare dalle parti le proprie decisioni” (§ 67), poiché essa rappresenta “un grado superiore di ordinamento internazionale di tipo sussidiario per il governo della globalizzazione” (§ 67).

Ma cosa si intende qui per sussidiarietà? Perché se questo potere globale ha la facoltà di far rispettare le proprie decisioni, ciò significa che la competenza sulle definizioni delle competenze spetta in sostanza a questo potere globale, che avrà tutto l’interesse ad avocare a sé, un po’ alla volta, i poteri più significativi. Messe le cose in questi termini, siamo del tutto al di fuori di una logica sussidiaria, poiché quest’ultima esigerebbe che ogni cosa sia delegata dal basso. E solo quando le realtà che sono all’origine della società (i singoli, le famiglie, le comunità volontarie) lo vogliono.

17. Ripensare il potere, ripensare la società.

Alla luce di tutte le considerazioni sopra svolte, sembra legittimo affermare che le prese di posizione più specificamente economiche, politiche e sociali dell’enciclica (che a detta di vari commentatori avrebbe subito un forte influsso delle teorie della cosiddetta “economia di comunione”) non abbiano tenuto nella giusta considerazione le ragioni della libertà individuale, da un lato, e il carattere anticristiano del potere, dall’altro.

Nonostante la sua profonda vocazione ad agire con la persuasione e la predicazione (come ricordava sant'Agostino nella bella espressione posta ad epigrafe), il cristianesimo non sempre appare consapevole dello scandalo rappresentato dalla coercizione. Alcuni passaggi dell'enciclica paiono confermare tutto questo.

Eguale mente sembra persistere – sebbene molto meno che in passato – una difficoltà a comprendere quanto sia virtuoso lo sviluppo di istituzioni volontarie, pattizie, contrattuali, federali, basate insomma non sulla forza e sulla minaccia, ma su un'adesione spontanea.

Quella stessa adesione liberamente scelta che, da duemila anni, è al cuore della comunione tra i credenti in Cristo.

IBL Focus

CHI SIAMO

L'Istituto Bruno Leoni (IBL), intitolato al grande giurista e filosofo torinese, nasce con l'ambizione di stimolare il dibattito pubblico, in Italia, promuovendo in modo puntuale e rigoroso un punto di vista autenticamente liberale. L'IBL intende studiare, promuovere e diffondere gli ideali del mercato, della proprietà privata, e della libertà di scambio. Attraverso la pubblicazione di libri (sia di taglio accademico, sia divulgativi), l'organizzazione di convegni, la diffusione di articoli sulla stampa nazionale e internazionale, l'elaborazione di brevi studi e briefing papers, l'IBL mira ad orientare il processo decisionale, ad informare al meglio la pubblica opinione, a crescere una nuova generazione di intellettuali e studiosi sensibili alle ragioni della libertà.

COSA VOGLIAMO

La nostra filosofia è conosciuta sotto molte etichette: "liberale", "liberista", "individualista", "libertaria". I nomi non contano. Ciò che importa è che a orientare la nostra azione è la fedeltà a quello che Lord Acton ha definito "il fine politico supremo": la libertà individuale. In un'epoca nella quale i nemici della libertà sembrano acquistare nuovo vigore, l'IBL vuole promuovere le ragioni della libertà attraverso studi e ricerche puntuali e rigorosi, ma al contempo scevri da ogni tecnicismo.