

**LA CARITAS IN VERITATE
E IL PENSIERO DELLA COMPLESSITÀ**

ANTONIO MARIA BAGGIO

1. LA DOTTRINA SOCIALE CRISTIANA DENUNCIA
LA MANCANZA DI PENSIERO

Il pensare e la sua importanza stanno al centro dell'attenzione dell'ultima enciclica sociale, la *Caritas in veritate*; in essa Benedetto XVI riporta la forte espressione di Paolo VI il quale, nella sua enciclica *Populorum progressio*, aveva denunciato: «Il mondo soffre per mancanza di pensiero»¹. Tale richiamo è fatto nel n° 53, proprio in apertura al capitolo più “politico” della *Caritas in veritate*, il quinto, dedicato alla «Collaborazione della famiglia umana». E l'affermazione di Paolo VI viene riferita proprio all'umanità nel suo insieme, affrontando due aspetti di questa realtà; da una parte, l'integrazione dell'umanità, nel senso di una sempre più stretta relazione tra tutte le sue componenti, è un fatto connesso con la globalizzazione; dall'altra parte, rimane aperto e indeciso il significato che questa integrazione può prendere, potendosi sviluppare sia sul versante della solidarietà sia su quello della marginalizzazione. Il cammino che percorreremo dipende dalle nostre scelte; ed è qui che il bisogno di pensiero si fa impellente: «Serve un nuovo slancio del pensiero per comprendere meglio le implicazioni del nostro essere una famiglia»². L'enciclica di seguito indica in maniera esplicita quale debba essere il centro dell'attenzione e del nuovo sfor-

¹ *Populorum progressio*, 85.

² *Caritas in veritate*, 53.

zo culturale: «Un simile pensiero obbliga ad un approfondimento critico e valoriale della *categoria della relazione*. Si tratta di un impegno che non può essere svolto dalle sole scienze sociali, in quanto richiede l'apporto di saperi come la metafisica e la teologia, per cogliere in maniera illuminata la dignità trascendente dell'uomo»³.

L'enciclica non si limita, qui, a richiamare ad un generico sforzo interdisciplinare: menzionando la filosofia e la teologia, insieme alle scienze sociali, indica lo statuto specifico della dottrina sociale cristiana come disciplina a se stante; una disciplina basata su un duplice fondamento, teologico e filosofico, sulle cui basi utilizza i risultati delle altre scienze, in particolare le scienze sociali, per comprendere la realtà, valutarla eticamente, indicare prospettive di azione. La dottrina sociale cristiana contemporanea ha radici antiche, nei "semi" di pensiero sociale contenuti nei Vangeli stessi; riceve un impulso importante dal pensiero patristico⁴; si arricchisce continuamente attraverso i secoli e assume la sua attuale forma disciplinare in età contemporanea, accelerando nella sua maturazione attraverso l'approfondimento della "questione sociale" da Leone XIII in poi. Tale forma è dunque il risultato di un lungo processo, che racconta la storia dell'inculturazione del messaggio evangelico nelle culture umane. In questo percorso la dottrina sociale cristiana si è formata e trasformata, elaborando un proprio specifico linguaggio, che è espressione di una disciplina etica – e dunque giudica del bene e del male e indica come realizzare il primo e sconfiggere il secondo – immersa nella storia, aperta a tutte le forme del sapere, costitutivamente trans-disciplinare. Questa complessità è espressione della sua ricchezza antropologica, che si oppone ad ogni giudizio che riduca la dignità dell'uomo: la dottrina sociale cristiana è complessa – anche se può essere espressa in formule semplici, in norme di vita quotidiana – perché ha il compito di comprendere la complessità nella storia e porne in salvo la ricchezza da ogni forma di riduzionismo⁵.

³ *Ibid.*

⁴ Cf. I. Giordani, *Il messaggio sociale del cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2001.

⁵ Rimando al capitolo: *La dottrina sociale cristiana: identità e metodo*, in A. M. Baggio, *Lavoro e dottrina sociale cristiana. Dalle origini al Novecento*, Città Nuova, Roma 2005, pp. 13-53.

Il lungo cammino percorso dalla dottrina sociale cristiana non l'ha allontanata dalla sua ispirazione originaria, ma l'ha spinta sempre più in profondità dentro di essa. Ciò che la *Caritas in veritate* ha annunciato come il compito essenziale di oggi, l'approfondimento della categoria della relazione, non è forse direttamente collegato al Vangelo, che annunciava la *nuova relazione* istituita tra Dio e gli uomini e degli uomini fra loro?

Siamo dunque in presenza di *un unico paradigma relazionale* che ha origine nella Rivelazione cristiana e che da questa è introdotto nella storia e vi rimane operante.

2. L'INTELLIGENZA "CIECA" NELLA CRISI ATTUALE

L'esigenza di un nuovo sviluppo del pensiero è espressa, come si è sottolineato, nella parte "politica" dell'enciclica. Non può stupire, perché l'azione politica organizzata ed istituzionale può arrivare a staccarsi molto dalla vita reale delle persone, dalle loro esigenze e dai loro scopi; e quando questo accade, quando si denuncia la «debolezza delle classi dirigenti», non si tratta solo di debolezze delle persone, ma anche, sempre, di debolezza del pensiero politico (se c'è) che le guida. La crisi finanziaria ed economica che attanaglia l'Occidente da ormai due anni ne fornisce un eclatante esempio: le posizioni di forza incontrollate degli speculatori, che hanno usato il mercato in maniera parassitaria, si sono potute instaurare per l'assenza di regole e/o di controlli; cioè perché la politica in molti casi non ha fatto il suo dovere e non si è assunta le sue responsabilità. Questa mancanza si è accompagnata, in alcuni casi, all'incompetenza, in altri all'omissione, in altri ancora alla complicità e alla corruzione; ma ciò che sempre ha accompagnato la crisi, anche in presenza di onestà e buona volontà dei politici, è stata la mancanza di pensiero, di "visione" nella considerazione della materia economica: «Così l'economia, che è la scienza sociale matematicamente più avanzata, è la scienza socialmente e umanamente più arretrata, poiché si è astratta

dalle condizioni sociali, storiche, politiche, psicologiche, ecologiche inseparabili dalle attività economiche. È per questo che i suoi esperti sono sempre più incapaci di interpretare le cause e le conseguenze delle perturbazioni monetarie e della borsa, di prevedere e di predire il corso economico, anche a breve termine. All'improvviso, l'incompetenza economica diventa la problematica primaria dell'economia»⁶.

A ben vedere questo giudizio, che Morin e Kern scrivevano nel 1993, coinvolge insieme economisti e politici; dopo la crisi, risulta che numerosi economisti stiano riscrivendo parti rilevanti dei loro testi universitari; non è affatto scontato che le nuove versioni avranno migliore qualità di quelle che le hanno precedute; ma certamente sarebbe auspicabile un analogo ripensamento anche in altre discipline, a cominciare da quelle politiche che, pure, fin dagli inizi dell'attuale decennio hanno avuto numerose e terribili occasioni per interrogarsi sulle proprie capacità e sui propri limiti.

La crisi ha mostrato che, anche a causa di questa "intelligenza cieca", la politica ha fallito nell'essenziale, cioè nel garantire uguaglianza e libertà a tutti i cittadini, permettendo la creazione di posizioni di "forza" privilegiate; tutti noi: gli imprenditori, i lavoratori, i risparmiatori, i consumatori, in una parola: i cittadini, ci siamo trovati in una condizione di debolezza nella quale non siamo stati difesi e rappresentati davanti e contro gli speculatori. Oggi siamo tutti più poveri non solo perché è accaduto qualche cosa a livello economico, ma perché è accaduto a livello politico: l'impoverimento e la moltiplicazione dell'incertezza sono state causate dalla disuguaglianza di potere nei confronti dei gruppi di speculatori protetti: la radice di questa povertà è la povertà del potere di cittadinanza, la non attuazione della democrazia. Alcuni, pochi, erano liberi di abusare della libertà; ad altri, molti, la libertà di intervenire non è stata consentita.

La crisi ha messo in evidenza, ancora una volta, la necessità di vivere contemporaneamente, integrandoli fra loro, i principi della libertà e dell'uguaglianza: impresa tutt'altro che facile, come

⁶ E. Morin - A. B. Kern, *Terra-Patria*, Raffaello Cortina, Milano 1994, p. 160 (Originale: Parigi 1993).

hanno dimostrato le esperienze degli ultimi due secoli, durante i quali i due principi sono stati attuati anche in modo da produrre conseguenze conflittuali, potenzialmente distruttive dell'unità sociale. In realtà, i due principi sono stati più spesso contrapposti che integrati, sono stati pensati nella forma di una opposizione binaria: «più libertà significa meno uguaglianza» e viceversa. Ma siccome gli esseri umani (e le società in cui vivono) hanno bisogno sia di libertà che di uguaglianza, è chiaro che le forme di pensiero che le contrappongono sono incapaci di cogliere l'essere umano nella sua interezza e complessità e, dunque, operano forme diverse di riduzionismo antropologico. Pensare i due principi insieme, inserendoli in una prospettiva unitaria, significa elaborare un pensiero capace di dominare quella complessità che, oggi, minaccia di mettere sotto scacco i nostri tentativi di vivere in una società giusta.

In conclusione, non si può fare politica senza un pensiero adeguato. Una politica in un periodo di crisi richiede un pensiero originale, potente; e dev'essere un pensiero capace di comprendere la realtà complessa nella quale vivono le persone. Un pensiero capace della complessità.

3. L'EMERGERE DELLA COMPLESSITÀ

Prima di proseguire, però, sembra opportuno chiarire che cosa si intende col termine "complessità". È usato attualmente in modi e contesti così diversi da generare una situazione di grande equivocità. Nella percezione comune capita spesso che con "complesso" si intenda "complicato", nel senso di "confuso". E c'è in effetti una componente intuitivamente veritiera in questo uso del termine, perché l'idea del "complesso", recepita anche in ambito scientifico, indica qualche cosa che non viene interamente compreso. Ma non c'è solo questo: si indica come "complessità" una relazione tra "sottosistemi", ognuno dei quali è in qualche modo organizzato.

Lamberto Rondoni, che ci guida in questo avvicinamento al significato della complessità in ambito scientifico, propone l'esempio del nostro cervello, una struttura universalmente ritenuta complessa: «Questo, infatti, è una collezione di cellule, dette neuroni, collegate attraverso connessioni sinaptiche ad altri neuroni, che si inviano segnali sotto forma di successioni di picchi di ampiezza di impulsi elettrici, separati da brevi intervalli di quiescenza. I picchi di ampiezza che ciascun neurone trasmette, attraverso le sinapsi, agli altri neuroni determinano la capacità di questi ultimi di inviare a loro volta picchi di ampiezza ad altri neuroni»⁷. Proprio ispirandosi a tale esempio, spiega Rondoni, si può proporre una descrizione della complessità sulla quale possono concordare discipline quali la biologia e le scienze sociali: esse «solitamente ritengono complesso un sistema che consista di una unità globale, organizzata, di interrelazioni fra elementi, azioni o individui, contraddistinta da: una grande varietà di componenti che possiedono delle funzioni specializzate, i cui elementi siano organizzati per livelli gerarchici interni, tale che i diversi livelli e gli elementi individuali siano collegati da una quantità di legami»⁸.

Come si vede, l'aspetto qualificante della complessità è dato dalle *interrelazioni tra gli elementi che compongono i sistemi*: questi sono complessi proprio perché il loro funzionamento e comportamento non è ricavabile (non è prevedibile) sulla base della conoscenza degli elementi che costituiscono i sistemi stessi. Che si tratti di atomi, o di persone, «il complesso emerge quando l'insieme non è semplicemente riducibile alla somma delle parti»⁹. Tale complessità emerge anche quando certi elementi di un sistema, governati a livello singolo da leggi elementari, si comportano, collettivamente, in maniera che quelle leggi elementari non sono

⁷ L. Rondoni, *Sistemi complessi nella fisica odierna e cenni alla complessità nelle scienze contemporanee*, relazione presentata al workshop del SEFIR su "Scegliere razionalmente", svolto presso la Pontificia Università Lateranense dal 28 al 30 gennaio 2010, p. 2 (dattiloscritto), di prossima pubblicazione.

⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁹ D. Sornette, *Complexity, catastrophe and physics*, *Physics World*, 12 (12) 57 (1999), citato da L. Rondoni, *Sistemi complessi nella fisica odierna e cenni alla complessità nelle scienze contemporanee*, cit., p. 5.

in grado di prevedere. La complessità emerge anche dal confronto tra le diverse “scale” di studio dei fenomeni: le strutture biologiche sviluppano connessioni complesse che non sono comprensibili attraverso le leggi che spiegano l’attrazione e la repulsione degli atomi e delle molecole di cui, pure, quelle strutture sono composte. Dunque, non si può ridurre un livello all’altro.

Secondo Rondoni, gli sviluppi concettuali che hanno portato al costituirsi di una “scienza della complessità” risalgono alla seconda metà dell’Ottocento, agli studi di meccanica statistica di Maxwell, Boltzmann e Gibbs; e, ancora, al concetto di “caos deterministico” introdotto dal matematico francese Henri Poincaré. Questi sviluppi hanno, tra le altre conseguenze, quella di farci comprendere che il livello di conoscenza dei sistemi complessi, al quale possiamo accedere, è limitato: tipicamente i sistemi dinamici si lasciano conoscere solo fino ad un certo grado di inferenza probabilistica.

In questo senso, sottolineerei, il probabilismo non è espressione di una sfiducia circa l’esistenza di una verità, ma, piuttosto, della consapevolezza di quanto sia difficile raggiungerla e dell’impossibilità di possederla completamente; ne segue la presa di coscienza salutare di un limite delle capacità conoscitive umane, di una prudenza nella volontà di predire e controllare lo svolgersi degli avvenimenti. Questa nuova presa di coscienza costituisce un importante rimedio all’atteggiamento “riduzionista”, sia esso condotto per ingenuità (sulla base di un acritico fideismo scientifico) o per calcolo (come accade nelle ideologie del controllo sociale).

In effetti, l’inseguimento spasmodico dei risultati e, conseguentemente, delle applicazioni pratiche delle conoscenze acquisite, porta facilmente al riduzionismo, cioè a considerare la realtà soltanto nell’aspetto che si ritiene di poter dominare. Il riduzionismo, certo, non si sviluppa solo in ambito scientifico: esiste un riduzionismo politico e sociale, che non si propone di comprendere la realtà nella sua complessità ma cerca i modi per sviluppare un potere di previsione e di controllo dei comportamenti. L’apertura – per forza di cose interdisciplinare – alla complessità è quindi un tentativo per sfuggire al riduzionismo e per accostarsi rispettosamente alla realtà, sia nel campo delle scienze esatte e na-

turali, sia in quello delle scienze umanistiche e nelle prassi sociali che ne conseguono.

4. COMPLESSITÀ E DOTTRINA SOCIALE CRISTIANA

Se guardiamo al percorso delle grandi idee che hanno caratterizzato l'età moderna, e che si sono concretizzate dando vita a vere e proprie culture politiche nel corso dell'epoca industriale, prendiamo atto che la dottrina sociale cristiana è uno dei sistemi di pensiero che hanno varcato con maggiore vitalità la porta del terzo millennio. È un pensiero di carattere "pratico", cioè orientato a una prassi – etica – di intervento nella storia e di trasformazione della società. La sua vitalità è dunque causata non solo dalla solidità teoretica, ma anche dal quotidiano misurarsi con la realtà degli uomini e delle cose. Sintesi dinamica di pensiero e di azione, la dottrina sociale cristiana, di conseguenza, opera continuamente anche nella trasformazione di se stessa, perché costitutivamente aperta ad accogliere e ad integrare in una propria visione antropologica tutto ciò che gli uomini sperimentano e comprendono.

Questo spiega perché la *Caritas in veritate*, testo vasto e ricco, non sia esente da tensioni interne, sia linguistiche sia concettuali, dovute non ad incoerenza o, come qualcuno ha insinuato, ad una sorta di "sforzo enciclopedico" per accontentare un po' tutti, ma proprio alla vitale dinamica della dottrina sociale, che interroga gli avvenimenti per comprenderne il significato, anziché, come è tipico delle ideologie, imporre agli avvenimenti i propri schemi; per questo la dottrina sociale cristiana vive una riscrittura e una ricomposizione continue.

Tra i molti aspetti interessanti dell'enciclica, è di particolare esemplarità per questo tema l'analisi che essa propone della "economia civile", la quale rappresenta un passo avanti rispetto alla visione più tradizionale che divide i comparti della vita economica in settori piuttosto rigidi, dal privato classico al "terzo settore".

Nella lettura del sociale proposta dall'enciclica, pur permanendo in parte anche il tradizionale linguaggio "settoriale", vengono messi in costruttiva relazione tra loro dei soggetti – aziende tradizionali e non-profit, istituzioni, forme varie di associazionismo – che invece, più frequentemente, sia nella visione degli economisti e dei politologi, sia nella pratica quotidiana degli operatori, sono in contrasto (aperto o latente) tra di loro; oppure si distribuiscono tra loro, per quanto possibile, compiti complementari (produrre, regolare, distribuire solidariamente) basati più sulla impermeabilità reciproca che sulla collaborazione. Le nuove relazioni costruttive sottolineate dalla *Caritas in veritate*, dalle quali ognuno dei soggetti viene in qualche modo "modificato", non sono soltanto un auspicio, ma già vivono significative esperienze; e non si tratta di esperienze isolate, ma di una rete sempre più fitta nella pratica e che, grazie soprattutto all'introduzione della categoria di fraternità nella riflessione economica e politologica, si può sostenere su un'appropriata riflessione teoretica¹⁰. Ma l'enciclica non "sposa" ideologicamente queste nuove esperienze, bensì le considera nella loro effettiva realtà, conviventi con altre esperienze tradizionali più diffuse e consolidate, con le quali compongono la "realtà vera" delle società contemporanee: in queste, dunque, interagiscono tra loro sistemi già complessi in se stessi, dando vita, nella loro relazione, ad un ulteriore livello di complessità sociale.

Di fronte a questa complessità, le teorie che cercano di interpretarla si dividono generalmente in due filoni: quello "rinunciatorio", che ritiene impossibile, per vari motivi, arrivare ad interpretare tale complessità in maniera unitaria, con la conseguenza di rinunciare, in tal modo, anche all'idea di un "bene comune"; e quello "riduzionista" che, tentando invece di dare questa interpretazione unitaria, per poter intervenire, controllare e prevedere, riduce la complessità ad alcuni dei suoi aspetti, o crea teorizzazioni così astratte da allontanarsi eccessivamente dalla realtà stessa. Per fare degli esempi: la politica del "giorno per giorno"

¹⁰ Testi di riferimento: L. Bruni - S. Zamagni, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, il Mulino, Bologna 2004; L. Bruni - S. Zamagni (edd.), *Dizionario di economia civile*, Città Nuova, Roma 2009.

cui a volte sono ridotti i governi, o le associazioni di categoria che vedono solo il loro interesse particolare, sono rappresentanti del filone “rinunciatario”; invece, le tradizionali ideologie economico-politiche, che cercavano (e ancora cercano, là dove sussistono) di imporre alla società nel suo insieme i loro schemi parziali, sono efficaci rappresentazioni del filone “riduzionista”. Queste due posizioni, oltre che avere avuto esistenza storica concreta in varie forme, costituiscono anche i due costanti poli di rischio nei quali deve evitare di cadere chi intende operare nello spazio sociale e pubblico.

Che cosa dunque può permettere alla dottrina sociale cristiana di costituire un’alternativa a questi due “filoni”? Quale dinamismo interno le consente una continua apertura ai nuovi fenomeni e, allo stesso tempo, la capacità di ricostruirne di volta in volta una interpretazione unitaria? Le pagine introduttive della *Caritas in veritate* mettono in particolare risalto la “logica” della dottrina sociale cristiana, quel paradigma relazionale che, fin dall’annuncio evangelico originario, costituisce lo specifico della cultura cristiana e che, oggi, viene messo alla prova dalla complessità.

5. LA DINAMICA DELLA *CARITAS IN VERITATE*: TRADIZIONE E NUOVE PROSPETTIVE DEL PENSIERO DELLA COMPLESSITÀ

L’enciclica si apre sostenendo che «la carità nella verità [...] è la principale forza propulsiva per il vero sviluppo di ogni persona e dell’umanità intera»¹¹. Queste prime parole già affermano il principio-guida della dottrina sociale cristiana: l’amore è il motore della storia personale e collettiva. Non è certo un’affermazione ingenua: l’enciclica presuppone il patrimonio precedente e, in particolare, quello più prossimo costituito dalle encicliche sociali di Giovanni Paolo II, encicliche definibili “post-marxiste”

¹¹ *Caritas in veritate*, 1.

perché del marxismo avevano appreso la lezione e sviluppato la critica, fino al punto di impadronirsi di alcuni termini-chiave del pensiero marxiano, trasformandone profondamente i significati. Un'affermazione iniziale sul motore della storia comunica l'intenzione di riprendere proprio da lì, dove la *Centesimus annus* aveva concluso.

La *Caritas in veritate* si preoccupa subito di spiegare che cosa significhi "carità nella verità". Lo fa in due modi; il primo, rimandando al fondamento rivelato, sottolineando che il testimone della "carità nella verità" è Gesù Cristo: e a Lui l'enciclica ritornerà presto, come alla fonte della relazione tra carità e verità.

Il secondo modo consiste nel cominciare a sviluppare una rete di sinonimie come tentativo, da parte dell'intelligenza, di entrare nella profondità della relazione. Ci limitiamo ad alcune osservazioni solo sulla prima di esse, quella tra "amore" e "carità". L'enciclica scrive: «l'amore – "caritas" –»; richiama, cioè una sinonimia che fu fondamentale in Agostino d'Ipbona. Dalle prime parole si rivela la tessitura concettuale agostiniana, non l'unica, ma certamente una delle tessiture strutturali della *Caritas in veritate*.

Agostino aveva infatti elaborato una serie di sinonimie dell'amore; l'amore vero, per lui, coincide con la carità, che è l'autentico volere bene¹². Egli si assicura della certezza dei significati, perché vuole distinguere questo amore vero (carità), da un altro tipo di amore, egoistico; a ciascuno dei due amori, infatti, corrisponde una diversa città: «Di questi due amori l'uno è puro, l'altro impuro; l'uno sociale, l'altro privato; l'uno sollecito al servire il bene comune in vista della città celeste, l'altro pronto a subordinare anche il bene comune al proprio potere in vista di una dominazione arrogante; l'uno è sottomesso a Dio, l'altro è nemico di Dio; tranquillo l'uno, turbolento l'altro; pacifico l'uno, l'altro litigioso; amichevole l'uno, l'altro invidioso; l'uno che vuole per il prossimo ciò che vuole per sé, l'altro che vuole sottomettere il prossimo a se stesso; l'uno che governa il prossimo per l'utilità

¹² Agostino, *La città di Dio (De civitate Dei)*, XIV, 7.2, Città Nuova Editrice, Roma 1997, p. 695.

del prossimo, l'altro per il proprio interesse»¹³. È una vera e propria descrizione di ciò che dovrebbe essere l'amore politico e del suo antagonista. Pur essendo mischiati, i due amori individuano in realtà, secondo Agostino, due diverse città: la città celeste o "città di Dio", dalla quale prende il nome il suo famoso libro, e la "città terrena". Entrambe sono città: ma ben diversi sono i vincoli che caratterizzano i loro cittadini. Solo la prima, in realtà, è una vera città, perché solo nella prima si vive l'amore "sociale"; l'amore "privato" invece, che caratterizza la seconda, non risponde ai requisiti di un legame di cittadinanza, di una relazione politica che, per definizione, è pubblica, e non privata.

Ognuna delle due città costituisce un sistema che interagisce con l'altro: esse infatti sono mescolate e per questo, insieme, costituiscono un esempio perfetto di ciò che oggi chiameremmo un "sistema complesso". Agostino, davanti a tale complessità, non opera alcun riduzionismo: tale sarebbe identificare la città di Dio con la Chiesa visibile e la città terrena con lo Stato, cosa che verrà fatta da un certo agostinismo politico successivo (che era, appunto, riduzionista), ma non da Agostino. Con la distinzione tra i due amori, invece, Agostino cerca di stabilire un principio ermeneutico, sulla cui base poter scegliere, in ogni situazione, in quale "città" collocarsi: amare veramente, avere la carità, permette di schierarsi, anche nelle situazioni più difficilmente interpretabili, dalla parte del bene; è così che si passa da una situazione che, per chi non ama, è di confusione ad una che, per colui che ama, non è facile, ma neppure confusa: è complessa; cioè possiede una razionalità che, attraverso l'ermeneutica dell'amore vissuto, può essere portata alla superficie.

È in questo modo che la carità si fa intelligenza, si fa verità. La sinonimia, dunque, non è un accostamento estrinseco, tra due "nomi" messi in relazione dal di fuori: esprime, invece, il farsi verità della carità e viceversa, il fiorire dell'una nell'altra, secondo quella dinamica, quella logica specifica che anche l'enciclica – agostinianamente – vuole mettere in rilievo.

¹³ Agostino, *La Genesi alla lettera (De Genesi ad litteram)*, 11, 16, 20, in *La Genesi*, Città Nuova Editrice, Roma 1989, p. 582.

Anche la *Caritas in veritate*, infatti, sempre nel testo iniziale, distingue l'amore autentico, legato alla verità, e lo colloca nell'interiorità di ogni uomo – non potrebbe, altrimenti, essere motore della storia –, come possibilità che ciascuno ha di realizzare la propria vocazione: «Tutti gli uomini avvertono l'interiore impulso ad amare in modo autentico: amore e verità non li abbandonano mai completamente, perché sono la vocazione posta da Dio nel cuore e nella mente di ogni uomo»¹⁴. Così che ogni uomo per vivere uno dei due termini deve vivere anche l'altro: nessuna verità senza amore e viceversa. Dunque, dopo avere affermato qual è il motore della storia, l'enciclica indica anche la *metodologia dell'azione nella storia*: non si può tradire la verità per amore (non sarebbe più amore); non si può non amare per affermare la verità (non sarebbe più verità); nessun fine che giustifichi i mezzi, ma il fine vero e buono impone mezzi veri e buoni.

Subito l'enciclica ritorna a quanto aveva annunciato nella sua prima riga, cioè che Gesù Cristo si è fatto testimone della carità nella verità, «con la sua vita terrena», «e, soprattutto, con la sua morte e resurrezione». Vi ritorna spiegando che «in Cristo, la carità nella verità diventa il Volto della sua Persona»: il tema del “Volto”, così caro a Giovanni Paolo II e centrale nella sua riflessione sociale, viene richiamato in questo *incipit* da Benedetto XVI: nel Volto si esprime l'Amore Vero e il Vero Amore, quello che porta Gesù fino alla Croce dove Amore e Verità si rivelano pienamente. Ma quale Verità si manifesta in questa perfezione d'Amore? Qual è la Verità gridata dall'Abbandonato? In quel grido nel quale Gesù non sente più il Padre ci viene mostrato l'abisso della relazione, lo specifico del cristianesimo: nella perdita sofferta da Gesù, che non si sente più il Figlio, egli diviene perfettamente uomo e gli uomini ricevono la figliolanza che, prima, era esclusivamente sua. Dopo il suo grido, con il quale egli non riesce a chiamare il Padre, siamo infatti noi uomini a ricevere «lo Spirito di adozione a figli, in unione col quale gridiamo: Abbà, Padre!» (*Rm* 8, 15).

Sulla Croce la Trinità – segreta relazione di Dio con Dio – si “spacca”, per riversarsi attraverso il Cristo sugli uomini e co-

¹⁴ *Caritas in veritate*, 1.

municare loro la relazione trinitaria, accogliendoli così, nella loro condizione e nella loro storia, per Cristo, dentro Dio. È la logica trinitaria, dunque, il paradigma relazionale originario e sorgivo, dal quale si diversificano, moltiplicandosi, tutte le alterità della creazione e, poi, della generazione umana e naturale.

Certo le parole, col peso della loro tradizione, fanno fatica ad esprimerla. “Padre” e “Figlio”, ad esempio, secondo la logica classica sono termini correlativi: ognuno dei due implica l’altro¹⁵. Ma nella relazione trinitaria, così come l’Abbandono ce la rivela, non è il Figlio a chiamare il Padre, bensì lo Spirito. L’amore che dal Padre va al Figlio non gli viene restituito direttamente ma attraverso un Terzo, lo Spirito, che costituisce il legame tra i Due. La relazione trinitaria non è dunque una “correlazione” aristotelica, né coincide con qualsiasi altra forma logica formalizzata: in quanto è Amore, è la sorgente e la condizione di tutte le logiche dell’essere, non una di esse. Vive nelle cose e tutte le cose, *in quanto sono*, sono in relazione trinitaria; ma *in quanto sono qualche cosa*, devono assumere una logica specifica, quella della loro particolare natura. Ogni concreto vivente, dunque, vive la propria logica che non è “genericamente trinitaria”, ma lo è specificamente: la logica trinitaria contiene il principio di alterità che le permette di farsi ciò che la natura di una cosa richiede: la fotosintesi clorofilliana è, nella sua radice, logica trinitaria, così come lo è il movimento delle maree e lo scambio dell’ossigeno nel sangue. Ogni singolo soggetto, ogni concreto vivente vive una complessità costitutiva legata al mistero trinitario del proprio essere.

Al cuore della logica trinitaria c’è dunque il Mistero: come pensare di formalizzarla? Hegel, che ci ha provato (e Marx al suo seguito) l’ha trasformata, di fatto, in una logica binaria, che mette sempre in movimento due elementi antagonisti; tesi e antitesi ne producono un terzo, la sintesi, che si genera attraverso la scomparsa dei primi due e diventa una nuova tesi che cerca il proprio nemico: il “terzo” non è mai compresente, anche se è necessario al funzionamento del movimento dialettico; lo si presuppone, ma al tempo stesso lo si rende impossibile. La logica dialettica, da

¹⁵ Cf. Aristotele, *Categorie*, 10.

questo punto di vista, è una imitazione della vita, non la sua realtà. È a causa di queste visioni binarie rudimentali che libertà ed uguaglianza, ad esempio, non sono riuscite a convivere, ma sono state poste in conflitto tra loro.

La logica che la *Caritas in veritate* sviluppa nella sua analisi, invece, spiega ogni realtà attraverso l'altra senza sacrificare un elemento all'altro, non impone alcuna necessità che non sia nella logica delle cose. Il modello originario – l'archetipo – di questa logica è la stessa relazione divina delle tre Persone della Trinità. Questa visione è capace di comprendere la complessità della realtà e di *tenere insieme tutti gli elementi del bene*.

Ecco perché questo primo paragrafo dell'enciclica si conclude con la fraternità: la carità nella verità, che diventa il Volto, è una vocazione ad amare i fratelli: la fraternità è la condizione – l'orizzonte umano – aperto dal Volto: Volto del Gesù storico, Volto del Cristo in ogni uomo, Volto di ogni uomo in Cristo. La Verità è *in* ogni uomo ed è ogni uomo: tutte e due le cose, perché la Verità è presente, ma la sua presenza, il suo darsi, vive una dinamica di trascendenza che ti porta, “fuori di te”, “oltre te”, verso l'altro.

Ed ecco perché, allora, l'enciclica può inserire i soggetti sociali in una nuova logica, che essi hanno l'effettiva possibilità di vivere; vengono sottratti alla fittizia necessità del conflitto che sorge dal rapporto binario, per essere inseriti in una logica diversa, complessa e reale. È ciò che la *Caritas in veritate* invita a fare, iniziando a sviluppare il tema della fraternità che, mettendo insieme libertà e uguaglianza, consente di parlare di *famiglia umana* e non solo di Stati coinvolti nel rapporto esclusivo amico-nemico; consente di parlare di *economia civile* e non solo di conflitti tra impresa, Stato e lavoro.

In realtà, l'impegno per la comprensione della complessità è l'impegno originario della cultura cristiana, dal momento che l'Incarnazione, “consustanzando” il divino nel mondo, conferisce valore assoluto al singolare, al piccolo, al concreto vivente. È un impegno antico, come abbiamo visto attraverso l'esempio di Agostino; non può stupire l'attenzione per la complessità da parte dell'autore del *De Trinitate*. Agostino vedeva l'uomo

a immagine di Dio e dunque vedeva nell'interiorità umana la vita della Trinità. Per Agostino, la stessa dinamica delle facoltà umane – memoria, intelletto, volontà – era di tipo trinitario. Agostino ci offre dunque un importante contributo di pensiero, nell'aprirsi a categorie interpretative della complessità. Si tratta di proseguire valorizzando, oltre ad Agostino, tutto il patrimonio della tradizione cristiana e delle culture umane che ci è stato consegnato. Ma dobbiamo anche andare avanti. È ciò che la *Caritas in veritate* propone come il nostro compito di oggi: riuscire ad elaborare una logica trinitaria nel sociale, nell'economico e nel politico, parlando rispettosamente e innovando i linguaggi di questi ambiti, dando piena espressione a quell'amore sociale che, pure, lo stesso Agostino aveva cominciato a definire.

SUMMARY

The rejection of traditional political ideologies, as a reaction to their shortcomings, led during the last century to a succession of ideas from philosophers looking for new ways. Rather than the coarseness of previous abstract ideas, the reality of modern life demands unconditional understanding and respect. To understand what is simple – the reality of life – we must not be simplistic in our thinking. We need to be dynamic and, paradoxically, able to uncover complex relationships. The recent encyclical Caritas in veritate marks a turning point in the development of truly “empathetic” thinking. Here the editor attempts to bring out the deep logic and the dynamic paradigm presented in its first few paragraphs. In its reading of social relationships, the Encyclical gives practical applications of this paradigm, in particular the idea of fraternity.