

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

Stefano Zamagni

1. Ogni epoca storica ha conosciuto i suoi miti specifici. Anche la nostra non si sottrae a questa sorta di legge dell'evoluzione sociale. A tre miti, in particolare, intendiamo in quel che segue volgere l'attenzione. Non sono certo gli unici, ma sono quelli che complicano in modo speciale la odierna condizione giovanile e tendono ad ingigantire i problemi connessi al processo educativo. Come si vedrà, è l'intreccio di questi nuovi *idola* a far sì che il futuro venga percepito dal giovane d'oggi più come una minaccia che come una promessa. Se ieri si era disposti a fare sacrifici in vista di un futuro che si sapeva (o si credeva) sarebbe stato migliore del presente – in ciò risiedeva la forza che alimentava la tensione verso il non ancora – oggi, il futuro tende piuttosto a far paura: di qui lo sgonfiamento di quella tensione.

Cancelarlo dal dibattito, in primo luogo culturale, questi miti, mostrandone la irriducibile falsità, è uno dei compiti primari della Dottrina Sociale della Chiesa (DSC) che vale ad impostare in modo efficace un processo educativo all'altezza delle odierne sfide e a dare ali ad un patto credibile tra generazioni. Si badi che qui parliamo di educazione e non già di formazione. L'educazione non è un "metter dentro", ma – come suggerisce l'etimo latino – un "tirar fuori". E' per questo che, mentre la formazione è un processo controllato dal soggetto in formazione, l'educazione è un processo in cui qualcuno sempre agisce su qualcun altro.

C'è una novità che connota di sé l'attuale fase storica e che non trova pari nelle epoche precedenti. Si tratta dell'accelerazione con cui avvengono i cambiamenti, un'accelerazione che provoca il restringimento del tempo dell'esperienza, vale a dire la riduzione delle opportunità per fare esperienza. E' in ciò l'origine di quella forma nuova di patologia – assai frequente nei giovani – che è la patologia dell'aspettativa continua. Mentre l'orizzonte delle aspettative di innovazione si dilata sempre più, in conseguenza dell'accelerazione impressa dalle nuove tecnologie info-telematiche, le possibilità di fare esperienze significative si riducono, perché la società dell'urgenza obbliga tutti a vivere il "tempo della fretta". Costantemente protesi verso la novità del prossimo futuro, siamo incapaci di goderci le cose del presente.

La pervasività della sindrome della fretta pare spiegare – come ci conferma la più parte delle ricerche neuro-psicologiche – la crescita di quelle forme di psicopatologia che non corrispondono né alle psicosi (perché la personalità psicopatica non è destrutturata) né alle nevrosi (perché il disturbo non origina da un qualche conflitto). Piuttosto, esse sono dovute alla circostanza che, per prendere decisioni in modo

saggio, e dunque appagante, occorre aver fatto esperienza in qualche modo dei termini delle scelte del soggetto; ma per fare esperienza ci vuole tempo, quel tempo che ci viene sottratto dall'accelerazione dei mutamenti in atto. Si badi a non confondere la fretta con la velocità. Quest'ultima è sempre positiva, perché accorcia il tempo per giungere allo scopo; la fretta, invece, è la velocità fine a se stessa manca l'obiettivo che il soggetto si prefigge tanto quanto il suo opposto, la lentezza. Nessun guadagno, dunque, si otterrebbe con la sostituzione del "pensiero lento" al "pensiero frettoloso", come taluno va proponendo. A scanso di equivoci, conviene sottolineare che non si vuole sostenere che le generazioni del passato non dovessero fare i conti con mutamenti o svolte. E' chiaro che ce n'erano e pure di grande rilevanza. (Si pensi a cosa accadde con l'avvento del sistema di fabbrica a seguito della rivoluzione industriale, di fine Settecento). Quel che si vuole dire è che, mentre ieri le *res novae* accadevano con una scansione temporale tale da lasciare spazio alla possibilità di adattamento, anche psicologico ed emozionale, oggi il nuovo avviene con una rapidità tale da provocare, per un verso, effetti di accavallamento e, per l'altro, effetti di spiazzamento. Insomma, il fiume eracliteo della storia da sempre scorre; ma oggi scorre più rapidamente. E questo fa problema, soprattutto e in primo luogo per i giovani.

2. Il primo dei miti cui sopra si faceva riferimento è quello che possiamo chiamare tecnologico: tutto ciò che è possibile va realizzato perché genera, o aumenta il valore. Come a dire che tutto ciò che si può fare si deve fare. Si tratta di una posizione così nota che non mette conto di ricercarne qui la genesi. Conviene piuttosto illustrarne il significato e le conseguenze cui essa conduce. Che si tratti di un mito ci è rivelato dalla circostanza che la nozione di possibilità non include la sola possibilità tecnologica, ma si estende anche a quella morale. Per cogliere appieno il senso di tale affermazione possiamo riferirci al paradosso che, più di ogni altro, caratterizza la nostra epoca: il paradosso della scelta. Ogniqualvolta vi sia una decisione da prendere nasce un dubbio, e il dubbio può "pietrificare", come bene illustra la storia della testa di Medusa: tagliare (de-cidere) la testa è quanto è necessario fare per non restare paralizzati. Ora, fintanto che l'indecisione riguarda la scelta del mezzo più conveniente per raggiungere lo scopo, la ragione, assistita dalla tecnica, è in grado di sbloccare la situazione. Come l'apologo dell'asino di Buridano insegna, se l'asino affamato, posto di fronte a due mucchi equivalenti di fieno, avesse fatto ricorso ai canoni della razionalità (strumentale), non si sarebbe certo lasciato morire di fame per la sua incapacità di decidere. Altro però è il caso quando il problema di scelta riguarda i fini stessi dell'azione. In situazioni del genere, quando cioè si tratta di scegliere tra fini alternativi, la ragione e il ricorso alla *technè* non sono più un rimedio sicuro alla paralisi; anzi, possono aggravarla.

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

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

C'è allora da stupirsi se – come ci documentano le cronache – i giovani di oggi tendono a porre in atto pratiche rituali (discoteca; alcool; droga) la cui ragion d'essere è quella di autoinfliggersi uno "stordimento emotivo" e soprattutto quella di autoimporsi un disinteresse per tutto quanto concerne il mondo o il discorso dei valori? A tale riguardo, il contributo dell'insegnamento sociale della Chiesa è veramente notevole.

3. Il secondo mito, cui sopra facevo riferimento è quello ben noto dell'*homo oeconomicus*, un mito che si può esplicitare come segue: poiché il comportamento degli esseri umani sarebbe mosso unicamente dall'interesse proprio (*self-interest*), l'unico modo per assicurare un ordine sociale, libero ed economicamente avanzato, è quello di intervenire sugli schemi di incentivo per i soggetti. In altri termini, dall'assunto - ovviamente non plausibile - secondo il quale l'interazione personale non

ha alcun valore in sé e per sé, si trae che se si vuole che un individuo faccia qualcosa, non c'è via migliore che quella di offrirgli l'incentivo adeguato alla situazione. Chiaramente, l'incentivo non necessariamente ha da essere materiale o in denaro, ma tale deve restare. Non c'è bisogno di essere esperti in materia per scoprire come la più parte degli sforzi in ambito socio-economico sia tutta protesa alla ricerca del più efficace degli schemi di incentivo per intervenire in questa o quella situazione. Come si può constatare, il florilegio dei test psicologici e la crescita esponenziale delle ricerche psico-sociologiche sui giovani e sulla loro condizione trovano in tale presupposto la loro giustificazione e soprattutto il loro supporto economico.

Ma perché l'impiego degli incentivi nel processo educativo è devastante? Per rispondere, si rifletta alla circostanza che uno schema di incentivo nasconde sempre una relazione di potere, una relazione che è certamente preferibile a quella associata alla coercizione: è sempre meglio offrire incentivi piuttosto che coartare la volontà altrui. Ma la coercizione non è la sola alternativa possibile all'impiego degli incentivi: vi è infatti la persuasione, cioè l'intervento sul sistema motivazionale del soggetto. Ora, il punto da sottolineare è che l'impiego degli incentivi segnala sempre, in qualche modo, che non vi sono buone ragioni per fare ciò che qualcuno è stato richiesto di fare, così che la sua adesione deve essere "comprata". E infatti, l'incentivo è una forma di scambio, sia pure *sui generis*. Se un dipendente viene "pagato" per essere onesto sul lavoro, gli altri non attribuiranno più al comportamento onesto una valenza morale. Col risultato che, a lungo andare, l'uso degli incentivi tende a produrre un effetto di spiazzamento delle motivazioni intrinseche delle persone.

Si pone la domanda: perché è così diffusa anche tra chi svolge compiti educativi la tendenza a servirsi di uno strumento come quello degli incentivi, che a lungo andare sempre genera esiti perversi? La risposta che mi do è che la cultura dell'*homo oeconomicus* è ormai entrata, nelle nostre società, in ambiti di vita (famiglia, scuola; politica) che non sono costitutivamente attrezzati a reggerla. E' noto che uno degli elementi di specificità della globalizzazione sta nell'affermazione dell'idea secondo cui i mercati non solo sarebbero capaci di autoregolarsi - idea già avanzata dai teorici del *laissez-faire* fin dalla fine del Settecento - ma sarebbero in grado di conseguire al meglio qualunque obiettivo si voglia loro attribuire, quale che sia la sfera delle relazioni umane che si considera. La novità, certo non da poco, di questa epoca risiede dunque nella tendenza della logica di mercato a ricomprendere ogni bisogno dell'uomo, ogni sua attività e ogni momento della sua vita all'interno di un'unica categoria di pensiero, quella delle relazioni di scambio tra equivalenti, che - come si sa - è la categoria tipica che governa le relazioni umane che transitano per il mercato.

Eppure, per paradossale che ciò possa apparire, le scienze economiche nel loro insieme continuano a non rendersi conto dell'influenza egemonica che la cultura dell'*homo oeconomicus* va esercitando non solamente sulle mappe cognitive dei giovani, ma anche sulla sfera dei loro sentimenti. Il mercato è ormai diventato un

mondo vitale per i giovani: pubblicità, induzione e manipolazione dei bisogni, il consumo come modo di comunicazione incidono sempre più sulle loro scelte di vita. E i giovani di oggi - contrariamente quelli delle passate generazioni - vanno scoprendo di essere importanti dal punto di vista economico, anche se non sono in grado di comprendere appieno il senso delle loro scelte. Vivono in un mondo saturo di "rumori economici" che, anziché aiutarli a decidere, li sbalordiscono. Eppure, quasi mai si pensa di educare i giovani alla dimensione economica della vita, a come difendersi dalle insidie del denaro quando da servo diventa padrone. Già John Locke, agli inizi del Settecento, aveva avvertito come il denaro sia uno strumento che "costituisce una irreparabile separazione tra gli uomini.

4. Passiamo ora al terzo dei miti di cui sopra si diceva. Un segno dei tempi, tipico dell'attuale fase

storica, che meriterebbe una lettura più attenta di quanto ne stia ricevendo, è quell'insistente appello all'etica, come se tutto fosse etica, che è andato sostituendo quell'altrettanto insistente appello alla politica, tipico degli anni '60 del secolo scorso, secondo cui "tutto era politica". Tuttavia, come si può constatare, la convergenza sul primato dell'etica viene a cessare nel momento stesso in cui ci si pone a ragionare di questioni etiche concrete, proprio come aveva anticipato il filosofo A. Mac Intyre quando nel suo celebre *Dopo la virtù* (1982), dopo aver registrato la pluralità delle teorie che caratterizzano il panorama etico contemporaneo, annotava come l'uso apodittico dei principi etici serve solo a porre fine al dialogo etico stesso. Quanto a dire che la convergenza, che nella realtà si può accertare, sul primato dell'etica non conduce al consenso etico.

E' questo un punto su cui il magistero di Giovanni Paolo II si è soffermato con insistenza pressoché ininterrotta. Nel suo discorso alle Nazioni Unite il 5 ottobre 1995, il papa aveva insistito sul punto che è possibile intendersi sulle questioni di ordine socio-politico su una base comune condivisa perché "la legge morale universale scritta nel cuore dell'uomo è quella sorte di 'grammatica' che serve al mondo per affrontare la discussione circa il suo stesso futuro". (Cfr. Insegnamenti di Giovanni Paolo II, Vaticano, 1995, p.732). E rivolgendosi, nel febbraio 2004, ai membri della Congregazione per la Dottrina della Fede, sempre Giovanni Paolo II, dopo aver ricordato l'idoneità della legge morale naturale ad essere strumento di dialogo con tutti, annotava come causa principale del perché ciò non avvenga di fatto, "la diffusione tra i credenti di una morale di carattere fideista" e quindi la mancanza di "un riferimento oggettivo per le legislazioni, che spesso si basano soltanto sul consenso sociale". Una posizione questa che è proseguita, con rinnovata forza, con Benedetto XVI. D'altronde, già nel suo *Dio e il mondo* (Ed. San Paolo, Milano, 2001), J. Ratzinger aveva scritto: "La legge naturale ci rivela che anche la natura racchiude in sé un messaggio morale. Il contenuto spirituale della creazione non è solamente di

natura meccanico-matematica... Ma c'è un sovrappiù di spirito, di 'leggi naturali' nel creato, che reca impresso in sé e ci rivela un ordine interiore". (p.142).

Ebbene, sono dell'avviso che la Dottrina Sociale della Chiesa (DSC)¹, sotto una precisa condizione, può costituire la via oggi pervia per favorire, una convergenza tra i tanti approcci alla questione etica in ambito sia economico sia socio-politico. La condizione cui alludo è che la DSC venga visualizzata non come teoria morale ulteriore rispetto alle tante già disponibili in letteratura, ma come "grammatica comune" a tutte queste, in quanto fondata su uno specifico punto di vista, quello del prendersi cura del bene umano. Invero, laddove le diverse teorie etiche, che oggi vanno per la maggiore, pongono il loro fondamento vuoi nella ricerca delle regole (come accade con le plurime versioni del giusnaturalismo positivisticò, secondo cui l'etica viene mutuata dalla norma giuridica), vuoi sul tema dell'agire (si pensi alla teoria utilitaristica e a quella contrattualistica), la DSC accoglie come suo punto archimedeo l'idea dello "stare con". L'etica, prima ancora di occuparsi di enunciare principi e di suggerire regole, è una dimora, una "casa" in cui ci si prende cura di sé, e degli altri; in un parola del bene umano.

La cifra dell'etica del bene comune, che è il *proprium* della DSC, è che per poter cogliere l'identità dell'agire umano, occorre collocarsi nella prospettiva della persona che agisce (*Veritatis Splendor*, 78) e non nella prospettiva neutra della terza persona (come fa il giusnaturalismo) oppure dello spettatore imparziale (come Adam Smith, tra i primi, aveva proposto). Già l'Aquinate aveva osservato che il bene morale, essendo una realtà pratica, lo conosce primariamente non chi lo teorizza, ma chi lo pratica: è lui che sa individuarlo e quindi sceglierlo con certezza tutte le volte in cui è in discussione.

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

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

Quella del bene comune è una logica che non ammette sostituibilità (ovvero *trade off*): non si può sacrificare il bene di qualcuno – quale che ne sia la situazione di vita o la configurazione sociale – per migliorare il bene qualcun altro e ciò per la fondamentale ragione che quel qualcuno è pur sempre una *persona umana*. Per la logica del bene totale, invece, quel qualcuno è un *individuo*, cioè dominante, un soggetto identificato da particolari interessi e questi – come si sa – si possono tranquillamente sommare (o confrontare), perché non hanno volto, (cioè identità), né storia.

Perché la categoria di bene comune continua ad essere confusa con la crescita del reddito, persino tra gli addetti ai lavori, generando non pochi equivoci e causando parecchie dispute sterili e inconcludenti? La risposta più convincente è che la cultura oggi dominante è talmente intrisa di utilitarismo filosofico che anche quei luoghi che, almeno a parole, lo avversano, finiscono per subirne il condizionamento pratico. Si tenga presente, infatti, che è con l'etica utilitarista di J. Bentham (1789) che si afferma e si diffonde l'idea secondo cui scopo dell'agire economico è la massimizzazione dell'utilità totale, con il che l'organizzazione del mercato (cioè dell'economia) e delle istituzioni pubbliche deve essere tale da non ostacolare il conseguimento di un simile obiettivo.

Ecco perché conviene precisare attentamente le caratteristiche proprie della nozione di bene comune. Il quale non va confuso né con il bene privato, né con il bene pubblico. Nel bene comune, il vantaggio che ciascuno trae per il fatto di far parte di una certa comunità non può essere scisso dal vantaggio che altri pure ne traggono. Come a dire che l'interesse di ognuno si realizza *assieme* a quello degli altri, non già *contro* (come accade con il bene privato) né a *prescindere* dall'interesse degli altri (come succede con il bene pubblico). In tal senso "comune" si oppone a "proprio", così come "pubblico" si oppone a "privato". E' comune ciò che non è *solo* proprio, né ciò che è *di tutti* indistintamente. Qual è dunque il "nemico" del bene comune? Per un verso, chi si comporta da opportunist, chi cioè vive sulle spalle altrui; per l'altro verso, chi si comporta da altruista puro, quello cioè che annulla il proprio interesse per favorire l'interesse degli altri. Entrambi i comportamenti non alimentano il bene comune, sia pure per motivi diversi e con conseguenze diverse. Né l'egoismo puro né l'altruismo puro sono in grado di rendere sostenibili – da soli – un ordine sociale di umani. Qual è allora l'amico del bene comune? Il comportamento ispirato al principio di reciprocità. Il quale suona così: ti do liberamente qualcosa affinché tu possa a tua volta dare, secondo le tue capacità, ad altri o eventualmente a me. Al contrario, il principio dello scambio di equivalenti recita: ti do qualcosa a condizione che tu mi dia in cambio l'equivalente di valore. Dunque, mentre il principio di reciprocità postula – come già Aristotele aveva indicato – la proporzionalità, il principio dello scambio postula l'equivalenza.

Nessuna convivenza umana può durare a lungo ed essere fonte di felicità, cioè di realizzazione piena delle persone, se tutti danno – al modo dell’altruista puro cioè del filantropo – oppure se tutti pretendono di ricevere – al modo dell’opportunist, ovvero dell’assistito cronico – oppure ancora se tutti i rapporti intersoggettivi sono ridotti allo schema dello scambio di equivalenti. L’accoglimento a livello culturale e la traduzione in pratica a livello politico del principio di reciprocità sono la garanzia sicura di una convivenza armoniosa e capace di futuro. E’ questo il contributo specifico – anche se non unico – che il pensiero cattolico è in grado e quindi deve dare alla rigenerazione della *polis*. Non è difficile darsene conto. La struttura originaria del principio di reciprocità è ternaria (io, tu, il terzo); laddove quella dello scambio di equivalenti è binaria (nel contratto c’è solo un “io” e un “tu”). Come ci ricorda P. Ricoeur, è l’ingresso del terzo nella relazione intersoggettiva che crea e tiene in vita la società.

5. Ebbene, elemento caratterizzante la DSC è sempre stato lo sforzo di scongiurare il rischio,

sempre presente, di delegittimare la ragione scientifica nell’elaborazione dei principi dell’etica economica. Ben nota è l’espressione di Tommaso d’Aquino *‘Ad opera virtutum perducimur per lumen rationis’* (‘alle opere delle virtù veniamo condotti mediante il lume della ragione’), così come alle opere della Grazia veniamo condotti attraverso il lume della fede. Invero, per la religione cristiana la salvezza che ci è promessa su questa terra e la salvezza che ci è promessa dalla Rivelazione non sono identiche, ma rinviano l’una all’altra. Il Cristianesimo si disinteressa così poco del temporale, da presumere che *nel tempo* si decida addirittura il destino per l’eternità. Occorre, dunque, che l’uomo si costituisca come libero, esista e operi come tale, sia un soggetto attivo e non solo un oggetto passivo. Il costituirsi dell’uomo come libero è ciò che può dirsi la ‘salvezza naturale’ dell’uomo. Salvezza mai assoluta, mai perfetta, mai sufficiente e tuttavia indispensabile al realizzarsi della stessa ‘salvezza sovranaturale’. Non riconducibile ad essa ma non trascurabile: perché se non ci fosse un uomo libero, la salvezza sovranaturale non avrebbe a chi rivolgersi. Ciò che avviene in questa vita ci interessa dunque in positivo, non semplicemente come qualcosa da negare. L’evangelo è, per definizione, un messaggio di speranza, ma non esclude, anzi esige che ve ne siano altri, su un piano diverso.

Nello svolgere la sua missione, infatti, la Chiesa cerca e incontra la risposta di un uomo soggetto alle onde della storia. Come viva quest’uomo quali siano le sue possibilità di realizzarsi, di esplicitare la sua libertà, non sono fatti estranei e indifferenti all’evangelizzazione, poiché da essi dipende la risposta che l’uomo darà. È ovvio quindi che il pensiero cattolico si interessi fortemente alla sorte dell’uomo in questo mondo e allo sviluppo della sua esistenza naturale. È merito non da poco del magistero di papa Francesco quello di aver saputo declinare in termini sia istituzionali

sia economici, il principio di fraternità facendolo diventare un asse portante dell'ordine sociale. *Fratelli tutti* è una autentica ispiera – il raggio di luce che penetrando da una fessura in un ambiente in ombra, lo illumina rendendo visibile ciò che in esso staziona. Ci sono pagine della *Fratelli tutti* che aiutano bene a comprendere il senso proprio del principio di fraternità. Che è quello di costituire, ad un tempo, il complemento e il superamento del principio di solidarietà. Infatti, mentre la solidarietà è il principio di organizzazione sociale che consente ai diseguali di diventare eguali, il principio di fraternità è quel principio di organizzazione sociale che consente ai già eguali di esser diversi – si badi, nella loro dignità e nei loro diritti fondamentali di esprimere diversamente il loro piano di vita, o il loro carisma. Le stagioni che oggi abbiamo lasciato alle spalle, l'800 e soprattutto il '900, sono state caratterizzate da grosse battaglie, sia culturali sia politiche, in nome della solidarietà e questa è stata cosa buona; si pensi alla storia del movimento sindacale e alla lotta per la conquista dei diritti civili. Il punto è che la buona società non può accontentarsi dell'orizzonte della solidarietà, perché una società che fosse solo solidale, e non anche fraterna, sarebbe una società dalla quale ognuno cercherebbe di allontanarsi. Il fatto è che mentre la società fraterna è anche una società solidale, il viceversa non è vero.

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

Ecco perché coltivare la misericordia è compito irrinunciabile non solamente dal punto di vista della *civitas* – cosa da tempo risaputa – ma anche da quello dell'economia. Poiché le istituzioni economiche influenzano – e tantissimo – i risultati economici, occorre fare in modo che l'assetto economico-istituzionale della società incoraggi – e non penalizzi, come oggi stoltamente avviene – la diffusione più larga possibile tra i cittadini delle pratiche di misericordia. I risultati poi seguiranno, nonostante quel che pensano gli scettici di varia ascendenza filosofica. Il segreto dell'azione misericordiosa sta tutto qui: essa ci aiuta a rovesciare la tradizionale (e

diciamolo pure, spesso consolatoria) etica della filantropia, portandoci a riflettere intorno alla essenzialità della dimensione del gratuito in qualunque momento dell'esperienza umana, e dunque anche in quella economica. Se è vero che la gratuità può essere pensata come la cifra della condizione umana, allora essa deve caratterizzare il modo di essere anche dell'economicità. Far comprendere come sia possibile fare economia, ottenere risultati di rilievo stando nel mercato, senza recidere il rapporto con l'altro, è il grande contributo della DSC.