INSEGNAMENTO SOCIALE CRISTIANO

MAGISTERO E SCIENZE UMANE

1. NATURA DEL MAGISTERO SOCIALE

1.1. *Gli insegnamenti morali della Chiesa*

La dottrina della fede ha sempre sostenuto la competenza della Chiesa su tutta la legge morale, non soltanto su quella evangelica, ma anche sulla legge naturale: «l'autorità del Magistero si estende anche ai precetti specifici della *legge naturale*, perché la loro osservanza, chiesta dal Creatore, è necessaria alla salvezza. Richiamando le prescrizioni della legge naturale, il Magistero della Chiesa esercita una parte essenziale della sua funzione profetica di annunciare agli uomini ciò che essi sono in verità e di ricordare loro ciò che devono essere davanti a Dio»¹. Questo compito ha una diretta applicazione nell'ordine sociale²: la Chiesa «anche sul terreno più sopra accennato [l'ambito socioeconomico], come dovunque si agitano e regolano questioni morali, non può dimenticare o negligenza il mandato di custodia e di magistero conferitole da Dio»³. Non sono mancati, tuttavia, taluni teologi che negano l'esistenza di una dottrina sociale cristiana⁴. In fondo, questi autori non ammettono la competenza del Magistero circa insegnamenti concreti, universali e immutabili della morale naturale, perché non ammettono neanche la possibilità di tali norme e negano anche la stessa idea di legge naturale⁵. Perciò, prima di studiare

¹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2036. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-8-1993, n. 27.

² Cfr. R. BUTTIGLIONE, «Cinque tesi sulla dottrina sociale cristiana»: *La Società* 4 (1994) 1-30.

³ PIO XI Enc. *Quadragesimo anno*, 15-5-1931, n. 96 (per gli scritti che non hanno numerazione interna si usa quella riportata in R. SPIAZZI (cur.), *I documenti sociali della Chiesa* (2 vol.), 2a ed., Massimo, Milano 1988). È ugualmente significativo che negli ultimi decenni i documenti magisteriali in campo sociale si indirizzino non soltanto ai fedeli, ma anche a tutti gli uomini di buona volontà.

⁴ Questa opinione ha avuto il suo apice nel postconcilio e nel decennio 1970; non mancano neppure adesso epigoni di quelle teorie che, con diverse sfumature, vorrebbero svuotare di contenuto questo aspetto del Magistero.

⁵ Un trattato filosofico sulla legge naturale, molto opportuno nell'attuale dibattito della teologia morale, si trova in M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Natur-*

in concreto la competenza del Magistero nell'ambito sociopolitico, occorre precisare tale competenza nel più ampio campo morale⁶.

La Rivelazione non è la sorgente onnicomprensiva di tutto l'agire morale; ciò pone il problema teologico sulla possibilità, per il Magistero, di proporre autenticamente — ed anche infallibilmente — norme morali naturali, che non siano rivelate né essenzialmente connesse con la Rivelazione. La risposta positiva si fonda sull'intima connessione che esiste tra morale naturale e morale evangelica, tra l'ordine della creazione e l'ordine della redenzione: sono due livelli diversi ma non separati, esiste tra essi un'intima unione senza confusione⁷. Infatti, tutto è stato creato per mezzo di Cristo e in vista di Cristo (*Col* 1,16): la finalizzazione a Cristo di ogni creatura è una finalizzazione ultima, trascendente, che sarà realizzata in pienezza quando tutte le cose saranno ricapitolate in Lui (*Ef* 1,10); per ciò stesso, questa finalizzazione ultima suppone un certo modo di essere e di agire: l'essere in *vista* di Cristo del cosmo è intimamente collegato con il suo *essere in e per* Cristo; sicché soltanto alla luce del Verbo incarnato si può conoscere pienamente il cammino delle creature verso il loro fine ultimo (*Gv* 14,6) che, nel caso dell'uomo, implica tutto l'ordine etico: naturale e soprannaturale, individuale e sociale⁸.

La connessione essenziale *in Cristo* dell'etica naturale e di quella teologica comporta che non esiste, di fatto, un'etica meramente naturale, poiché ogni atto umano concreto risulta ordinato — o disordinato — riguardo al fine ultimo che è soltanto soprannaturale; più che di un'etica naturale, si dovrebbe parlare di una dimensione naturale dell'etica soprannaturale e del mistero della salvezza, che Cristo ha affidato pienamente alla Chiesa. Insomma, «la Chiesa non potrebbe compiere adeguatamente la sua missione di trasmettere "tutto quanto essa è, tutto quanto essa crede" — non potrebbe compiere adeguatamente la sua missione di sacramento

gesetzes bei Thomas von Aquin. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik, Tyrolia, Wien 1987. Più brevi, benché non meno profonde ed illuminanti, sono le pagine dedicate a questo tema da A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Etica, Le Monnier*, Firenze 1992, pp. 205-219.

⁶ Cfr. A. DEL PORTILLO, «Magistero della Chiesa e Teologia morale», in AA.VV., *Persona, Verità e Morale*, Città Nuova, Roma 1987, pp. 19-23; C. CAFFARRA, «La competenza del Magistero nell'insegnamento di norme morali determinate»: *Anthropotes* 4 (1988) 7-23.

⁷ Un tema dogmatico con grandi ripercussioni in campo morale e, conseguentemente, sociale è il rapporto tra l'ambito della creazione o intramondano (ragione umana, libertà, impegno etico, legge naturale, autonomia morale, ecc.) e quello della salvezza o soprannaturale (illuminazione della fede, grazia, filiazione divina, legge di Cristo, autorità morale del Magistero, ecc.). Non sempre lungo la storia della teologia tale rapporto è stato ben impostato, e non è qui il luogo per approfondirlo. Tuttavia conviene ricordare che *tutto* è stato creato in Cristo, e che *ogni uomo* è stato chiamato da Dio (e, pertanto, ha ricevuto le necessarie qualità) a riprodurre in sé «l'immagine del Figlio». Così, se da un lato va respinta una metodologia che avalli il dualismo tra ordine naturale e ordine soprannaturale, dall'altro non si possono confondere i due livelli: distinguere senza separare risulta più che mai necessario, sebbene una nitida spiegazione del loro rapporto forse non sarà raggiungibile in questa vita.

⁸ «La Sapienza creatrice che dona la misura ad ogni realtà, nella cui Verità ogni creatura è vera, ha un nome: è il Verbo incarnato, il Signore Gesù morto e risorto. In Lui ed in vista di Lui l'uomo è creato, poiché il Padre — nel suo liberissimo progetto — ha voluto che l'uomo partecipasse nel Figlio Unigenito alla stessa vita trinitaria. E, pertanto, solo l'etica teologica può dare risposta interamente vera alla domanda morale dell'uomo. Da ciò deriva una competenza vera e propria del Magistero della Chiesa nell'ambito delle norme morali» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 10-4-1986, n. 5: AAS 78 (1986) 1101.

universale di salvezza—, senza l'insegnamento di tutto quanto è necessario agli uomini per essere salvi. In altri termini, non si potrebbe esporre *adeguatamente* la verità morale rivelata —cioè, *in modo conducente alla salvezza*—, se non insegnando anche le altre norme necessarie anch'esse per la salvezza. E questo vale anche per eventuali norme (se esistono) che non avessero nemmeno una *materiale* connessione essenziale con le norme rivelate. Perciò, la competenza e possibile infallibilità del Magistero sulle norme particolari di morale naturale non è fondata necessariamente sulla loro eventuale rivelazione, ma lo è invece sulla natura stessa di tali norme in quanto includente una *necessaria* connessione con la salvezza⁹. Tutti i valori morali dunque, compresi quelli naturali e quelli sociali, formano parte della competenza del Magistero della Chiesa, poiché sono essenziali per condurre l'umanità, anche nelle sue dimensioni naturali e sociali, verso la ricapitolazione in Cristo¹⁰.

1.2. Natura e metodo dell'insegnamento sociale della Chiesa

Come afferma Giovanni XXIII, riassumendo una costante e ferma convinzione del Magistero, «la dottrina sociale cristiana è parte integrante della concezione cristiana della vita»¹¹. Il messaggio di Cristo nell'ambito morale e, pertanto, il Magistero della Chiesa in questo campo, considera l'uomo completo: anima e corpo, intelligenza e volontà, dimensione individuale e sociale, impegno terreno e destino trascendente¹². E benché soltanto da Leone XIII in poi si sia formato un *corpus* dottrinale specificamente riferito a questa dimensione dell'agire umano, non è meno certo che «in questo insegnamento, peraltro, l'attenzione al problema risale ben al di là degli ultimi novant'anni [...] Essa appartenne fin dall'inizio all'insegnamento della Chiesa stessa, alla sua concezione dell'uomo e della vita sociale e, specialmente, alla morale sociale»¹³. Infatti, non è moralmente indifferente, per il conseguimento del fine soprannaturale, l'indirizzo che prendono le strutture temporali; perciò i problemi sociali non sono estranei alla legittima preoccupazione della Chiesa considerata come *istituzione religiosa*, ed essa mai ha fatto propria la pretesa di ridurre il fatto religioso alla sfera esclusivamente privata¹⁴. Sicché il Magistero ha

⁹ F. OCÁRIZ, «La competenza del Magistero della Chiesa in moribus», in AA.VV., «*Humanae vitae*» 20 anni dopo, Ares, Milano 1989, pp. 132-133.

¹⁰ Cfr. CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Donum veritatis*, 24-5-1990, n. 16/2.

¹¹ GIOVANNI XXIII, Enc. *Mater et Magistra*, 15-5-1961, n. 231.

¹² «Al riguardo esiste attualmente un errore diffuso sia nell'ambito di una Teologia della Liberazione radicale, che nel Neoliberalismo militante. Consiste nel dissociare il campo delle scienze economiche, politiche e sociali da quello della morale e della fede cristiana, in modo che la morale e la fede solo in un secondo tempo possono intervenire per pronunciarsi sui dati della scienza che devono rimanere intoccabili. Il fatto stranamente curioso, ma sintomatico, è che le tesi che vengono presentate come scientifiche sono diametralmente opposte, a seconda che si tratti della Teologia della Liberazione radicale o del Neoliberalismo militante. Per la prima, il dato scientifico è il socialismo, per il secondo il liberalismo» (H. DE NORONHA GALVÃO, «Anno sabatico messianico e missione sociale della Chiesa»: *Communio* n. 134 (1994) 19).

¹³ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Laborem exercens*, 14-9-1981, n. 3/1.

¹⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-12-1987, n. 8/2.

il diritto-dovere di insegnare, alla luce delle verità naturali e della Rivelazione, i principi di riflessione, i criteri di giudizio e le direttive di azione, necessarie per indirizzare moralmente le realtà sociali in cui si sviluppa la vita degli uomini. Tale insegnamento altro non è che l'esplicitazione delle conseguenze sociali dell'impegno cristiano, e l'applicazione della regola cristiana di fede e di costumi all'ambito sociale: questa dottrina sfocia dall'incontro del messaggio evangelico e delle sue esigenze con le questioni che sorgono nella vita della società; tiene in debito conto gli aspetti tecnici dei problemi, ma sempre per giudicarli dal punto di vista morale, allo scopo che i cambiamenti richiesti dalle diverse situazioni sociali abbiano un solido fondamento etico e siano attuati in modo da contribuire al vero bene degli uomini¹⁵.

Questo Magistero sociale è stato chiamato «dottrina sociale della Chiesa»; ci accingiamo a fare adesso un rapido percorso per analizzare la sua natura e il suo metodo¹⁶.

— *Nome*: la locuzione «dottrina sociale della Chiesa» è di questo secolo e si è venuta delineando a poco a poco con lo svilupparsi del recente Magistero sociale; ha subito diverse alternative di fortuna, ed è stata suggerita la sua sostituzione con «insegnamento sociale della Chiesa» per sottolinearne la sua praticità; tuttavia la denominazione tradizionale, se ben capita, continua ad essere valida ed attuale sebbene la si possa sostituire con espressioni sinonime¹⁷. Inoltre occorre ricordare che frequentemente si usa la stessa espressione, in senso analogo, per applicarla a quattro diversi livelli; sicché bisogna sapere in ogni momento quale concetto si trova dietro tale denominazione. I quattro livelli sono: a) Magistero sociale, cioè gli insegnamenti autoritativi proposti in questo campo dal Magistero della Chiesa; b) Teologia morale, ossia le esposizioni scientifiche (*fides quaerens intellectum*) che sviluppano i teologi a partire dai suddetti dati; molte volte è anche chiamata «morale sociale»¹⁸; c) Pensiero sociale cristiano, che implica non solo l'insegnamento sociale contenuto nella Rivelazione e nel Magistero sociale della Chiesa, ma anche le ulteriori riflessioni che realizzano gli autori cristiani su tale insegnamento e le sue applicazioni al mondo sociale; perciò è un pensiero che include le elaborazioni teoretiche e le incombenze pratiche in ambito sociale di tali pensatori¹⁹; d) Prassi sociale di ispirazione cristiana, che sarebbe la concrezione pratica delle idee precedenti; in tale prassi sociale si accetta un pluralismo ancora più ampio della morale sociale e del pensiero sociale cristiano.

¹⁵ Cfr. CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Libertatis conscientia*, 22-3-1986, n. 72.

¹⁶ Ci siamo ispirati al breve e profondo libro: M. COZZOLI, *Chiesa, vangelo e società. Natura e metodo della dottrina sociale della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

¹⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, 1-5-1991, n. 2/1. L'uso che faremo dell'abbreviazione ISC si riferirà tanto a «dottrina sociale della Chiesa», quanto a «insegnamento sociale della Chiesa» ed anche «Magistero sociale».

¹⁸ Mentre l'ISC richiede il consenso di tutti i cattolici, la morale sociale come ogni ambito della teologia gode di un autentico pluralismo purché rispetti le fonti teologiche.

¹⁹ Indubbiamente esiste un forte rapporto fra morale sociale e pensiero sociale cristiano, benché quest'ultimo non usa abitualmente il metodo teologico per il suo sviluppo.

— *Significato*: più importante del nome è il significato di tale locuzione; si tratta di un *corpus* dottrinale (che include l'impegno pratico) relativo all'insegnamento cristiano sulla vita sociale; esso si è costituito attingendo dalla parola di Dio in rapporto alle mutevoli situazioni della società lungo le diverse epoche della storia. È, pertanto, un insegnamento intimamente collegato alla totalità della vita e della missione della Chiesa, che ha le sue radici nella S. Scrittura e tiene conto di tutto il patrimonio dell'insegnamento cristiano. Tuttavia, soltanto in epoca recente ha raggiunto un carattere organico e sintetico, al fine di dare una risposta cristiana ai crescenti mutamenti economico-sociali e di fronte ad un insieme di proposte di organizzazione sociale non rispondenti all'autentica verità sull'uomo. In questo senso lo stesso Magistero ecclesiale —principalmente quello pontificio— ha preceduto il lavoro teologico e lo ha stimolato a svolgere un ruolo di sistemazione e di approfondimento in questo campo della teologia morale.

— *Soggetto*: il soggetto dell'ISC come di ogni insegnamento di salvezza, è tutta la comunità cristiana secondo i diversi compiti e carismi: il Magistero pontificio ed episcopale, i teologi laici o preti che siano, gli esperti nei diversi ambiti della vita sociale e i fedeli comuni che cercano la propria santità in mezzo ed attraverso il loro inserimento nel mondo.

— *Oggetto e finalità*: l'oggetto o *principium quod* dell'ISC è la difesa e l'accrescimento della dignità personale di ogni uomo e di tutti gli uomini nei loro rapporti sociali: economici, politici, culturali, ecc. Da qui derivano le preoccupazioni sociali della Chiesa, che non sono di indole tecnica, bensì morale, ma che non rimangono neppure ad un livello meramente astratto poiché devono raggiungere l'uomo reale e concreto. La sua finalità, in consonanza con il suo oggetto, è indubbiamente uno scopo etico-formativo: illuminare le coscienze al fine di indicare le vie, guidare gli uomini ed orientare i comportamenti per tutelare e per promuovere la persona umana nella società e, di conseguenza, per stabilire rapporti sociali umani e umanizzanti. A tale scopo l'insegnamento cristiano denuncerà le ingiustizie e soprattutto annuncerà le vie adatte per spiegare il contenuto sociale della fede, senza dimenticare gli effetti sociali del peccato e la riserva escatologica della vita cristiana.

— *Destinatari*: sono tutti gli uomini di buona volontà, come esplicitamente indicano i documenti sociali da Giovanni XXIII in poi; tuttavia, i primi chiamati a conoscere, e a praticare tale dottrina sono tutti i cristiani secondo la loro propria vocazione, ed in particolare i fedeli laici sui quali ricade principalmente l'impegno propriamente secolare che questo insegnamento suscita.

— *Fonti*: le fonti dalle quali l'ISC attinge il suo contenuto sono le stesse di ogni aspetto del pensiero cristiano, ossia la Rivelazione e la natura umana; in certo qual modo si potrebbe aggiungere la prassi sociale, non tanto come una terza fonte ma come un insieme di situazioni, o segni dei tempi, che vanno interpretati alla luce della fede e della ragione. La parola di Dio costituisce il principio fontale primo e decisivo, senza dimenticare il ruolo necessario della ragione; entrambi le sorgenti sono state utilizzate dal Magistero dall'inizio sistematico dell'ISC, sebbene nei primi decenni veniva prevalentemente accentuata la funzione della legge naturale.

— *Ambito teologico*: la competenza ecclesiale e la legittimità dell'ISC si fondano sul-

la natura e sul ministero affidato alla Chiesa dal suo Fondatore. Infatti, la missione evangelizzatrice e salvifica della Chiesa abbraccia tutto l'uomo inclusi i suoi rapporti sociali; per cui il *proprium* della Chiesa, che è di indole religiosa, le conferisce un'evidente competenza nella sfera sociale per quanto riguarda gli aspetti etici. Da qui deriva anche la valenza teologica dell'insegnamento sociale: il diritto-dovere della Chiesa ad intervenire in questo campo è sorretto da ragioni di fede. Questi motivi teologici si possono riassumere nella struttura d'incarnazione dell'essere ecclesiale cristiano, nell'integrità della salvezza, nella missione evangelizzatrice della Chiesa, nell'intimo rapporto tra ortodossia e ortoprassi e nella promessa della speranza escatologica che sottintende le esigenze dell'oggi sociale. La formalità teologica non ne diminuisce affatto l'universalità, in quanto ogni uomo è chiamato alla salvezza in Cristo, anche nell'ambito sociale; perciò l'ISC assume e dà senso pieno alle prescrizioni meramente umane della vita in società.

— *Teologia morale*: la concreta specificità teologica di questa disciplina è quella morale; siccome l'ISC è una dottrina orientata alla prassi, racchiude un ordinamento dell'agire morale sociale; a tale riguardo include un momento fondante o metaetico in rapporto all'antropologia biblico-teologica, un momento direttivo o morale che implica l'insieme delle norme regolatrici della vita sociale, e un momento deliberativo o prudenziale che applica tali norme alle concrete situazioni delle persone nella sfera sociale. Così, sotto il profilo contenutistico, l'ISC include principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive per l'azione sociale.

— *Metodologia*: il metodo dell'ISC denota il modo logico-conoscitivo di procedere nella sua elaborazione, chiamato anche oggetto formale (*principium quo*); non si può negare che esso ha avuto dall'inizio la forma logica e metodologica della teologia, poiché si tratta di una dottrina indirizzata alla liberazione e alla promozione sociale della persona all'interno dell'economia della salvezza cristiana; tuttavia è pure certo che solo dopo il Vaticano II, e più esplicitamente con la *Sollicitudo rei socialis*, questo insegnamento ha assunto uno spessore eminentemente teologico. Siccome l'ISC deve essere fedele alla verità e alla storia, il suo metodo non può essere — né mai lo è stato — puramente induttivo o puramente deduttivo: sebbene con sottolineature diverse, tale dottrina procede secondo una metodologia di deduzione dalla verità sociale della persona (sia essa razionale o rivelata), e di induzione dalla realtà storica e sociale, per cogliere meglio il disegno creatore e redentore di Dio nella concretezza di ogni momento e circostanza. Il metodo induttivo-deduttivo elimina il pericolo dei cedimenti idealistici e positivistic, per assumere tutte le determinazioni e gli incentivi della realtà sociale, interpretandole alla luce del Vangelo.

1.3. Autorevolezza dell'ISC

L'autorevolezza dottrinale di questo insegnamento si trova collegata con il diritto-dovere della Chiesa a istruire e ad incoraggiare la pratica della dottrina della salvezza; perciò l'ISC richiede lo stesso consenso e ossequio dovuto al Magistero morale della Chiesa; esso obbliga le coscienze a seconda della natura e dell'autorità

del documento, dell'insistenza con cui si propone, del tenore delle sue affermazioni²⁰. Per cui non tutte le proposte hanno lo stesso valore: si deve distinguere tra i principi fondamentali, i vari criteri di giudizio più o meno contingenti e le direttive per l'azione frequentemente adatte ad una concreta situazione. Risulta molto diversa l'adesione dovuta ad un'enciclica papale o ad una lettera pastorale di un vescovo, da quella dovuta ai documenti di un segretariato tecnico di una conferenza episcopale o alla dichiarazione di un gruppo, più o meno ampio, di ecclesiastici; è ugualmente chiaro che un «documento di lavoro» non può propriamente considerarsi un testo del Magistero, giacché si pubblica come elemento di studio per una posteriore elaborazione; ancor minore è il peso dei semplici commenti di stampa. La frequente riproposizione della stessa dottrina riveste una speciale importanza nel campo dell'ISC, soggetto agli adattamenti richiesti dai flussi della storia e dalle mutevoli condizioni della società. Ugualmente risulta significativo il tenore delle espressioni: a volte lo stesso documento indica il proprio carattere di norma etica o, al contrario, quello di semplice orientamento o proposta, in qualche parte del suo contenuto.

L'ISC è un insegnamento dinamico e vitale, poiché riferito ad una realtà viva con uno sfondo duraturo; ciò comporta unità e permanenza dottrinale in rapporto alla stabilità attinta dai valori evangelici ed antropologici, ma comporta anche un costante rinnovamento richiesto dall'incessante fluire degli eventi sociali. Per cui tale dottrina non è paragonabile ad un'ideologia o ad un sistema chiuso e astratto: insieme ad elementi immutabili come sono la verità cristiana sull'uomo, sul mondo e sulla società, contiene elementi contingenti rapportati alla novità delle situazioni storico-sociali. Così è una dottrina stabile (anche se possiede elementi mutevoli), attuale e sempre aggiornata sui significati e sui doveri dell'agire sociale cristiano. Insomma, per conoscere il grado di obbligatorietà della dottrina sociale si deve discernere tra gli aspetti immutabili dell'etica naturale ed evangelica nel campo sociale e la mutevole situazione storica. «Essenzialmente orientato verso l'azione, questo insegnamento si sviluppa in funzione delle circostanze mutevoli della storia. Appunto per questo, pur ispirato a principi sempre validi, esso comporta anche dei giudizi contingenti. Lungi dal costituire un sistema chiuso, esso resta costantemente aperto alle nuove questioni che si presentano di continuo, ed esige il contributo di tutti i carismi, esperienze e competenze»²¹.

Questo bipolarismo tra la norma immutabile e i mutevoli «segni dei tempi» richiede una speciale perspicacia, sia per proporla sia per la sua concreta applicazione, al fine di non convertire l'ISC in un insieme di norme morali teoriche con scarsa incidenza sulla vita pratica, né in una specie di «prontuario sociale» di proposte più o meno contingenti. Perciò, sebbene tale insegnamento «non interviene per autenticare una data struttura o per proporre un modello prefabbricato, non si limita neppure a richiamare alcuni principi generali»²². Si riafferma così, una volta in più,

²⁰ Cfr. CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 25.

²¹ CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Libertatis conscientia*, 22-3-1986, n. 72/2.

²² PAOLO VI, Lett. Ap. *Octogesima adveniens*, 14-5-1971, n. 42.

«la *continuità* della dottrina sociale ed insieme il suo costante *rinnovamento*. In effetti, continuità e rinnovamento sono una riprova del *perenne valore* dell'insegnamento della Chiesa. Questa doppia connotazione è tipica del suo insegnamento nella sfera sociale»²³: è perenne e si adatta alle vicissitudini della storia.

2. COMPONENTE STORICA

2.1. *Immutabilità e rinnovamento dell'ISC*

Un aspetto importante dell'ISC, come già accennato, è la sua dimensione storica; perciò è bene ricordare alcuni punti fermi del rapporto storia-ISC, sebbene in una successiva sezione (n. 5.8) riprenderemo il tema da un'altra prospettiva. L'importanza di tale rapporto si evince anche perché l'ISC deve studiare i problemi sociali sorti in questi due ultimi secoli, la risposta data dai cattolici e dal Magistero, e l'evoluzione del cattolicesimo sociale. E tutti questi temi sono, per così dire, capitoli della storia della Chiesa e, più in generale, della storia dell'umanità. Inoltre, la filosofia moderna ha rilevato con forza la storicità della persona umana e di tutte le sue realizzazioni; tuttavia il rapporto persona-storia non si è sempre impostato secondo l'intera verità sull'uomo, e sono nati diffidenze e contrapposizioni in tale riscontro. Qui vogliamo riferirci ai due errori più frequenti in questo ambito: il contrasto tra storicità e sostanzialità, e il valore normativo della storia.

Sul primo aspetto bisogna mettere in evidenza come la verità sull'uomo rileva tanto la sua storicità quanto l'invariabilità di alcune sue dimensioni. Nonostante ciò, un pensiero di taglio storicista ha, frequentemente, contrapposto l'elemento storico dell'essere umano ad un certo essenzialismo proprio della filosofia classica. E, certamente, in un primo momento può sembrare che essenzialismo e storicismo siano assolutamente incompatibili; così lo hanno pensato diversi sostenitori di entrambe le parti. Perciò molte volte la proposta dell'uno o dell'altro campo è stata *aut, aut*: o storicismo o essenzialismo; in tal modo non si è potuto arrivare ad una soluzione ragionevole, poiché le due proposte hanno ragione in molte cose che affermano, ma sbagliano nell'attestare che i due aspetti sono incommensurabili. Infatti, la persona umana e le sue realizzazioni possiedono un'intrinseca componente storica, ma anche una certa immutabilità essenziale. Così ogni esistenza umana si deve confrontare sia con la propria dimensione essenzialmente oggettiva e immutabile, sia con la propria dimensione storica mutevole²⁴.

²³ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-12-1987, n. 3/1-2.

²⁴ «Le dottrine evoluzionistico-storiciste avevano voluto abolire il cielo dei principi per immergersi negli avvenimenti e studiarne le leggi interne evolutive, nella convinzione che il corso della storia portasse per sua natura al bene, fosse anzi esso stesso il bene. Un certo fissismo tradizionale aveva invece voluto *difendere i principi contro la storia*. Si tratta adesso piuttosto di cercare di dirigere il cammino della storia secondo le verità elementari che sono costitutive del soggetto umano. Per quanto esse siano mescolate nella storia del mondo, l'uomo può *intuirle nella loro purezza* ma dalla loro contemplazione è rigettato nella storia del mondo per cercare in essa forme sempre più piene ed adeguate della

D'altro canto, per risolvere la questione del valore normativo della storia, è bene ricordare che di fronte a questo assunto esistono «due posizioni, opposte ed irriducibili, almeno in parte, tra di loro che contribuiscono, ognuna a suo modo, ad allontanarci dalla verità: a) in primo luogo, l'atteggiamento di chi considera la storia come norma assoluta di comportamento e di condotta [...] b) in secondo luogo, e nell'estremo opposto, l'impòstazione di chi considera la storia come il regno del male e del peccato, di chi vede la società come una realtà così segnata dalle deficienze umane che disperano completamente di una sua possibile rigenerazione [...] La realtà è che, al di sopra della loro opposizione e divergenza, [tali posizioni] coincidono in un punto decisivo: negare la signoria dell'uomo sulla storia»²⁵. Alla fin fine sono due atteggiamenti che dimenticano la piena verità sulla persona umana.

Per quanto riguarda il nostro tema, oltre che la dimensione storica dell'uomo, occorre sottolineare l'intrinseca mutabilità delle comunità umane, la cui natura è più cangiante —più storica— della natura delle persone. Come conseguenza quella parte della teologia il cui oggetto è la società umana —appunto l'ISC—, necessariamente sarà al contempo perenne in quegli aspetti intrinsecamente collegati con gli elementi inalterabili dell'uomo, e mutevole in quegli aspetti sociali più intimamente connessi con la storicità della persona. Ciò è ancora più palese oggi che si è passati da una società quasi statica —come erano la società antica, medievale e, in alcuni casi, la moderna— ad una società dinamica e molto interdipendente, in cui i mutamenti sociali si sono accelerati e hanno messo più in evidenza la dimensione storica della società e, conseguentemente, dell'ISC.

Tale componente storica si evince nella dottrina della Chiesa anche nei modi diversi, adeguati al momento storico concreto, in cui si è incarnato l'ISC nei duemila anni del cristianesimo: in forma più pastorale nell'epoca apostolica e patristica, in maniera più teologica nel Medioevo, in modo più giuridico-sociale all'inizio dell'età Moderna, in forma più di sintesi con il Magistero sociale dell'ultimo secolo²⁶. Un'altra prova è che questo Magistero —benché con diverse sfumature— ha sempre tenuto conto della necessità di adattarsi alle diverse situazioni storiche: rimandiamo ad un insieme di documenti dell'ISC che palesano la consapevolezza dei Pontefici sul bisogno di applicare questa dottrina con riferimento alle concrete circostanze del momento e del luogo²⁷.

loro realizzazione» (R. BUTTIGLIONE, *Il problema politico dei cattolici*, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 100-101. L'autore rimanda all'opera di A. DEL NOCE, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, Giuffrè, Milano 1972, pp. 14ss.

²⁵ J. L. ILLANES, *Historia y sentido*, Rialp, Madrid 1997, pp. 236-238; questo libro offre una panoramica della teologia della storia dedicata in buona parte agli aspetti sociali: capp. IX a XV (pp. 171-349).

²⁶ Anche all'interno delle encicliche sociali si verifica un'evoluzione, come può costatarsi negli studi di I. CAMACHO, *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Paulinas, Madrid 1991; L. NEGRI, *Il Magistero sociale della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1994.

²⁷ Cfr. LEONE XIII, Enc. *Rerum novarum*, 15-5-1891, n. 46/1; PIO XI, Enc. *Quadragesimo anno*, 15-5-1931, nn. 18, 34 e 40; PIO XII, *Discorso* 29-4V-1945, in *Discorsi e Radiomessaggi*, Tip. Poligl. Vaticana, vol. VII, pp. 37-38; GIOVANNI XXIII, Enc. *Mater et Magistra*, 15-5-1961, n. 54; PAOLO VI, Lett. Ap. *Octogesima adveniens*, 14-5-1971, n. 42; GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-12-1987,

Tutto ciò mostra che, sia nel proprio agire sociale, sia nei documenti ad esso riferiti, la Chiesa mai ha dimenticato l'esigenza di temperare il suo insegnamento e la sua pratica alle evenienze di luogo e di tempo. Ciò comporta, come conseguenza, che le insistenze e le sottolineature del Magistero sociale dell'ultimo secolo siano state diverse, come riprova di questa consapevole dimensione storica. «Le differenze di impostazione, di procedimento metodologico e di stile che si notano nei diversi documenti, tuttavia, non compromettono l'identità sostanziale e l'unità della dottrina sociale della Chiesa. Giustamente perciò si usa il termine di continuità per esprimere la relazione dei documenti tra di loro, anche se ciascuno risponde in modo specifico ai problemi del proprio tempo»²⁸.

2.2. Elementi storici della *Rerum novarum*

La *Rerum novarum* è considerata universalmente come l'inizio sistematico dell'ISC; perciò è bene evidenziare come tale enciclica, ugualmente a tutto il successivo Magistero sociale, incorpora un insieme di elementi storici: Franco Biffi, nel no-

n. 3/2; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2422.

²⁸ CONGR. PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della Dottrina Sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, 30-12-1988, n. 12/1. Può servire di maggiore chiarimento una citazione, forse un po' lunga ma molto utile, del Card. Karol Wojtyła che, in un'intervista del 1978 sul tema dell'ISC, impostava così questo tema: «è facile, infatti, notare un'unità e una continuità della problematica nell'insegnamento sociale della Chiesa da Leone XIII a Pio XII. Invece a partire da Giovanni XXIII avviene una svolta, che continua nell'insegnamento di Paolo VI. Penso tuttavia che questa svolta non costituisca una frattura della continuità e dell'unità [...] Questa svolta non consiste nell'interruzione di una certa continuità unitaria, ma in un chiaro spostamento di accenti. Quindi per prima cosa i documenti del magistero pontificio usano un'ottica diversa: se prima si trattava di un'ottica "interna al sistema", legata alla critica e insieme al tentativo di correggere il sistema capitalistico per salvaguardare l'integrità della vita sociale ed economica dallo shock della rivoluzione e del collettivismo marxista, a partire da Giovanni XXIII (e precisamente dall'enciclica *Mater et magistra*) quest'ottica cambia: si prendono in considerazione il mondo intero e l'intera umanità [...] Di conseguenza è mutato anche il carattere dei documenti: è diventato in un certo senso meno deduttivo, meno focalizzato sui principi, e ha assunto una forma più induttiva, descrittiva, più concentrata sui fatti. Secondo me questo è il primo tratto caratteristico di questa svolta. In secondo luogo, vi si può notare (soprattutto se partiamo dall'enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII e proseguiamo lungo tutto il magistero di Paolo VI così ricco sul tema della pace) un evidente legame fra l'insieme dei problemi economico-sociali e il problema della pace mondiale [...] Tenuto conto di questo, si può parlare di soluzione di continuità nell'insegnamento sociale della Chiesa? Penso di no, in nessun modo. È solo un'altra prova che questa dottrina possiede una propria dinamica interna, che le viene dalla forza e in certo qual modo dalla fertilità di quel primo, fondamentale livello che va cercato nel vangelo stesso e che in un certo senso è "indipendente" dai diversi, mutevoli contesti storici. Ciò non significa che essa sia "a-storica", ma che nel rapporto con questi contesti rivela, davanti alle loro esigenze, un nuovo volto di verità e di esattezza. L'evoluzione di cui stiamo parlando deriva anche dalla funzione della sapienza e della prudenza, chiamata anticamente "auriga virtutum". La prudenza insegna a guardare e a leggere i "segni dei tempi" (come sottolineava papa Giovanni XXIII), la sapienza porta al cuore dei problemi che si nascondono nell'anima e nella storia dell'uomo. La dottrina sociale della Chiesa non può essere rigida, deve farsi guidare dalla sapienza e dalla prudenza. Questo le assicura continuità e sviluppo omogeneo» (K. WOJTYŁA, «Intervista», in V. POSSENTI, *Oltre l'illuminismo. Il messaggio sociale cristiano*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992, pp. 251-252.

vantesimo del documento leoniano, si chiedeva se la *Rerum novarum* è stata un'enciclica «a-storica», e rispondeva che «è stata ripetutamente qualificata come “documento a-storico”: la ragione di tale a-storicismo andrebbe ricercata nella sua base più filosofica che religiosa e nel suo metodo deduttivo [...] A nostro modesto parere, è stato proprio Leone XIII a darci un lucido e coraggioso esempio di lettura dei “segni dei tempi”. Certo, con quei limiti che è facile arguire; ma è pur sempre un' almeno embrionale lettura concreta d'un contesto storico»²⁹. Perciò Giovanni Paolo II ha sottolineato che il 15 maggio 1891 costituisce «una data che merita di essere scritta a caratteri d'oro nella storia della Chiesa moderna»³⁰. Infatti, «la “Rerum novarum” del Papa Leone XIII fu un documento di tale importanza da divenire punto di riferimento dei successivi interventi pontifici d'indole sociale, a cominciare da Pio XI nel quarantesimo dell'enciclica e poi, via via, ad ogni scadenza decennale»³¹. La ragione del suo valore non è soltanto l'importanza del tema trattato, neppure l'essere la prima enciclica sulla «questione operaia». Oltre a ciò, e forse al di sopra, la sua importanza si trova nell'indole stessa del documento: la *Rerum novarum* fa una lettura teologica dei segni dei tempi riguardo ai problemi socioeconomici, in modo da dare inizio, non soltanto cronologicamente, ma anche metodologicamente, all'ISC. Così l'enciclica leoniana costituisce [per la Chiesa] un punto di riferimento dinamico della sua dottrina e della sua azione sociale nel mondo contemporaneo»³². Sicché la *Rerum novarum* non soltanto tenne in grande conto gli aspetti storici, ma offrì anche una metodologia (in cui si intersecavano i principi immutabili e il riguardo ai segni dei tempi) che poi sarà costante nell'ISC³³. Il fecondo intreccio che si trova nel documento leoniano tra la luce della fede e l'attento studio delle realtà sociali ha prodotto, a distanza di un secolo, una comprensione dei problemi e una proposta di soluzione che si sono rivelate più aderenti alla realtà di quanto non lo siano state le ideologie liberale e collettivista.

Bisogna constatare qui un altro aspetto: taluni autori, anche cattolici, hanno sostenuto che l'ISC arrivò in ritardo. È vero che tra il *Manifesto del partito comunista* e la *Rerum novarum* trascorrono più di quaranta anni; ma quella opinione dimentica tutta una storia precedente di attività e di scritti da parte dei cattolici

²⁹ F. BIFFI, «A novant'anni dalla *Rerum novarum*»: *La Rivista del Clero Italiano* 62 (1981) 951. Vedi anche E. COLOM & E. VOLPACCHIO, «La situazione storica secondo la *Rerum Novarum*»: *Annales theologici* 5 (1991) 5-54.

³⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 13-5-1981, n. 1, INS IV-1 (1981) 1171. Le stesse parole si possono trovare in PIO XII, Radiomessaggio *La Solennità* 1-6-1941: AAS 33 (1941) 196.

³¹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 13-12-1986, n. 3, INS IX-2 (1986) 1940.

³² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 13-5-1981, n. 6, INS IV-1 (1981) 1174.

³³ A ragione si è scritto: «dei tanti insegnamenti che si possono ricavare dall'Enciclica di Leone XIII [...] ci limitiamo a metterne in evidenza solo uno: il senso di concretezza e di aderenza delle parole pontificie alla condizione reale, dell'operaio reale, in una società reale [...] L'Enciclica propone l'equilibrio tra storicità e trascendenza, tra naturale e soprannaturale, indicandolo come criterio per fare una teologia delle realtà terrene ed una filosofia delle realtà eterne, guardate, per usare l'espressione che sarà “inventata” da Paul Claudel, “con anima cattolica”» (S. NICOLOSI, «L'enciclica *Rerum novarum* e le dottrine politiche dell'Ottocento», in AA.VV., «*Rerum novarum*». *Uomo centro della società e via della Chiesa*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1992, pp. 464 e 468.

—semplici fedeli e gerarchia— che cercano di impostare con criteri evangelici le nuove problematiche sorte con l'industrializzazione; dimentica anche che quando il Magistero, con i suoi documenti, affronta i problemi proposti dalla società, lo fa dopo un profondo e rigoroso studio. Inoltre i due scritti non si possono paragonare data la loro eterogeneità: il *Manifesto* e anche *Il Capitale*³⁴ sarebbero più simili —se si può fare questo confronto— ad una *Summa theologiae*³⁵, che esprime un insieme di fondamenti teorici per sorreggere i diversi «programmi» con indicazioni più pratiche e incisive; questi programmi di azione sociale verranno dopo, come accadde, ad esempio, con quello di *Gotha* (1875: respinto da Marx) o quello di *Erfurt* (uscito nello stesso 1891)³⁶. Se l'ipotesi del preteso ritardo della Chiesa nella «questione sociale» continua a ripetersi, ciò è dovuto forse alla pigrizia mentale di certi autori che, invece di studiare seriamente i documenti e il loro contesto storico, si limitano a ripetere luoghi comuni. Ci sembra, con il prof. Belardinelli, che tale giudizio vada debellato con la presentazione dei fatti: «un'opinione ampiamente diffusa afferma che la Chiesa arrivò troppo tardi a prendere coscienza della «questione operaia». Tra il 1848, anno in cui Marx e Engels pubblicarono il *Manifesto comunista*, e il 1891, anno in cui Leone XIII pubblica l'enciclica *Rerum novarum*, trascorre, effettivamente quasi mezzo secolo. Certamente le date sono importanti. Tuttavia se si tiene conto anche del contenuto dei due scritti, non credo che ci sia da lamentarsi tanto del presunto ritardo. Il quale, per altro, è molto relativo, se si considera la necessità da parte di Leone XIII di conoscere nel modo più chiaro possibile gli aspetti sociali, economici ed ideologici, di una rivoluzione —l'industriale—, che non fu un evento omogeneo, ma un processo caratterizzato da diverse fasi, da diversa intensità, e che, oltre l'Inghilterra e il Belgio, cominciò ad estendersi unicamente a partire dal 1890. Non fu senza intenzione che Paul Jostock, uno dei commentatori più acuti della *Rerum novarum*, affermò che essa arrivò Apituttosto presto che tardi»³⁷.

³⁴ Il primo volume uscì nel 1867, ma il terzo si protrasse fino al 1895 (dopo la morte di Marx).

³⁵ «Né il *Manifesto comunista* del 1848, né il *Capitale* (1867), opere essenzialmente critiche, potevano sostituire un programma; come gli articoli della *Summa theologiae* di san Tommaso, alla quale s'ispira la *Rerum novarum*, non costituiscono una dottrina sociale per il XIX secolo» (P. DE LAUBIER, *Il pensiero sociale della Chiesa Cattolica*, Massimo, Milano 1986, pp. 42-43).

³⁶ «La *Rerum novarum* precede di circa sei mesi anche il primo programma autenticamente marxista adottato da una organizzazione di massa, cioè il *Programma di Erfurt*, redatto in gran parte da Kautsky per la social-democrazia tedesca sotto la supervisione di Engels installato a Londra. Ci sono dunque voluti, nel caso del marxismo (essenzialmente imperniato sulla questione sociale e la lotta operaia), più di quarant'anni per ispirare un programma destinato a guidare l'azione di un grande partito organizzato. Aggiungiamo che sul piano internazionale non si troverebbe niente d'analogo. Ciò al punto che un rappresentante del partito socialdemocratico olandese, Troelstra, al congresso internazionale socialista di Stoccarda del 1907, si stupì che nessun progetto preciso di organizzazione della società socialista fosse stato ufficialmente proposto» (P. DE LAUBIER, *Il pensiero sociale della Chiesa Cattolica*, p. 42.)

³⁷ S. BELARDINELLI, «El contexto socio-económico y doctrinal en la época de la *Rerum novarum* y en nuestros días», in AA.VV., *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica*, Eunsa, Pamplona 1991, p. 67. «L'enciclica *Rerum novarum* non arrivò assolutamente troppo tardi. Era una parola giusta al tempo giusto» (H. MAIER, «La *Rerum novarum* e la dottrina sociale della Chiesa Cattolica dal 1891 al 1991»: *La Società* 2 (1992) 113.

Il compito assunto da Papa Pecci non era semplice, sia per il problema che per l'ambiente sociale del momento; perciò dopo aver fatto studiare e aver studiato lui stesso i principi cristiani che dovevano illuminare la questione operaia, emanò un documento che indicava il cammino cristiano per risolvere la questione. Si potrebbe dire che il Pontefice riprese l'insegnamento biblico e la tradizione patristica e scolastica, per applicarli ad un problema nuovo; facendo così, benché l'enciclica sia legata al momento storico in cui fu scritta, aprì una grande porta all'insegnamento cristiano contemporaneo. Si spiega in questo modo che Giovanni Paolo II, commemorando il centenario della *Rerum novarum*, abbia scritto: «la presente Enciclica [*Centesimus annus*] mira a mettere in evidenza la fecondità dei principi espressi da Leone XIII, i quali appartengono al patrimonio dottrinale della Chiesa»³⁸.

2.3. Rilevanza del giudizio storico nell'ISC

Da quanto detto scaturisce che, per capire bene e per mettere in pratica correttamente l'ISC, è assolutamente imprescindibile un'accurata attenzione ai «segni dei tempi»; tale necessità non dipende da una «tradizione» consolidata, ma piuttosto dalla stessa natura dell'insegnamento sociale: anzi, si dovrebbe dire che tale tradizione si è consolidata appunto per la sua intima connessione con la profonda verità dell'ISC. «Né i Sommi Pontefici hanno trascurato di illuminare con tali interventi anche aspetti nuovi della dottrina sociale della Chiesa. Pertanto cominciando dal validissimo apporto di Leone XIII, arricchito dai successivi contributi magisteriali, si è ormai costituito un aggiornato "corpus" dottrinale, che si articola man mano che la Chiesa, nella pienezza della Parola rivelata da Cristo Gesù e con l'assistenza dello Spirito Santo (cfr. *Gv* 14,16,26; 16,13-15), va leggendo gli avvenimenti mentre si svolgono nel corso della storia. Essa cerca così di guidare gli uomini a rispondere, anche con l'ausilio della riflessione razionale e delle scienze umane, alla loro vocazione di costruttori responsabili della società terrena»³⁹. In questo senso il Magistero sociale, dal suo inizio, è stato particolarmente attento alle realtà culturali, sociali, politiche, economiche, ecc., circostanti, per proporre un insegnamento che fosse un lievito adatto al momento storico.

Tuttavia va ricordato che i «segni dei tempi» non si possono considerare, alla pari della Rivelazione e della ragione, una nuova fonte dell'ISC: «la prassi storico-sociale dei cristiani non è semplicemente una "terza fonte" di questa dottrina né, ancor meno, una fonte primaria che regola le altre due [...] Per essere corretta, la stessa pratica deve essere illuminata dalla luce naturale della ragione e dalla luce soprannaturale della fede. A sua volta, l'unità strutturale che le due luci compongono, corrisponde all'unità dell'oggetto proprio della dottrina sociale della Chiesa: l'uomo nell'integrità concreta del suo essere, temporale e spirituale, storico ed eterno, personale e sociale»⁴⁰. Si tratta dunque di un insegnamento orientato alla

³⁸ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, 1-5-1991, n. 3/5.

³⁹ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-12-1987, n. 1/2.

⁴⁰ J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *La dottrina sociale della Chiesa*, Ares, Milano 1989, pp. 11-12.

prassi che, partendo dalla fede e dalla tradizione cristiana e con l'aiuto della ragione naturale, illumina le situazioni concrete della società e tende a che essa venga organizzata secondo la volontà divina⁴¹. Occorre, pertanto, approfondire sul modo corretto di interpretare i segni dei tempi alla luce del Vangelo.

3. FUNZIONE DELLE SCIENZE UMANE

La formalità teologica dell'ISC implica, come si è detto, l'uso della ragione umana, e più specificamente l'uso della filosofia con particolare riguardo all'antropologia filosofica: essa è necessaria per formulare, chiarire e approfondire i diversi concetti, principi ed indicazioni indispensabili per sviluppare l'insegnamento morale della vita sociale. A questo riguardo la sana filosofia svolge una funzione critica di fronte alle ideologie e alle pratiche sociali che contrastano la dignità della persona ed è il veicolo della sua comunicabilità universale; ancora, l'uso della filosofia all'interno della metodologia teologica evita la ricaduta negli estremi del razionalismo e del fideismo. In modo simile va sottolineato il contributo delle scienze, particolarmente delle scienze umane e sociali: anche se non è sufficiente, l'apporto di tali scienze risulta ineluttabile per elaborare il pensiero teologico, allo scopo che esso sia maggiormente aderente alla realtà concreta. Ciò è tanto più importante nell'ISC, che si sviluppa in funzione delle circostanze mutevoli della storia; perciò è sua competenza stabilire con queste scienze un mutuo rapporto con reciproci benefici: le scienze umane ne ricevono il senso e i valori profondi del vissuto sociale, e l'insegnamento della Chiesa ne ricava l'ermeneutica e il discernimento adeguato per realizzare la sua funzione; è quanto vogliamo spiegare nella presente sezione.

3.1. *L'ISC e le scienze sociali*

Il rapporto fra scienze sociali e ISC segue lo stesso statuto del ruolo del sapere razionale in teologia⁴²: il teologo, da una parte conosce —anche per Rivelazione— la possibilità di cogliere razionalmente con certezza alcuni punti attinenti a Dio come principio e fine di tutte le cose, ordine sociale incluso; dall'altra sa —anche per

⁴¹ «In questa prospettiva, dinamica e storica, risulta che il vero carattere della dottrina sociale è dato dalla rispondenza delle sue indicazioni, relative ai problemi di una determinata situazione storica, con le esigenze etiche del messaggio evangelico, che richiede una trasformazione in profondità della persona e dei gruppi per ottenere una liberazione autentica e integrale» (CONGR. PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della Dottrina Sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, 30-12-1988, n. 18/2).

⁴² Come si distingue fra ISC —che è una parte del Magistero— ed elaborazione teologica della morale sociale —che forma parte della teologia—, così si distinguono i loro rapporti con le scienze sociali: per il Magistero possono costituire un aiuto, per la teologia sono indispensabili purché secondarie. Tuttavia, in parecchi punti si può parlare indistintamente del rapporto scienza-fede o scienza-teologia: così si è fatto in questo capitolo, tranne in quei temi specifici in cui è necessaria una chiara distinzione.

Rivelazione— i limiti di questa conoscenza nel presente stato del genere umano⁴³. Ossia, si può parlare di necessità, utilità e limiti dell'uso delle scienze umane in ambito teologico; ciò ha una valenza speciale nella morale sociale, per diversi motivi intimamente connessi tra loro: a) Sebbene la Sacra Scrittura contenga testi relativi alla vita sociale, il suo linguaggio è abitualmente concreto e attinente alle circostanze storiche del momento; perciò tali testi devono essere interpretati alla luce del Magistero ecclesiastico, tenendo conto degli sviluppi sociologici, per poterli applicare all'epoca attuale. b) Le scienze sociali moderne si consolidano in un momento in cui la filosofia attraversa una grave crisi del sapere metafisico-ontologico, che rivolge la ragione contro se stessa e cerca di impostare la filosofia come una sublimazione o trasformazione di impulsi sensibili⁴⁴; sicché l'uso di queste scienze, benché necessario ed utile, deve essere oculato⁴⁵. c) La società, per molto tempo quasi statica, si evolve oggi celermente: la novità e la complessità dei suoi problemi spiega come la teologia morale del sociale (del lavoro, della liberazione, delle realtà terrene, ecc.) si trovi ancora ai suoi inizi, e non siano mancate incertezze e deviazioni, anche per un non corretto uso dell'analisi sociale⁴⁶.

Così lo riassume un documento del Vaticano: «la dottrina sociale [oltre che delle fonti proprie della teologia,] si serve pure dei dati che provengono dalle scienze positive e in modo particolare da quelle sociali, che costituiscono uno strumento importante, anche se non esclusivo, per la comprensione della realtà. Il ricorso a queste scienze richiede un attento discernimento, in base anche ad una opportuna mediazione filosofica, giacché si può correre il pericolo di piegarle alla pressione di determinate ideologie contrarie alla retta ragione, alla fede cristiana, e in definitiva ai dati stessi dell'esperienza storica e della ricerca scientifica»⁴⁷.

Il Magistero della Chiesa ha fatto abbondante ricorso alle scienze umane — storia, diritto, sociologia, ecc.— per meglio esporre il suo insegnamento sociale, sin

⁴³ Cfr. CONC. VATICANO I, Cost. dogm. *Dei Filii*, cap. 2 e 3, DS 3004-5 e 3019; CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Dei Verbum*, nn. 3 e 6. Vedi anche AA.VV., *Scienza e fede* (a cura del Card. P. POUPARD), Piemme, Casale Monferrato 1986; G. TANZELLA-NITTI, *Questions in Science and Religious Belief*, Pachard, Tucson AZ 1992; ID., «Cultura scientifica e rivelazione cristiana»: *Annales theologici* 8 (1994) 133-168.

⁴⁴ Cfr. R. BUTTIGLIONE, *Il problema politico dei cattolici*, pp. 114-115.

⁴⁵ «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?*» (GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-8-1993, n. 111/2).

⁴⁶ «La difficoltà della teologia morale a "governare" (scientificamente, s'intende) la complessità del contenzioso sociale di fatto raccomandato alla sua attenzione dipende certo anche da questa stessa complessità obiettiva; dipende però, per altro lato, dal *difetto di tradizione scientifica*. Manca di fatto una consistente tradizione di riflessione teologica intorno al tema preciso della società e dei problemi morali connessi alla mediazione sociale dei rapporti umani» (G. ANGELINI, «Il trattato teologico di etica sociale»: *Teologia* 13 (1988) 170).

⁴⁷ CONGR. PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della Dottrina Sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, 30-12-1988, n. 10.

dai primi documenti sistematici sulla «questione operaia». Ciò è stato specialmente sottolineato negli ultimi tempi, come si può vedere negli scritti del Concilio Vaticano II e negli interventi di Paolo VI⁴⁸. Il Papa attuale, in totale continuità con il Vaticano II, imposta il rapporto tra scienze e teologia all'interno del dialogo tra fede e mondo: la fede suppone una sicurezza della verità raggiunta per Rivelazione, ma in quanto *quaerens intellectum* richiede anche di integrare il contributo delle verità conosciute razionalmente; si instaura così un fecondo dialogo con proficui risultati per entrambe le parti: «le indagini delle scienze sociali possono efficacemente contribuire al miglioramento dei rapporti umani, come dimostrano i progressi realizzati nei diversi settori della convivenza, soprattutto nel corso del secolo che volge ormai al suo termine. Per questo motivo la Chiesa, sempre sollecita del vero bene dell'uomo, si è volta con crescente interesse a questo campo della ricerca scientifica, per trarne indicazioni concrete nell'adempimento dei suoi compiti magisteriali»⁴⁹.

3.2. *Rapporto armonico tra scienza e ISC*

Con l'Incarnazione, il Figlio di Dio si è unito in qualche maniera ad ogni uomo, ad ogni realtà propriamente umana, malgrado tutte le apparenti sue assenze⁵⁰. Tale presenza del Signore in tutto ciò che è prettamente umano, attesta la profonda concordanza tra fede e ragione, tra verità umana e verità divina; e, al contempo, manifesta la possibilità — e la necessità — di un dialogo tra scienze umane e ISC, affinché l'uomo comprenda in modo nuovo e profondo la propria umanità nelle sue dimensioni personale e sociale⁵¹. Inoltre, il Signore usa dei segni umani per trasmettere la Rivelazione divina: Dio utilizza il nostro linguaggio — con il modo umano di essere e di agire — per comunicare le realtà soprannaturali; pertanto i principi della morale sociale della Chiesa presuppongono un certo grado di conoscenza sociale umana, un certo discernimento dei segni dei tempi, e le direttive cristiane di azione implicano un agire nella società temporale, anche perché possano essere capite e messe in pratica dagli uomini.

Dall'inizio del pensiero cristiano la Chiesa ha sostenuto ininterrottamente che la distinzione tra le due sfere del sapere — fede e ragione — non comporta conflitto o contrapposizione, poiché derivano entrambi dalla Suprema Verità. Anzi la piena verità sull'uomo postula un'alleanza organica, una simbiosi feconda, tra di essi⁵². Certamente, si tratta di due ordini di conoscenza diverse, ciascuna con la sua propria epistemologia, che tuttavia possono, e devono complementarsi vicendevolmente per cercare l'unica e profonda verità, giacché «la cultura non rimane estranea

⁴⁸ Cfr. CONC. VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, nn. 5, 57, 62; Decr. *Apostolicam actuositatem*, nn. 7, 32; Decr. *Christus Dominus*, n. 16; Decr. *Optatum totius*, n. 20; PAOLO VI, Lett. Ap. *Octogesima adveniens*, 14-5-1971, n. 40.

⁴⁹ GIOVANNI PAOLO II, Motu proprio *Socialium Scientiarum*, 1-1-1994, INS XVII-1 (1994) 15.

⁵⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptor hominis*, 4-3-1979, n. 13.

⁵¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-12-1987, n. 1/2.

⁵² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 10-3-1984, n. 2, INS VII-1 (1984) 669-670.

alla fede e alla grazia ma ne riceve profondi e benefici influssi⁵³. Se sorgesse qualche opposizione, ciò sarebbe dovuto ad un modo non corretto di impostare il problema, ad un disorientamento di metodo; ciò può succedere quando la teologia o la scienza travalicano la propria identità epistemologica e, senza accettare i loro peculiari confini, esaltano il proprio metodo come l'unica via sicura di accesso alla verità. Il fatto che una realtà non possa essere pienamente afferrata da un certo metodo scientifico non significa (sarebbe un errore scientifico) l'inesistenza di tale realtà e neanche l'impossibilità di una sua vera conoscenza ottenuta attraverso un altro metodo. Da qui la necessità di una mente aperta, al di là delle peculiari frontiere epistemologiche, verso la verità completa. Né va dimenticato che la parcellizzazione della scienza odierna rende difficile in pratica questa apertura e dialogo con le altre scienze, poiché ognuno finisce per essere specialista in un campo molto ristretto del sapere; ed è bene rilevare che tale frazionamento introduce ancor di più una difficoltà metodologica: la consapevolezza dei limiti della propria disciplina propende ad assegnarsi scopi molto circoscritti, mentre considera come astratte ed inconcludenti le questioni di largo respiro.

3.3. Beneficio della collaborazione scienza-teologia

Quando si persegue l'ottenimento della verità, un corretto rapporto fra scienze e teologia scongiura gli estremi degli errori e delle esagerazioni dei sistemi parziali. Così entrambe, la Chiesa e la comunità scientifica, hanno bisogno e possono avvantaggiarsi di un mutuo dialogo⁵⁴, anche per il bisogno di chiarire i concetti: infatti, la stessa parola non ha sempre la stessa risonanza nelle diverse discipline⁵⁵.

Il dialogo di cui parliamo facilita il progresso delle scienze; certo, la fede non offre soluzioni scientifiche, ma —in determinati casi— assicura che queste si possono trovare: il mondo è coerente e finalizzato verso il bene, giacché partecipa della verità e della bontà di Dio; così la fede fornisce «il senso del senso» e stimola lo scienziato a proseguire la ricerca⁵⁶. Di tale aiuto hanno maggior bisogno le scienze

⁵³ A. LUCIANI, *Catechismo della Chiesa Cattolica sociale cristiano*, Mondadori, Milano 1992, p. 100.

⁵⁴ «Solo un rapporto dinamico tra teologia e scienza può rivelare quei limiti che salvaguardano l'integrità delle due discipline, in modo che la teologia non sconfini in una pseudo-scienza e la scienza non diventi inconsciamente teologia. La conoscenza reciproca porta ciascuna di esse ad essere più autenticamente se stessa» (GIOVANNI PAOLO II, *Lettera* 1-6-1988, INS XI-2 (1988) 1716).

⁵⁵ Ad esempio, la superiorità che l'ISC conferisce all'«essere» sull'«avere» non significa che il pensiero cristiano ritenga che una persona (tranne casi eccezionali e quasi patologici) si proponga come obiettivo il mero possesso dei beni: l'«avere» si cerca quasi sempre in funzione di «potere», di «godere», di «servire», ecc. Perciò quando l'ISC contrappone «avere» ed «essere» si pensa ad un «avere» non indirizzato ad un «essere» migliore; ossia un «avere» che cerca come scopo mete meno umane, meno razionali. Si potrebbero indicare altri esempi, come la condanna dell'«individualismo» che, per l'ISC, significa un egocentrismo chiuso ai bisogni altrui ed è molto diverso dall'essere in possesso di una personalità ben delineata.

⁵⁶ Condizione per lo sviluppo della scienza è la convinzione della razionalità dell'universo e della capacità umana di scoprire tale razionalità; così si è potuto mostrare che la scienza moderna trovò la propria possibilità di crescita in una cultura di radice cristiana, convinta che l'universo è opera di un Dio infinitamente intelligente, e che l'uomo è, a sua volta, immagine e somiglianza di Dio: cfr. J.-M.

sull'uomo: la versatilità dell'oggetto, la difficoltà per studiare «asetticamente» i problemi umani, la complessità di tali questioni, ecc., le rendono più vulnerabili all'assedio delle ideologie; anzi, un'assolutizzazione del sociale non ha base «scientifica» e deve ammettere l'esistenza di molte «irrazionalità» nel comportamento comunitario. Una tale chiusura —individualistica o collettivistica, teoretica o pratica—, oltre ad essere un errore teologico, risulta pure un errore antropologico: «soltanto al prezzo di ignorare ciò che è precisamente umano sarebbe possibile analizzare la questione della morale nella maniera ordinaria della conoscenza umana. Il fatto che questo venga concretamente tentato oggi in vari ambienti, rappresenta la grave minaccia interna all'umanità di oggi»⁵⁷. Una spiegazione che rimanga nella superficialità delle raccolte fenomeniche o che applichi un a priori riduttivo, insomma che non accetti l'armonia fede-ragione, finisce per togliere all'uomo quello che è più umano⁵⁸.

Ciò è così perché la dimensione etico-religiosa non coglie le attività umane, anche quelle sociali, come giustapponendosi dall'esterno, ma si trova inscindibilmente compenetrata con la natura e la dinamica stessa di tali attività. Ci sono realtà socioeconomiche che riguardano la persona in modo molto periferico: in questo caso l'incidenza della dimensione etico-religiosa sarà anche relativamente debole; ma nella misura in cui si avvicina al nucleo intimo dell'essere umano, tale dimensione acquista un'importanza centrale: come conseguenza le scienze sociali non possono rifugiarsi in una pretesa «neutralità antropologica», poiché necessariamente ed inevitabilmente suppongono una determinata immagine dell'uomo e contribuiscono, volenti o nolenti, alla sua diffusione. La dimensione antropologica, sia dell'ISC sia delle scienze sociali, è pertanto il presupposto per instaurare un dialogo fruttuoso tra di essi; ma è allo stesso tempo il punto dove possono sorgere le maggiori divergenze nei reciproci rapporti. Sicché prima di avviare un discorso —e una cooperazione pratica— tra una concreta analisi sociale e la morale cristiana nello stesso campo, risulta imprescindibile esaminare ed interloquire sull'antropologia sottostante: un modo diverso di impostare le relazioni potrebbe offrire frutti a breve scadenza, ma in poco tempo si scoprirà la trappola —l'impossibilità insomma— di questa doppia fedeltà. Anche in questo modo la fede aiuta lo studioso a cercare la verità, facilitando una comprensione antropologica più profonda: «lo stimola a guardarsi dal rischio che v'è nell'affidarsi passivamente alle «ricette pronte», fornite dalle ideologie, e lo induce ad impegnarsi, invece, nella riflessione personale sui *problemi fondamentali*, per poter in tal modo maturare scelte responsabili e costruttive»⁵⁹.

AUBERT, *Cosmologia. Filosofia della natura*, Paideia, Brescia 1968, pp. 93-122; S. L. JAKI, *La strada della scienza e le vie verso Dio*, Jaca Book, Milano 1988.

⁵⁷ J. RATZINGER, «Relazione nel Pope John XXIII Center, Dallas, Texas», febbraio 1984, pubblicato in italiano da *Cris documenti*, n. 54, Roma 1985, p. 11.

⁵⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-8-1993, n. 112.

⁵⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 8-3-1982, n. 4, INS V-1 (1982) 777.

La stretta collaborazione con le scienze sociali reca beneficio anche alla teologia, poiché le verità scientifiche, specialmente nel campo sociale, propongono nuove sfide alla vita degli uomini, pertanto alla vita della Chiesa⁶⁰; al contempo aprono vie inedite per lo sviluppo della teologia, che in ogni epoca ha conquistato un aspetto della verità: la teologia, nella fedeltà alle fonti della Rivelazione, si rinnova costantemente, mostrando la fede immutabile nel linguaggio mutevole della storia⁶¹. Se la morale sociale si chiudesse alla verità delle scienze umane, finirebbe per trasformarsi in una riflessione di tipo fideista-integralista, che verrebbe squalificata, a ragione, dal mondo scientifico e relegata alla categoria di un'innocua fantasia, purché non voglia intromettersi a proporre un ordinamento sociale diverso da quello «scientificamente dedotto»⁶². D'altro canto, non va dimenticato che il rapporto delle scienze sociali con il pensiero religioso dipende grandemente, se non esclusivamente, dalla cultura dominante; e se è vero che la cultura odierna si è allontanata dall'ambito religioso, non è meno vero che il pensiero religioso dell'epoca moderna non sempre ha superato la tentazione di chiudersi in se stesso; forse tale chiusura è stata una causa, chissà la più importante, dell'altro distacco. Perciò occorre una maggiore incidenza del pensiero cristiano sulla sfera culturale, il che sarà possibile soltanto se usa un'analisi scientifica rigorosa fatta in un'ottica prettamente religiosa.

3.4. *Il servizio alla verità e all'uomo*

Il legame armonico fra scienze sociali e ISC sarà fruttuoso se si realizza a servizio della verità e dell'uomo integrale (di tutto l'uomo e di tutti gli uomini), evitando le parzializzazioni, rendendo le persone capaci di diventare artefici responsabili del proprio progresso materiale, dell'autentico sviluppo morale e dello svolgimento pieno del loro destino spirituale. A questo riguardo, l'ISC «ha un'importante dimensione interdisciplinare. Per incarnare meglio in contesti sociali, economici e politici diversi e continuamente cangianti l'unica verità sull'uomo, tale dottrina entra in dialogo con le varie discipline che si occupano dell'uomo, ne integra in sé gli apporti e le aiuta ad aprirsi verso un orizzonte più ampio al servizio della singola persona, conosciuta ed amata nella pienezza della sua vocazione»⁶³. La modalità dialogica del rapporto suaccennato implica una costellazione di virtù e di atteggiamenti personali verso i «partners» del dialogo quali, ad esempio, l'amicizia, la comprensione, la tolleranza, la fedeltà nei rapporti, la mutua fiducia, il rispetto per le persone sostenendo i propri argomenti, l'accurato studio delle posizioni altrui tenendo conto i loro metodi, le loro teorie, i loro risultati, ecc., poiché spesso è l'ignoranza che porta alla diffidenza. Alle volte si è tentati di pensare che questo tipo di dialogo è una perdita di tempo, giacché ognuno finisce per fidarsi della propria

⁶⁰ Cfr. CONC. VATICANO II Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 5/7.

⁶¹ Cfr. *ibid.*, n. 44/3.

⁶² Cfr. J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, 2a ed., Paoline, Roma 1979, p. 13.

⁶³ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, 1-5-1991, n. 59/3.

scienza e diffidare delle altre; tuttavia un colloquio sincero e rispettoso può aiutare a trovare una verità più alta, che componga le verità parziali dei diversi saperi. Inoltre, sarebbe già un grande vantaggio se il dialogo servisse soltanto a far capire cosa gli altri intendono con le nostre parole, sicché il proprio modo di parlare e di scrivere guadagnerebbe in consistenza e precisione.

Tutto ciò suppone un forte impegno morale per la verità⁶⁴. Così la sollecitudine a favore dell'uomo, prima ancora di essere una realizzazione pratica di applicazione della scienza, sarà uno sforzo teorico per cercare e per servire la verità⁶⁵, come modo migliore di servire l'uomo: «la scienza è per la verità e la verità per l'uomo, e l'uomo riflette come una immagine l'eterna trascendente Verità che è Dio»⁶⁶. Quando non si persegue una finalità funzionale, ma ci si propone uno scopo veritativo e di servizio alle persone è più facile evitare argomenti forse di grande effetto ma inconcludenti; tali argomenti portano sovente a rafforzare di più le idee di chi si voleva indurre a cambiare e rendono un fiacco servizio allo sviluppo delle scienze⁶⁷. Oltre al servizio alla verità teorica, non va dimenticato che le scienze, specialmente quelle umane, non si limitano a strutturarsi come un sapere puramente teorico, ma si propongono anche come criterio direttivo della vita umana, sia a livello individuale (psicologia, ecc.) sia a livello sociale (sociologia, economia, ecc.)⁶⁸. «Così i rapporti che possono stabilirsi tra la teologia e le scienze sociali non si riducono solo a quelli che potrebbero stabilirsi tra due discipline particolari, tra due autonomi principi di organizzazione del sapere che ricorrono alle proprie fonti di informazione e ai propri meccanismi di verifica, ma sono in gioco anche il rispettivo ruolo sociale che ognuna di queste discipline cerca di rivendicare per sé»⁶⁹. Pertanto il rapporto tra scienze sociali e morale cristiana non può limitarsi ad un discorso

⁶⁴ Al dialogo fra teologi e scienziati possono applicarsi queste parole del Papa: «per un tale impegno di servizio all'umanità e al suo avvenire è tuttavia necessario che gli uomini di scienza e cultura posseggano un *vivo senso dei valori*, così da tener fede alla propria missione al di là di tutti gli allettamenti che il mondo moderno e il mercato spesso propongono alla ricerca. Inoltre, agli uomini di scienza e di cultura, agli stessi studenti, è necessaria una *forte carica etica*, un intenso impegno morale» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 17-6-1985, n. 6, INS III-1 (1985) 1896.)

⁶⁵ E in tal modo assicurare anche la propria libertà e autonomia, poiché la verità scientifica deve rendere conto soltanto alla verità stessa. Nel suo discorso agli scienziati nel duomo di Colonia, il Papa parlò dell'errore di una scienza «funzionale», non impegnata verso la verità, ma concepita semplicemente come un sistema funzionale allo scopo di cercare soltanto il successo tecnico. Questo errore è più grave se si tratta delle scienze umane: esse «certamente hanno apportato importanti e continue conoscenze sull'agire e sul comportamento dell'uomo. Tuttavia, in una cultura dominata dalla tecnica, corrono il pericolo di essere utilizzate abusivamente per manipolare l'uomo, per padroneggiarlo economicamente e politicamente» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 15-5-1980, n. 3, INS III-1 (1980) 1204).

⁶⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 22-12-1980, n. 2, INS III-2 (1980) 1781.

⁶⁷ Facciamo un esempio: alle volte si è usato il «dilemma del prigioniero» per dimostrare che una condotta egocentrica non paga; se il ragionamento fosse impeccabile, con esso si potrebbero convincere soltanto le persone egocentriche che cercano ricompensa per quanto fanno; ma neppure l'argomento è conclusivo giacché ci sono situazioni simili al «dilemma» in cui un comportamento definito altruistico ha esiti peggiori di uno egoistico.

⁶⁸ Cfr. R. K. MERTON, *Teoria e struttura sociale* (3 vol.), Il Mulino, 2a ed., Bologna 1983.

⁶⁹ P. MORANDÉ, «Scienze sociali e teologia»: *Il Nuovo Arco* 1986, n. 4, p. 69.

accademico; si tratta di instaurare una cooperazione organica — un'alleanza, come già affermato — per risolvere i problemi del singolo e della società⁷⁰.

3.5. *Autonomia delle scienze sociali*

Le scienze umane, come ogni ambito della vita terrena, godono di una vera autonomia. Tale libertà non significa però un'indipendenza dal Creatore. Perciò la Chiesa ha avuto cura di definire il vero senso dell'autonomia delle realtà temporali: «se per autonomia delle realtà terrestri intendiamo che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza legittima, che non solo è postulata dagli uomini del nostro tempo, ma è anche conforme al volere del Creatore [...] Se invece con l'espressione "autonomia delle realtà temporali" si intende che le cose create non dipendono da Dio, e che l'uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore, allora tutti quelli che credono in Dio avvertono quanto false siano tali opinioni. La creatura, infatti, senza il Creatore svanisce»⁷¹. A questo riguardo vanno evitati due errori, apparentemente opposti, ma che sgorgano ugualmente da una stessa sorgente che, in ultima analisi, è un'antropologia distorta:

a) Che il teologo tentasse di imporsi alle scienze umane per via di autorità, il che costituirebbe un abuso poiché in queste scienze soltanto la ragione è omogenea con il loro oggetto. Infatti, sebbene il pensiero cristiano possa apportare utili suggerimenti ed elementi per sviluppare correttamente le scienze sociologiche, non è meno vero che il loro progresso si deve realizzare con i principi metodologici propri della scienza. In questo senso non è proprio della missione della Chiesa indicare soluzioni tecniche concrete che d'altra parte, innanzi ai nuovi problemi sociali che sorgono, non sempre sarà in grado di offrire⁷². Si tratta, pertanto, che le scienze sociali siano guidate e giudicate da un criterio superiore, che in questa sede sarà l'antropologia cristiana, ma senza annullare la propria epistemologia.

b) L'altro errore sarebbe l'assoluta autarchia delle scienze, molto in consonanza con l'odierno mondo pragmatico; esso protende a sopravvalutare i successi tecnici raggiunti ed identifica ciò che si può fare con successo (tecnica) e il modo corretto di agire (etica); questa ideologia riduce il criterio ultimo della verità alle possibilità del fare poetico (utilitarismo, verità-prassi), e deriva dal concepire un mondo pienamente autonomo, indipendente da Dio. Tuttavia, se la realtà sociale sembra ambigua e indifferente dal punto di vista morale, è perché già previamente la si pensa priva del suo nesso con il Signore; effettivamente senza questo legame perde la sua ordinazione etica. Nel mondo, però, non esiste nulla se non in relazione a Dio: come ricordato, la creatura senza il Creatore svanisce. Questo è stato appunto l'inizio dei problemi sociali: non accettare la dipendenza e la finalizzazione che ogni cosa e tutto l'agire umano — individuale e sociale — hanno rispetto a Dio, principio

⁷⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 27-6-1986, nn. 3-5, INS IX-1 (1986) 1943.

⁷¹ CONC. VATICANO II, *Cost. Past. Gaudium et spes*, n. 36/2-3.

⁷² Cfr. *ibid.*, n. 43.

e fine ultimo di tutta la creazione, incluse le tecniche e le scienze sociali; e, di conseguenza, impostare la pratica sociale al margine della legge divina.

3.6. Centralità della fede

L'ISC è una proposta di carattere teologico; perciò non può restare solo nel campo filosofico-scientifico, ma deve integrare, ed anzi mettere in primo piano le verità attestate dalla fede cristiana⁷³. Si dovranno, quindi, evitare due rischi: quello di limitare tale insegnamento ad una scienza meramente umana e quello di usare un'analisi razionale incompatibile con la Rivelazione. Entrambi i pericoli procedono dalla stessa matrice —lo scientismo— che facilmente fa scivolare dal primo pericolo nel secondo. Il teologo moralista che utilizza il bagaglio proprio delle scienze umane per studiare le realtà sociali potrebbe —con l'intento di un migliore adattamento al mondo e di una più efficace trasmissione del messaggio cristiano— dimenticare la differenza specifica che queste scienze hanno rispetto alla teologia, riducendo quest'ultima ad un sapere puramente naturale, e rivendicando quell'autonomia dal Magistero ecclesiastico propria delle scienze umane che, in questo caso, sarebbe impropria. Tale esaltazione del metodo scientifico-positivo si basa su di un *a priori* empiristico: ossia ritenere che è vero soltanto ciò che possono provare le scienze positive⁷⁴. D'altra parte le difficoltà delle scienze umane —già accennate— portano taluni a prescindere dal concetto di verità, per reggersi soltanto sulla prassi e ad utilizzare criteri epistemologici chiusi alla trascendenza ed incompatibili con la Rivelazione.

Il mondo odierno, anche quello teologico, ha un grande bisogno di avere «fede nella fede»⁷⁵, per delineare correttamente le soluzioni ai problemi della vita sociale. In questo senso si devono affermare due asserzioni complementari: «a) sicuramente si deve escludere ogni «dispotismo» dell'etica e della teologia, ossia ogni intento di fissare norme a partire da premesse etico-teologiche astratte e discontinue di una analisi particolareggiata della realtà: il sapere umano non procede in modo rigidamente deduttivo, come pensarono Descartes, Spinoza o anche Marx, bensì mediante successive approssimazioni alla realtà e dando origine ad una pluralità di scienze, che debbono mantenersi in costante e mutuo dialogo; b) però si deve evitare anche ogni modo di pensare per cui la dimensione etica sarebbe solo una «realtà seconda», che si limita a toccare appena le «realtà prime», lasciandole immutate nella loro sostanza»⁷⁶.

⁷³ «Le scienze umane e la filosofia sono di aiuto per interpretare la *centralità dell'uomo dentro la società* e per metterlo in grado di capir meglio se stesso, in quanto «essere sociale». Soltanto la fede, però, gli rivela pienamente la sua identità vera, e proprio da essa prende avvio la dottrina sociale della Chiesa, la quale, valendosi di tutti gli apporti delle scienze e della filosofia, si propone di assistere l'uomo nel cammino della salvezza» (GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, 1-5-1991, n. 54/1).

⁷⁴ Non è necessario insistere sul fatto che tale proposizione —«è vero soltanto...»— non viene provata dalle scienze positive.

⁷⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-8-1993, n. 112/2.

⁷⁶ J. L. ILLANES, «Lavoro, produttività e primato della persona»: *La Società* 2 (1992) 268-269.

* * *

Riassumendo questa sezione dobbiamo dire che il modo di impostare il rapporto ISC-scienze, più che dallo statuto della teologia e delle scienze, dipende dall'antropologia sottostante: è la concezione complessiva che si ha dell'uomo ciò che determina tali relazioni, in modo tale che un pre-giudizio integralista e fideista, sorretto da un'antropologia di stampo pessimistico, squalificherà le scienze umane senza comprovare la validità delle loro affermazioni; parimenti un pre-giudizio scienziista, basato su di un'antropologia immanentistica, rigetterà i contributi della fede e della teologia. Occorre pertanto un dialogo autentico tra scienze umane e morale sociale cristiana, tenendo conto che «quanto più la missione svolta dalla Chiesa si incentra sull'uomo, quanto più è, per così dire, antropocentrica, tanto più essa deve confermarsi e realizzarsi teocentricamente, cioè orientarsi in Gesù Cristo verso il Padre»⁷⁷.

4. LA SOCIOLOGIA RELAZIONALE

4.1. *Interfaccia relazionale e ISC*

Sebbene gli insegnamenti teste ricordati sono patrimonio comune del pensiero cristiano, in questi due ultimi secoli il dialogo fra ISC e scienze sociali si è impostato molte volte in modo conflittuale, arrivando frequentemente ad una rottura radicale, anche in quei temi che dovrebbero vedere accomunate le due sfere del sapere. Sovente si ritiene che l'ISC e le scienze sociali non abbiano punti di intesa ed anche che siano semplicemente incommensurabili, giacché —molti affermano— la fede non ha nulla a che fare con le scienze, e viceversa. Qui si affaccia una proposta del prof. Donati, che ci sembra carica di ottime possibilità: cercare uno strumento tipicamente sociologico che, salvaguardando l'autonomia dei due poli, consenta un dialogo aperto e fecondo tra di essi: «la teoria relazionale specificamente sociologica è l'interfaccia —non solo utile, ma indispensabile— per comprendere se esistono, o se possano esistere, e in che senso e modo, delle connessioni significative fra pensiero cristiano (teologia, etica, filosofia) da un lato e interventi sulla società (legislazione, politiche sociali e pubbliche) dall'altro»⁷⁸. Senza tale strumento una sfera collassa sull'altra, oppure ciascuna si sviluppa per conto proprio; se la teologia volesse tradursi direttamente in agire politico e legislativo diverrebbe una teocrazia e, viceversa, se le scienze umano-sociali volessero prescindere totalmente da un supporto etico-teologico rischierebbero, come la storia si incarica di evidenziare, l'anomia e la rovina della vita sociale. È in questo senso che un collegamento rela-

⁷⁷ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dives in misericordia*, 30-XI-1980, n. 1/4.

⁷⁸ P. DONATI, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, A.V.E., Roma 1997, p. 20. Le riflessioni della presente sezione si basano sulle idee di questo libro.

zionale fra sociologia e pensiero cristiano sembra in grado di indirizzare entrambi verso scopi ispirati ad un comune sentire, alla ricerca di una nuova laicità (non laicista), di un'autentica manifestazione dell'essere umano-sociale, di una vera liberazione ed emancipazione di tutte le persone.

La prima domanda che occorre impostare è: può l'ISC essere un punto di riferimento per le società complesse in via di postmodernizzazione? La risposta è positiva a patto che esso riesca a dialogare con le scienze sociali a base empirica; ciò deve farlo senza intaccare né la specificità del pensiero cristiano né l'autonomia delle scienze sociali, ossia se utilizza un quadro concettuale che sia valido per entrambi e che consenta loro un dialogo a giusta distanza. Questo quadro è oggi fornito dall'approccio relazionale alla società; ma non è soltanto tale possibilità che lo rende utile, bensì il suo carattere veritativo per raggiungere la realtà dell'agire sociale. L'ISC è un'ermeneutica cristiana della realtà esistenziale e sociale umana, indirizzata ad illuminare eticamente la condotta degli uomini alla stregua di determinati valori, come sono la giustizia e la dignità personale; la sua peculiarità è quella di riferirsi ad una verità al contempo immanente e trascendente l'uomo: questa struttura apparentemente paradossale spiega le difficoltà che, per la sua comprensione, si trovano in una cultura chiusa, in grande misura, a qualsiasi realtà sovranaturale.

È plausibile che l'ISC consenta di capire, culturalmente e scientificamente, la nostra società complessa e di offrire la prassi adeguata per sviluppare una vita sociale degna della persona umana? La risposta a questa domanda non è immediata giacché esistono argomenti a favore e argomenti contro. Questi ultimi sostengono che l'ISC è una teoria obsoleta, in quanto basata su un insegnamento sorto in un contesto non più esistente; inoltre i suoi presupposti metafisici e rivelati lo renderebbero un pensiero astorico, utopico e astratto, che vorrebbe imporsi per via autoritaria incompatibile con le tendenze odierne. È vero che, sia il Magistero che la morale sociale, hanno ripetutamente mostrato che, in sede teoretica e pratica, tali critiche non rispondono alla realtà⁷⁹; tuttavia il neoilluminismo in voga sembra allargare il divario fra ISC e società: la postmodernità forte (fortemente ideologica) semplicemente non accetta i contrargomenti, e il neoilluminismo debole tende ad inglobare l'ISC in un polimorfismo culturale come uno fra i tanti possibili (ma non definitivi né necessari) *optionals* sociali. Nonostante ciò, anche dal punto di vista sociologico, si alzano voci in favore di un rapporto mutuamente sinergico tra teologia e scienze sociali; tali argomenti si potrebbero così riassumere: l'ISC possiede un nucleo di valori umani fondamentali la cui esclusione mette in serio pericolo la sopravvivenza del tessuto sociale; tra questi valori primeggiano l'emancipazione e la liberazione da ogni sorta di sfruttamento (libertà e sussidiarietà cristiana), e l'uguaglianza e la fraternità fra tutti gli uomini (carità e solidarietà cristiana). In breve, le critiche che solleva la postmodernità all'ISC palesano uno sfondo di autoreferenzialità proprio dei sistemi sociali sorti dall'illuminismo.

⁷⁹ Vedi quanto detto ai nn. 2 e 3.

4.2. La bussola AGIL

A tale autoreferenzialità occorre dirigere la contro critica: la mancanza di un'interfaccia relazionale rende incomprensibile il valore sociale dell'ISC, ma spiega anche l'ingovernabilità dei radicali mutamenti sociali odierni. Infatti, quando le scienze sociali perdono il loro *humus* metafisico, affievoliscono il senso dell'umano e si sviluppano alla stregua di un «sistema funzionale disumano» o di un «dialogo razionale senza verità»; perciò non sono in grado di offrire giustificazioni ultimative accettabili e, come insegna la storia, conducono a disastrosi effetti perversi. L'ISC, incorporando l'interfaccia relazionale secondo lo schema AGIL, può divenire un sistema simbolico proficuo allo scopo di orientare la prassi sociale proprio là dove la sociologia empirica si rileva disorientata e mancante di fondamento. Il codice AGIL⁸⁰ è una sorta di «bussola di orientamento» dell'agire sociale; affinché tale agire si sviluppi armonicamente deve far fronte a quattro requisiti: a) l'adattamento strumentale dei mezzi e delle risorse dell'azione (*adaptament*: A); b) il raggiungimento dei fini e delle mete sociali (*goal*: G); c) l'integrazione della società tramite le norme sociali convenzionali (*integration*: I); d) il mantenimento del modello di valori che identificano il gruppo sociale (*latency*: L). Tale schema evidenzia che ogni sistema sociale viene formato dalla «rel-azione» dei quattro sottosistemi, tutti necessari, in cui la *latency* serve da guida etica della teoresi e della prassi.

L'ISC, specialmente nei suoi più recenti sviluppi, sottolinea con forza le implicanze relazionali dell'agire sociale; ed è facile riformulare in questa prospettiva i quattro principi basilari di tale insegnamento della Chiesa: a) la *dignità della persona umana*, in quanto essa implica (e, in un certo senso, viene costituita da) la relazione ad altro di sé: la relazione fa dell'individuo umano una persona e della socialità un'alterità vitale⁸¹; b) la *solidarietà*, come consapevolezza dell'interdipendenza umana e sociale, e il conseguente impegno per il bene comune; c) il *bene comune* (in intimo rapporto con la destinazione universale dei beni), che richiede una relazione di coordinamento tra i beni singoli che rafforza la loro crescita in una dinamica di mutuo arricchimento umano⁸²; d) la *sussidiarietà*, che significa una relazio-

⁸⁰ Lo schema AGIL fu ideato da Parsons ed è stato rielaborato dal prof. Donati nel suo libro *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano 1991, cap. 4.

⁸¹ L'essere personale non soltanto significa rapporto ad altro, ma ancor di più, rapporto di amore oblativo; perciò il vero sviluppo dell'uomo si raggiunge trattando gli altri con amore; infatti, la struttura personale dell'autopossesso e dell'autocontrollo non comporta una chiusura in se stessi, «al contrario, entrambe implicano la speciale disposizione dell'uomo di fare dono di sé e di farlo disinteressatamente. Invero, soltanto l'uomo che possiede se stesso, può offrire se stesso, e farlo disinteressatamente. Ancora, soltanto se l'uomo controlla se stesso può fare di se stesso un dono disinteressato [...] L'affermazione del concilio [*Gaudium et spes*, n. 24] riguardo l'impossibilità per l'uomo di ritrovare pienamente se stesso se non attraverso il dono di sé ci permette di concludere che è appunto facendosi dono per gli altri che egli diventa pienamente se stesso. Nella struttura dinamica della persona è iscritta profondamente ciò che si potrebbe chiamare la "legge del dono"» (K. WOJTYŁA, «The Personal Structure of Self-determination», in AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario*, Congresso Internazionale, Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974, pp. 388-389).

⁸² Si è scritto, a ragione, che «non è soltanto possibile reintrodurre la nozione di bene comune nelle nostre società pluralistiche, ma anche che tale impegno si presenta come il più urgente se veramente

ne di mutuo rispetto fra le diverse persone e formazioni sociali, ed un impegno per svolgere i propri ruoli senza sostituirsi agli altri. Tutti e quattro i principi si rapportano alla «bussola» quadri-funzionale indicata, secondo il paradigma AGIL: tale interfaccia relazionale accosta l'ISC all'ambito fenomenico delle scienze sociali, lasciando da canto un normativismo rigido senza perdere però il suo ruolo di guida etica di orientamento dei sistemi sociali. E, d'altra parte, le scienze sociali si accostano alla loro base metafisica ed acquistano la consapevolezza che i principi non si possono calpestare senza gravi distorsioni sociali. Tuttavia, l'uso dell'interfaccia relazionale, come di qualsiasi collegamento limite tra due ambiti diversi, non è un iter facile; ancor di meno quando si tratta di rapportare vicendevolmente ed armonicamente gli aspetti trascendenti con quelli empirici; tale accostamento tra ISC e scienze empiriche «non è un processo intellettuale semplice che si compie in poco tempo; è un processo di confronto tra i principi e la loro applicazione, e tra la messa in pratica e i principi. Questo andare e venire tra la riflessione e la pratica arriva a forgiare dentro di ognuno il giusto giudizio intuitivo che permette poi di agire rettamente, sebbene il cammino non sia stato già tracciato in precedenza. Si acquisisce, in questo modo, una sensibilità, uno stile di vita, un metodo per interpretare la realtà umana»⁸³.

Dopo la caduta del socialismo reale si è diffuso nelle scienze sociali, ogni volta con più forza, che «l'individualismo metodologico» (solo gli individui esistono) sarebbe l'unico codice simbolico a fondare razionalmente la vita sociale e, più in concreto, la possibilità di una società democratica. Nonostante siano vere le critiche che questi autori muovono all'«olismo metodologico» (sociologismo, collettivismo, ecc.), non sono meno veri i loro limiti: infatti, la sociologia moderna evidenzia il ruolo decisivo della cultura nello spiegare i comportamenti umani e nel capire i fatti sociali, non riconducibili alla mera azione degli individui, poiché la persona non è soltanto individuo, bensì individuo-in-relazione⁸⁴. Da qui la necessità di prospettare una metodologia relazionale o comunitaria (non comunitaristica), che enfatizzi la «soggettività della società»⁸⁵: solo un soggetto relazionalmente adeguato può essere produttore e portatore di senso vitale; perciò i fenomeni sociali devono essere capiti e regolati secondo il prisma della relazionalità delle persone umane. Così il sociale può ancora configurarsi come umano⁸⁶, in quanto articolato su nuove

siamo inte-ressati a vivere all'interno di una buona società» (J. MARTÍNEZ BARRERA, «El bien común político y la filosofía política actual»: *Sapientia* 50 (1995) 356.

⁸³ C. MOREDA DE LECEA, «L'orientamento pratico della dottrina sociale: alcuni aspetti della *Centesimus annus*»: *La Società* 3 (1993) 498.

⁸⁴ Qui si può ricordare l'influsso importante che esercitano sul comportamento personale gli effetti perversi e le strutture di peccato, ma anche quello non meno considerevole delle «strutture di virtù».

⁸⁵ Come vedremo più avanti la famiglia e le associazioni intermedie svolgono funzioni di primo ordine ed attivano specifiche reti di solidarietà: questi gruppi «maturano come reali comunità di persone e innervano il tessuto sociale, impedendo che scada nell'anonimato e in un'impersonale massificazione, purtroppo frequente nella società moderna. È nel molteplice intersecarsi dei rapporti che vive la persona e cresce la «soggettività della società» (GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, 1-5-1991, n. 49/3).

⁸⁶ In contrasto con la disumanizzazione del funzionalismo luhmanniano ed altri simili.

soggettività sociali che promanano dalla sorgiva soggettività della persona. Ciò non implica la difesa di un anticomunitarismo o di un antistatalismo, neppure l'opzione per uno Stato «minimo» (o anarchia); il paradigma proposto suppone l'esistenza di uno Stato, ma che non si considera come il vertice della società bensì come un necessario sottosistema, in relazione con gli altri sottosistemi, al fine di promuovere lo sviluppo armonico della società civile.

4.3. Applicazioni della bussola AGIL

Studieremo adesso diverse istanze del mondo sociale, allo scopo di spiegare come funziona l'interfaccia relazionale fra ISC e scienze sociali empiriche.

Diritti inalienabili della persona: In primo luogo si tratta di ripensare la dignità umana; essa può essere considerata come un metacodice del complesso dei diritti umani, così rappresentati secondo lo schema AGIL: A, riguarderebbe i diritti civili legati ai beni individuali privati; G, raccoglierebbe i diritti politici in rapporto ai beni individuali e collettivi di partecipazione democratica; I, si riferirebbe ai diritti sociali di *welfare* e cioè ai beni individuali e collettivi di carattere pubblico; L, sarebbe in rapporto ai diritti della persona in quanto tale, vale a dire ai beni comuni relazionali fondati sulla dignità umana. Tale «bussola» mostra la realtà di una differenziazione nella società, che va preservata, integrata e promossa, e l'esistenza di un valore ultimo (quello della dignità umana) che deve guidare le relazioni tra le diverse sfere senza togliere loro la legittima autonomia: la dignità umana non è pertanto un retaggio culturale più o meno permanente, ma è anche il fondamento di ogni società, in quanto è il «bene dei beni comuni» della persona. In tale contesto si evidenzia che la democrazia non può essere anomica se vuole svilupparsi come società «umana»; occorre pertanto incentivare una cultura della vita umana come esigenza propria dei rapporti sociali, una cultura fondata su un quadro interpretativo di connessione (relazionalità) fra i diversi ambiti della vita sociale, la cui guida etico-culturale si trova nella *latency*, cioè nella dignità e nei diritti delle persone.

La solidarietà come bene relazionale: La società odierna sembra camminare per le vie dell'autochiusura (di persone, di gruppi, di nazioni, ecc.) e dell'egoismo; appaiono nuove forme di esclusione; si erigono potenti barriere di difesa dei propri privilegi «contro» altre persone. Affinché la solidarietà diventi la base del bene comune è necessario che essa si configuri come un valore e come un mezzo simbolico su cui poggiare gli interscambi fra tutti i sottosistemi sociali; cioè la solidarietà va concepita e praticata come un valore che pervade tutta la società (è un valore universale), è riconosciuto da tutti (siano individui che sottosistemi), e si concretizza in forme diverse nei distinti ambiti sociali (è anche un valore specifico). Tutto ciò è congruente con il cammino che sta percorrendo l'odierna società complessa; in essa emergono fenomeni associativi che non seguono la logica del mercato né quella dello Stato: si tratta dell'ambito «privato sociale» o «terzo settore». La novità fattiva e teoretica di questo terzo settore implica una riorganizzazione dell'intero sistema societario; qui la solidarietà diventa direttrice specifica (benché non esclusiva), mezzo di comunicazione, criterio simbolico ed, infine, diritto-dovere relazio-

nale. Invero ciò non significa scordare e cancellare i vantaggi prodotti dalle altre forme di solidarietà, bensì integrare questi diversi tipi secondo lo schema AGIL: solidarietà economica legata al mondo del lavoro (A), solidarietà politica riferita ai diritti di cittadinanza e di bene comune statale (G), solidarietà sociale in rapporto ai beni del *welfare* prodotti secondo il principio di sussidiarietà (I) e solidarietà dei mondi vitali che si concretizza nei diritti più profondamente umani delle persone (L). Secondo questa bussola tutti e quattro i sottosistemi della solidarietà sono necessari, e nessuno può prevalere sugli altri, anche se la solidarietà dei mondi vitali (L) acquista un ruolo di primo ordine nella costituzione del bene comune; il mancato riconoscimento di tale solidarietà genera un insieme di effetti perversi nelle altre tre forme (e nei loro mutui rapporti) che provoca le palesi crisi odierne della vita sociale.

In questo ambito l'ISC è quanto mai aggiornato ed illuminante: per il cristianesimo la carità è l'anima di tutto l'agire spirituale e morale e, di conseguenza, dell'attività culturale, sociale, politica ed economica; nel tema concreto adesso affrontato, esso sottolinea tre componenti intimamente collegate: a) il rispetto delle differenze che permette, anzi incoraggia ogni persona ed ogni gruppo a sviluppare le proprie virtualità seguendo le peculiari inclinazioni ed idiosincrasie, senza attribuirsi presunte superiorità ed evitando le discriminazioni; b) la fratellanza universale che aggiunge al precedente l'impegno positivo per la crescita di tutto l'uomo e di ogni uomo: ogni persona deve essere considerata, in Cristo, come un altro sé stesso⁸⁷; c) la solidarietà fra tutti gli uomini, anche se diversi per razza, salute, fortuna, religione, ecc., che comporta l'istituzione di strutture sociali (organismi, leggi ed altri) idonee a ravvivare l'interdipendenza relazionale fra persone e gruppi.

Le associazioni: Da quanto detto si evince che la nuova organizzazione sociale dovrà porre come asse centrale della sua attuazione le strutture sociali indirizzate a spiegare i diritti umani in senso relazionale. Perciò vanno favorite le istituzioni che sono la sorgente delle solidarietà primarie e secondarie, vale a dire la famiglia e le associazioni; in contemporanea con la consapevolezza, più o meno riflessa, di una crisi crescente dello Stato e degli evidenti limiti del mercato nel perseguimento del bene comune, si sono sviluppate forme di autorganizzazione della società nel senso indicato. L'esperienza della solidità di tali gruppi li ha resi oggetto di nuovi studi, una volta impensabili; e sebbene questi studi abbiano accentuato molte volte la contrapposizione fra tali categorie e la società moderna, è più necessario e positivo mettere in evidenza gli intrecci e gli apporti di questi sottosistemi alla formazione di una società aggiornata, certamente più complessa di una volta, ma anche più umana. Si tratta di capire e di praticare la differenziazione e l'interdipendenza sociale

⁸⁷ «Il primo e decisivo connotato [della carità] è dato dalla capacità di trasformare l'azione di soccorso e aiuto in uno scambio comunicativo, in cui la relazionalità non si iscrive nella polarità soggetto-oggetto, ma nella reciprocità soggetto-soggetto. A questo scopo si richiede una rivoluzione di mentalità e una conversione continua» (S. LANZA, «Linee pastorali per la formazione di una comunità cristiana soggetto di evangelizzazione e di testimonianza della carità», in AA.VV., *Il Vangelo della carità per la Chiesa e la società* (a cura di A. MONTAN), EDB, Bologna 1994, p. 177).

fra le quattro sfere dell'agire sociale: mercato, Stato, terzo settore e reti primarie (in primo luogo la famiglia) secondo lo schema AGIL. In questo modo, la configurazione dei rapporti sociali che ne deriva è quella di una società intesa come «reti» relazionali costituite da soggetti non funzionalizzati dallo Stato/mercato.

Secondo il pensiero sociologico un'associazione è tale se i suoi componenti la sentono e la vivono come un bene proprio per cui vale la pena di impegnarsi personalmente, e non solo come un mezzo esterno ad essi usato per trarne alcuni vantaggi. Perciò le associazioni devono avere una specifica identità culturale, un sistema di valori ed un insieme di strutture interne al fine di raggiungere i propri scopi; in tal senso le coordinate che configurano un'associazione sono quattro: a) autonomia dal punto di vista costitutivo, strutturale e processuale; b) libertà di azione e la sua corrispondente responsabilità; c) stile relazionale in grado di sviluppare interazioni vitali; d) struttura reticolare come *mix* lungo il *continuum* «società contrattuale»-«senso comunitario», senza annullare né l'una né l'altro. Il punto di forza di tale pensiero si trova nel sottolineare che il bene comune fa riferimento a valori universali che devono essere «incarnati» in luoghi specifici, come sono le forme sociali intermedie. Questa impostazione relazionale per gestire le associazioni, oltre a produrre vantaggi economici ed una migliore e più mirata partecipazione politica, sarà anche la sorgente più efficace di solidarietà sociale e di valorizzazione etico-culturale della persona umana.

La famiglia: Indubbiamente l'istituto familiare (soprattutto nei paesi più sviluppati) attraversa una grave crisi e sembra in processo di decomposizione; tuttavia non si possono dimenticare le spinte di fatto che promuovono la rivalutazione della vita domestica né la centralità che ad essa assegna l'ISC. Esso, certamente, non ignora le distorsioni e le ambiguità che, sulla famiglia, sono presenti nel mondo odierno: tendenza alla frammentazione, alla privatizzazione, all'amoralità, alla perdita di rilevanza pubblica; al contempo però non si stanca di sottolineare un insieme di fenomeni positivi e, soprattutto, insiste nell'affermare ciò che la famiglia è e rimane. Inoltre, quando le indagini sociologiche si realizzano con la garanzia della scientificità vengono a galla diversi indicatori che collimano con l'ISC: la famiglia a) è il soggetto prioritario per eccellenza della solidarietà e, conseguentemente, della socialità; b) è l'agente delle reti primarie della salute e del benessere sociale; c) non si lascia chiudere nella pura funzionalità sistemica; d) è stato in grado di sviluppare una nuova imprenditorialità, sia come famiglia singola che come associata ad altre famiglie; e) ha sprigionato una più profonda sensibilità riguardo alle questioni etiche della vita e della procreazione umana; f) di fronte alle crisi matrimoniali e generazionali, ha cercato modalità relazionali più umanizzanti tra i coniugi e tra le generazioni. Nel mondo odierno si osserva un *trend* delle famiglie per risolvere al proprio interno i problemi che le riguardano⁸⁸; tale tendenza è anche incoraggiata

⁸⁸ Si può allora parlare di una nuova soggettività della famiglia che, insieme alla soggettività delle persone, è l'unica base ferma di una società più umana: «la persona è infatti un soggetto e tale è pure la famiglia, perché formata da persone le quali, strette da un profondo vincolo di comunione, formano un unico *soggetto comunitario*. Anzi, la famiglia è soggetto più di ogni altra istituzione sociale: lo è più del-

dalla consapevolezza che le maggiori patologie della società attuale scaturiscono da patologie familiari causate dalla mancata valorizzazione della famiglia in ambito economico, politico, sociale e culturale; ed è anche favorita dalla palese esperienza che lo Stato sociale ha bisogno, per evitare distorsioni e realizzare una funzione benefica, di famiglie in grado di gestire in modo autonomo ed efficiente i problemi della vita quotidiana.

Affinché il suddetto *trend* si spieghi in senso positivo occorre mettere in evidenza che la famiglia è e resta (in ciò che la società ha di più unitivo, progettuale e fattivo) il fondamento strutturale primario, in quanto suo paradigma etico di base. Applicando qui la bussola AGIL, si potrebbe così schematizzare: la radice del sistema morale si trova nei valori umani ultimi che, nel caso della famiglia sono l'amore oblativo e il servizio alla vita (L); su di essa si innesta l'etica sociale delle convinzioni, che favorisce la formazione e il mantenimento della famiglia normale (I); si aggiunge poi l'etica politica dei diritti-doveri umani e familiari, che richiede un insieme di istituzioni politico-giuridiche per conseguire le mete convenienti e che, pertanto, dipendono dalla concreta situazione sociale (G); infine, l'etica della responsabilità (armonicamente interrelazionata con le precedenti) incanala l'attività socio-familiare in base alla ponderazione (calcolo) delle conseguenze dello stesso agire (A). In questo compito l'ISC favorisce una ricerca sociologica di ampio respiro, poiché non si chiude nella cultura neoilluministica, ma attinge all'autentica realtà familiare con le sue luci e le sue ombre; tale ermeneutica evita sia il puro fenomenologismo che il puro deduttivismo, giacché i principi ontologici appaiono come un quadro di lettura che va confrontato con la realtà sociale.

La democrazia: La democrazia nella dottrina della modernità corrisponde al pensiero politico che converge verso un'economia di mercato, sia esso di libera concorrenza (democrazie liberali), di mercato centralizzato (democrazie popolari) o di un *mix* intermedio (democrazie *lib-lab*). In ogni caso la modernità concepisce la democrazia come sviluppo di una società in cui si implementa un mercato «generalizzato», dove concorrono e si scambiano idee ed opinioni, beni prodotti e servizi di ogni genere. In tale società, si pensa, i partiti politici ed altri gruppi di potere sociale (sindacati, corporazioni, etnie, associazioni varie ed anche religioni) assumono la rappresentanza dei cittadini, facendosi portatori degli interessi del mercato (in senso ampio). Tuttavia, stimare la democrazia come una pura funzione del mercato (anche se generalizzato) è un pensiero semplicistico: indubbiamente il mercato può essere considerato come un prerequisito della vita democratica, però non può mai costituire il suo esclusivo paradigma simbolico. La democrazia oltrepassa la libera concorrenza di idee e di interessi, poiché ha bisogno di un progetto culturale di società e, di conseguenza, deve fondarsi su rapporti sociali che sono pre e meta-contrattuali.

la Nazione, dello Stato, più della società e delle Organizzazioni internazionali. Queste società, specialmente le Nazioni, in tanto godono di soggettività propria in quanto la ricevono dalle persone e dalle loro famiglie» (GIOVANNI PAOLO II, Lettera alle famiglie *Gratissimam sane*, 2-2-1994, n. 15/7.)

L'ISC, a tale riguardo, può essere un potente aiuto per spiegare una cultura democratica all'interno di quattro sottosistemi che si devono armonizzare in modo prudente e relazionale (bussola AGIL): a) democrazia economica (dimensione tecnica: A); b) democrazia politica (dimensione strategica: G); c) democrazia sociale (dimensione di identificazione associativa: I); d) democrazia etico-culturale (dimensione dei valori: L). Ciò rileva come la democrazia non possa identificarsi semplicemente con la regola della maggioranza: infatti, un'azienda che lavorasse sotto tale criterio è chiamata all'insuccesso; si tratta piuttosto di proporre una democrazia sostanziale, il cui funzionamento valorizza la dignità, la partecipazione e la responsabilità di ogni suo componente. Occorre pertanto un'antropologia veritativa di base per costruire un'autentica democrazia, ed è ciò che manca nelle democrazie di stampo neoindividualista; queste ultime si limitano ad implementare procedure nell'ambito tecnico-strumentale e strategico (AG), mentre trascurano le sfere dell'identità e dell'appartenenza (IL). Insomma, la vera democrazia, cioè il sistema politico chiamato a promuovere la partecipazione e la libertà di tutte le persone, deve essere al contempo un valore, un'identità associativa, una capacità strategica e una tecnica. È ciò che offre l'ISC come ispirazione e possibilità pratica per il rinnovamento della democrazia⁸⁹.

5. RAPPORTI DELL'ISC CON LE DIVERSE SCIENZE UMANE

5.1. Premesse

Il nesso fra teologia e scienze sociali non è stato facile e continua a non esserlo. Tale rapporto sembra oggi più fattibile usando l'interfaccia della sociologia relazionale, spiegata precedentemente; con tale interfaccia la sfera sociale (economica, politica, ecc.) si considera «in relazione con» la religione e non semplicemente «dentro o fuori» di essa. Occorre pertanto affrancarsi da un'ideologia monadologica ed autopoietica, per assumere un punto di vista relazionale che, senz'altro, gioverà sia allo sviluppo della teologia (ISC) che delle scienze sociali.

Perciò, dopo aver studiato in forma generica tale rapporto, bisogna adesso rilevare alcuni aspetti specifici della relazione fra ISC e diverse scienze sull'uomo, che possono aiutare a capire meglio il modo corretto di impostare tale relazione⁹⁰.

⁸⁹ «Ciò che incrina ed indebolisce maggiormente le democrazie contemporanee è, forse, il crollo degli ideali e dei valori, complice una cultura abbondantemente nichilista o retta da "pensiero debole" [...] Ora, la rivitalizzazione delle democrazie contemporanee non può che passare attraverso il recupero sia di una ragione plenaria, aperta a tutto il reale, secondo tutte le sue dimensioni, comprese quelle metafisiche, sia di un'etica "oggettiva" oltre che, ovviamente, "soggettiva"» (M. TOSO, *Realtà e utopia della politica*, Dehoniane, Roma 1989, pp. 12-13).

⁹⁰ Seguiamo in questa sezione alcune delle idee sviluppate nell'opera: AA.VV., *Scienze sociali e dottrina sociale della Chiesa*, Univ. Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1997, quaderno curato dal «Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa», in cui diciassette esperti in scienze sociali scandagliano le mutue relazioni che intercorrono tra la propria area di investigazione e l'ISC.

5.2. *La teoria economica*

Non è frequente e, probabilmente, neppure facile che gli esperti nell'ISC a diversi livelli siano contemporaneamente esperti in teoria economica; questo mutuo disconoscimento comporta spesso reciproche diffidenze ed anche che una parte attribuisca all'altra deficienze (meno frequentemente meriti) che essa non ha. Per un verso, tenendo conto anche dell'evoluzione della teoria economica, è bene che l'ISC non le attribuisca la difesa a oltranza di idee o di sistemi non da tutti accettati e, quando accettati, non sempre in modo totale. Per un altro verso, come già indicato, gli studiosi di teoria economica non devono cercare nell'ISC criteri tecnici di valutazione e di applicazione dei fenomeni economici, ma soltanto principi, giudizi e direttive che riguardano la dignità delle persone; non troveranno perciò un'analisi scientifica dei meccanismi che promuovono le attività socioeconomiche, né gli strumenti adeguati per risolverle: ciò è appunto un compito della scienza economica.

Un tema di indubbia importanza per entrambe le scienze, che occorre impostare e risolvere interdisciplinariamente, è quello della libertà umana in questo campo. Per l'economia, la libertà si specifica nella scelta dei prodotti e dei servizi: in tale studio sarebbe insensato fare delle ipotesi semplificative che rendono difficile capire in profondità gli atteggiamenti delle persone, come pure sarebbe dimenticare i dati di fatto e i comportamenti prevalenti in una comunità; ciò perché di fronte a problemi concreti, non si può ragionare a partire da un limbo semplicistico o idealistico, senza fare i conti con gli atteggiamenti profondi delle persone ed anche con le possibilità reali di risolvere le questioni impostate. Bisogna pertanto essere attenti ai motivi personali e ai meccanismi sociali che regolano le interazioni tra gli agenti economici (persone e comunità): eliminati i fraintendimenti, occorre anche analizzare dal punto di vista economico quali saranno le conseguenze di certi *desiderata* che, forse per le condizioni della concreta situazione socioeconomica, possono arrecare più danni che benefici, poiché non sempre è possibile raggiungere gli effetti desiderati.

Perciò è di grande portata lo studio delle motivazioni dell'interagire economico: qui occorre, come già accennato, rilevare il senso delle parole usate; ad esempio, bisogna capire bene il significato che si dà nelle due scienze alle parole «egocentrismo» e «altruismo», ed altre simili⁹¹. L'analisi economica, anche per l'ambiente culturale in cui è nata, mette a fondamento delle decisioni personali il soddisfacimen-

⁹¹ Quando alcuni autori cristiani condannano senza appello l'egocentrismo economico, non si può non vedere l'influsso di una certa morale incentrata sulle norme, che è più kantiana che cristiana. L'autentica morale evangelica ha il suo apice nelle virtù (che identificano la persona con Cristo) e mette a fondamento la ricerca della felicità (certamente non in modo egoistico, ma altruistico) il che, in parte se non in tutto, è compatibile con la ricerca del proprio bene (senza chiudersi agli altri); e la ricerca del proprio bene è, appunto, ciò che la teoria economica indica come motivo dell'interazione fra gli agenti economici. Da un punto di vista più generale si veda la possibilità, secondo il pensiero classico (Aristotele e Tommaso d'Aquino), dell'esistenza di un amor proprio ordinato di fronte ad un amor proprio disordinato (chiuso agli altri) in M. L. L. DE STIER, «El aristotelismo y el tomismo frente al egoísmo psicológico»: *Sapientia* 52 (1997) 3-13.

to dei propri bisogni, lasciando la distribuzione della ricchezza a raccomandazioni di volontaria beneficenza e ad eventuali politiche fiscali che non sempre offrono i vantaggi previsti. Anche gli economisti che accettano una visione trascendente dell'uomo e che, pertanto, capiscono la distanza tra questa concezione e quella economica, usano normalmente tale metodologia nello studio dei rapporti economici, pensando che l'oggetto dell'analisi non può essere cambiato né è accettabile introdurre nuove variabili non economiche (come sarebbero il bene comune o la solidarietà); tutt'al più, seguendo la teoria dei giochi, si potrebbe evidenziare che le interazioni cooperative, normalmente, sprigionano risultati più convenienti di quelle non cooperative; e qui si evince una notevole congiunzione tra teoria economica e ISC. Tuttavia, ogni problema umano, anche se presenta risvolti economici, non può ridursi alla mera analisi economica: la metodologia corretta per una scienza dipende dall'obiettivo proposto; sicché gli studi economici possono offrire soluzioni adeguate al proprio ambito, senza dimenticare che la vita umana è più ricca dei singoli problemi economici e, di conseguenza, richiede un approccio scientifico globale. Da qui la necessità di ripensare la teoria economica basata su fondamenti diversi da quelli utilitaristici e da quelli che danno piena fiducia all'atteggiamento egoistico delle persone. Inoltre va sottolineato che l'odierna epistemologia scientifica ha messo in rilievo l'insufficienza di un'analisi esclusivamente razionale, che dimentica altre sfaccettature genuinamente umane. Insomma, è quanto mai necessario stimolare la ricerca che, insieme alle valutazioni economiche non perdano di vista l'intera verità sull'uomo.

5.3. *L'azienda*

Il rapporto tra la scienza del *management* e l'ISC dipende molto dalle teorie economiche sottostanti; tuttavia tale rapporto possiede delle caratteristiche proprie che è bene rilevare e che, in grande misura, scaturiscono dalla concezione stessa dell'attività aziendale; infatti, la nozione di *management* non è antropologicamente (e, pertanto, né politicamente né moralmente) neutra: il modo di impostare l'attività aziendale si trova intimamente legata alla preconcezione che si ha dell'essere umano; perciò sarà utile chiarire cinque concetti che sono a fondamento di tale attività:

a) «i bisogni delle persone»: la parola bisogni non è univoca; alle volte significa ciò che è indispensabile; altre volte aggiunge ciò che è conveniente secondo la propria situazione; può anche riferirsi a capricci ed ancora a desideri dannosi per le persone;

b) «i consumatori»: qui occorre accertare se il concetto viene limitato a quelli che hanno il sufficiente potere di acquisto o dovrebbe includere, almeno idealmente, tutti gli uomini;

c) «la comunicazione per favorire la diffusione del prodotto»: ci sono forme di comunicazione non ammissibili anche se potenzialmente efficaci (la menzogna, ecc.), e prodotti soggetti ad una comunicazione ristretta (recentemente il tabacco);

d) «prezzi e condizione di vendita»: esistono alcuni prodotti e certe circostanze in cui i prezzi e le condizioni di vendita non possono essere lasciate alla mera decisione dei *managers* o ai giochi del mercato;

e) «il benessere del produttore/consumatore e della società»: questo tema, intimamente legato con quando detto in a), richiede una nozione integrale di persona in modo da poter determinare il suo autentico benessere e quello della società.

Quanto detto sottolinea il mutuo arricchimento che può derivare da una migliore compenetrazione tra le persone che lavorano nelle aziende, gli studiosi di *management* e i cultori dell'ISC.

5.4. *Il lavoro*

L'organizzazione del lavoro è forse uno dei campi delle scienze sociali che si è sviluppato più consistentemente negli ultimi decenni; si è abbandonato il paradigma tradizionale che legava il lavoro quasi esclusivamente alle leggi del mercato, per rilevarne il peso che esercitano la contrattazione collettiva, le istituzioni statali, le relazioni comunitarie e la stessa cultura del lavoro. In questo ultimo aspetto va sottolineato l'impatto dovuto alla maggiore soggettività che si riconosce alla persona che lavora; alla consapevolezza dei limiti dello Stato assistenziale, che non significa lo smantellamento dello Stato sociale, bensì la sua piena realizzazione; ai vantaggi che derivano da un rapporto di cooperazione e di non conflittualità fra le parti sociali; all'utilità della formazione (e, quando necessaria, della riqualificazione) professionale; alla convenienza di una decentralizzazione delle politiche del lavoro, con l'adozione di un'ottica locale che valorizzi le risorse economiche e metaeconomiche dei dintorni, e che peraltro non dimentichi le esigenze della solidarietà in ordine a debellare le sperequazioni sociali e geografiche. In tutto ciò si avverte l'influsso, sebbene non solo, dell'ISC che ha sempre ribadito l'importanza dell'iniziativa privata insieme alla sussidiarietà dello Stato; l'ammissibilità del mercato quando è a servizio dell'uomo; la visione dei rapporti di lavoro come interazioni fra persone libere, responsabili e cooperative; la necessaria attenzione al problema della disoccupazione, che non va risolto soltanto con provvedimenti economici poiché ha pure bisogno di strumenti culturali e morali.

D'altro canto, le mutazioni tuttora in corso dell'assetto lavorativo richiede dallo studioso dell'ISC un costante aggiornamento, allo scopo di proporre criteri di giudizio e direttive di azione consone alla situazione reale. Si segnalano alcuni aspetti che occorrerebbe approfondire: a) il passaggio da una politica regolativa del lavoro ad una politica attiva o promozionale, soprattutto in favore dei soggetti più deboli; b) la necessità di una partecipazione operosa di tutte le parti sociali in questa politica di stimolo lavorativo; c) la dovuta attenzione alla formazione professionale, con contratti di tirocinio, ecc.; d) la promozione dei lavori atipici, con orari flessibili e differenziati, contratti *part-time*, lavoro nel proprio domicilio, attività socialmente utili, ed altri; e) il sostegno alle nuove imprenditorialità e alle innovazioni; f) l'attenzione alle specificità dei diversi mercati e alle possibilità delle risorse locali; e tanti altri mezzi che possono favorire l'umanizzazione delle attività lavorative nell'odierna congiuntura.

5.5. *Lo sviluppo*

Sotto la spinta di documenti precedenti la Chiesa ha fatto proprio, specialmente dalla metà del secolo XX, il problema dello sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli

uomini; basterà ricordare l'enciclica *Mater et Magistra* (parti II e III), la costituzione *Gaudium et spes* (nn. 64-66 e 85-88), le encicliche *Populorum progressio* e *Sollicitudo rei socialis* e tanti altri interventi degli ultimi Pontefici. E non c'è dubbio che molti scienziati di questo ambito hanno ricevuto ricchissime indicazioni di approfondimento dall'ISC, tra cui si può sottolineare l'adozione di un'ottica positiva, sebbene non idealistica, sull'effettiva possibilità di raggiungere uno sviluppo reale⁹²; ed insieme l'attenzione a fattori più strettamente culturali ed umani di misurare lo sviluppo, che non si circoscrive ai soli elementi economico-materiali, come riconosce la stessa *Word Bank*⁹³. Perciò lo sviluppo non va interamente affidato al gioco del mercato o all'imitazione di modelli foranei, bensì richiede l'avvedutezza politica e culturale di saper scegliere gli obiettivi adatti alla propria situazione e di aver l'abilità di attenuare gli effetti perversi⁹⁴.

In molti casi la parola sviluppo ha finito per indicare unicamente il risultato di un insieme di provvedimenti di politica socioeconomica; in una visione più umanistica e cristiana lo sviluppo fa riferimento più direttamente all'agire personale in quanto sorgente di crescita umana, poiché alla fin fine l'uomo è la principale risorsa per il proprio progresso. Inoltre, la natura sociale della persona e la crescente interdipendenza in tutti gli ambiti della vita richiamano uno sforzo solidale per lo sviluppo: l'esistenza di fasce di nuove povertà anche nei paesi più avanzati ne è una prova.

Il tema dello sviluppo si rapporta ad altri fenomeni studiati tanto dalle scienze sociali quanto dall'ISC; uno di grande portata attuale è quello del flusso migratorio, collegato anche al problema dei rifugiati: un'autentica collaborazione fra la dottrina e le scienze positive potrebbe aiutare a risolvere meglio il problema, a patto di evitare le richieste idealistiche e i ritardi pragmatici. Un ultimo aspetto che bisogna rilevare, legato alla multidimensionalità dello sviluppo, si trova nell'importanza che va attribuita all'analisi relazionale (vedi n. 4): non si tratta soltanto di affrancarsi (come in gran parte è stato fatto) dalla separazione fra azienda (economia) e società, ma anche di pensare lo sviluppo secondo il paradigma relazionale; cioè il vero progresso umano si attua con quegli atteggiamenti che accrescono armonicamente i rapporti significativi della persona con il mondo, con gli altri uomini e con Dio.

5.6. *La comunicazione*

La comunicazione come scienza (o insieme di scienze) è relativamente recente, e ha preso speciale slancio nell'ultimo mezzo secolo. Il suo rapporto con l'ISC sembra paradossale: da un canto, gli sviluppi delle scienze della comunicazione tendono ad avvicinare i loro esiti a quanto insegna la dottrina della Chiesa; da un altro

⁹² L'ISC e le stesse scienze sociali denunciano l'esagerato ottimismo che esisteva negli anni 60 su una rapida riuscita della crescita economica generalizzata. Tuttavia il cristianesimo difende ed avalla un ottimismo relativo: è possibile uno sviluppo veramente umano, a patto che non lo si voglia settorializzare in senso qualitativo (deve raggiungere tutto l'uomo) o quantitativo (deve arrivare a tutti gli uomini).

⁹³ Inoltre, non si può dimenticare che la diffusa ricerca di una migliore qualità di vita e del soddisfacimento di esigenze postmaterialistiche possono sfociare anche dall'ambiente edonistico proprio delle società opulente; perciò tale ricerca si deve fondare su di un'autentica concezione antropologica.

⁹⁴ Cfr. PAOLO VI, Enc. *Populorum progressio*, 26-3-1967, nn. 40-41 e 54-55.

canto, non si può negare il limitato influsso che tale dottrina esercita sui *media*, tenendo conto anche delle molte iniziative cristiane realizzate in tale ambito. La consonanza tra la ricerca sulla comunicazione e l'ISC si può rilevare nei seguenti punti vicendevolmente concatenati: a) i *media* non sono più visti come uno strumento ad una sola direzione (da trasmettitore a ricettore), ma come interazione comunicativa tra due soggetti attivi; b) il progetto comunicativo comporta la definizione idealtipica del ricettore a cui si indirizza e, pertanto, tale progetto volente o nolente racchiude un certo ideale culturale ed etico; c) i *media* si costituiscono come un importante elemento (sovente di grande peso specifico) per la costituzione dell'*ethos* di una comunità⁹⁵; d) tale *ethos* funziona anche come *feedback* sugli stessi progetti comunicativi, perciò si può parlare di un circolo virtuoso o vizioso a seconda che tale interazione tenda verso una maggiore umanizzazione o disumanizzazione della società; e) tutto ciò ha una speciale valenza nei *media* audiovisivi (TV e cinema): la loro somiglianza con il mondo reale comporta la possibilità di identificarli acriticamente e, di conseguenza, produce una maggiore difficoltà per discernere la valutazione.

A questa convergenza tra le idee più recenti delle scienze della comunicazione e l'ISC, si deve aggiungere lo sforzo dei cattolici, e di altri gruppi cristiani, per sviluppare iniziative *mass-mediali* di matrice cristiana⁹⁶. Nonostante ciò, come già indicato, l'influsso del pensiero cristiano sugli organi di comunicazione è abbastanza scarso e, forse, tende a diminuire: perciò la Chiesa, che ha promosso istituzioni ed ambiti educativi di grande portata (scuole, università, centri culturali, ecc.), dovrebbe anche sviluppare ambienti ed organismi comunicativi e, soprattutto, stimolare l'educazione dei suoi fedeli in questa sfera. Concretamente, e per non dilungarci troppo, segnaleremo due campi: a) Una maggiore formazione di base per gli utenti dei *media*, che offra i criteri essenziali e le direttrici di azione necessarie per una ricezione comunicativa che si trovi in concordanza con la vita cristiana; qui è indispensabile un rapporto organico fra le diverse istituzioni formative: pastorale, catechesi, scuola, università, famiglia e associazioni familiari (di consumatori, di teletendenti, ecc.). b) Una migliore formazione dei trasmettitori di comunicazione: senza dimenticare l'aspetto etico e l'impegno sociale, ci sembra che oggi è altrettanto (e forse più) importante la formazione tecnica specifica, cioè il saper trasmettere in modo piacevole ed efficace il senso profondo della vita cristiana.

5.7. *La sociologia*

Abbiamo già sviluppato il rapporto tra ISC e sociologia, anche con proposte molto concrete (interfaccia relazionale). Adesso vogliamo far riferimento ad alcu-

⁹⁵ Il Magistero ha frequentemente ricordato che i *media* (specialmente la TV) non sono soltanto una finestra sul mondo, ma anche un veicolo dei segni interpretativi del mondo stesso: cfr. PAOLO VI, *Messaggi per la 10* (2-5-1967) e *la 40* (6-4-1970) *giornate delle comunicazioni sociali*, in INS V (1967) 204 e INS VIII (1970) 280; GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptoris missio*, 7-12-1990, n. 37.

⁹⁶ In Italia questo fenomeno assume caratteristiche proprie quando, ad esempio nel campo dell'editoria e della distribuzione dei libri, si fa una netta separazione tra editrici e librerie «cattoliche» e «laiche»; in altri paesi tale distinzione non è così palese. Tuttavia non si può dimenticare che anche in Italia come in altre nazioni di vecchia cultura cristiana, sono molti gli operatori della comunicazione che lavorano nei *media* non ufficialmente cattolici, e che lo fanno con una mente autenticamente cristiana.

ne questioni sociologiche attualmente dibattute, in cui si intravede una mutua interazione nell'evoluzione congiunta dei due àmbiti del sapere. Riguardo alla *famiglia* non c'è dubbio che per molti secoli il pensiero cristiano ha avuto un influsso determinante nelle società cosiddette occidentali; oggi, tale influenza è diminuita in certi aspetti mentre in altri sembra resistere meglio; sicché un vicendevole intendimento è quanto mai necessario. Sull'*organizzazione dello Stato* le due scienze si trovano a diverso livello, tra le quali occorre, tuttavia, una proficua sinergia: l'ISC si muove a livello dei principi (dignità di ogni persona, democrazia sostanziale, solidarietà planetaria, ecc.), che poi devono essere empiricamente applicati, a livello sociologico, tenendo conto delle situazioni concrete di ogni particolare comunità (cultura, idiosincrasia, fattori socio-storici e tecnici, ed altri). A questo riguardo sarà specialmente utile un dibattito generalizzato sulla *democrazia* che, secondo l'ISC, non può limitarsi (benché costituisca una soglia minima) a garantire una democrazia formale sul piano politico: è ancor più necessaria la democrazia sostanziale nei diversi àmbiti della vita sociale: educazione, cultura, informazione, economia, strutture del potere politico e simili.

La *pace* e la *guerra* sono fenomeni in cui la mutua influenza fra ISC e sociologia è stata particolarmente utile: si pensi all'evoluzione del concetto di «guerra giusta», alla figura dell'ingerenza umanitaria, al ricorso ogni volta più frequente al criterio della mediazione, al maggior peso accordato alle autorità sovranazionali, ecc. Sono tutti elementi che derivano dal pensiero evangelico in cui la Chiesa si è impegnata in prima persona nella vita pratica; basti ricordare istituzioni come il diritto di asilo e la tregua di Dio e, più recentemente, le mediazioni della diplomazia vaticana, episcopale e di altri organismi ecclesiali; i messaggi di pace (generali e particolari); e i richiami contro ogni forma di violenza. Né si può dimenticare la necessità di un profondo studio sociologico sull'origine, le forme e le vie dei conflitti sociali per tentarne un superamento. Un altro tema molto attuale è la preservazione dell'*ambiente*, evitando gli estremismi opposti del disprezzo e dello sfruttamento della natura e dell'atteggiamento fisiocentrico che idolizza la natura dimenticando l'uomo; bisogna perciò tendere un ponte sinergico fra sociologia e ISC per sviluppare un'etica ambientale rispettosa del mondo e dell'ecologia umana. Ci sono altri campi di questo mutuo rapporto (*lavoro, impresa, sviluppo e comunicazione*) dei quali abbiamo già trattato.

5.8. *La storia*

Il rapporto tra ISC e storia è specialmente solido, poiché come già indicato, l'elemento storico è uno dei tre aspetti propri di tale dottrina, e cioè, la componente teoretico-dottrinale, la componente storica e la componente pratica. Adesso, però, ciò che si vuol sottolineare è l'influsso vicendevole tra la metodologia storica e quella dell'ISC. Non c'è dubbio che il grande sviluppo della storiografia nell'età contemporanea ha segnato profondamente il pensiero moderno; ancor di più, in molti casi (ad esempio, Hegel e Marx) ha portato ad una sorta di cosmovisione storicistica: tali impostazioni pretendevano di conoscere a priori il «senso della storia» e, conseguentemente, proponevano (a volte con la costrizione) i comportamenti che si troverebbero nella direzione di tale senso. Diverse vicissitudini hanno sconvolto queste cosmovisioni, e la storiografia contemporanea è stata provocata e rinnovata da una mutazione metodologica: ogni cultore della storia, volente o nolente, agisce all'interno di un quadro di preconcetti, che influiscono sul materiale

che raccoglie, sull'importanza che gli attribuisce, e sul modo di organizzarlo e di esporlo. Perciò nessuna storia può pretendere di offrire il senso completo della Storia.

Soltanto un «testimone qualificato», che fosse onnisciente, potrebbe offrire un tale senso della Storia. Il cristianesimo sa che tale testimone esiste: Dio; e che non è soltanto testimone, ma anche attore principale della storia: il Suo intervento più qualificato è l'evento Cristo. Perciò Gesù Cristo è il Signore della Storia, è il suo centro, è l'unico che conosce il suo senso profondo e che lo può comunicare agli uomini. Tuttavia, ciò non fa scivolare in una specie di cosmovisione storiografica cristiana⁹⁷ almeno per due motivi: a) il Signore ci ha lasciato liberi per costruire una vera storia che, come ogni realtà umana, gode di autentica autonomia; b) la conoscenza umana dei disegni divini è soggetta alle fallibilità delle persone, e Gesù ha concesso alla Chiesa la garanzia della verità soltanto per quanto riguarda la fede e la morale e per ciò che ne è immediatamente connesso. Sicché il rapporto tra ISC e storia deve essere, come con le altre scienze, molto oculato: occorre usare con fiducia e libertà i segni dei tempi, i progressi della storiografia, le scoperte scientifiche; ma al contempo bisogna interpretarle alla luce del Vangelo, con la consapevolezza che soltanto il Signore possiede il vero senso della storia. Difatti, per questo motivo, la dottrina della Chiesa in diversi ambiti e non soltanto in quello sociale si è mostrata più aderente alla realtà di tante proposte razionalistiche⁹⁸.

5.9. *La politica*

Intendiamo qui per scienza politica lo studio teorico-pratico di configurare la *polis*. In tal senso la politica ha percorso una lunga parabola: i classici e i medievali l'abbinavano all'etica, in quanto forma di organizzare la società allo scopo di facilitare la «vita buona» dei cittadini; la modernità invece la considerava come l'arte di ottenere, gestire e conservare il potere. I grandi soprusi cagionati da questo modo di intendere la politica ed anche l'influsso di molti pensatori e politici cristiani, hanno aiutato ad un ritorno alle origini, a mettere cioè a fondamento della filosofia politica non tanto le strutture del potere quanto le persone che ne sono coinvolte. Sicché la metodologia politica va basata su un'antropologia non di tipo quantitativo (che cerca un gran numero di consensi), bensì su un'antropologia qualitativa che cerca la fiducia dei cittadini; una fiducia che occorre conquistare giorno per giorno tramite un complesso di istituzioni e di leggi che siano in sé affidabili. Tutto ciò sfocia dalla maggiore consapevolezza che le persone hanno sulla propria libertà e sulla necessità di viverla in comune con gli altri⁹⁹.

Il primo e decisivo foro della politica è dunque la persona, come ha costantemente sottolineato l'ISC. Da qui derivano due aspetti che vanno armonicamente sviluppati: a) La necessità di promuovere la crescita integrale della persona, il che

⁹⁷ Che si potrebbe chiamare «agostinismo storico» per somiglianza con l'agostinismo politico che, come si sa, deriva da una deformazione del pensiero di Agostino di Ippona.

⁹⁸ Serva come esempio il fallimento di tante teorie nate in opposizione all'ideario cristiano; su questo tema, benché in riferimento alla sfera più ampia dell'etica, rimandiamo a C. I. MASSINI, *La falacia de la «falacia naturalista»*, Idearium, Mendoza 1995.

⁹⁹ Su questo tema si veda J. GARCÍA-HUIDOBRO, *Naturaleza y política*, Edeval, Valparaíso 1997, specialmente il cap. VII (pp. 97-137).

comporta il progresso della vita virtuosa, ma anche la persuasione che la buona riuscita della società dipende in primo luogo dalle virtù dei cittadini che ne fanno parte. b) L'altrettanta necessità di promuovere strutture sociopolitiche che facilitino la vita virtuosa delle persone¹⁰⁰. Poiché l'ordine politico deve essere accetto a tutti, deve essere costruito su una gamma di principi che favoriscano il bene di tutti: la solidarietà, per cui nessuna fascia sociale (economica, etnica, religiosa, ecc.) deve essere esclusa dal bene comune; l'instaurazione di uno Stato di diritto, in cui i diritti fondamentali di tutti vengono protetti; la sussidiarietà e l'autonomia delle diverse associazioni; la possibilità di cambiare periodicamente i governanti e le stesse istituzioni politiche.

Come si vede, al livello dei principi, l'ISC e le moderne teorie politiche coincidono in molti aspetti. Ciò non significa che la concreta prassi politica sia sempre in consonanza con il pensiero cristiano: sono ancora molti i pensatori e i politici che si trovano in una virtuale schizofrenia tra i principi teoretici e la concreta pratica sociopolitica. Tuttavia, l'evidente crisi odierna nel governo degli affari pubblici preme nella direzione di diminuire tali schizofrenie e di lavorare per l'instaurazione di una politica veramente a servizio di tutto l'uomo e di ogni uomo.

6. CONCLUSIONE

Sebbene esistano molti punti di vicinanza ed un gran bisogno di intesa fra le scienze sociali e l'ISC, il dialogo tra di esse non è stato semplice, ed ancora diversi autori pensano che è impossibile o almeno inefficace; infatti, una certa epistemologia riduttiva ha comportato la tendenza dall'una e dall'altra sfera a voler colonizzare la controparte, oppure a propugnare una sorta di incomensurabilità fra entrambe. Il superamento della modernità¹⁰¹ induce anche ad andare oltre tali autochiusure, e propone una relazionalità sinergica fra di esse, che sia capace di distinguere senza separare né confondere i due ambiti. Difatti il disegno dell'ISC non esclude il sapere razionale (filosofia e scienze), ma lo supera arricchendolo con un sapere più elevato (la Rivelazione); in tal senso la relazione tra scienze sociali e ISC non si riduce ad una mera trasposizione a livello superiore di un sapere umano, ma consiste in un vero dialogo tra due realtà diverse che versano sullo stesso oggetto, senza rinunciare alla propria verità. Questo dialogo sarà fruttuoso se permane aperto alla fede trasmessa dalla Chiesa, purché ogni scienza lavori con la sua peculiare metodologia; ed indubbiamente, poiché gioverà al raggiungimento della piena verità, favorirà il corretto sviluppo sia dell'ISC che delle scienze umane.

ENRIQUE COLOM

Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹⁰⁰ Certo, lo Stato non è il garante etico della società, ma il garante del bene comune; tuttavia esso include necessariamente un insieme di virtù umane.

¹⁰¹ Senza, certamente, rinnegare i suoi pregi.