

SOCIETÀ, LIBERTÀ E VERITÀ. *Veritatis Splendor* e l'etica sociale

SOMMARIO: INTRODUZIONE. PRIMA APPROSSIMAZIONE ALL'ENCICLICA: ALCUNE PREMESSE DI METODO – 1. MOMENTO ANALITICO. ESAME RAVVICINATO DEL TESTO – 1.1. *L'approccio panoramico all'enciclica: l'emergere complessivo della tematica sociale* – 1.2. *Orientamenti per un'etica sociale: «Le norme morali universali e immutabili al servizio della persona e della società»* (VS 95-97) – 1.3. *Orientamenti per un'etica sociale: «La morale e il rinnovamento della vita sociale e politica»* (VS 98-101) – 2. MOMENTO SISTEMATICO. L'ACQUISIZIONE ETICO-SOCIALE FONDAMENTALE: LA SOCIETÀ IN QUANTO EVENTO DI LIBERTÀ CHE ESIGE DI COMPIERSI NELLA VERITÀ – 2.1. *La società nel suo manifestarsi: l'approccio al fenomeno sociale* – 2.2. *La società in quanto evento di libertà: dal fenomeno sociale all'agire sociale* – 2.3. *La società e il suo compiersi nella verità: la ricerca della verità dell'agire sociale – Rilievi conclusivi*

INTRODUZIONE. PRIMA APPROSSIMAZIONE ALL'ENCICLICA:
ALCUNE PREMESSE DI METODO

Nell'ambito del «cantiere aperto» e sempre assai movimentato dell'etica sociale vorrebbe trovare modesta collocazione anche questo contributo, che pure guarda in modo piuttosto singolare all'*etica sociale*; lo fa, insolitamente, a partire da un documento del *magistero* della Chiesa fra l'altro pressoché integralmente dedicato alla *morale fondamentale* e, d'altra parte, proprio per questo particolarmente ricco di stimoli. Se è vero infatti che il *magistero* costituisce una forma privilegiata di intervento ecclesiale e che l'ambito sociale ha potuto in modo del tutto particolare fruire dei suoi apporti – basti citare la vicenda complessiva e tuttora aperta della *dottrina sociale della Chiesa* e il ruolo costitutivo ed autorevole svolto in essa dal *magistero ecclesiale* – non pare meriti minor rilievo un dialogo più ampio e approfondito tra etica sociale e *magistero* nel suo complesso, specialmente là dove, come nel caso presente, emergono intenti di carattere fondativo.

L'intento complessivo della *Veritatis Splendor*¹ (= VS) di intervenire su «alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa», come già esplicitamente dichiarato dal sottotitolo dell'enciclica, espressamente ribadito fin dai primi passaggi introduttivi e più volte ripreso e chiarito in seguito², dà infatti forma e caratteristiche originali all'intero suo svolgersi, contenutistico e argomentativo. Intento che fa della VS il primo³, rilevante documento ecclesiale interamente orientato a riproporre le corrette vie di crescita della *teologia morale fondamentale*, dopo una vasta serie di interventi ecclesiali che «sempre, ma soprattutto nel corso degli ultimi due secoli [...] hanno sviluppato e proposto un insegnamento morale relativo ai molteplici e *differenti ambiti* della vita umana», ed hanno così variamente «contribuito a una migliore comprensione delle esigenze morali negli ambiti della sessualità umana, della famiglia, della vita sociale, economica e politica»⁴; intervento, come afferma la stessa enciclica, singolarmente invocato dalle esigenze del tempo presente⁵.

Sembrerebbe essere già qui allusa l'intuizione secondo la quale, se è vero che *l'interrogativo etico*, concernente quindi motivazioni,

¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis Splendor* (= VS) su alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa, 6 agosto 1993, in AAS 85 (1993) 1133-1228 [*Enchiridion delle Encicliche* (= EE) 8/1500-1799]. Tra i *commentari* più diffusi ci permettiamo, senza alcuna pretesa di esaustività, di segnalare i seguenti: ALBERTO BONANDI, «*Veritatis splendor*». *Trent'anni di teologia morale* (= Quodlibet 4), Milano, Glossa, 1996; *Veritatis Splendor. Genesi, elaborazione, significato*, a cura di GIOVANNI RUSSO, Roma, Edizioni Dehoniane, 1994; *Veritatis splendor. I fondamenti dell'insegnamento morale della Chiesa*, a cura di DIONIGI TETTAMANZI, Casale M., Piemme, 1993; *Veritatis splendor. Testo integrale e commento filosofico-teologico*, a cura di RAMON LUCAS LUCAS, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994; rilevante per la tematica sociale, il contributo di HENRI HUDE, *Il rinnovamento sociopolitico*, alle pp. 375-381; MARCIANO VIDAL, *La proposta morale di Giovanni Paolo II. Commento teologico-morale all'enciclica Veritatis Splendor*, Bologna, EDB, 1994 (per altri testi a commento dell'enciclica ved. la nota bibliografica alle pp. 5-6; sulla parte sociale, ved. le pp. 144-146); cf anche il numero monografico di *Seminarium* 34/1 (1994), intitolato: «De theologiae moralis institutione post litteras encyclicas "Veritatis Splendor"». Da ultimo, circa la trattazione della tematica *etico-sociale* in VS, ved. le *note bibliografiche* apparse rispettivamente in *Asprenas* 41/1 (1994) 37-38 e in *La Società* 4/3 (1994) 648-652.

² Cf VS 5c e 27d.

³ Questo aspetto di *novità* è tra l'altro espressamente riconosciuto in VS 115a; cf tuttavia anche 4b.

⁴ VS 4a; cors. nell'orig.

⁵ Cf VS 4b: «Oggi, però, sembra *necessario riflettere sull'insieme dell'insegnamento morale della Chiesa*, con lo scopo preciso di richiamare alcune verità fondamentali della dottrina cattolica che nell'attuale contesto rischiano di essere deformate o negate»; cors. nell'orig.

modalità, forme, contenuti, finalità intrinseche all'agire, affiora anzitutto entro *ambiti specifici*, che richiedono con urgenza una risposta adeguata, l'etica non può d'altra parte essere ricondotta soltanto alla sua rappresentazione comunemente definita «speciale». O, più precisamente, l'etica non può, costitutivamente, rinunciare a riconsiderare di continuo i propri *fondamenti* nel momento stesso in cui è condotta a rielaborare i propri contenuti *specifici*. Tra etica *speciale* e *fondamentale* vi è più che una semplice correlazione; si tratta non di due ambiti distinti di essa, ma di due aspetti della medesima realtà e del medesimo approccio scientifico che se ne occupa, per cui non vi può essere autentica riconsiderazione o approfondimento dell'uno senza che ciò non ridondi a favore dell'altro e viceversa.

La riflessione sviluppata da VS ci sembra consenta anzitutto il recupero della *circolarità ermeneutica* tra aspetti fondanti e specifici dell'etica appena richiamati. Un po' come accade per le due facce di una stessa medaglia, realmente e inscindibilmente connesse, ma osservabili soltanto una alla volta, così sembrerebbe realizzarsi per l'etica: la realtà, per sé unitaria, dell'agire umano si presenta subito all'attenzione dell'osservatore almeno a partire da queste sue due prospettive di vastissima portata e certo sempre da decifrare, in loro stesse e nei loro reciproci rapporti. L'una esprime l'esigenza che si giungano ad indagare in forme sempre più appropriate e persuasive i fondamenti dell'agire, quindi ciò che può veramente motivare, autorizzare, orientare, e alla fine rendere non soltanto ragione della *possibilità* ma della *plausibilità* dell'agire stesso. L'altra richiama l'importanza, altrettanto imprescindibile, della dimensione *storico-pratica* dell'agire, che non si dà al di fuori di precise coordinate antropologiche necessariamente e puntualmente situate (convenzionalmente ed essenzialmente ristrette all'intreccio «spazio-tempo») e che come tale esige di essere identificato anche nei suoi specifici riferimenti a soggetti e condizioni storico-mondane precise.

Di tale consapevolezza ci pare inoltre possibile trovare conferma autorevole e formalizzata in un notissimo passaggio di *Fides et ratio* in cui è esplicitamente segnalata la «grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio», ovvero «quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal *fenomeno* al *fondamento*»⁶. Tra *fenomeno* e *fondamento* si dà infatti una relazione di

⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (= FR) sui rapporti tra fede e ragione, 14 settembre 1998, in *AAS* 91 (1999) 5-88 [EE 8/2375-2600], 83b; cors. nell'orig.

intrinseca circolarità che è compito di un corretto e adeguatamente approfondito sapere filosofico e teologico legittimare; compito che, se evidentemente riferito *in primis* alla riflessione di carattere teoretico e teologico-fondamentale, si presenta di peculiare rilevanza per l'elaborazione della *teologia morale* complessivamente considerata⁷. Da esso ci sembra inoltre di poter trarre, di là di un generalissimo auspicio, una prospettiva *metodologica* di rilievo. Una conferma, sia pure in negativo, può giungere dalla constatazione che della insufficiente considerazione degli stretti, reciproci legami posti tra fondamento e fenomeno l'intera trattazione etico-sociale ha risentito non poco. Basti pensare, per quanto concerne il recente passato, alla scarsa fondazione di questa materia entro la manualistica precedente l'ultimo Concilio Vaticano, ma anche alla difficoltà corrente – salvo errori e considerato il livello di complessità dell'attuale contesto sociale – a produrre percorsi fondativi convincenti in quest'ambito.

L'etica sociale esige pertanto fondazione e, ci sia permesso di rilevare, di *fondazione specifica*: non ristretta cioè ad un generico rimando, magari introduttivo, all'etica fondamentale, quasi che l'agire sociale rappresenti soltanto una qualsiasi determinazione dell'agire umano complessivo, ma in grado di considerarne accuratamente le *peculiarità* e di rimanere al tempo stesso in stretta e *reciproca* connessione ad un orizzonte fondativo che non è l'etica sociale, da sola almeno, a poter definire, ma al quale essa stessa dovrebbe essere chiamata a contribuire. A meno di questo intreccio, si ricadrebbe all'incirca negli stessi limiti addebitati alla produzione manualistica circa i rapporti, al suo interno, tra etica *generale* e *speciale*⁸.

Il *percorso* che in quest'ottica ci ripromettiamo può essere a questo punto definito a partire da un *duplice intento*, la cui esplicitazione può contribuire a chiarire peculiarità e ragioni del nostro approccio.

⁷ FR 68: «La *teologia morale* ha forse un bisogno ancor maggiore dell'apporto filosofico. Nella Nuova Alleanza, infatti, la vita umana è molto meno regolamentata da prescrizioni che nell'Antica. La vita nello Spirito conduce i credenti ad una libertà e responsabilità che vanno oltre la Legge stessa. Il Vangelo e gli scritti apostolici, comunque, propongono sia principi generali di condotta cristiana sia insegnamenti e precetti puntuali. Per applicarli alle circostanze particolari della vita *individuale* e *sociale*, il cristiano deve essere in grado di impegnare a fondo la sua coscienza e la forza del suo ragionamento. In altre parole, ciò significa che la *teologia morale* deve ricorrere ad una visione filosofica corretta sia della *natura umana* e della *società che dei principi generali di una decisione etica*»; cors. ns.

⁸ Ved. ALBERTO BONANDI, «Sui rapporti tra morale fondamentale e morale sociale», *Teologia* 15/4 (1990) 305-332.

Enucleare anzitutto *presenza e rilevanza* del tema e del profilo *etico-sociale* nella «Veritatis Splendor», approdando così, progressivamente, ad una *sintesi sistematica* in grado di far emergere le *acquisizioni*, gli *apporti* e gli *orientamenti* più rilevanti ai fini dell'elaborazione di un'etica sociale. Secondariamente ed entro questo stesso orizzonte abbiamo tentato, in breve, di riprendere ed esplicitare i contenuti e le questioni maggiormente meritevoli, a nostro avviso, di puntualizzazione o approfondimento, sempre in vista di una miglior *recezione* dei contenuti dell'enciclica da un lato e dell'offerta di più precisi contributi allo *sviluppo* all'etica sociale dall'altro; nella distinzione e nella reciprocità, pertanto, ma non nella separazione, tra ciò che VS *dice* all'etica sociale e le *direzioni* che l'etica sociale, dopo avere ascoltato, potrebbe efficacemente e creativamente percorrere. Il compito ci pare arduo, ma – o forse proprio per questo? – non privo di attrattiva.

1. MOMENTO ANALITICO. ESAME RAVVICINATO DEL TESTO

Il *discernimento* che VS ha inteso autorevolmente proporre⁹ si presenta, sotto il profilo testuale, articolato secondo un preciso *sviluppo* scandito, dopo il breve momento introduttivo (VS1-5), dal succedersi dei *tre capitoli* di cui è costituito il corpo del documento. Questi, secondo una suggestiva interpretazione, riproporrebbero un andamento che, a partire dall'esplicitazione e dall'apprezzamento dei principali *frutti* del dibattito teologico morale degli ultimi decenni (cap. I: VS 6-27), condurrebbe alla puntuale individuazione dei principali *rischi* connessi a riduttività ed errori presenti in alcune prospettive etico-teologiche contemporanee (cap. II: VS 28-83) per concludersi, infine, con l'indicazione dei *compiti* che, in considerazione dell'attuale contesto culturale e sociale, sono richiesti in vista di una corretta elaborazione della riflessione teologico-morale (cap. III: VS 84-117, cui segue la breve conclusione, in 118-120); compiti, questi ultimi, tra i quali una parte di rilievo è assegnata al «rinnovamento della vita sociale e politica»¹⁰, come meglio si dirà in seguito. Si tratta, evidentemente, della segnalazione di specifiche *accentuazioni* e di *orientamenti* caratteristici di ogni capitolo, del tutto prive della pre-

⁹ Cf VS 5c e *passim*, specialmente 27d.

¹⁰ Così nel titolo che introduce la sezione di VS 98-101.

tesa di costringere l'intero sviluppo entro rigide quanto indebite schematizzazioni¹¹, utili per lo più ai fini di introdurre alla vastissima e dettagliata panoramica offerta dall'enciclica.

1.1. *L'approccio panoramico all'enciclica:
l'emergere complessivo della tematica sociale*

Da una prima indagine *complessiva* eseguita sul *testo* dell'enciclica, affiorano una serie di considerazioni che di seguito riportiamo. La prima e più generale concerne la chiara percezione di una *presenza diffusa e articolata* dell'attenzione al *sociale* al suo interno. Il «*sociale*» – che intendiamo qui e in seguito come *sostantivo* e, per ora, nella sua più vasta accezione *semantica*, in attesa delle precisazioni che ci attendiamo affiorino dall'esame del testo stesso – non si presenta infatti, in prima approssimazione, come puntualmente «localizzabile» nella VS, quasi in essa prevalesse la presenza di luoghi specifici, esclusivamente deputati a trattare il tema in oggetto. Dall'esame condotto e naturalmente salvo errori, risulta infatti che una esplicita indicazione di carattere testuale concernente l'ambito sociale nelle sue più diverse accezioni affiora per ben 54 volte nell'ambito di 29 paragrafi¹². La distribuzione di tali riferimenti suggerisce anch'essa alcune note di rilievo, in quanto solo 5 di essi sono presenti nell'introduzione.

¹¹ ALBERTO BONANDI, «*Veritatis Splendor*», 22ss. Si pensi ad es., per quanto concerne il I capitolo di VS, al riconoscimento e all'attenzione prestata ad un'etica fondata biblicamente e teologicamente, in Cristo; ad un'etica dialogica, modellata sulla interazione dinamica tra chiamata e risposta; ad un'etica personalista, in cui la libertà interagisce positivamente con il comandamento; ad un'etica in cui non è annullata la differenza tra comandamento e beatitudine o tra precetto e consiglio, ma valorizzata, quale tensione alla perfezione, e così via. Quanto al II capitolo, si consideri il discernimento di VS circa rischi e limiti inerenti ad alcune recenti interpretazioni concernenti l'impianto teologico-morale complessivo (soprattutto la questione dell'autonomia morale), oltre alle tematiche e alle categorie di fondamentale rilievo per l'elaborazione dei fondamenti teorici dell'etica (legge naturale, coscienza, opzione fondamentale e scelte particolari, l'atto morale). Circa il III capitolo, di rilevante interesse per *l'etica sociale*, riferiremo nell'immediato seguito, in forma evidentemente più analitica.

¹² L'elenco completo dei paragrafi in cui è compreso almeno un esplicito riferimento al «sociale» è il seguente: VS 4; 5b; 27c; 33a; 35c; 38b; 40; 46; 51b; 53b; 55a; 74d; 80b; 84c; 88b; 93a; 95a; 96b; 97; 98; 99; 100; 101; 104a; 106; 111; 113b; 115c; 116b; la lettera minuscola indica che i rimandi sono contenuti nella sola sezione corrispondente del paragrafo. Per questa prima indagine testuale, ci siamo attenuti a criteri di carattere prevalentemente linguistico-lessicale; dalle considerazioni che seguiranno escluderemo in ogni caso i rimandi al sociale puramente generici o del tutto occasionali.

ne e soltanto uno nel corso dell'intero I capitolo; molto più insistita viceversa la presenza entro il II capitolo (14 volte), riservato al dibattito sulle principali correnti e proposte fondative dell'etica contemporanea e, soprattutto, nel III (34 riferimenti), concernente i compiti della Chiesa nel mondo d'oggi, che rivela l'accentuato interesse per l'ambito sociale, per quanto non esclusivo, almeno caratteristico di quest'ultima sezione dell'enciclica.

Tale complessiva, inattesa e pervasiva diffusione dei rimandi espliciti al *sociale* entro un'enciclica di carattere *etico-teologico fondamentale* si pone come indizio promettente in vista dei nostri intenti, che tuttavia esigono un esame molto più ravvicinato del testo. Allo scopo di far emergere l'apporto fortemente differenziato derivante dalla vasta diffusione e dalla grande varietà di utilizzo di questi riferimenti tentiamo ora di rileggerli aggregandoli anzitutto per grandi aree semantiche, a partire dai luoghi in cui si concentrano i maggiori e più espliciti rilievi tematici al riguardo.

Procederemo così anzitutto ad assumere i riferimenti più *ampi e complessivi* al sociale, quelli sostanzialmente non dipendenti dalla rispettiva collocazione entro lo sviluppo dell'enciclica, attinti mediante una lettura trasversale dell'intero testo; omettendo, evidentemente, i rimandi al sociale di carattere puramente occasionale o estrinseco. Ci porremo pertanto da subito in ricerca degli aspetti non soltanto più materialmente dispersi nel testo stesso, ma di quelli più legati al primo manifestarsi del *sociale* e, nell'immediato seguito, di quelli che mostrano il suo fondamentale radicamento *antropologico ed etico*, che in quanto tali fanno da riferimento basilare ad ogni possibile sviluppo interpretativo del momento sociale dell'umano (cf il presente paragrafo).

Altri tratti, invece, più *specifici e contestualizzati*, ai quali VS dedica sezioni proprie, esigeranno di essere rilevati e approfonditi sullo sfondo e nell'ambito della rispettiva strutturazione argomentativa e saranno riproposti nei paragrafi successivi (cf rispettivamente i paragrafi 1.2. e 1.3.). Da tutto questo, potranno affiorare alcune prospettive e acquisizioni *sintetiche* di rilievo in vista di possibili sviluppi trattatistici dell'etica sociale (cf il momento sistematico).

1.1.1. Il sociale in quanto momento essenziale dell'attuale contesto antropologico-culturale

In primo luogo, la terminologia relativa al *sociale* è stata più volte adottata, nel corso dell'*intera* enciclica, in sede di *contestualizzazio-*

ne del discorso. Spesso affiancato ai termini *cultura/culturale*, in questi casi «sociale» tende a designare il contesto storico comune, il mondo circostante, *l'humus* vitale entro cui oggi l'uomo rappresenta sé stesso in relazione agli altri, e in questo orizzonte percepisce e interpreta *l'imperativo morale*, conferendo spesso ad esso tratti di esasperata differenziazione, di mutevolezza ed instabilità. Gli atteggiamenti corrispondentemente denunciati sono pertanto quelli della tendenza al relativismo e all'omologazione, dell'incapacità a cogliere quel nocciolo basilare costituito dalla natura dell'uomo in cui si radica il fondamento dell'esigenza morale, che appunto non può essere determinata né spiegata dal semplice ricorso al contesto in cui l'umanità elabora le proprie rappresentazioni¹³.

In questa accezione, del sociale sono colti i tratti più generali ma anche i più pervasivi, diffusi, in grado di attraversare la totalità del *vissuto*, dell'esperienza e della comunicazione umana. Si tratta quindi di una percezione del *sociale* ancora molto ampia, che più che mostrarlo in quanto appartenente ai *costitutivi* in senso ontologico dell'umano, tende a esibirlo in quanto espressione del suo costante interagire con i costumi, i modelli e le ideologie correnti, elementi tutti in grado di influenzare la percezione di sé e del mondo e da condizionare le stesse valutazioni morali. Una sorta di ampio e complesso *habitat* culturale, evidentemente comprensivo degli aspetti ascrivibili al sociale, che precede ed accompagna l'uomo in ogni raffigurazione di sé, compreso il momento propriamente etico della propria autointerpretazione.

Sotto questa luce, e quanto alla considerazione specifica del *sociale* entro la gamma delle differenti sfumature richiamate dall'enciclica, emerge anzitutto l'aspetto *condizionante* la libertà insito in esso¹⁴.

¹³ Cf VS 4b, che denuncia il diffondersi, entro l'attuale contesto, «di molteplici dubbi ed obiezioni, di ordine umano e psicologico, sociale e culturale [...] in merito agli insegnamenti morali della Chiesa»; VS 4c, circa la pretesa di «tollerare nell'ambito morale un pluralismo di opinioni e di comportamenti, lasciati al giudizio della coscienza soggettiva individuale o alla diversità dei contesti sociali e culturali»; VS 40, sull'influsso mutevole delle «contingenze storiche o delle diverse società e culture»; VS 106b: «Le tendenze soggettiviste, relativiste e utilitariste, oggi ampiamente diffuse, si presentano non semplicemente come posizioni pragmatiche, come dati di costume, ma come concezioni consolidate dal punto di vista teoretico che rivendicano una loro piena legittimità culturale e sociale»; cf inoltre VS 33b; 53b; 55a; 98b; 106a.

¹⁴ Cf VS 46a.

Condizionamento messo in luce dalle stesse *scienze umane*¹⁵ e a cui non è attribuito un significato univocamente negativo, anche se questo parrebbe, a giudizio di VS, l'influsso oggi nettamente prevalente, nel senso che a tale tratto sono per lo più addebitate svariatissime posizioni critiche o di sospetto nei riguardi delle esigenze etiche dell'uomo¹⁶. Anche le affermazioni relative al significato testimoniale *erga omnes*, quindi anche nei riguardi della *società* tutta, dell'agire veramente buono¹⁷, come pure la ripetuta segnalazione degli apporti insostituibili che una corretta impostazione morale può rendere alla società contemporanea¹⁸, rafforzano l'impressione qui esposta.

Può essere formulata a questo punto una duplice osservazione, concernente sia la non confinabilità del *sociale*, che si presenta come tratto *trasversale*, non isolabile dalla totalità delle forme espressive in cui l'uomo si dice e si comprende, sia la sua rilevanza, altrettanto pervasiva, per il momento propriamente etico dell'umano. Basti pensare, in linea ancora molto generale, all'influsso sempre meno trascurabile del *costume sociale* sulla percezione delle esigenze *etiche* in riferimento all'agire in ambito familiare e sessuale, ai nessi tra bioetica e società e via dicendo.

1.1.2. Il sociale, costitutivo essenziale della persona umana

Libertà e società, persona e natura: questi sembrano essere i nuclei teorici e problematici che possiamo attingere a questo ulteriore livello di lettura globale dell'insegnamento dell'enciclica circa il sociale. Nodi che per sé sono di pertinenza dell'intero sviluppo del documento, ma che si addensano e si impongono all'attenzione del lettore in particolare in corrispondenza del II capitolo, riservato a rispondere ai quesiti di carattere etico-fondamentale suscitati da alcune interpretazioni correnti.

¹⁵ VS 33a: «Un insieme di discipline, raggruppate sotto il nome di «scienze umane», hanno giustamente attirato l'attenzione sui condizionamenti di ordine psicologico e sociale, che pesano sull'esercizio della libertà umana»; cf anche VS 111b.

¹⁶ Cf VS 46a; 95a.

¹⁷ Cf VS 93a, in cui si sottolinea il valore testimoniale estremo del martirio per la Chiesa e la società tutta.

¹⁸ Cf VS 97: «Così le norme morali, e in primo luogo quelle negative che proibiscono il male, manifestano il loro *significato* e la loro *forza insieme personale e sociale*: proteggendo l'inviolabile dignità personale di ogni uomo, esse servono alla conservazione stessa del tessuto sociale umano e al suo retto e fecondo sviluppo»; ved. anche VS 96b; 101b; 111a; 115c.

Sintetizzando all'estremo, ancora una volta, l'argomentazione proposta da VS, emerge anzitutto il chiaro intento di denunciare e risolvere l'apparente *conflitto*, oggi diffuso, tra *libertà e legge morale*¹⁹. Conflitto alimentato da una falsa concezione della *autonomia morale*, quindi da una visione della libertà intesa in primo luogo come «sovranità assoluta»²⁰, indotta da dottrine che attribuirebbero «ai singoli individui o ai gruppi sociali la facoltà di *decidere del bene e del male*»²¹.

Si tratta invece di scoprire la «giusta autonomia»²² che compete alla libertà intelligente dell'uomo, alla sua natura personale. Da un lato, infatti, l'autonomia esprime «l'attività della ragione umana nel rinvenimento e nell'applicazione della legge morale»²³, quindi un *ruolo attivo* e non trascurabile in questo da parte dell'uomo, dall'altro tuttavia

[...] *l'autonomia della ragione non può significare la creazione*, da parte della stessa ragione, *dei valori e delle norme morali*. [...] Se questa autonomia implicasse una negazione della partecipazione della ragione pratica alla sapienza del Creatore e Legislatore divino, oppure se suggerisse una libertà creatrice delle norme morali, a seconda delle contingenze storiche o delle diverse società e culture, una tale pretesa autonomia contraddirebbe l'insegnamento della Chiesa sulla verità dell'uomo (*Gaudium et spes* 47)²⁴.

Si tratta quindi di *un'autonomia* effettiva ma relativa, che compete all'uomo in quanto creatura che non può in nessun caso misconoscere la propria relazione di *dipendenza* dal Creatore. Un'autonomia così intesa non contrappone la libertà dell'uomo al comandamento di Dio, anzi, valorizza e relaziona intrinsecamente entrambi. Autonomia che, proprio in relazione all'ambito *sociale*, o per meglio dire delle cosiddette «*realità terrene*», si presenta con contorni e dimensioni specifiche, volutamente rimarcate dalla stessa enciclica, in esplicito riferimento al Concilio Vaticano II:

Già il *governare il mondo* costituisce per l'uomo un compito grande e colmo di responsabilità, che impegna la sua libertà in obbedienza al Crea-

¹⁹ Si veda specialmente l'ampia sezione in VS 35-53.

²⁰ VS 35c.

²¹ VS 35c; cors. nell'orig.

²² VS 38b; cf anche VS 40, che rimanda espressamente a *Gaudium et spes* 41, come pure VS 41a, che fa riferimento alla «vera autonomia morale dell'uomo».

²³ VS 40.

²⁴ VS 40.

tore: «Riempite la terra; soggiogatela» (*Gn* 1,28). Sotto questo aspetto al singolo uomo, come pure alla comunità umana, spetta una giusta autonomia, alla quale la Costituzione conciliare *Gaudium et spes* dedica una speciale attenzione. È l'autonomia delle realtà terrene, che significa che «le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare» (*Gaudium et spes* 36)²⁵.

Ribaditi valori e limiti della natura umana personale in quanto libertà creaturale, che pertanto anche in relazione al proprio *vissuto sociale* è chiamata al rispetto della dipendenza della propria libertà dalla verità morale, nei termini di una *autonomia relativa* appunto all'imperativo etico e non assolutizzata o fondata su sé stessa, VS prosegue declinando il medesimo, presunto conflitto tra libertà e legge nei termini di una nuova, possibile scissione: quella tra la *natura umana* e la *libertà*²⁶.

Sotto questo aspetto, il documento provvede anzitutto a evidenziare i rischi derivanti dalla contrapposizione tra libertà e natura, che finirebbe col risolversi soltanto con il prevalere, conflittuale e dualistico, dell'una o dell'altra. Nel primo caso, con il predominio cioè di una natura intesa come *realtà di fatto* precostituita rispetto alla libertà, ci esporremmo a esiti *deterministici* nei riguardi della libertà stessa, così che il momento propriamente etico uscirebbe vanificato, in quanto l'agire che ne deriverebbe corrisponderebbe essenzialmente all'effetto finale prodotto da tutti i possibili condizionamenti ed influssi estrinseci sulla libertà, compresi quelli di carattere *sociale*²⁷. Anche lo studio dei fenomeni morali sarebbe in questo caso ricondotto alla rilevazione statistica dei comportamenti maggiormente diffusi e delle correlative opinioni a sostegno, più o meno rilevanti a seconda del dato quantitativo rilevato²⁸. Qualora, viceversa, prevalesse l'affermarsi di una libertà pressoché onnipotente oltre che intesa come estrinseca alla natura, l'agire sarebbe espressione di uno spontaneismo illimitato, per cui l'uomo «non avrebbe neppure natura, e sarebbe per se stesso il proprio progetto di esistenza. L'uomo non sarebbe nient'altro che la sua libertà»²⁹.

²⁵ VS 38b.

²⁶ VS 46a: «Il presunto conflitto tra la *libertà* e la *legge* si ripropone oggi con una singolare forza in rapporto alla *legge naturale*, e in particolare in rapporto alla *natura*»; cors. ns.

²⁷ Cf VS 46a.

²⁸ VS 46a.

²⁹ VS 46b.

Sviluppando in senso etico-sociale la lettura di questo passo, avremmo nel primo caso una rappresentazione *biologistica, deterministica, meccanicistica* della vita *sociale*, quasi sfuggisse ad ogni presa della libertà, quasi si trattasse di una datità in senso oggettuale, un organismo immaginato sul modello di quello biologico, tra l'altro inteso come già sufficientemente istruttivo sul piano etico. Nel secondo, avremmo viceversa un'immagine della società in cui essa finirebbe per fondare sé stessa e i suoi valori, così che, ad esempio, una maggioranza politica *pro tempore*, invece di considerarsi impegnata a rappresentare altri e a riconoscerne i diritti, potrebbe decidere arbitrariamente anche in merito ai valori etici; anche le procedure istituzionali finirebbero così non per garantire un itinerario equo in vista di una migliore giustizia, ma per disporre, in modo svincolato da ogni responsabilità, perfino della verità che impegna la libertà³⁰.

La via d'uscita dalla serie di *impasses* verso cui sembra inevitabilmente condurre una simile impostazione della questione, passa per VS attraverso una ben differente considerazione della natura umana. L'autentica impostazione dei rapporti tra libertà e natura esige infatti la ripresa del teorema della *legge morale naturale*. In quanto «espressione umana della legge eterna di Dio»³¹, essa «è la *stessa legge eterna*, insita negli esseri dotati di ragione, che li inclina *all'atto e al fine che loro convengono*»³². Come tale, essa esprime l'esigenza di norme di moralità valide *per tutti gli uomini*, del passato, del presente e del futuro³³; essa si manifesta cioè come *universale* ed *immutabile*³⁴. Infatti:

Non si può negare che l'uomo si dà sempre in una cultura particolare, ma pure non si può negare che l'uomo non si esaurisce in questa stessa cultura.

³⁰ Cf, ancora una volta, il ricchissimo testo di VS 46; ved. inoltre VS 111b, circa apporti e limiti delle scienze umane in merito all'interpretazione del nesso *natura-libertà*: «Certamente oggi la teologia morale e il suo insegnamento si trovano di fronte a una particolare difficoltà. Poiché la morale della Chiesa implica necessariamente una *dimensione normativa*, la teologia morale non può ridursi a un sapere elaborato solo nel contesto delle cosiddette *scienze umane*. Mentre queste si occupano del fenomeno della moralità come fatto storico e sociale, la teologia morale, che pur deve servirsi delle scienze dell'uomo e della natura, non è però subordinata ai risultati dell'osservazione empirico-formale o della comprensione fenomenologica. In realtà, la pertinenza delle scienze umane in teologia morale è sempre da commisurare alla domanda originaria: *Che cosa è il bene o il male? Che cosa fare per ottenere la vita eterna?*»; cors. nell'orig.

³¹ VS 43b.

³² VS 44a; cors. nell'orig.

³³ VS 53a.

³⁴ Cf VS 51a.

Del resto, il progresso stesso delle culture dimostra che nell'uomo esiste qualcosa che trascende le culture. Questo «qualcosa» è precisamente la *natura dell'uomo*: proprio questa natura è la misura della cultura ed è la condizione perché l'uomo non sia prigioniero di nessuna delle sue culture, ma affermi la sua dignità personale nel vivere conformemente alla verità profonda del suo essere³⁵.

Affermata ulteriormente la necessità di provvedere a pensare l'uomo come natura, natura tuttavia da comprendersi non in modo estrinseco ed oggettivistico, quasi si trattasse di dati empirici, ma in quanto *natura personale, libera e intelligente*, l'enciclica provvede a questo punto a richiamare la classica decifrazione dei *precetti* della *legge naturale* secondo l'interpretazione offerta da san Tommaso in *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, cui il testo seguente espressamente rimanda:

Essa, in quanto iscritta nella *natura razionale della persona*, si impone ad ogni essere dotato di ragione e vivente nella storia. Per perfezionarsi nel suo ordine specifico, la *persona deve compiere il bene ed evitare il male*, vegliare alla trasmissione e alla conservazione della *vita*, affinare e sviluppare le ricchezze del *mondo sensibile*, coltivare la *vita sociale*, cercare il *vero*, praticare il *bene*, contemplare la *bellezza*³⁶.

Subito dopo l'indicazione formale del primo precetto della *lex naturalis* (compiere il bene ed evitare il male), vi è qui la ripresa diretta delle sue principali e più immediate specificazioni, che esprimono ordinatamente le fondamentali esigenze della natura umana in vista del suo compiersi. Si tratta delle cosiddette *inclinationes naturales*, che corrispondono ai grandi orientamenti della natura umana al bene; orientamenti che l'uomo è in grado di comprendere e di perseguire nella libertà. Si tratta, come sopra sintetizzato, oltre all'orientamento basilare a conservare sé stessi in vita e a generarla (corrispondente alle prime due *inclinationes*) anche a «coltivare la *vita sociale*» e a «cercare il *vero*», che san Tommaso pone al terzo gradino tra gli orientamenti naturali dell'uomo³⁷, potremmo dire tra i più ardui ed elevati, in quanto meno spontaneamente fruibili degli altri due ma più promettenti, oltre che di pertinenza esclusiva dell'uomo; soltanto all'uomo è dato di compiersi anche come natura sociale e senza in ogni caso poter fare a meno di essa.

³⁵ VS 53b; cors. nell'orig.

³⁶ VS 51b; cors. ns. La nota posta alla fine di questo passo, nell'originale dell'enciclica, rimanda espressamente al testo della *Summa* sopra citato.

³⁷ Cf *Summa Theologiae* I-II, q. 94, a. 2, resp.

Emerge qui, con chiarezza, l'intrinseco orientamento alla *socialità* iscritto entro l'umano, orientamento che assume pieno significato *etico*; da attuarsi quindi e da riconoscersi nella libertà e finalizzato ad una delle espressioni più rilevanti di ciò che è *bene* per l'uomo, e che d'altra parte non può realizzarsi se non attraverso la libera ed intelligente decisione dell'uomo stesso a disporsi per il bene di sé, di tutti, di tutti insieme.

Anche la natura sociale dell'uomo appare pertanto occasione favorevole ed opportunità storica offerta alla sua libertà intelligente, di là di ogni considerazione *deterministica* o, viceversa, *spontaneistica* della vita sociale e di ogni contrapposizione tra la natura propria di ogni uomo e la sua libertà. Da tutto questo affiora infatti un esplicito rifiuto di una visione *libertaria* e alla fine *totalizzante* della *libertà*, per cui sarebbe la libertà, da sola, a costituire la società, e come tale a determinarne i *valori*, a crearli ed eventualmente a distruggerli; in questo caso, a *natura* corrisponderebbe soltanto una realtà non libera, materiale, disponibile a lasciarsi plasmare in ogni modo dalla libertà.

La libertà cui VS allude non è una libertà già totalmente predeterminata a priori, né una libertà che assume dal contesto sociale e culturale del momento i suoi criteri di verità; neppure è una libertà in senso solipsistico e tendenzialmente assoluto, nel senso sopra ricordato, in grado di rispondere soltanto a sé stessa. È una *libertà* che si esprime attraverso, cioè in forza e nel rispetto della peculiare *natura* dell'uomo, in vista del raggiungimento della sua *perfezione*. Una libertà che quindi, anche nella sua *dimensione sociale*, si fa carico delle possibilità e delle resistenze obiettive che sono in tutti, del contesto storico-civile presente, delle dimensioni *istituzionali* e *culturali* che concorrono grandemente a plasmare il fenomeno sociale, e in questo modo si dispone ad accogliere responsabilmente la *verità sociale* in quanto *verità morale*, che attraverso l'insieme di questi momenti si rivela.

Al termine di questi due livelli di lettura intimamente tra loro collegati e riservati alla ripresa trasversale dell'argomento sociale nell'ambito dell'intera enciclica, ci pare opportuno esprimere in rapida successione alcune considerazioni.

Occorre richiamare anzitutto, a partire dai testi letti, che non si dà momento dell'umano che non possa e debba essere compreso anche sotto il profilo sociale. Tale dato risulta fondato e arricchito, nell'argomentazione avanzata dall'enciclica, dalla considerazione della pe-

culiare natura, libera e razionale dell'uomo, che può consapevolmente scoprire e costantemente approfondire il proprio essere come natura *personale* e come tale, *sociale*. Il *sociale* si presenta pertanto in quanto *dimensione dell'uomo*, come uno dei suoi *costitutivi* essenziali; della sua *libertà* e *razionalità*, del suo *relazionarsi*, mediato o immediato, del *contesto* in cui è chiamato a vivere e di cui è partecipe, della sua *coscienza*. Ci sembra che anche il rapporto *coscienza-società*, in un clima di crescente complessità, meriti maggiore attenzione da parte del dibattito corrente, sia in quanto coscienza sempre e imprescindibilmente situata *nella* società, che in quanto coscienza *della* società, in qualità di coscienza etica e critica di essa, in perenne reciprocità di influssi³⁸.

Questa dimensione *antropologica*, che si comunica al sociale in ogni suo aspetto e cui il sociale conferisce caratteristiche specifiche, anche se in gran parte ancora da precisare, implica di necessità una dimensione di *eticità* altrettanto connaturale all'essere dell'uomo. Di tutto ciò che è umano – e umano non soltanto *per accidens* – nulla è eticamente neutrale; questo, a maggior ragione, circa l'aspetto sociale del vissuto, luogo anzi in cui convergono livelli molteplici di responsabilità, sia pur di non sempre facile imputazione soggettiva. Ogni questione *sociale*, infatti, integralmente intesa (non ridotta pertanto a semplice *fatto* da intendersi in termini statistico-quantitativi), è sempre ed anche questione *antropologica*, e come tale sempre ed anche questione *etica*. Di una eticità non derivante dalla considerazione di una libertà intesa come spontaneismo, in quanto scaturente da un soggetto individualisticamente inteso, ma da una natura umana personale, da riconoscersi come universale ed immutabile in quanto trascendente le singole determinazioni culturali, e intrinsecamente orientata verso le differenti forme del *bene*, tra le quali vi è il prendersi cura dell'altro, nelle modalità rese possibili dalla *vita sociale*. Anche la vita sociale, pertanto, quindi l'agire sociale dell'uomo, implica un giudizio di moralità. Anche la vita in società è vocazione e compito originario dell'uomo. Quindi, la società stessa va colta come evento di libertà, della libertà singolare dell'uomo e delle libertà che singolarmente e in molte forme interagiscono, possono riconoscersi, cooperare, o viceversa, opporsi e frammentarsi.

Il sociale, d'altra parte, non è semplicisticamente assimilabile ad

³⁸ Circa gli influssi *sociali* nei riguardi della *coscienza morale*, cf i cenni presenti in VS 55a.

un aspetto qualsiasi dell'agire umano: ad esso, è riconosciuta una *autonomia* propria, una *singolarità* che ne esprime al tempo stesso la dipendenza dalla libertà e dalla verità, ma anche un suo modo proprio, non ancora meglio specificato, di dire l'uomo. Prova ne sia che anche il *sociale* conferisce al *bene* una dimensione che gli è propria, irrinunciabile, non semplicisticamente assimilabile a tutte le altre. Anche questi ultimi aspetti, sopra riferiti, ci sembrano meritevoli di ulteriori attenzioni.

1.2. *Orientamenti per un'etica sociale: «Le norme morali universali e immutabili al servizio della persona e della società» (VS 95-97)*

Con l'esame inaugurato da questo paragrafo, ci apprestiamo ad avvicinare i luoghi dell'enciclica in cui più specificamente emerge il tema etico-sociale. Il capitolo III, infatti, comprendente la parte più specificamente progettuale, propositiva del documento, orientata a stimolare la ricerca del «bene morale per la vita della Chiesa e del mondo»³⁹, è l'unico che riserva al proprio interno una sezione interamente dedicata alla *tematica sociale*; a questa faremo particolare riferimento nell'immediato seguito. Come già nell'economia dell'intera enciclica, la stretta circolarità tra *fondamento* e *fenomeno* può essere considerata una delle grandi linee interpretative anche della parte che andiamo ad esaminare (VS 95-101). Essa infatti, nella sua prima scansione (95-97) realizza una sorta di «ponte» tematico con l'impianto e i contenuti di carattere *etico-fondamentale* dell'enciclica⁴⁰; nella seconda (98-101) sono rintracciabili alcuni grandi orientamenti concernenti il rilievo etico di società, economia e politica, con prevalente attenzione al *fenomeno* sociale stesso.

Il primo aspetto sul quale il documento ritorna, nell'intento di rivisitare ed approfondire l'argomentazione proposta, concerne l'*universalità* ed *immutabilità* dei «precetti che proibiscono gli atti intrinsecamente cattivi», affermazione «giudicata non poche volte come il segno di un'intransigenza intollerabile, soprattutto nelle situazioni enormemente complesse e conflittuali della vita morale dell'uomo e

³⁹ Così recita infatti il sottotitolo del cap. III.

⁴⁰ Il riferimento va qui soprattutto al capitolo II, ripreso sotto il nostro punto di vista entro il paragrafo 1.3; ved. MARCIANO VIDAL, *La proposta morale di Giovanni Paolo II*, 145, che evidenzia gli strettissimi legami posti a suo avviso tra questa sezione (95-97) e il II capitolo di VS.

della società d'oggi»⁴¹. Tale asserzione, per sé evidentemente riferita ad *ogni* aspetto dell'agire e altrove più volte espressamente ribadita⁴², viene a nostro avviso non casualmente riaffermata qui, in riferimento non soltanto all'attuale *contesto* sociale, ma *all'agire sociale complessivo*, per una serie di ragioni.

L'obiezione alla quale l'enciclica sembra voler anzitutto ribattere non pare infatti ristretta alla particolare condizione di *complessità* inerente all'odierno contesto socio-culturale⁴³, che certo sembrerebbe minare alla radice la possibilità di enunciare *comandi*, per quanto soltanto *negativi*, vincolanti per tutti e per sempre. Ci pare che l'intento più profondo, che motiverebbe sia l'insistita ripresa del tema anche in questa sede, sia il ribadire che esso è vincolante non soltanto per i credenti ma per tutti gli uomini, possa essere considerato quello di riaffermare con forza che *anche l'ambito dell'agire sociale* (non soltanto, ad esempio, quello legato alla tutela della vita umana e alla sfera familiare e sessuale, come ordinariamente inteso) è soggetto a questo tipo di *imperativi etici*, immutabili ed universali; circa i quali non sono pertanto pensabili eccezioni in sede di discernimento pratico, neppure per chi non fosse espressamente credente⁴⁴.

⁴¹ VS 95a.

⁴² Cf VS 79-83, in particolare il seguente passo di 80a: «Lo stesso Concilio Vaticano II, nel contesto del dovuto rispetto della persona umana, offre un'ampia esemplificazione di tali atti: "Tutto ciò che è contro la vita stessa, come ogni specie di omicidio, il genocidio, l'aborto, l'eutanasia e lo stesso suicidio volontario; tutto ciò che viola l'integrità della persona umana, come le mutilazioni, le torture inflitte al corpo e alla mente, gli sforzi per violentare l'intimo dello spirito; tutto ciò che offende la dignità umana, come le condizioni infraumane di vita, le incarcerazioni arbitrarie, le deportazioni, la schiavitù, la prostituzione, il mercato delle donne e dei giovani, o ancora le ignominiose condizioni del lavoro con le quali i lavoratori sono trattati come semplici strumenti di guadagno, e non come persone libere e responsabili; tutte queste cose, e altre simili, sono certamente vergognose e, mentre guastano la civiltà umana, ancor più inquinano coloro che così si comportano, che non quelli che le subiscono, e ledono grandemente l'onore del Creatore"; ved. anche 115c: «Ciascuno di noi conosce l'importanza della dottrina che rappresenta il nucleo dell'insegnamento di questa Enciclica e che oggi viene richiamata con l'autorità del successore di Pietro. Ciascuno di noi può avvertire la gravità di quanto è in causa, non solo per le singole persone ma anche per l'intera società, con la *riaffermazione dell'universalità e della immutabilità dei comandamenti morali*, e in particolare di quelli che proibiscono sempre e senza eccezioni gli *atti intrinsecamente cattivi*» (cors. nell'orig.).

⁴³ Cf il già citato passo di VS 95a.

⁴⁴ Si afferma infatti espressamente, in VS 97a, che «in particolare, i comandamenti della seconda tavola del Decalogo, ricordati anche da Gesù al giovane del Vangelo (cf *Mt* 19,18), costituiscono le regole primordiali di *ogni vita sociale*»; cors. ns.

Fondamento prossimo di tale assolutezza è infatti la *dignità dell'uomo*, la sua natura peculiare, cui l'aspetto *sociale* compete non come periferico o aggiuntivo, ma in quanto *costitutivamente* inerente al suo essere persona. Proprio per questo è stato possibile affermare più volte, da parte della Chiesa, che «*principio, soggetto e fine* di tutte le istituzioni sociali è e deve essere la *persona umana*»⁴⁵, ed è al tempo stesso possibile offrire fondamento solido all'universalità e perennità delle *norme* che intendono tutelare in ogni aspetto la sua *dignità*.

Inoltre, proprio a partire dalla persona umana e dalle sue caratteristiche irrinunciabili è possibile esplicitare quelle esigenze che in modo più peculiare e diretto le ineriscono, ed esigono una tutela ed una cura *universali*. Si tratta delle stesse esigenze in grado di dare *fondamento* autentico ai *diritti umani*, che in quanto *originari*, ossia non derivati dagli ordinamenti civili esistenti ma soltanto da essi riconoscibili, *inalienabili* in quanto non possono essere perduti neppure da chi si fosse reso responsabile di gravissimi atti contro l'umanità, *irrinunciabili* addirittura da parte del soggetto umano stesso che non volesse avvalersene e *imprescrittibili* in quanto non soggetti a limitazioni dovute agli ordinamenti o al decorrere del tempo, sono incaricati di riconoscere e trascrivere storicamente la portata di queste *norme etiche* universali:

In tal senso le regole morali fondamentali della vita sociale comportano delle *esigenze determinate* alle quali devono attenersi sia i *poteri pubblici* sia i *cittadini*. Al di là delle intenzioni, talvolta buone, e delle circostanze, spesso difficili, le autorità civili e i soggetti particolari *non sono mai autorizzati a trasgredire i diritti fondamentali e inalienabili della persona umana*. Così, solo una morale che riconosce delle norme valide sempre e per tutti, senza alcuna eccezione, può *garantire il fondamento etico della convivenza sociale*, sia nazionale che internazionale⁴⁶.

È questa motivazione che ci pare consenta all'enciclica di invitare a riconoscere ed accogliere come vero e proprio «servizio» universale, riferito pertanto non alla Chiesa soltanto ma all'intera umanità, questo forte, necessario richiamo alla tutela integrale e in nessun modo negoziabile della dignità di tutti:

⁴⁵ VS 97b, che qui cita esplicitamente *Gaudium et spes* 25; l'espressione ricorre tuttavia anche in molti altri testi precedenti, prodotti da teologi o dal magistero ecclesiale; cors. ns.

⁴⁶ VS 97b; cors. ns.

Così le norme morali, e in primo luogo quelle negative che proibiscono il male, manifestano il loro *significato* e la loro *forza insieme personale e sociale*, proteggendo l'inviolabile dignità personale di ogni uomo, esse servono alla conservazione stessa del tessuto sociale umano e al suo retto e fecondo sviluppo⁴⁷.

Anche da questi ultimi passaggi, or ora brevemente esaminati, ci sembra sia possibile raccogliere alcune pregevoli acquisizioni. La piena ed esplicita ricollocazione a livello *antropologico* ed *etico-fondamentale* delle esigenze *dell'etica sociale*, anzitutto, spesso interpretate in forma piuttosto attenuata e periferica rispetto agli altri aspetti dell'agire, ritenuti presumibilmente più centrali⁴⁸. La difesa strenua dell'assolutezza ed universalità degli *imperativi negativi*, inoltre, che in termini *etico-sociali* consentono, sul fondamento della dignità inviolabile della persona umana, di delimitare ciò che è sempre *ingiusto* compiere e si impone quindi, in forma massimamente vincolante, a tutti, creando così le condizioni basilari perché la *società* possa effettivamente svilupparsi nella direzione della piena *giustizia*, mediante la ricerca delle sue forme possibili, come tali illimitate e sempre nuove⁴⁹. In ogni caso, tutto quanto qui enunciato, a livello per lo più formale,

⁴⁷ VS 97a; cors. ns. Sul tema del «servizio» reso all'intera comunità umana dall'affermazione *sine glossa* della *immutabilità* e *universalità* dei comandamenti morali, ved. anche il seguente passo di 96b: «E, proprio per questo, tale servizio è rivolto a *tutti gli uomini*: non solo ai singoli, ma anche alla comunità, alla società come tale. Queste norme costituiscono, infatti, il fondamento incrollabile e la solida garanzia di una giusta e pacifica convivenza umana, e quindi di una vera democrazia, che può nascere e crescere solo sull'uguaglianza di tutti i suoi membri, accomunati nei diritti e doveri. *Di fronte alle norme morali che proibiscono il male intrinseco non ci sono privilegi né eccezioni per nessuno*. Essere il padrone del mondo o l'ultimo «miserabile» sulla faccia della terra non fa alcuna differenza: davanti alle esigenze morali siamo tutti assolutamente uguali» (cors. nell'orig.); cf inoltre 99a; 101b; 111a.

⁴⁸ Ved. MICHEL SCHOONYANS, *L'Enciclica e la morale sociale*, «L'Osservatore Romano», 11 dicembre 1993, 1.6; ANTONINO POPPI, «Alle radici speculative della dottrina sociale nella "Veritatis Splendor"», *La Società* 4/4 (1994) 691-702: 691-692.

⁴⁹ Si pensi ad esempio, sotto quest'ultimo aspetto, a quale differenza possa esservi tra un sistema sociale ispirato ad un modello quale quello sopra tratteggiato, ed uno che ammetta la possibilità programmatica di pervenire alla giustizia, al *bene sociale*, anche attraverso il *male*, cf soprattutto, su questo, VS 78 e l'intera sezione da 79 a 83, significativamente intitolata: «Il «male intrinseco»: non è lecito fare il male a scopo di bene (cf Rm 3,8)». Ved. a commento DIONIGI TETTAMANZI, «La morale e il rinnovamento della vita sociale e politica», *Studi Sociali* 32/12 (1993) 12-29: 24-27, in cui l'Autore affronta, tra l'altro, il problema del rapporto tra *legge civile* e *legge morale*, che a sua volta propone l'interrogativo circa quale *tolleranza* e quindi quale *distanza* ammettere tra l'una e l'altra; a questo proposito, egli risponde che il «mi-

attende ora, nei paragrafi immediatamente successivi, una trattazione più esplicita e aperta al fenomeno.

1.3. *Orientamenti per un'etica sociale: «La morale e il rinnovamento della vita sociale e politica» (VS 98-101)*

Non si presenta di facile soluzione il tentativo di individuare entro quest'ultima sezione, quella di maggiore interesse sotto l'aspetto etico-sociale, un *profilo metodologico* in grado di permettere un approccio unitario e il più possibile approfondito ad essa. Nella prospettiva assunta fin da principio, vale a dire quella che ritrova nel perenne dialogo tra *fondamento* e *fenomeno* i due possibili punti focali dell'interpretazione dell'enciclica – soprattutto in riferimento alle sue parti «speciali», dove essa incrocia più da vicino l'emergere della domanda etica in senso storico-culturale – ci pare che in merito ai nn. 98-101 possa essere rintracciato il seguente andamento. Da un punto di partenza essenzialmente fenomenologico (98a) essa rimanda subito al nucleo fondamentale del problema etico-sociale odierno che culmina in una prima enunciazione della tesi centrale dell'intera enciclica, concernente come è noto l'imprescindibile relazione tra libertà e verità (98b-99); segue una nuova espansione in senso prevalentemente fenomenologico riguardante rispettivamente l'ambito della vita economica (100) e politica (101a), nei quali il ritrovato fondamento è chiamato a manifestare i propri effetti rinnovatori, scansione che culmina, di nuovo, nella esplicita riaffermazione della decisiva importanza del nesso fondamentale verità-libertà (101b). Come si può notare sin da questi accenni, un andamento in cui, volta a volta, viene alla luce *uno* dei due aspetti, fondativo e fenomenologico, in una sorta di continuo, reciproco rimando dell'uno all'altro, che rivela come il primo, fondando e rendendo possibile il secondo, trova d'altra parte in esso la sua manifestazione storica.

Ma procediamo con ordine. Il punto di partenza, in 98a, rappresenta una esplicita «presa di coscienza»⁵⁰ delle «gravi forme di ingiustizia sociale ed economica e di corruzione politica di cui sono inve-

nimum ethicum che la stessa legge civile deve assolutamente rispettare se vuole raggiungere la sua finalità e funzione sociale [...] si situa nell'ambito degli atti intrinsecamente cattivi» (*ivi*, 27), intesi pertanto come luogo di coincidenza, almeno a livello contenutistico, tra l'una e l'altra legge, in quanto strettamente connessi alla sfera di intangibile dignità della persona umana.

⁵⁰ Così secondo MARCHIANO VIDAL, *La proposta morale di Giovanni Paolo II*, 145.

stiti interi popoli e nazioni»⁵¹, che fa percepire come «sempre più diffuso e acuto il *bisogno di un radicale rinnovamento* personale e sociale capace di assicurare giustizia, solidarietà, onestà, trasparenza»⁵². Proprio in vista di questo rinnovamento integrale, *assoluto*, di questa «*personalis socialisque absolutae renovationis necessitas*»⁵³ da intendersi certo in termini pratici non meno che teorici, in grado di condurre ad un nuovo vissuto umano complessivo tratteggiato a partire dall'indicazione delle principali virtù morali che rappresentano oggi la sintesi di una delle più grandi attese dell'umanità, si sviluppa l'argomentazione dell'intera sezione. La situazione attuale invoca infatti, preliminarmente, l'esame delle sue *cause*, a partire da quelle

[...] propriamente «culturali», collegate cioè con determinate visioni dell'uomo, della società e del mondo. In realtà, al cuore della *questione culturale* sta il *senso morale*, che a sua volta si fonda e si compie nel senso religioso (cf *Centesimus annus* 24)⁵⁴.

È proposta qui una brevissima quanto efficace scansione che, dal livello delle cause più prossime, di ordine *antropologico-culturale* (le grandi «*visioni del mondo*», ovvero le *ideologie*) rimanda ulteriormente a quelle di ordine *etico* che a loro volta rinviano, per la loro più piena comprensione, al livello del *Fondamento assoluto*, quindi *religioso*, dell'umano. Detto in altri termini, la *questione sociale*, ricondotta alle sue radici, va colta non soltanto a livello *culturale*, ma in quanto questione *etica* e, ultimamente *religiosa*⁵⁵. Ciò che all'uomo specificamente inerisce, infatti, non può essere ristretto all'ambito esclusivo della sua *libertà* e alle forme delle sue *rappresentazioni*; inevitabilmente rinvia al fondamento di tutto ciò che è umano, ovvero al suo stesso *Fondatore*:

Solo Dio, il Bene supremo, costituisce la base irremovibile e la condizione insostituibile della moralità, dunque dei comandamenti, in particolare di quelli negativi che proibiscono sempre e in ogni caso il comportamento e gli atti incompatibili con la dignità personale di ogni uomo. Così il Bene

⁵¹ VS 98a.

⁵² VS 98a; cors. nell'orig.

⁵³ Così l'orig. latino del passo appena sopra cit. di VS 98a.

⁵⁴ VS 98b.

⁵⁵ Sotto questo aspetto il discorso trova conferma e possibilità di ulteriori sviluppi in riferimento a *Centesimus annus* (= CA) 24 (cui peraltro rimanda espressamente il passo sopra cit. di VS 98b), dove si afferma che «al centro di ogni *cultura* sta l'atteggiamento che *l'uomo* assume davanti al mistero più grande: *il mistero di Dio* (CA 24a, cors. ns.).

supremo e il bene morale si incontrano nella *verità*: la verità di Dio Creatore e Redentore e la verità dell'uomo da Lui creato e redento. Solo su questa verità è possibile costruire una società rinnovata e risolvere i complessi e pesanti problemi che la scuotono, primo fra tutti quello di vincere le più diverse forme di *totalitarismo* per aprire la via all'autentica *libertà* della persona⁵⁶.

Si giunge così al nucleo centrale di ogni, vera *questione sociale*: tutto ciò che contraddice l'autentico sviluppo umano si pone come radicalmente negatore non soltanto di *un'etica pubblica*, intendendo con questa, in accezione ristretta, un *ethos* diffuso e generalmente condiviso che si esprime in forma istituita a livello essenzialmente *giuridico*⁵⁷. Il tentativo di rimanere «al di qua» della questione della verità dell'agire in società, quasi fosse possibile un agire pubblico fondato su basi puramente negoziali, *contrattualistiche*, pattuito sulla base di rapporti di forza o del convergere del consenso di una «maggioranza», sfocia agli occhi dell'enciclica in una negazione della verità dell'uomo e della verità stessa di Dio. Nei termini già adottati da *Centesimus annus* in merito alla questione, ed espressamente ripresi da VS, risulterebbe che lo sbocco più radicale e gravido di tragiche conseguenze del tentativo moderno di edificare la *società* rinunciando alla ricerca della sua *verità* anzi, negandola programmaticamente, è stato ed è rappresentato dal *totalitarismo*, qualunque forma storica esso assuma:

«Il *totalitarismo* nasce dalla *negazione della verità* in senso oggettivo: se non esiste una verità trascendente, obbedendo alla quale l'uomo acquista la sua piena identità, allora non esiste nessun principio sicuro che garantisca giusti rapporti tra gli uomini. Il loro interesse di classe, di gruppo, di Nazione li oppone inevitabilmente gli uni agli altri. [...] La *radice del moderno totalitarismo*, dunque, è da individuare nella *negazione della trascendente dignità della persona umana, immagine visibile del Dio invisibile* e, proprio per questo, per sua natura stessa, soggetto di diritti che nessuno può violare: né l'individuo, né il gruppo, né la classe, né la Nazione o lo Stato. Non può farlo nemmeno la *maggioranza* di un corpo sociale, ponendosi contro la minoranza, emarginandola, opprimendola, sfruttandola o tentando di annientarla»⁵⁸.

⁵⁶ VS 99a.

⁵⁷ Cf GIUSEPPE ANGELINI, «La norma morale e il senso vero della libertà», *Teologia* 18/4 (1993) 323-330 : 325-327.

⁵⁸ VS 99a (cors. ns.); si noti che il passo cit. è ripreso tale quale da *Centesimus annus* 44.

Diretta conseguenza della negazione della *verità* prodotta da ogni *totalitarismo* è, non casualmente, la negazione della *libertà*, vera e propria cifra sintetica della dignità irrinunciabile, costitutiva dell'uomo. È infatti soltanto il pieno rispetto e l'accoglienza della prima che rende possibile l'affermarsi della seconda; tutti gli altri tentativi, conducono inevitabilmente sulla via di riduzionismi più o meno drastici nei riguardi di entrambe. In altre parole soltanto una *società* aperta alla *verità*, anche nel senso della Verità ultima e trascendente di Dio, può garantire le condizioni di una *vera libertà*, non intesa in termini liberistici o libertari, tendenti cioè alla sua autonoma assolutizzazione, ma nella sua tensione originaria ad inverarsi nel compimento del *bene*, entro gli *atti* che la vita sociale domanda:

Per questo la *connessione inscindibile tra verità e libertà* – che esprime il vincolo essenziale tra la sapienza e la volontà di Dio – possiede un significato *d'estrema importanza per la vita delle persone* nell'ambito socio-economico e socio-politico, come emerge dalla *dottrina sociale della Chiesa* – la quale «appartiene... al campo della teologia e, specialmente, della teologia morale» – e dalla sua presentazione di comandamenti che regolano, in riferimento non solo ad *atteggiamenti generali* ma anche a *precisi e determinati comportamenti e atti concreti*, la vita sociale, economica e politica⁵⁹.

Si noti in questo passo come il nesso inscindibile tra *verità* e *libertà* sia assunto dall'enciclica quale tratto caratteristico, a livello costitutivo, dell'intera *dottrina sociale della Chiesa*. Data la sua intima natura *teologica*, e più precisamente *teologico-morale*⁶⁰, la dottrina sociale si pone, nella forma singolare che le compete, come *normativa* non soltanto in merito «ad atteggiamenti generali ma anche a precisi e determinati comportamenti e atti concreti». Se ben comprendiamo, alla dottrina sociale della Chiesa è attribuita non soltanto la custodia e l'approfondimento del nesso sopra esplicitato tra *verità* e *libertà* quali nuclei fondamentali ed irrinunciabili di una corretta vita sociale (quindi del *fondamento* della vita sociale in tutti i suoi aspetti) ma anche l'esplicitazione dei *comportamenti* entro i quali tale nesso si mostra e si fa storia, annunciando una *libertà* che anche attraverso

⁵⁹ VS 99b; cors. ns.

⁶⁰ Circa la peculiare identità della *Dottrina sociale della Chiesa* ci permettiamo di rimandare ai nostri: «La dottrina sociale della Chiesa e il suo insegnamento», *La Scuola Cattolica* 126/6 (1998) 769-816 : 804-816 e *Alle fonti della solidarietà. La nozione di solidarietà nella dottrina sociale della Chiesa* (= Dissertatio - Series romana 25), Milano, Glossa, 1999, 83-116.

le forme della vita sociale necessita di ritrovare il suo compimento pieno ed eccedente nella *verità*.

Quasi a immediata esplicitazione di tutto questo, nei successivi nn. 100 e 101 l'enciclica affronta proprio i due ambiti, o meglio i due principali, caratteristici *aspetti* in cui si realizza la vita sociale, rispettivamente quello *economico* e *politico*, da cogliersi nella loro stretta interconnessione, in quanto soggetti a reciproca influenza.

Circa il primo, il documento attinge prevalentemente dal *Catechismo della Chiesa cattolica*⁶¹, con un procedere che ancora una volta si presenta all'insegna dell'intreccio tra *dimensioni fondamentali* che presiedono ad ogni forma espressiva dell'agire entro relazioni mediate dall'economia e aspetti più legati ad ambiti *contenutisticamente determinati*. Tra i primi, sono da ricordare soprattutto il rimando alla dignità della *persona umana*, al cui servizio deve essere posto il mondo dell'economia come pure l'intera gamma delle relazioni a contenuto economico che devono rimanere *finalizzate* all'uomo e non, viceversa, asservirlo. Circa i secondi, va osservato che l'elencazione, certo esemplificativa e non esaustiva, dei principali «comportamenti» ed «atti» contrastanti con la dignità della persona in economia e come tali mai eticamente condivisibili⁶² è preceduta dall'indicazione di alcune virtù morali basilari quali *temperanza*, *giustizia* e *solidarietà*⁶³, in quanto atteggiamenti che si esprimono nel disciplinare ed orientare al bene i vari momenti dell'agire economico-sociale. Se non andiamo errati, qui come già in apertura di questa sezione⁶⁴, è alle *virtù*, in quanto atteggiamenti morali personali, orientati tuttavia già in direzione di forme specifiche del bene, che è affidata la *mediazione storica* tra esigenze irrinunciabili del fondamento e singoli comportamenti pratici.

Quanto all'ambito *politico*, la fonte principale da cui sono tratti i «principi» che presiedono ad un agire pubblico veritativamente ispirato, radicati, ancora una volta, «nel valore trascendente della persona»

⁶¹ I rimandi espliciti sono ai nn. 2407; 2408-2413; 2414.

⁶² A questi è riservata la parte centrale di VS 100, che elenca, in chiaro riferimento al *Catechismo della Chiesa cattolica*: «il furto, il tenere deliberatamente cose avute in prestito o oggetti smarriti, la frode nel commercio (cf *Dt* 25, 13-16), i salari ingiusti (cf *Dt* 24,14-15; *Gc* 5,4), il rialzo dei prezzi speculando sull'ignoranza e sul bisogno altrui (cf *Am* 8,4-6), l'appropriazione e l'uso privato dei beni sociali di un'impresa, i lavori eseguiti male, la frode fiscale, la contraffazione di disegni e di fatture, le spese eccessive, lo sperpero, ecc.».

⁶³ Cf VS 100.

⁶⁴ Cf VS 98a.

e «nelle esigenze morali oggettive di funzionamento degli Stati»⁶⁵ è questa volta la *Christifideles laici*⁶⁶. Tra i principi giudicati meritevoli di esplicitazione, sono elencati rispettivamente:

[...] la veridicità nei rapporti tra governanti e governati, la trasparenza nella pubblica amministrazione, l'imparzialità nel servizio della cosa pubblica, il rispetto dei diritti degli avversari politici, la tutela dei diritti degli accusati contro processi e condanne sommarie, l'uso giusto e onesto del pubblico denaro, il rifiuto di mezzi equivoci o illeciti per conquistare, mantenere e aumentare ad ogni costo il potere⁶⁷.

Proprio in riferimento all'area *politica*, dove si concentrano le massime responsabilità circa l'andamento della vita civile, è segnalato un rischio oggi particolarmente insidioso, quello «dell'*alleanza fra democrazia e relativismo etico*, che toglie alla convivenza civile ogni sicuro punto di riferimento morale e la priva, più radicalmente, del riconoscimento della verità»⁶⁸; infatti, prosegue l'enciclica citando questa volta *Centesimus annus* 46,

«se non esiste *nessuna verità ultima* la quale guida e orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono esser facilmente *strumentalizzate* per fini di *potere*. Una *democrazia senza valori* si converte facilmente in un *totalitarismo aperto* oppure *subdolo*, come dimostra la storia»⁶⁹.

Si tratta anche qui della ripresa della condanna del *totalitarismo*, che affiorerebbe oggi in forme tuttavia più subdole di quelle già molto note, insediatesi nel corso del XX secolo in diversi Paesi europei. Se infatti il *totalitarismo*, convenzionalmente inteso, nega spazio alla verità sostituendo ad essa il proprio sistema di potere e contraddicendo di conseguenza, proprio ai fini del mantenimento del potere stesso, anche ad ogni esercizio della libertà, il *relativismo* tende anch'esso alla negazione della *verità* dichiarandola *opinabile* o *irraggiungibile*, almeno nella sua declinazione pubblica, condivisibile; imponendo così anch'esso un modello *ideologico*, tendente ad una drastica separazione tra ragioni della verità, lasciate unicamente ad ogni singolo soggetto, e ragioni della società; tra eticità personale, quindi, e bene comune; tra ragioni del vivere privato e istituzionalmente pattuito.

⁶⁵ VS 101.

⁶⁶ Cf GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici* 42.

⁶⁷ VS 101.

⁶⁸ VS 101; cors. nell'orig.; cf anche VS 112.

⁶⁹ VS 101, cors. ns.

Una autentica *democrazia*, viceversa, si pone anzitutto come modalità di *riconoscimento*, di *apprezzamento* e di *regolamentazione comune* di tutto quanto in una società assume primato e valore tali da poter essere pattuito e garantito socialmente, quindi in modo condiviso, dal momento che la democrazia non *fa essere* le persone e le società, ma è posta al loro servizio, per *riconoscerne* il valore e i diritti preesistenti. La democrazia non è all'origine dei valori morali, come non lo è dei cittadini né delle espressioni personali e sociali del loro agire; essa si configura essenzialmente come una *via* praticabile e apprezzabile da tutti in vista della crescita di una società; come tale, è già premessa e portatrice di alcuni importanti valori e atteggiamenti universalmente stimati (uguaglianza, solidarietà...) e può favorire grandemente l'apprezzamento e l'esercizio effettivo di tutti gli altri, ma *non è fine a sé stessa*, essendo obiettivamente orientata ad un governo che sia espressione del *démos*, della ricerca del bene di tutti e non di qualcuno o di alcuni soltanto; ad essa non corrispondono, di necessità, né *individualismo*, né *relativismo*, né *scetticismo*⁷⁰. Né, tanto meno, essa coincide con l'esercizio autonomo e *arbitrario* delle *libertà* di tutti o con l'attuarsi di una serie di *procedure asettiche*, immaginate come eticamente neutrali⁷¹.

Il pregiudizio in base al quale il prezzo della *democrazia* consisterebbe nella programmatica *esclusione dell'etica* da ogni ambito pub-

⁷⁰ Cf VS 96b; ved. inoltre MICHEL SCHOOYANS, *L'Enciclica e la morale sociale*, 1.6; «Verità e democrazia. Contrasto o mutuo arricchimento?», Editoriale de *La Civiltà Cattolica* 144/2 (1993) 417-427 : 426-427; ALBERTO BONANDI, «*Veritatis Splendor*», 34-35; VITTORIO POSSENTI, «La "Veritatis Splendor" e il rinnovamento della vita sociopolitica», *La società* 4/3 (1994) 469-483 : 474-475.478-479; di quest'ultimo Autore ci sembra di particolare efficacia il passo seguente (*ivi*, 474-475): «Il nesso tra politica e verità viene adeguatamente descritto riconducendolo a tre posizioni di base. Vi sono teorie per le quali la politica è al di sopra della verità, o forse meglio è creatrice di verità, l'organo creatore essendo a seconda dei casi il Capo, la Razza, lo Stato, il Partito, la Classe. In altre posizioni la verità non è prodotta dalla politica, ma la antecede e la illumina; una politica è ritenuta giusta se ospita e realizza un quadro di valori e di diritti su cui ci informa la ragione. Secondo un terzo modulo, politica e verità sono mutuamente estranee, perché la prima è mera espressione di interessi e di volontà irrazionali, mentre la seconda è elaborata dalla ragione solo nei quadri delle scienze formali ed empiriche».

⁷¹ Sarebbe sufficiente un esame anche sommario dei testi costituzionali posti a base di tutte le attuali democrazie a dimostrare come proprio il riconoscimento dei *valori basilari* di una società costituisca il fondamento irrinunciabile di tali *progetti*, dichiarativi degli intenti comuni di una nazione; progetti fra l'altro *normativi* nei riguardi di ogni successivo atto legislativo o procedurale.

blico⁷², o comunque ad essa corrisponderebbe di necessità un attestarsi su aspetti assolutamente minimi o trascurabili di impegno etico, si presenta come obiettivamente *ideologico*: come tale, tenderebbe effettivamente, come denuncia l'enciclica, a gettare le basi di nuove e più subdole forme di *totalitarismo*, in quanto imporrebbe arbitrariamente a tutti una netta separazione tra etica ed espressioni sociali, svincolando così la *questione morale* dalla *questione sociale*, la libertà dalla verità. In questo senso, la denuncia a tinte forti di una temuta «*alleanza fra democrazia e relativismo etico*» pare orientata proprio a proteggere la democrazia, e prima ancora la vita sociale tutta, da sue rappresentazioni stravolgenti o quanto meno fortemente riduttive.

Paradossalmente, secondo VS, in nome di un malinteso senso della libertà e della democrazia, il rischio etico maggiore potrebbe provenire, entro l'attuale contesto, da un *pluralismo* in cui alla *possibile, comune* ricerca della verità o quanto meno apertura ad essa, alle sue rappresentazioni storiche, gradualmente da conseguire nella forma del dialogo e del confronto, nel pieno rispetto dei diritti delle persone ad esprimersi in modo diversificato e nella consapevolezza degli inevitabili limiti di ogni formalità democratica⁷³, verrebbe a sostituirsi una sorta di *tacito accordo* («alleanza», appunto), non tuttavia espli-

⁷² Circa la sistematica «elusione della questione propriamente morale» caratteristica della modernità e tuttora in atto, in riferimento alla prospettiva di VS, ved. ANTONIO LATTUADA, «Passione per la verità», *La Rivista del Clero Italiano* 74/12 (1993) 802-808 : 803.

⁷³ Circa i rapporti tra *pluralismo*, diritti della *persona* e diritti della *verità* entro le forme attuali della democrazia ved. «Verità e democrazia. Contrasto o mutuo arricchimento?», 424-426. Sul versante del *dialogo*, ci sia concesso riproporre questo illuminante passaggio, nel contesto della riflessione sui rapporti tra Chiesa e mondo: «Il dialogo autentico non è l'impossibile ecumene della pura ragione, ma il confronto schietto e rispettoso delle diverse identità, politicamente regolato dalle leggi della democrazia rappresentativa. Il dialogo ha bisogno delle grandi «famiglie di senso» che sono, ciascuna a suo modo, le religioni, le filosofie, le tradizioni culturali. Lo Stato autenticamente laico si guarderà bene dall'imbavagliare queste «famiglie di senso», in nome di un concetto vuoto e astratto di tolleranza. Tenderà anzi a favorirle, a consentir loro piena possibilità di esprimersi, di agire, di estrinsecare le loro potenzialità di senso, naturalmente nel quadro del rispetto del bene comune sancito dalla cornice giuridico-legislativa»; ved. ANGELO RIVA, «Attualità della «Gaudium et Spes», *La Rivista del Clero Italiano* 83/5 (2002) 342-358 : 355-356, che su questo stesso tema, in nota 14 (*ivi*, 358) cita GIUSEPPE COLOMBO, «La teologia della Gaudium et spes e l'esercizio del magistero ecclesiastico», *La Scuola Cattolica* 98 (1970) 477-511 : 500: «Quanto al dialogo, l'immagine non deve confondere: non può essere quella di due persone che cercano l'intesa, ma è quella di concezioni diverse che, impegnate a verificarsi nei fatti, rivelano in essi la loro maggiore o minore capacità di comprendere».

citato né concordemente deliberato ma semplicemente genericamente approvato dai più, o più probabilmente soltanto tollerato quando non imposto da determinate *élites* culturali che neppure la democrazia più avanzata saprà sconfiggere del tutto, concernente l'*impossibilità* a pervenire alla *verità*, così che ad essa e ai valori morali, che soli potrebbero autorizzare pienamente un agire, anche sociale, si sostituirebbero soltanto la ricerca di procedure relativamente condivise e di regole valide soltanto esteriormente e per effetto di pure ragioni convenzionali, impedendo di fatto quei più elevati e riconosciuti sviluppi che proprio la democrazia ha reso in molti modi storicamente possibili.

Rinviamo ora al successivo paragrafo la ripresa del passaggio culminante, conclusivo dell'intera sezione di VS propriamente riservata all'etica sociale, in quanto meritevole di attenzione specifica e particolarmente promettente in ordine alla sua fondazione.

2. MOMENTO SISTEMATICO. L'ACQUISIZIONE ETICO-SOCIALE

FONDAMENTALE: LA *SOCIETÀ* IN QUANTO EVENTO DI *LIBERTÀ*
CHE ESIGE DI COMPIERSI NELLA *VERITÀ*

L'argomentazione di questa breve ma densa sezione di VS culmina nel mostrare come anche il riferimento specifico al momento *etico-sociale* esiga, di per sé stesso, un rimando al momento *fondativo* dell'agire, complessivamente inteso. Nel percorso complessivo dal *fenomeno* al *fondamento*, i due momenti si richiamano ancora una volta l'un l'altro.

Proprio le ultimissime battute, infatti, rinviano con forza al *principio sintetico ed unificatore* dell'intera enciclica: la necessità che il nesso *verità-libertà* ispiri ogni momento del vissuto dell'uomo, compreso evidentemente il vissuto sociale a tutti i suoi livelli, e in particolare illumini la dimensione morale di esso, in senso sia pratico che riflesso:

Così in *ogni campo* della *vita personale, familiare, sociale e politica*, la morale – che si fonda sulla *verità* e che nella *verità* si apre all'autentica *libertà* – rende un servizio originale, insostituibile e di enorme valore non solo per la singola *persona* e per la sua *crescita nel bene*, ma anche per la *società* e per il suo *vero sviluppo*⁷⁴.

⁷⁴ VS 101b; cors. ns.

Si tratta dell'emergere, anche entro questo contesto, della *tesi* che sorregge l'intero impianto dell'enciclica, che ne guida ed informa lo svolgimento complessivo e che ne attraversa l'intero corso, caratterizzandone pertanto i differenti luoghi e momenti espositivi, le tematiche affrontate, i passaggi argomentativi⁷⁵. Tale tesi intende, per esplicita dichiarazione del documento stesso, rispondere alla «questione fondamentale» posta al centro del dibattito *teologico-morale* contemporaneo⁷⁶, come tale ineludibile anche per la riflessione *etico-sociale*.

È possibile tuttavia a nostro avviso rilevare che proprio in questo passo, in relazione al *sociale* e alla sua specifica *singolarità*, affiorano alcuni elementi basilari che la *tesi* stessa, in qualche misura, presuppone, attraversa e intende ricondurre a pienezza.

Intendiamo qui riferirci, come primo strato, alla considerazione della *società*, ovvero del *fenomeno sociale*, intravisto nitidamente in questa sezione, prima a partire dai luoghi dell'affiorare esplicito e macroscopico dell'interrogativo etico-sociale (principalmente, quelli legati all'area politico-economica), ora invece a partire dalle principali rappresentazioni obiettive del sociale, dai suoi «soggetti» rilevati a grandi cerchi concentrici, rispettivamente *personale*, *familiare*, *sociale* e *politico*. Queste stesse raffigurazioni obiettive del sociale sono opportunamente al tempo stesso qualificate come altrettanti momenti della *vita* sociale; come pure è sottolineata l'insostituibilità e l'importanza della morale, a servizio della *crescita* personale nel bene e del vero *sviluppo* della società: allusioni queste ad una considerazione non soltanto *sociologico-strutturale* ma anche *dinamica* della società, in quanto momento del vivere dell'uomo, della *libertà*. Potremmo infine cogliere, al culmine della pericope in esame, l'intrinseco rimando alla *verità*, al *bene* implicato dalla libertà stessa, perché la vita sociale, in ogni suo *campo*, possa giungere alla sua piena realizzazione.

Una triplice scansione riferita globalmente all'*etica sociale* ma in grado di interpellarla in profondità, per quanto qui espressa in forma allusiva; per questo meritevole, a nostro avviso, di ripresa in termini più estesi. Ci pare infatti siano qui delineati i tratti che VS rileva come indispensabili in vista di una trattazione espressamente orientata alla

⁷⁵ ALBERTO BONANDI, «*Veritatis splendor*», 16.

⁷⁶ «La *questione fondamentale* che le teorie morali sopra ricordate pongono con particolare forza è quella del rapporto tra la libertà dell'uomo e la legge di Dio, ultimamente è la questione del *rapporto tra la libertà e la verità*: VS 84a (cors. nell'orig.); cf anche VS 1b; 4b; 34b-c; 87; 96a; 99; 101b e *passim*.

ricerca della *verità* (in senso *teologico-antropologico*) dell'*etica sociale*, in grado di rispondere ai compiti sopra ampiamente richiamati. A questo scopo, ci sembra che il discorso richieda di essere articolato almeno ai seguenti tre livelli: un approccio concernente il *fenomeno* sociale (cf 2.1.); un accenno circa la *libertà* in quanto componente costitutiva del sociale stesso (cf 2.2.); un approdo in grado di mostrare il debito assoluto della *libertà* nei riguardi della *verità*, dal momento che soltanto in quest'ultima l'agire sociale può trovare pienezza e fondamento (cf 2.3.).

2.1. *La società nel suo manifestarsi: l'approccio al fenomeno sociale*

L'approccio al fenomeno sociale, quello alluso dall'espressione sopra citata di VS e concernente «ogni campo della *vita personale, familiare, sociale e politica*»⁷⁷, ci pare richieda oggi almeno due tipi differenti di linguaggio interpretativo, l'uno più ampio, l'altro più circoscritto e «prossimo» al fenomeno socio-relazionale.

Il primo può essere ricondotto alla *filosofia sociale*, che a partire dalla modernità ha in molti modi sviluppato un'ampia riconsiderazione della società nel suo complesso a partire dagli interrogativi e dalle grandi tensioni manifestatesi in quest'epoca, rilevabili a livello storico-culturale, in seguito al definitivo tramonto dell'unica *societas christiana* medioevale. Si ha così che a partire dal contrattualismo e dal costituzionalismo moderni fino alle attuali forme del neocontrattualismo, a sua volta strettamente connesso al variegato panorama offerto dalle teorie della giustizia contemporanee, in molti modi si è cercato di rendere ragione di una società frammentata, in rapida evoluzione e ormai priva dei riferimenti unitari, a livello di fede, di costume e di esercizio dell'autorità che avevano caratterizzato il suo passato.

Entro questo orizzonte, che potremmo forse meglio definire di carattere filosofico-culturale, ci pare possa trovare collocazione l'ap-

⁷⁷ VS 101b (cors. ns.); ved. anche VS 88b in cui, nell'ambito della denuncia della divaricazione tra fede e morale, si afferma: «Siamo di fronte ad una mentalità che coinvolge, spesso in modo profondo, vasto e capillare, gli atteggiamenti e i comportamenti degli stessi cristiani, la cui fede viene svigorita e perde la propria originalità di nuovo criterio interpretativo e operativo per l'esistenza *personale, familiare e sociale*»; cors. ns. Si noti che, in testi come questi, la *tripartizione* sopra indicata evoca da un lato l'indicazione dei livelli *sociologici* fondamentali, dall'altro la stretta connessione con il ~~rispetto~~ retroterra *etico-antropologico*.

proccio più prossimo – e più recente – al fenomeno sociale, teso a studiarne da vicino le forme relazionali obiettive, i soggetti, le dinamiche intrinseche. Si tratta dell'impiego della strumentazione, dei linguaggi e delle categorie interpretative offerte dalla *sociologia*, opportunamente integrata dall'apporto articolato delle altre *scienze sociali*.

Emergeranno da qui i principali strumenti per «leggere» la società come costituita anzitutto dalle sue forme principali: quelle legate alle relazioni *brevi, interpersonali*, che trovano la loro espressione più rappresentativa in riferimento all'ambito *familiare* o comunitario ed entro i cosiddetti *gruppi primari* e quelle contraddistinte dalle forme relazionali *lunghe o secondarie*, in cui prevalgono le *mediazioni istituzionali*, vi è minore immediatezza tra i rispettivi membri che si riconoscono ed interagiscono incontrandosi per mezzo di *ruoli* più o meno caratteristici e definiti, costituendo così un sistema organico e riconoscibile di relazioni; in cui, infine, l'impatto della libertà personale risente profondamente delle mediazioni che la *strutturano*.

In sintesi, e attraverso gli apporti interpretativi sopra evocati, il fenomeno *sociale* esige di essere compreso anzitutto nella sua *specificità*, nelle sue caratteristiche peculiari che rendono anche gli sviluppi interpretativi a suo riguardo non semplicemente assimilabili a quelli di qualsiasi altro ambito vitale dell'uomo. Tale *specificità* non può essere garantita soltanto dallo sforzo di una sua descrizione, per quanto analitica, e neppure soltanto dalle risorse scaturenti dalle discipline che più peculiarmente di esso si occupano, *in primis* la *sociologia*; essa stessa, se correttamente intesa, rimanda infatti alle competenze di altri approcci che con essa interagiscono⁷⁸, così che il sociale non risulta veramente approssimabile se non in forma *interdisciplinare*⁷⁹.

Esso richiede di essere inoltre accostato nella sua complessità e *completezza*, senza riduzionismi o confinamenti indebiti a suo riguardo. Proprio la tripartizione, sopra allusa, *persona, famiglia (o comunità) e società* sembrerebbe evocare sia la complessa articolazione del fenomeno sociale, difficilmente afferrabile in forma univoca, sia la necessità che si evitino scansioni o addirittura schematizzazioni trop-

⁷⁸ Cf VINCENZO CESAREO, «Scienze sociali e insegnamento sociale della Chiesa: aspetti epistemologici e metodologici», in *Il magistero sociale della Chiesa. Principi e nuovi contenuti. Atti del Convegno di Studio - Milano, 14-16 aprile 1988*, Milano, Vita e Pensiero, 1989, 101-114 : 113.

⁷⁹ Cf ad es. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Centesimus annus* 59c.

po rigide a suo riguardo, quasi che il sociale fosse *confinabile* soltanto all'ambito propriamente istituzionale ed ogni livello, dei due essenziali qui identificati, non presupponga ed interagisca al tempo stesso con ogni altro.

Da ultimo, il suo porsi come momento *dell'umano* nel suo complesso, quindi sempre ed anche come evento di *libertà*, richiama in ogni caso l'ulteriore esigenza primaria di non ridurre il sociale ai suoi aspetti *strutturali* o addirittura *impersonali*. Anche i tratti istituiti del sociale sono infatti frutto di libertà, in quanto scaturenti dal complesso interagire di molti; portano pertanto impresso in loro stessi il segno delle *libertà* che li hanno fatti *sorgere* sedimentandosi in essi, oltre che della libertà di coloro che ad essi danno costantemente *vita*, senza la quale le istituzioni (siano esse costituite da *strutture* sociali, *leggi*, e così via) non sussisterebbero propriamente, se non nella loro rappresentazione codificata, formale. Il terreno di coltura dei sistemi e delle istituzioni sociali resta, essenzialmente, la libertà, da cui essi stessi sono stati generati e di cui costantemente si alimentano.

Sul piano degli effetti, occorre inoltre richiamare il fatto che le istituzioni sociali, se da un lato condizionano e strutturano pesantemente, limitandola, la *libertà* personale che in esse si esprime, dall'altro sono in grado di *moltiplicarne* ed *estenderne* grandemente le espressioni storiche, così che l'agire del singolo si trova, per loro tramite, a influenzare l'agire di molti altri; basti pensare all'impatto delle decisioni concernenti leggi, sistemi economici e politici, o al mondo delle comunicazioni sociali. L'intreccio costituito dalle istituzioni, pertanto, pure di così rilevante interesse per l'interpretazione del sociale oggi, costituisce soltanto *un* aspetto del sociale, cui è riferibile un determinato grado di impegno *etico*, dato non prevalentemente nella forma dell'esprimersi cosciente della libertà personale ma sotto l'aspetto di libertà sedimentatesi entro strutture, come tali mai soltanto eticamente neutrali e in ogni caso interagenti con le libertà personali. Per quest'ultimo aspetto, intenzionato a rilevare l'elemento di libertà insito nella società, rinviamo tuttavia al paragrafo seguente.

2.2. *La società in quanto evento di libertà:* *dal fenomeno sociale all'agire sociale*

Da quanto fin qui più volte accennato, emerge la chiara volontà di VS di avanzare una immagine di *società* intesa come *libertà*, di là di tutte le possibili riduttività che minacciano la sua piena comprensio-

ne. La società infatti, pur da riconoscersi come estremamente articolata e frutto di intreccio di dinamiche tanto mutevoli quanto complesse è, secondo l'enciclica, espressione e dimensione del vissuto dell'uomo che le dà dignità e fondamento immediato e non vi è nulla di *propriamente umano* che non si espliciti nella *libertà*. Si tratta certo, come già sopra accennato, di libertà da cogliersi a differenti livelli e secondo ben diverse modalità: tra le forme dell'agire ascrivibili con maggiore immediatezza alla singola persona, le forme relazionali interpersonali o comunitarie, le modalità dell'agire più complesse in cui la mediazione istituzionale esplica tutta la propria forza condizionante e plasmante, vi sono differenze di immediata evidenza.

Si tratta tuttavia di mostrare, ed è probabilmente compito preliminare di un'etica sociale il farlo, che la dimensione sociale attraversa *l'intero* agire umano, dal momento che la libertà dell'uomo si riconosce come da sempre in dialogo con altri; comunque essa si esprima, anche riguardo alle forme più intime quali il giudizio della coscienza, non può essere pensata in forma solipsistica, come se fosse assolutamente originaria, dipendente da null'altro che da sé stessi: se non altro perché l'uomo nasce ed evolve in una storia in cui non riveste mai i panni dell'attore, o della comparsa, o dello spettatore soltanto, ma un po' tutti assieme. Come inoltre già più volte evidenziato nel corso della lettura di VS, anche le *istituzioni sociali* provengono dalla *libertà*⁸⁰, in essa sola hanno vita e sussistono e come tali la implicano ed esigono; sotto certi aspetti, possono inoltre *ampliarne* la portata storica, nel senso dell'estenderne, nel *tempo* e nello *spazio*, efficacia ed effetti. Rappresentano infatti il sedimentarsi progressivo della libertà dei molti che ad esse ha dato vita, e in ogni caso non possono essere pensate come immutabili, *eticamente neutrali* e da assumersi irresponsabilmente; anche perché le modalità effettive con cui ogni generazione e ciascuno in particolare si fa carico degli aspetti istituiti del vivere, concorrono incessantemente a plasmarne, modificarne, ridisegnarne la fisionomia.

La *società* nel suo complesso esige pertanto di essere intesa, in modo estremamente sintetico ed essenziale, come *evento di libertà*. Di una libertà da comprendersi entro le forme assai differenziate in cui la vita sociale si dispone, da comporsi pertanto con rilevanti aspetti

⁸⁰ Ved. in particolare il I cap., intitolato «Libertà cristiana e istituzioni civili», di GIANNI MANZONE, *Libertà cristiana e istituzioni. Temi di etica sociale*, Roma, Pontificia Università Lateranense - Mursia, 1998, 11-49.

di *necessità* e di *involontarietà*, d'altra parte anch'essi in ogni caso da considerarsi nell'ambito di un'appropriata ermeneutica della libertà⁸¹.

Anche entro la società, ad es., la libertà non si dà infatti nella modalità dell'assolutezza ma della limitatezza, dovuta qui non soltanto ai limiti dell'operare umano, ma a quelli, ben più rilevanti nella società, dovuti all'intreccio delle forme dell'agire, altrui e istituito, e comunque non immediatamente ascrivibili soltanto alle condizioni soggettive di chi agisce grazie alle possibilità offerte *dalla società*, *in* essa, interagendo *con* essa, o *per* essa. In altre parole, l'aspetto sociale del vissuto non pare debba essere sovraccaricato di responsabilità maggiori di quelle riscontrabili entro ogni altro ambito dell'agire umano, una volta però debitamente considerate le peculiarità che ad esso competono.

Peculiarità che, se da un lato fanno intravedere maggiori possibilità ed influssi storici – e come tali, evidentemente, responsabilità di grado superiore – (si pensi all'agire dei governanti e di chi ha *potere decisionale* circa le stesse *istituzioni sociali*, o che comunque per loro tramite può influenzare, positivamente o negativamente, la vita di intere popolazioni o dell'umanità tutta) dall'altro lasciano trasparire anche i *maggiori limiti*, in quanto le responsabilità, personali e socialmente condivise, devono comunque arrestarsi alla soglia di un «possibile» estremamente complesso, che resiste ad ogni pretesa determinazione immediata, carico di ambivalenze ineludibili, quindi di effetti e conseguenze di segno opposto ed in larga misura ineliminabili. Si pensi a fenomeni del passato ma ancora in grado di manifestare la propria straordinaria rilevanza, quali *l'industrializzazione*, e al fenomeno oggi massimamente evidente, la *globalizzazione*, a come, nei loro riguardi, si presenti di estrema complessità non soltanto il cogliere con sufficiente obiettività soggetti in gioco, moventi, effetti, implicazioni, sviluppi prevedibili e così via, ma come, a maggior ragione, si presenti di gran lunga più difficile, per quanto altrettanto indispensabile, un giudizio etico, o quanto meno l'identificazione di criteri e parametri di riferimento finalizzati a cogliere il rilievo, certamente tutt'altro che trascurabile, della *libertà* in essi.

È anche questo un tratto tra i più rilevanti dell'ambivalenza e della singolarità del sociale – sia *stricto sensu*, quindi quanto al suo profilo specificamente relazionale, che in quanto dimensione complessiva

⁸¹ *Ivi*, 37.

dell'umano – sul quale pare necessario ulteriormente riflettere, per un adeguato costituirsi dell'approccio *etico* che lo riguarda.

Proprio in quanto *evento di libertà*, la *società*, che in larga misura ne è costituita e ne dipende come pure d'altro lato ne prefigura ed accompagna gli sviluppi, esige un chiaro rimando *all'etica*. Lungi dall'essere necessità imposta estrinsecamente, l'eticità della società è richiesta anzitutto dal fatto che la *libertà* che in essa si esprime non soltanto necessita di guida ed orientamento, specialmente entro la complessità odierna; esige, ben più, di essere essa stessa *suscitata, motivata*, condotta a scoprire anche le forme dell'agire sociale come forme promettenti, cariche di senso, posta in grado di intravedere compimenti non soltanto *possibili* ma *plausibili* ed *apprezzabili*, degni di piena dedizione di sé e di molti, congiuntamente. Troppo spesso, infatti la figura della libertà è ricondotta a quella, soltanto germinale per quanto fenomenicamente assai rilevante e appariscente, della *libertà di scelta*: di questo o di quell'oggetto specifico; aspetto incrementato, oltre che dalla attuale complessità sociale, dall'influsso sempre più pervasivo dell'approccio *tecnico-scientifico* alla realtà⁸². Ben più, la libertà deve essere preliminarmente suscitata e di continuo motivata; non si è soltanto *nativamente liberi*; si tratta perennemente e prevalentemente di *diventarlo*, anche in forma associata; interagendo, quindi, non soltanto *nella* società e al suo interno, ma anche *come* società, agendo congiuntamente e in perenne dialogo (o dialettica) con molti altri soggetti. Sotto questo aspetto, la ricerca e l'offerta di *senso*, di ragioni riconoscibili autenticamente e diffusamente come *buone* così che la vita sociale possa essere colta anch'essa come occasione di dedizione di sé e di crescita comune non pare compito secondario ai fini *etici*, ai fini cioè del riconoscimento che la società stessa possa divenire non solo un «tutto» organizzato in cui rimanere insieme per mere ragioni di necessità o utilità, ma luogo di vera, comune e promettente umanizzazione. E se la libertà è cifra sintetica dell'umano, ciò implica un porsi anzitutto alla ricerca delle condizioni e delle possibilità di effettivo *inveramento* della *libertà* che si dà nella vita sociale.

Nella prospettiva or ora tracciata, in particolare entro questi ultimi passaggi, è possibile oltre che promettente proseguire nella linea di un approccio *filosofico-antropologico* in grado di far emer-

⁸² Ved. ANTONIO LATTUADA, «Passione per la verità», 802-803.

gere una struttura triadica *etico-fondamentale*, di grande rilievo anche per l'*etica sociale*, a partire dal circolo ermeneutico che viene a porsi tra *sé, altri, istituzioni*. Ci riferiamo espressamente alla prospettiva avanzata da tempo e in diversi luoghi da Paul Ricoeur⁸³. Il filosofo francese è ormai da decenni impegnato in un fitto dialogo con i principali autori e le correnti di pensiero contemporanee, e il suo sguardo ci consente non di assumere un semplice punto di vista ma, una volta aperto l'orizzonte all'attuale dibattito, di far convergere l'attenzione su ciò che risulta essenziale per una ermeneutica dell'umano, oggi.

Sul versante etico-sociale, quindi delle *relazioni* inclusive dei correlativi soggetti in questione, l'approccio ricoeuriano evidenzia il *triplice* manifestarsi del sociale in quanto presente, in modo costitutivo, a livello del soggetto (il *sé*, infatti, include la considerazione dell'*altro* nell'*io*, mostrando un soggetto umano sempre socializzato, mai riducibile ad individuo in sé stesso sussistente), entro le possibili forme dell'*alterità* che si realizzano nel *rapporto interpersonale* (si pensi alle forme definibili in termini di *noi*, potremmo dire *comunitarie-comunionali* quanto alla loro rappresentazione storica, in cui la manifestazione di sé all'altro è prevalentemente *immediata*), ed entro le *istituzioni sociali*, che manifestano le possibilità di incontro, questa volta in modo prevalentemente *mediato*, tra *tutti* i soggetti di una società, compresi quelli per i quali non si realizzerà, nella storia, alcun incontro reale. Si pensi ad es. a come una *Carta costituzionale*, anche ben al di là delle volontà di coloro che l'hanno fatta sorgere e della loro stessa esistenza storica, continui a decidere degli orientamenti fondamentali di un intero Paese, e istituisca obiettivamente un vincolo consistente tra *tutti* i cittadini, che proprio grazie anche a quella mediazione possono divenire ed essere riconosciuti tali *nel tempo e da chiunque altro*.

In altri termini, si può anche dire che ogni *relazione*, in quanto elemento costitutivo essenziale del sociale, manifesta sempre aspetti

⁸³ Ved. PAUL RICOEUR, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993, 263-300; Id., «L'etica ternaria della persona», in Id., *Persona, comunità e istituzioni*, San Domenico di Fiesole (Firenze), Edizioni Cultura della Pace, 1994, 77-94; Id., *La persona*, Brescia, Morcelliana, 1997, 37-71. Per una ripresa panoramica del pensiero di Ricoeur nei suoi fondamenti e nei suoi snodi più caratteristici, particolarmente attenta al suo contributo all'ermeneutica della vita sociale, è di grande interesse l'opera di ALAIN THOMASSET, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1996.

personali (dicono l'aspetto di *singularità* della relazione; l'impronta unica, irripetibile di ciascuno in essa), di *alterità* (dicono l'aspetto di comunicazione, di reciprocità, di interazione, come pure di irriducibile differenza che si dà tra soggetti distinti in relazione), *istituiti* (dicono soprattutto l'aspetto di *universalità*, cioè di non limitazione alle coordinate spazio-temporali caratteristiche dell'esistenza dell'uomo, a scapito tuttavia di una minore intensità e ricchezza sotto il profilo dell'immediatezza antropologica, del farsi presente dell'altro; in questo, l'aspetto istituzionale favorisce, struttura, estende le relazioni, rendendole certe e apprezzabili da parte di *tutti* – e questo sia pur parziale, ma innegabile aspetto di *giustizia* può aiutare a comprendere meglio senso, valore e di conseguenza necessità dell'istituzione – ma anche le formalizza; tende ad irrigidire relazioni e ruoli, come pure ad astrarli dal contesto).

In effetti, il sociale non è correttamente pensabile senza riferimento almeno ai tre vertici facenti capo alla *coscienza*, all'*interpersonalità*, alla *istituzionalità*, colti nella loro dipendenza reciproca, *circolarità*. Nessuno di questi momenti è definibile a prescindere dagli altri due: anche la coscienza dipende *da* e interagisce *con* le relazioni interpersonali (si pensi all'importanza del rapporto genitoriale ed educativo in genere, in ordine al suo costituirsi), e con gli aspetti *strutturati* del vivere comune. La *separazione* dei tre elementi o l'eccessiva *accentuazione* di uno solo di essi a scapito di altri, come può essere facilmente verificato, è alla base dei più gravi riduzionismi *ideologici* presenti anche in molte, diffuse interpretazioni correnti della società.

Si noti inoltre che la griglia ermeneutica del sociale qui tratteggiata, a partire dalle suggestioni di Ricoeur, presenta un evidente, interessante dispiegarsi, fondamentale, della *libertà* entro la dinamica *socio-relazionale* (ogni relazione è infatti essenzialmente *azione*, e come tale esige di essere compresa, entro un orizzonte *antropologico* non riduttivo). *Libertà* che pertanto non può essere pensata soltanto *a priori* e astraendo dal darsi fondamentale delle relazioni *sociali*, ma in forma appunto *articolata*, almeno nelle linee di fondo tracciate dal tripode ricoeuriano, qualificabile pertanto a tutti gli effetti come *tripode etico*, che trova la sua espressione sintetica nel tendere alla «*vita buona*» *con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste*⁸⁴. Un *giudizio etico-sociale* non potrà pertanto fare a

⁸⁴ Ved. PAUL RICOEUR, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993, 266; cors. nell'orig.

meno di cogliere come la *libertà* si manifesti entro questa dinamica costituendola, attraversandola, plasmandola, vivificandola di continuo, pur se in forma differenziata, in tutti i suoi tre momenti, in continua circolarità.

A questo punto, ci pare che l'elemento *antropologico* possa considerarsi pienamente recuperato, sotto il duplice versante per cui l'*umano* per essere compreso pienamente non può, in nessuno dei suoi aspetti, eludere il *sociale* che contribuisce a costituirlo; nel senso inoltre che, a sua volta, il sociale necessita allo stesso modo di un riferimento ad un'infrastruttura antropologica in grado di renderne adeguatamente ragione. In altri termini, il *sociale* è nell'*uomo*, e non soltanto l'*uomo* è nella *società*; l'elemento antropologico si arricchisce della considerazione della sua dimensione sociale, e la comprensione di quest'ultimo aspetto dell'umano risulta anch'esso determinante per un approccio non riduttivo all'umano. Sotto il profilo teorico, diviene così non soltanto possibile ma del tutto auspicabile un incontro effettivo tra scienze umane, sociali e i diversi, possibili approcci alla società, così che si riveli importanza e peculiarità dei rispettivi apporti, senza che ciascuno attragga, inevitabilmente attenuandola, la verità del sociale nella propria direzione.

Senza la pretesa, pertanto, di far rientrare affrettatamente e magari a prezzo di indebite forzature l'intera dinamica sociale entro questa griglia così da elevarla a «sistema», appare tuttavia convincente l'idea di rintracciare, in questo triplice approccio, altrettante dimensioni del fenomeno sociale o meglio altrettante «aperture» traslucide nei suoi riguardi, idonee a manifestarne i tratti interpretativi essenziali. L'interpretazione del sociale e, prima ancora, dell'uomo, secondo il tripode ricoeuriano, pare pertanto da apprezzarsi, anche nella prospettiva della fondazione e degli sviluppi dell'*etica sociale*, in coerenza con le indicazioni di VS sopra riportate.

2.3. *La società e il suo compiersi nella verità: la ricerca della verità dell'agire sociale*

Anche quest'ultimo passaggio richiede sia preliminarmente affrontata la difficoltà a porre correttamente la questione della *verità* della *vita sociale* entro il contesto odierno. Una società come l'attuale, infatti, dai contorni sempre meno definiti e variabili («amebica», sotto questo profilo), complessa, caratterizzata dal venir meno di orizzonti culturali e di costume condivisi, multireligiosa, multiethnica

e multiculturale, pluralista e tollerante quanto a riferimenti etici e religiosi, contrassegnata ulteriormente dal crollo delle grandi ideologie (emblematicamente, con il 1989) e i cui ideali, sia pur positivi (si pensi ai più frequentemente enunciati: pace, solidarietà, giustizia, difesa dell'ambiente, ecc.) appaiono sempre più difficili da determinare in modo realmente condiviso e in sede pratica, esige una profonda rilettura per essere colta, proprio in questo suo porsi, come *occasione favorevole* per la ricerca della verità e non come ostacolo superabile soltanto riproponendo rigidamente modelli del passato⁸⁵.

Proprio entro questo contesto, ci pare possa essere convenientemente esplicitato il compito *attraente* nei riguardi della *libertà* che VS attribuisce alla *verità*. Lungi, ancora una volta, da ogni sospetto dispotismo della verità, in quanto immaginata come «imposta» dall'alto ai fini di limitare la libertà o di piegarla ad altri fini, essa si presenta come quella *buona causa* per la quale soltanto vale la pena spendersi; anche totalmente e senza riserve. Solo il *bene*, in quanto *verità* insostituibile dell'agire umano, può dare senso e compimento alla libertà; non altro, poiché l'esperire il male porta alla negazione della libertà, anche nella vita sociale. Nel decidersi in vista del bene, inoltre, la libertà è realizzata, in sé stessi e in tutti; nella ricerca costante, *graduale*⁸⁶, del *bene comune*, superiore e al tempo stesso inclusivo del bene *proprio*⁸⁷, si edifica una società in cui assieme ad una migliore giustizia si creano le condizioni più favorevoli in vista di un *miglio-*

⁸⁵ Evitando approssimazioni ingenuie, ciò che alla coscienza complessiva contemporanea appare come *valore*, può infatti offrire comunque un terreno di dialogo, di confronto, un cammino comune aperto alla *verità*, anche nei suoi riflessi più elevati ed eticamente esigenti.

⁸⁶ Si confronti l'espressione, a nostro avviso tanto rilevante quanto caduta in dimenticanza, di *Pacem in terris* 86b: «Non si dimentichi che la *gradualità* è la *legge della vita in tutte le sue espressioni*; per cui anche nelle istituzioni umane non si riesce ad innovare verso il meglio che agendo dal di dentro di esse *gradualmente*»; cors. ns.; cf anche *Mater et Magistra* 219-220 (la numerazione dei paragrafi è svolta per entrambi i riferimenti seguendo le indicazioni della raccolta: *I documenti sociali della Chiesa. Da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991). Cf anche SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 92,2 ad 1, secondo cui «cessare di compiere il male è in qualche modo un bene» (Id., *La Somma Teologica*, Bologna, ESD, 1991, vol. XII : 68-69).

⁸⁷ Cf, tra i molti rimandi possibili, SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 97,4 arg. 1 e ad 1 (ved. anche Id., *La Somma Teologica*, Bologna, ESD, 1991, vol. XII : 154-157).

re esercizio della *libertà* di tutti, espressa sia in forma personale che condivisa.

La verità cui l'enciclica insistentemente si riferisce è infatti quella, l'unica, della quale il Vangelo, la Parola della fede, rende testimonianza dicendo: «*conoscerete la verità e la verità vi farà liberi*» (Gv 8,32); dove quel *vi farà liberi*, suppone appunto una condizione di non libertà, di non piena libertà, che esige un essere liberati, un lasciarsi liberare, un essere *resi liberi*; dalla grazia di Dio, in Gesù Cristo⁸⁸. La libertà *dipende* pertanto dalla verità; ne è attratta, suscitata e plasmata, in quanto è la verità a determinare la qualità della libertà stessa⁸⁹. La verità *antropologica* ed *etica* della società degli uomini invoca ed esige pertanto non meno della Verità ultima, *teologica* ed *escatologica*; quella che Dio non soltanto *dona*, ma *è*. Solamente nel *Mistero di Cristo*, risposta ultima alla domanda di verità che l'uomo porta inevitabilmente con sé anche nello svolgersi della propria vita sociale, verità su Dio e sull'uomo, bene Supremo e bene morale, *libertà* e *verità* si realizzano e fanno sintesi⁹⁰.

In questo, la verità cristiana si manifesta tra l'altro nella sua qualità *non intellettualistica* e *antiideologica*; essa si dà, nella sua pienezza, nella *Persona* e nella *vicenda singolare* di *Gesù Cristo e nel suo Spirito*, culminante nel Mistero Pasquale, e come tale si offre in un vissuto, nel darsi di una libertà che pienamente ha accolto le esigenze della verità; vissuto di fronte al quale occorre altrettanto liberamente decidersi, radicalmente, nella chiusura o nell'apertura alla verità. La verità che attrae la libertà, la persuade all'arduo cammino che la attende e le promette un compimento, non è *ideale astratto*, ma

⁸⁸ Circa l'aspetto *attraente* e *liberante* della *verità* nei riguardi della *libertà* ved. VS 86b e, a commento, DIONIGI TETTAMANZI, «Conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi», in *Veritatis splendor. Genesi, elaborazione, significato*, a cura di GIOVANNI RUSSO, Roma, Edizioni Dehoniane, 1994, 21-31; «Verità e democrazia. Contrasto o mutuo arricchimento?», 426.

⁸⁹ VS 34b-c; cf ALBERTO BONANDI, «*Veritatis splendor*», 16.

⁹⁰ Ved. VS 84-87, sezione significativamente intitolata: «Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi» (Gal 5,1); cf anche ALBERTO BONANDI, «*Veritatis splendor*», 28; in particolare, ved. VS 87d: «Gesù, dunque, è la *sintesi viva e personale* della *perfetta libertà* nell'obbedienza totale alla volontà di Dio. La *sua carne crocifissa* è la piena Rivelazione del *vincolo indissolubile tra libertà e verità*, così come la sua *risurrezione* da morte è l'esaltazione suprema della fecondità e della forza salvifica di una *libertà vissuta nella verità*»; cors. ns. Sul tema della *verità cristiana* in quanto compimento della *libertà* che si dà entro le forme obiettive della società ved. anche GIANNI MANZONE, *Libertà cristiana e istituzioni. Temi di etica sociale*.

prima di tutto *realtà*; si manifesta nella storia, anzi, in *una vicenda* personale singolare: quella di Gesù di Nazareth, venuto per dare risposta piena ed eccedente alla domanda essenziale dell'umanità, quella circa la propria libertà e il suo senso («*Maestro, che cosa devo fare di buono...?*» [Mt 19,16]), interrogativo cui l'intero I capitolo di VS è dedicato.

Ogni esercizio dell'*intelligenza* del nesso *libertà-verità* compiuto a partire da *Gesù di Nazareth* non potrà allora risolversi in una serie di atti *intellettualistici* soltanto; dovrà piuttosto *rendere ragione* del senso intrinseco di quel nesso, di come esso possa e debba essere riconosciuto e accolto *oggi*, di come da esso e da esso soltanto potranno obiettivamente scaturire forme di vita sociale giuste, aperte al bene nella sua forma più compiuta (la *carità*, verità ultima di ogni relazione sociale), in breve *profondamente rinnovate* – secondo l'auspicio di VS 98a – fondate sul *già e non ancora* del manifestarsi della promessa di Dio compiuta in Cristo.

Si tratta di *compito* che investe in modo del tutto peculiare, pur se certamente non esclusivo, *l'etica sociale*. Ci sembra infatti che l'enciclica esiga anzitutto un'etica sociale non ripetitiva del passato e di alcuni luoghi comuni soltanto, ma opportunamente e specificamente *fondata*, in grado di correlare persuasivamente *società, libertà e verità*, di condurre *l'agire sociale* al riconoscimento pratico del senso ultimo dischiuso dalla *verità cristiana* in quanto compimento eccedente ineccezionale dell'uomo, così che la novità del Vangelo possa risplendere e manifestarsi entro tutte le possibili forme storiche dell'*agire sociale*.

È compito arduo, che esige quanto meno una approfondita ricerca sia in campo *biblico-teologico* che in sede di *storia* della tradizione cristiana, così da approdare alla messa a tema del *discernimento* della verità dell'*agire sociale* entro una società complessa come l'attuale, che necessita di strumenti interpretativi idonei per questo. Un compito che complessivamente l'enciclica stessa interpreta come «*servizio*» e più ancora come specifica «*vocazione*»⁹¹, affidato, per l'apporto riflessivo di loro competenza, ai *teologi moralisti* in dialogo fecondo con il *magistero ecclesiale*, entro una logica di responsabi-

⁹¹ VS 109-113 : 109. In merito all'*Istruzione* della CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FIDE circa la vocazione ecclesiale del teologo *Donum veritatis* del 24 maggio 1990, espressamente ripresa da VS nei passi citati, ved. GIUSEPPE COLOMBO, «Per la lettura dei testi del magistero», *Teologia* 15/4 (1990) 293-304.

lità comune per la ricerca dell'unica verità a favore dell'edificazione della Chiesa e dell'umanità tutta.

RILIEVI CONCLUSIVI

Al termine del percorso svolto, pare opportuno sostare soltanto su alcune puntualizzazioni che possono favorire il seguito di un cammino che VS sotto molteplici aspetti ha inteso promuovere. Non si tratta infatti di trarre da essa un *itinerario* complessivo di etica sociale, non essendo questo il compito del magistero in genere e di questa enciclica in specie. Sarebbe semmai auspicabile, dopo esserci posti in ascolto di VS ed aver di conseguenza potuto raccogliere da essa stimoli, orientamenti e provocazioni, proseguire nella linea dell'elaborazione di un progetto di etica sociale, ma anche questo non si presenta compito tale da potersi svolgere qui, nell'immediato seguito. Evitando di ripeterci, ci permettiamo soltanto di riproporre in estrema sintesi tre nodi, a nostro avviso tra quelli condizionanti la progettazione di un'etica sociale.

Il primo corrisponde all'esigenza di un'etica sociale adeguatamente e specificamente *fondata*, nel senso sopra già più volte richiamato, in grado di render ragione dell'imperativo etico-sociale oggi, mostrando *in primis* il debito fondamentale dell'uomo verso la realtà relazionale di cui la società è espressione e da cui egli stesso è costituito e viceversa⁹²; in che senso cioè l'uomo è effettivamente costituito nella relazione all'altro (e, originariamente, *dall'altro/Altro*). Di

⁹² Ci permettiamo di rinviare di nuovo al nostro *Alle fonti della solidarietà* in cui è tratteggiato l'apporto interpretativo della solidarietà circa l'agire sociale nella prospettiva sopra indicata, vale a dire, essenzialmente, come consapevolezza che la relazione non si compie soltanto nel riconoscimento pratico del proprio essere *tra, con e per* l'altro, ma più originariamente ancora nel percepirsi donati a sé stessi *dall'altro e dall'Altro*; cf *ivi*, 453-483. Su questo, ved. anche la ricca, recente letteratura sul «*dono*» in quanto espressione della gratuità percepibile al fondamento del fenomeno relazionale; tra i molti, validi contributi: JEAN-LUC MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997; CHARLES CHAMPETIER, *Homo consumans. Morte e rinascita del dono*, Casalecchio (Bologna), Arianna, 1999; *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, a cura di GIOVANNI GASPARINI (= I grandi piccoli 25), Roma, Edizioni Lavoro, 1999; PIERANGELO SEQUERI, *Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti* (= Sapientia 5), Milano, Glossa, 2001, 79-121; PAUL GILBERT - SILVANO PETROSINO, *Il dono. Un'interpretazione filosofica*, Genova, Il Melangolo, 2001.

una fondazione pertanto, che di fronte ai riduzionismi ricorrenti sappia far emergere, entro le sempre nuove forme storiche della società, il tratto di libertà che le caratterizza tutte e l'esigenza intrinseca della libertà stessa di trovare pienezza non meno che nella verità, perennemente da ricercare da parte di tutti⁹³, in tutte le sue sfaccettature e peculiarità, anche in riferimento alla vita sociale specificamente considerata.

Secondariamente, l'esigenza di un'etica sociale *contestualizzata*, condotta pertanto entro e in costante dialogo con la vicenda storica attuale e le sue molteplici e spesso contrastanti *interpretazioni* a partire dalle quali soltanto sarà reso possibile rimanere in ascolto delle emergenze del *fenomeno* sociale, senza rinunciare a tentarne un esame complessivo e non soltanto legato all'attimo e al frammento. Sotto questo aspetto, occorrerà probabilmente affinare e sottoporre a costante verifica gli strumenti di *lettura* del sociale, così da saper mostrare che non è veramente possibile approssimarne la rilevanza fenomenica senza approdare contestualmente alla rilettura in sede *etica* di tutto quanto ad esso dà vita. Una lettura della società in forma soltanto strutturale o che in ogni caso ometta (o rinvii a eventuali momenti successivi o accuratamente isolati così da non intaccare il «sistema») un *giudizio* circa la capacità obiettiva della società e delle sue istituzioni di creare le condizioni per una vita associata più giusta e la opportuna considerazione della responsabilità dei soggetti interagenti in essa in termini di bene comune, non riducibile alla somma delle utilità particolari, ci pare di per sé stessa fortemente riduttiva.

Ci sembra del tutto auspicabile, infine, un'etica sociale in grado di offrire non soltanto indicazioni di *principio* o di carattere generale o, all'opposto, eccessivamente *mirate*, difficilmente adeguate, queste ultime, alle singolarità e all'evolvere delle situazioni e comunque inevitabilmente soggette ad una rapida obsolescenza. A fronte della complessità e delle dinamiche accelerate della società odierna, occorrerà presumibilmente elaborare anche *criteri di giudizio* idonei, non cioè in termini intellettualistici soltanto ma *paradigmatici*, così da istruire il più appropriatamente possibile le coscienze e il vissuto (virtuoso) di chi opera oggi nella società, stimolando la ricerca e l'interpretazione etica di quegli spazi di responsabilità che affiorano

⁹³ Cf CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione *Dignitatis humanae* 1.

in ogni aspetto della vita sociale, elemento troppo spesso eluso dalla cultura attuale o dirottato su altri soggetti o livelli della società, o sistematicamente su alcuni di essi soltanto.

Il cammino tracciato, come si vede, non si presenta di immediata percorribilità, ma non per questo ci sembra meno plausibile. Il «cantiere aperto» dell'etica sociale pare per ora destinato a rimanere tale, probabilmente a lungo⁹⁴; ci conforterebbe tuttavia non poco la speranza di aver potuto collocare in esso anche soltanto un mattone al posto giusto.

EROS MONTI

Seminario Arcivescovile

Via Pio XI, 32

21040 Venegono Inf. (VA)

erosmonti@seminario.milano.it

28 gennaio 2003

⁹⁴ La denuncia di un *deficit* complessivo concernente una appropriata – e soprattutto *fondata* – riflessione *etico-sociale* in orizzonte *teologico* può appoggiarsi su testimonianze diffuse lungo l'intero arco che va dall'immediato seguito del Concilio Vaticano II ad oggi; ved., emblematicamente, ANDRÉ MANARANCHE, *Esiste un'etica sociale cristiana?*, Bologna, EDB, 1971 e GIUSEPPE ANGELINI, *Introduzione all'etica sociale*, Roma, Ut unum sint, 1972, 3. Più recentemente, rimandiamo di nuovo a Id., «L'articolazione sistematica della morale speciale. Traccia per un confronto», *Teologia* 13/1 (1988) 65-87; Id., «Il trattato teologico di etica sociale. La sistematica e le questioni fondamentali», *Teologia* 13/2 (1988) 167-182 e ad ALBERTO BONANDI, «Sui rapporti tra morale fondamentale e morale sociale», *Teologia* 15/4 (1990) 305-332. Più recentemente ancora, basti richiamarsi all'affermazione di ENRICO CHIAVACCI, secondo cui l'*etica sociale* è tuttora contrassegnata da una «nascita... ancora incompiuta»: Id., «Globalizzazione come sfida», *Rivista di Teologia Morale* 127/3 (2000) 331-343 : 343.