

## Tra *Caritas in Veritate* e principio di compossibilità responsabile un'equazione perfetta?

Achille Agnati\*

Nella realtà empirica odierna campeggiano fenomeni detti crisi, sfide, problemi. Tali l'inquinamento atmosferico, i conflitti bellici, le malattie, l'educazione, il riscaldamento globale, la malnutrizione e la fame, la sanità e l'acqua, i sussidi e le barriere commerciali, il terrorismo, le donne, lo sviluppo. Per essi la letteratura scientifica mondiale elenca, in genere, le opportunità di uscita proponendo l'etichettatura sommaria: soluzioni globali a crisi globali.

La lettera enciclica *Caritas in Veritate* (2009) di Benedetto XVI tiene – sostanzialmente – questa stessa direzione – sempre dal rigoroso punto di vista della dottrina sociale della Chiesa – e affronta argomenti chiave: etica ed economia; la crisi come occasione; autorità mondiale; fame e povertà; il mercato; lavoro e sindacato; demografia; migrazioni. Sono argomenti che – da noi raccolti con «ne varietur» virgolettati – consentono questo riassunto: «L'economia [...] ha bisogno dell'etica per il suo corretto funzionamento» – scrive Benedetto XVI – e alla crisi bisogna reagire con «realismo, fiducia e speranza», perché la crisi è «occasione di nuova progettualità» e di nuove regole. Ne consegue che la globalizzazione ha bisogno di essere governata da un'autorità mondiale «organizzata in modo sussidiario e poliarchico» per non dare vita «a un pericoloso potere universale di tipo monocratico». Così facendo, eliminare la fame è un «imperativo» etico e la via «per salvaguardare la pace e la stabilità del pianeta». Ecco perché l'economia di mercato non funziona senza forme interne di solidarietà e fiducia: l'impresa, infatti, ha responsabilità sociali. E allora tutti hanno diritto a un lavoro «decente» onde l'attenzione preoccupata alla deregolamentazione del lavoro che rischia di portare al «degrado umano». Ecco la ragione per cui i sindacati dovrebbero tutelare anche i non iscritti. Benedetto XVI condanna le ONG che promuovono aborto e sterilizzazioni e condanna, altresì, le agenzie ONU e gli

\* Già professore ordinario di Storia dell'analisi chimica e docente di Giustizia sociale ed economica nella Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Padova.

stati che impongono pianificazioni: occorre, infatti, un'apertura «responsabile» alla vita. Ne segue – ed è questa la conclusione – che la migrazione va governata, ma senza dimenticare che ogni migrante è una persona umana e possiede «diritti inalienabili». Passiamo da questa orditura riassuntiva all'esame dettagliato indicando e segnando in successione il numero a volta a volta esaminato della lettera enciclica in oggetto costituita da 79 numeri. Questo esame è fatto da economista – scientificamente radicato nella teoria e nella storia della teoria dell'economia politica – indicando, dunque, i numeri e gli argomenti nei quali la *Caritas in Veritate* (2009) vede, espone, critica e propone posizioni e dettami (teorici e pratici) – ma non precetti – della scienza economica concepita in visione amplissima, perché l'economia politica (scientifica) cui guardiamo (ed è quella che sicuramente entra nella dottrina sociale della Chiesa) è l'economia politica endo-esogena, ossia la disciplina «fondata» non soltanto endogeneamente (che significa economicisticamente e indipendentemente dall'ambiente e dalla storia) «sui dati di partenza» di Menger (1871): bisogni, beni, valore, scambio, prezzo, merce, moneta e – naturalmente – utilità e mercato; ma anche e soprattutto esogeneamente (che significa economicisticamente nell'ambiente e nella storia, ossia nel tempo reale della vita umana) scienza economica fondata sulle «strutture» extraeconomiche di Demaria (1974) dette propagatori dell'azione economica spontanea: demografia, psicologia, tecnologia, istituzioni, sindacati, inserimento nell'economia internazionale, iperforze monetarie bancarie finanziarie, forme ossia regimi di mercato, distribuzione delle specie di imprese ossia del potenziale produttivo, distribuzione delle fortune e dei redditi ossia della ricchezza.

Definita come detto l'economia politica endo-esogena d'impianto esaustivo della realtà empirica nel divenire della storia, ricordiamo ora la definizione e il significato del principio di composibilità responsabile da noi introdotto nella scienza economica (Agnati, 2001a) e più precisamente – quando operativo – nella sua declinazione di politica economica. Principio che – secondo il titolo dato con interrogativo retorico in questo saggio – si propone come equazione perfetta della *Caritas in Veritate* (2009). Questo il principio: «Due o più realtà vivono secondo composibilità responsabile se – da un punto di vista logico (è la logica di Leibniz 1710, 1712, 1714, 1765) – sono

simultaneamente compatibili e contemporaneamente se – da un punto di vista etico (è l'etica di Jonas 1974, 1979) – non danneggiano la propria e altrui sopravvivenza». Leibniz ha trasformato il principio logico di non contraddizione di Aristotele in principio ontologico di compostibilità: compostibile è il possibile che si accorda con le condizioni di esistenza dell'universo reale: è la possibilità reale. Jonas propone il principio responsabilità come via di mezzo tra il principio speranza di Bloch (1959) e il principio disperazione di Anders (1956) e fa questo superando la legge di Hume (1739-1740, 1748, 1751) – campione dell'individualismo edonistico che, secondo Jonas, è la caratteristica delle etiche moderne – e proponendosi (l'etica di Jonas) come etica perenne che concilia prospettiva storica e realismo politico: vale, dunque, la ragion pratica di Kant (1788) cui radicalmente si lega Sen (1982).

L'*Introduzione* della *Caritas in Veritate* inizia affermando che la carità nella verità è la principale forza propulsiva (1) per lo sviluppo della persona e dell'umanità: la carità, via maestra (2) della dottrina sociale della Chiesa, è in effetti – per il suo stretto legame con la verità – un'espressione autentica di umanità (3). Fatta questa premessa, si scrive che la verità (4) è condivisione e comunicazione – dunque comunione – perché è sempre «logos» e dialogo insieme. A sua volta, la carità (5) è «grazia» in ogni sua espressione di ricezione e dono: «grazia» che è sempre riconoscenza (sua etimologia), dono, favore, soccorso: dunque – secondo noi in un empito peraltro attentamente ragionato e meditato per le sue possibilità costruttive scientifiche specialmente «lavorando» sull'energia – la «grazia» è costituita da un misto composto di rispetto (Jonas 1974, 1979) frutto di energia partenogenetica (Demaria 1982, 1983a, 1983b, 1983c, 1996) in un contesto di civiltà come civilizzazione (Perroux 1975) con un portato perenne di incivilimento (Romagnosi 1832 e Demaria 1963) in vista di assistenza e consiglio (Myrdal 1968) con denominatore di simpatia ed empatia (Smith 1759) conforto garante di solidarietà e sussidiarietà (Weber 1922). Ecco perché nell'*Introduzione* è agevole intendere come «caritas in veritate» sia il principio operativo in due criteri orientativi dell'azione morale: a) la giustizia (6), perché ogni società ha un proprio sistema di giustizia; b) il bene comune (7), perché il bene comune è il bene di «noi - tutti». Riferendosi alla *Populorum progressio* (1967) – fonte massima in questa enciclica di

carità e verità – lo sviluppo dei popoli è sempre visto come sviluppo umano integrale (8). L'*Introduzione* conclude affermando, in via generale, che la dottrina sociale della Chiesa accoglie la verità da qualsiasi sapere (9) la verità stessa provenga. Approdo questo che chiude l'*Introduzione* stessa nella quale il principio di compostibilità responsabile da noi proposto (e che suggeriamo al lettore di rileggere a ogni nostro richiamo) è linfa implicita dei numeri 1, 3, 8; ma linfa decisamente esplicita dei numeri 2, 4, 5, 6, 7, 9.

Il Cap. I, *Il messaggio della «Populorum progressio»* (10) – «messaggio» che intendiamo (anche scientificamente) come «visione» –, dice che tale enciclica è sempre fedele alla carità nella verità, ricordando le due verità (11) della *Populorum progressio*: tutta la Chiesa è sempre tesa a promuovere sia a) lo sviluppo integrale dell'uomo sia b) lo sviluppo totale della persona in ogni sua dimensione. Questo «punto» sottolinea che *Populorum progressio* e Concilio Vaticano II – nell'insieme – rappresentano un unico insegnamento (12) e – dopo aver notato che la *Populorum progressio* (1967) è legata all'insegnamento complessivo di Paolo VI (13) – si ricorda, dello stesso Pontefice, la lettera apostolica *Octogesima adveniens* (1971) per difendere la qualità tecnica e umana della politica (14) quando influenzata da visioni utopistiche e da ideologie negative; l'enciclica *Humane vitae* (1968) per indicare i legami tra etica della vita ed etica sociale; l'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (1975) per insistere sul rapporto tra Vangelo (15) e vita concreta, personale e sociale, dell'uomo. Tornando alla *Populorum progressio*, essa definisce lo sviluppo come «vocazione» (16): dunque, lo sviluppo è incapace di darsi da sé medesimo il proprio significato ultimo. E la vocazione – si aggiunge – suppone sempre la libertà responsabile (17) della persona e dei popoli. Ancora, lo sviluppo umano integrale come vocazione esige che se ne rispetti la verità (18), perché la verità dello sviluppo consiste nella sua integralità. Infine, lo sviluppo come vocazione comporta la centralità, in esso, della carità (19), perché la ragione, da sola, coglie sì l'uguaglianza fra gli uomini, ma non riesce a fondare la fraternità (che intendiamo – anche nell'ortodossia della dottrina sociale della Chiesa – come solidarietà: fondamento sul quale tornerà in seguito più volte la *Caritas in Veritate*). Concludendo il Cap. I, la *Populorum progressio* sottolinea l'urgenza delle riforme (20): un'urgenza dettata anche dalla carità nella verità. In questo

Cap. I, il principio di compostibilità responsabile è linfa implicita dei numeri 10, 12, 13, 16, 20; ma linfa decisamente esplicita dei numeri 11, 14, 15, 17, 18, 19.

Il Cap. II, *Lo sviluppo umano nel nostro tempo*, chiarisce come la *Populorum progressio* dia una visione articolata (21) dello sviluppo, perché indica lo scopo di fare uscire i popoli da fame, miseria, malattie endemiche, analfabetismo. Il quadro dello sviluppo odierno è, in effetti, policentrico (22), perché attori e cause del sottosviluppo, ma anche dello sviluppo, sono in realtà molteplici. Naturalmente, l'insufficienza (23) del progresso non va vista solo dal punto di vista economico e tecnologico: dopo il crollo dei sistemi del socialismo reale nell'Europa Orientale, a fine anni '80 e inizio anni '90, sarebbe stato opportunamente necessario un complessivo ripensamento dello sviluppo come aveva espressamente chiesto Giovanni Paolo II nell'enciclica *Centesimus annus* (1991). Altro punto notevole è come la crisi economica in atto stia portando a una rinnovata valutazione del ruolo degli stati (24) e del loro potere. Ricordo come antesignana l'opera di Demaria (1946, 1966, 1974)! Tema cui si aggiunge che – mentre, dal punto di vista sociale, si sta registrando la fatica dei sistemi di protezione e di provvidenza nel perseguire gli scopi di giustizia sociale (25) (si veda criticamente Agnati 2007) – dal punto di vista culturale (26) eclettismo e appiattimento convergono nel separare la cultura dalla natura umana. Dunque, è da notare come – per tutto ciò – rischi sempre più di accentuarsi l'insicurezza della vita (27) – si veda ancora Agnati (2007) – nei Paesi poveri causa la carenza di alimentazione e l'accesso all'acqua. Il che fa ulteriormente sottolineare l'importanza del rispetto per la vita (28), rispetto che è il centro del vero sviluppo. Strettamente connessa con lo sviluppo è la negazione del diritto alla libertà religiosa (29) – si veda Agnati (2007) –: le violenze, in effetti, frenano lo sviluppo autentico impedendo ai popoli un maggior benessere socio-economico e spirituale. Discorso generale, ma preciso, è – successivamente – quello sull'urgenza della necessità dell'impegno di fare interagire i diversi livelli del sapere umano (30) per promuovere un vero sviluppo dei popoli. Discorso cui si lega la notazione che valutazioni morali e ricerca scientifica devono crescere insieme e la carità animarle in un tutto armonico e interdisciplinare (31). Dunque, lo sviluppo odierno impone l'esigenza di soluzioni nuove (32) quali: a) accesso al lavoro e/o al suo mantenimento; b) inflessibile consapevolezza

che i costi umani sono sempre anche costi economici; c) riflessione sul senso dell'economia e sui suoi fini. Sul tutto si veda il recentissimo Harcourt (2009). Al riguardo anche Demaria (1930, 1946, 1966) e Agnati (1974, 2001a, 2007). Ne consegue che il progresso – con la globalizzazione – impone di dilatare la ragione (33), perché conosca e orienti queste imponenti nuove dinamiche. E con questo auspicio si chiude il Cap. II nel quale il principio di compostibilità responsabile è linfa implicita in nessuno dei numeri che lo costituiscono, ma linfa decisamente esplicita di tutti i numeri del Capitolo: 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33.

Il Cap. III, *Fraternità, sviluppo economico e società civile* – dove fraternità è da noi intesa come solidarietà con la notazione già fatta alla fine del Cap. I –, proposta l'enunciazione che la logica del dono (34) e il principio di gratuità (34) sono presenti in molteplici forme, spesso non riconosciute causa una visione solo produttivistica e utilitaristica dell'esistenza (significativa la posizione di Georgescu-Roegen 1974: una linea di pensiero ripresa poi da Simon 1991), è il Capitolo che entra decisamente nell'economia politica dello scambio e della produzione affermando che il mercato (35) – animato di fiducia reciproca e generalizzato – abbisogna di forme interne di solidarietà per espletare pienamente la propria funzione economica. E – svolgendo l'argomento – indipendentemente da ogni precettistica, afferma che la logica mercantile (36) va teleologicamente orientata a perseguire il bene comune di cui deve farsi carico anche e soprattutto la comunità politica (Agnati 1992). Dopo avere ricordato con insistenza che la giustizia (37) riguarda tutte le fasi dell'attività economica, onde ogni decisione economica ha una conseguenza di carattere morale (Demaria 1996) si propone la posizione teorica di Giovanni Paolo II che nella *Centesimus annus* (1991) dice necessario un sistema a tre soggetti (38): mercato, stato, società civile (anche se diverse, sono le «potenze» di Burckhardt 1868-1873: stato, religione, cultura) individuando nella società civile l'ambito proprio di un'economia della gratuità e della fraternità (solidarietà); ambito, peraltro, non negato né al mercato né allo stato. Importante ricordare – a questo punto – che la *Populorum progressio* configura un modello di economia di mercato inclusivo di *tutti* i popoli (39) e non solo di quelli adeguatamente attrezzati (spiccata distinzione in questo senso ha l'opera di Kuznets 1990). E – calandosi più

propriamente nell'economia politica della produzione – l'impresa (40) chiede la necessità di profondi cambiamenti nel modo di intenderla secondo una sua più ampia «responsabilità sociale», perché la gestione non può limitarsi agli interessi dei soli proprietari dell'impresa, ma deve *anche* farsi carico di tutti gli altri soggetti che contribuiscono alla vita dell'impresa: pertinente Demaria (1963) antesignano nel reingresso teorico-sistemico dell'incivilimento di Romagnosi (1832)! Ne consegue l'attenzione all'imprenditorialità (41) e all'opportunità del suo significato plurivalente, perché essa – prima di avere un significato professionale – ne ha uno umano: oltre il già citato Demaria (1966) è pertinente Bagiotti (1965 e 1969) decisamente originale già nella novità della definizione: «il profitto come predicato d'azione»! Dunque – conclude il Cap. III – si comprende come la globalizzazione importi la necessità di orientare (42) l'umanità in termini di relazionalità, di comunione, di condivisione. Chiusura di un Cap. III nel quale il principio di composibilità responsabile è linfa implicita in nessuno dei numeri del Capitolo; ma linfa decisamente esplicita di tutti i numeri del Capitolo: 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42!

Il Cap. IV, *Lo sviluppo dei popoli, diritti e doveri, ambiente*, fa perno su diritti e doveri (43) affermando che i diritti presuppongono doveri senza i quali si trasformano in arbitrio e la condivisione dei doveri reciproci mobilita assai più della sola rivendicazione dei diritti. La concezione dei diritti e dei doveri nello sviluppo deve sempre considerare i problemi connessi alla crescita della popolazione (44) non dimenticando mai che l'apertura moralmente responsabile alla vita è una ricchezza sociale ed economica. L'economia, infatti, richiede l'etica (contra il Robbins 1932 e 1935, pro il Velasquez 1982 e 1988) (45) per un corretto funzionamento e il rapporto tra impresa ed etica porta a concludere che – oggi – è la stessa pluralità delle forme istituzionali di impresa (46) a generare un mercato più civile e al tempo stesso più competitivo. Il che richiama – in parte – il già citato incivilimento originario di Romagnosi (1832), ma – soprattutto – lo svolgimento di Demaria (1963) che ne fa la 5.a, ma omnicomprensiva, sottofunzione della funzione di produzione (Demaria 1966) costituita dalle sottofunzioni di combinazione tecnica, di costo, di ricavo, di investimento. Questa la ragione fondamentale per cui il potenziamento delle diverse tipologie di imprese e il profitto (47) teleologicamente volto a

umanizzare il mercato e le società è un potenziamento che deve essere perseguito *anche* nei Paesi che sono emarginati dai circuiti dell'economia globale: nel linguaggio di Demaria (1974) che sono emarginati dal propagatore internazionale. Ampliando il discorso, lo sviluppo è legato al rapporto tra uomo e ambiente naturale (48), rapporto che non può ignorare le generazioni successive onde – esplicitamente – il nostro principio di compostibilità responsabile (Agnati 2001a). Ed è proprio la salvaguardia dell'ambiente naturale che porta a considerare le problematiche energetiche (49) le quali impongono l'urgente necessità morale (Gore 1992, cui si lega Ravallion 1997) di una rinnovata solidarietà tra Paesi in via di sviluppo e Paesi altamente industrializzati (era già significativa al riguardo l'indagine storica di Reynolds 1985). Ecco perché il governo globalmente responsabile (50) dell'uomo sulla natura comporta il rafforzamento dell'alleanza tra uomo e ambiente per non lasciare alle nuove generazioni un pianeta depauperato delle sue risorse (già IUCN nel 1980!): ancora il nostro principio di compostibilità responsabile! Così può intendersi come le modalità con cui l'uomo tratta l'ambiente influiscono sulle modalità con cui l'uomo tratta se stesso e viceversa onde – oggigiorno – si impone la necessità di nuovi stili di vita (51) – cosa già intravvista da O'Connor (1994) – stili di vita attualmente inclini – in modo chiaramente esagerato – all'edonismo e al consumismo: quando è rispettata l'ecologia umana nella società, anche l'ecologia ambientale ne trae beneficio! Cosa, a suo tempo, già criticamente indicata da WCED (1987). Il Cap. IV conclude che la verità (52) – che non si può produrre ma solo accogliere – indica la strada verso il vero sviluppo. Conclusione di un Capitolo nel quale il principio di compostibilità responsabile è linfa implicita dei numeri 43, 44, 52; ma linfa decisamente esplicita dei numeri 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51.

Il Cap. V, *La collaborazione della famiglia umana* – dove famiglia umana è da noi intesa (*ortodossamente* secondo la dottrina sociale della Chiesa) come sinonimo di tutti i popoli –, premette una logica fondata sulla categoria della relazione (53) che richiede un approfondimento critico e valoriale, perché l'uomo e così i popoli, in quanto di natura spirituale, si realizzano nelle relazioni interpersonali. E il tema dello sviluppo coincide con il tema dell'inclusione relazionale di tutti i popoli in un'unica comunità (54) che si costruisce nella solidarietà sulla base dei

fondamentali valori della giustizia e della pace. Naturalmente, in un'interpretazione metafisica dell'*humanum* (55) la relazionalità è elemento essenziale, perché oggi alcune culture a sfondo religioso isolano l'uomo nella ricerca del benessere individuale, limitandosi a gratificare le attese psicologiche. In effetti, tutte le religioni (56) possono dare il loro apporto allo sviluppo soltanto se Dio trova posto anche nella sfera pubblica. Si legga l'intervento di Tony Blair al Meeting di Rimini nell'estate 2009. L'ex premier inglese – raccontando la sua conversione alla fede cattolica – ha detto: «Lo stato migliore è quello che si aggiunge alle individualità, non le sostituisce, non controlla le nostre vite. Ma stato e persone da sole non ce la possono fare: una società, per completarsi, ha bisogno anche della fede [...]. L'ultima enciclica del Papa andrebbe letta e riletta. È il contrattacco al relativismo. Solo la Chiesa può fermare l'edonismo fine a se stesso di questa società moderna [...]. Ormai siamo nell'epoca della globalizzazione: la Chiesa è la sola voce spirituale, forte e insistente, capace di far sì che questa globalizzazione sia al servizio dell'uomo: non che l'uomo sia suo schiavo. La voce della Chiesa va sempre ascoltata: scienza, tecnologia e progresso non renderanno mai questa voce meno importante. La fede è la salvezza dell'anima, lo scopo della vita. Fede e ragione viaggiano insieme, alleate, mai in opposizione [...]. Senza Dio l'uomo non saprà dove andare né dire chi è». E su questa linea, Blair sostiene che nella società di oggi – sempre più multiculturale – ognuno di noi deve «[...] mantenere la propria identità e tipicità. Nei nostri Paesi abbiamo radici giudaico-cristiane: dobbiamo essere fieri». Dunque, Dio deve avere posto nella sfera pubblica, perché – come la ragione ha sempre bisogno di essere purificata dalla fede – così la religione ha sempre bisogno di essere purificata dalla ragione per mostrare il suo autentico volto umano. Ne segue che il dialogo tra fede e ragione spiega il principio di sussidiarietà (57), che è espressione dell'inalienabile libertà umana, principio costituito da un aiuto alla persona attraverso l'autonomia dei corpi intermedi. Ecco perché si dice che il governo della globalizzazione deve essere di tipo sussidiario articolato su piani diversi che collaborino reciprocamente. Naturalmente, il principio di sussidiarietà deve essere sempre connesso al principio di solidarietà (58), e viceversa, così che gli aiuti economici internazionali allo sviluppo non perseguano secondi fini. Da notare che la cooperazione allo sviluppo (economico)

deve poter essere *anche* incontro (59) culturale e umano. In breve, l'aiuto (60) allo sviluppo dei Paesi poveri va sempre considerato come vero strumento di creazione di ricchezza per tutti. Ancora, la necessità di un maggior accesso all'educazione (61) è urgente per l'efficacia della stessa cooperazione internazionale, perché col termine «educazione» si intende la formazione completa della persona. Altro aspetto da considerare è il fenomeno delle migrazioni (62) dove i lavoratori stranieri – che recano un contributo allo sviluppo economico del Paese ospite oltre a quello del Paese d'origine grazie alle loro rimesse finanziarie – sono lavoratori che non vanno mai considerati come merce o come forza lavoro. Va da sé che il rapporto diretto tra povertà e disoccupazione (63) comporta l'impegno a che non vi sia violazione della dignità del lavoro umano. Vi sono, di conseguenza, alcuni richiami importanti, perché operativamente decisivi. Il primo richiamo è alle organizzazioni sindacali (64) dei lavoratori che dovrebbero aprirsi alle nuove prospettive lavorative volgendosi anche ai non iscritti e, in particolare, ai lavoratori dei Paesi in via di sviluppo. Il secondo richiamo è alla finanza (65) che dovrebbe tornare a essere uno strumento per la produzione della ricchezza e per lo sviluppo. Il terzo richiamo è al potere politico dei consumatori (66) e delle loro associazioni (66) che l'interdipendenza mondiale ha fatto emergere: le persone dovrebbero rendersi conto che acquistare è sempre un atto morale oltre che economico (Demaria 1996, ma anche Velasquez 1982 e 1988): v'è una responsabilità sociale del consumatore che si accompagna *sempre* alla responsabilità sociale dell'impresa. Il quarto richiamo è alla necessità di riformare (67) sia l'ONU sia l'architettura economica e finanziaria internazionale ed è un impegno non rinviabile stante l'aumento dell'interdipendenza mondiale. Un impegno per realizzare un autentico sviluppo umano integrale ispirato ai valori della carità nella verità. Con questo impegno si chiude il Cap. V dove il principio di compostibilità responsabile è linfa implicita dei numeri 53, 54, 55, 61, costituenti il Capitolo; ma linfa decisamente esplicita dei numeri 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67. Il Cap. VI, *Lo sviluppo dei popoli e la tecnica* – dopo avere premesso che lo sviluppo dei popoli (68) è legato allo sviluppo di ogni uomo –, osserva che lo sviluppo – oggi – è strettamente connesso al progresso tecnologico (69), ma la tecnica non è mai solo tecnica: la tecnica è l'aspetto oggettivo dell'agire umano la

cui origine e ragion d'essere sta nell'elemento soggettivo: l'uomo che opera! E sulla contraddizione tra mondo presente e mondo futuro Rowland (2000) – Nobel per la Chimica nel 1995 – mi ha portato a completare Leibniz con Jonas! Ecco allora la necessità di dire che – trattando sviluppo tecnologico e libertà umana (70) – la libertà dell'uomo è propriamente se stessa solo quando risponde alla tecnica con decisioni frutto di responsabilità morale. Esplicitamente vale il nostro principio di compostibilità morale! Precetto altissimo nella sua profondità è questo: lo sviluppo è impossibile senza uomini retti (71) che vivano nelle loro coscienze l'appello del bene comune. Ricordo l'insistenza di Demaria in più luoghi (1963, 1966, 1974) e sinteticamente (1996), ma il tema ha antesignani eminenti quali Schumpeter (1912) e Pareto (1916)! La stessa pace (72) non è certamente un prodotto tecnico come frutto di accordi per assicurare efficienti aiuti economici. Notazione fundamentalissima è che la pervasività dei mezzi di comunicazione sociale (73) impone che senso e teleologia dei media vadano ricercati nel fondamento antropologico, perché i media possono diventare occasione di umanizzazione. E qui risaliamo addirittura a Ortes (1757) «magna pars» seminale dell'orditura sull'opinione nella sistematica storico-teorica in Agnati (2001b) cui è prelude, in argomento, il lungo saggio del 1973. Infine, la questione della bioetica (74) che è – oggigiorno – campo cruciale della lotta culturale tra assolutismo della tecnicità e responsabilità morale dell'uomo, perché è campo in cui si gioca radicalmente la possibilità di uno sviluppo umano integrale. Infatti, scoperte scientifiche e possibilità di intervento tecnico impongono la scelta tra la razionalità della ragione aperta alla trascendenza e la razionalità della ragione chiusa nell'immanenza. Ecco perché si afferma che la questione sociale (75) è diventata – radicalmente – questione antropologica implicando il modo di concepire e manipolare la vita sempre più posta dalle biotecnologie nelle mani dell'uomo. Altro riferimento non certamente secondario è – infine – questo: il problema dello sviluppo è strettamente collegato alla concezione dell'anima (76) dell'uomo (riferimento che abbiamo trovato anche nel Tony Blair citato più sopra!): uomo che – oggi – vede i problemi solo dal punto di vista psicologico fino al riduzionismo neurologico. Da tutto ciò il Cap. VI conclude che l'assolutismo della tecnica (77) costringe alla visione materialistica degli avvenimenti umani. Conclusione di un

Capitolo dove il principio di compossibilità responsabile è linfa implicita in nessuno dei numeri costituenti il Capitolo stesso; ma linfa decisamente esplicita dei numeri 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77: ossia di tutto il Capitolo!

La *Conclusione* riassuntiva dell'enciclica si raccoglie in due riferimenti: a) l'umanesimo (78) deve essere aperto all'Assoluto, perché un umanesimo che escluda Dio è un umanesimo disumano; b) «caritas in veritate» (79) è, sì, un precetto, ma un precetto non prodotto dall'uomo: è un precetto donato all'uomo. Una conclusione, dunque, i cui due riferimenti sono i due «punti» 78 e 79 fondamentalmente (anche se implicitamente) animati entrambi dal principio di compossibilità responsabile.

Principio è, sempre, punto di partenza e fondamento di un processo qualsiasi: «punto di partenza» e «fondamento» (o «causa») sono, dunque, strettamente connessi nella nozione di principio. Consapevoli di ciò, abbiamo percorso l'enciclica raggiungendo il risultato che il principio di compossibilità responsabile – nella *Caritas in Veritate* – si manifesta, se non basato, certamente compartecipe e – forse (?) – assiologicamente fondante e olisticamente omnicomprensivo di almeno 40 principi quando singoli quando a coppia, perché tra loro argomentativamente e relazionalisticamente composti. Principi che abbiamo ricavato dall'enciclica in oggetto. Questi principi sono: di carità, di verità; di fraternità; di solidarietà; di fiducia; di condivisione; di sussidiarietà; del dono; di gratuità; di comunicazione; di giustizia; di libertà; di eticità; antropologico; di umanesimo; psicologico; di antiriduzionismo neurologico; di relazionalità; produttivistico; utilitaristico; mercantile; di collaborazione; di cooperazione; di comunione; di possibilità; di responsabilità; antiedonistico; anticonsumistico; teleologico del bene comune; di anti-relativismo; dell'assoluto; di non contraddittorietà; ecologico umano e ambientale; di interdipendenza mondiale; poliarchico e antimonocratico; d'intersezione dei diversi saperi umani; di antipianificazione; bioetico e biotecnologico; di sviluppo integrale della persona.

Come conclusione – raccogliendo i fili della trattazione più sopra fatta con parole sovente «ne varietur» dell'enciclica e mettendo in sequenza i nostri giudizi sui 79 numeri che sono paragrafi della *Caritas in Veritate* – abbiamo, sommandoli, questi risultati: 62 numeri o paragrafi sono esplicitamente radicati nel principio di compossibilità responsabile, 17 numeri o paragrafi

lo sono implicitamente. Il che significa – ripetendo il principio da noi introdotto – che due o più realtà vivono secondo compostibilità responsabile se, da un punto di vista logico, sono simultaneamente compatibili e – contemporaneamente – se, da un punto di vista etico, non danneggiano la propria e altrui sopravvivenza. Dunque, la *Caritas in Veritate* è fondata sul principio (operativo) di compostibilità responsabile: c.v.d. scriverebbe un matematico – ossia come volevasi dimostrare – anche se da parte nostra non vi è stata alcuna personale «costrizione» dimostrativa ma unicamente l'intuizione di partenza – un'intuizione dubitativa – sempre tenuta nello studio dell'enciclica, intuizione dubitativa sorretta dall'interrogativo retorico di cui al titolo che ci ha fatto percorrere con un controllo sistematico – oggi si dice con monitoraggio – i 79 numeri o paragrafi della *Caritas in Veritate*.

## Riferimenti bibliografici

Queste le fonti bibliografiche del nostro giudizio sui 79 numeri della *Caritas in Veritate*.

- Agnati A. (1973), *Dal calcolo dell'opinione nei preclassici all'analisi economica dell'esogeneità*, in «Rivista internazionale di scienze economiche e commerciali», XX, n. 2, pp. 153-178.
- (1974), *Una categoria assente nella teorizzazione economica tradizionale: l'energia*, comunicazione alla XIV Riunione Scientifica della Società Italiana degli Economisti «Economia ed Ecologia» (Roma, 5-7 novembre 1973), in «Atti» *Economia ed Ecologia*, Milano, Giuffrè, 1975; e con titolo appena diverso in «Rivista internazionale di scienze economiche e commerciali», XXI, n. 1, pp. 22-36.
- (1992), *Sul benessere organico come principio guida dell'internazionalizzazione cattolico: nazione, grande Europa e mercato nell'opera di Giovanni Demaria*, relazione al Convegno «Nazione, grande Europa e mercato nel pensiero degli Economisti» (Firenze, 22-23 maggio 1992), in «Il pensiero economico moderno», XII, n. 4, pp. 39-50; sta in *Quale mercato per quale Europa. Nazione, mercato e grande Europa nel pensiero degli economisti dal XVIII sec. ad oggi*, a cura di P. Roggi, Milano, Franco Angeli, 1994, pp. 397-408.
- (2001a), *Il principio di compostibilità responsabile e la connessa misura dello sviluppo economico sostenibile*, in «Il pensiero economico moderno», XXI, n. 4, pp. 277-304.
- (2001b), *Critica dei massimi sistemi dell'economia politica. Dai sistemi logici alla logica dei sistemi*, Padova, CEDAM (2a edizione).
- (2007), *I diritti dell'uomo fondamento della giustizia sociale ed economica*, I, *La teoria*, Padova, s.i.p., *pro manuscripto*.
- Anders G. (1956), *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München, Beck (tr. it. *Luomo è antiquato. La terza rivoluzione industriale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1962).
- Bagiotti T. (1965), *Il profitto. Fondamento e destino di una discussa categoria economica*, Padova, CEDAM.
- (1969), *Parole e fatti sulla massimizzazione del profitto*, in «Rivista internazionale di scienze economiche e commerciali», XVI, n. 7, pp. 637-651.

- Bloch E. (1954, 1955, 1959), *Das Prinzip Hoffnung*, 3 voll., Berlin-Frankfurt am Main (tr. it. *Il principio speranza*, Milano, Garzanti, 1994).
- Burckhardt J. (1868-1873), *Über geschichtliches Studium [Weltgeschichtliche Betrachtungen]* (postumo) (tr. it. *Sullo studio della storia*, Torino, Editore Boringhieri, 1958).
- Demaria G. (1930-1931), *Il principio del benessere organico e il contratto collettivo di lavoro*, discorso inaugurale per l'anno accademico 1930-1931 pronunciato il 20 ottobre 1930, in *Archivio Scientifico*, Bari, Regio Istituto Superiore di Scienze Economiche e Commerciali, vol. V, pp. 1-29.
- (1937), *La politica economica dei grandi sistemi coercitivi*, Torino, Litografia Gili; rist. da A. Agnati con una sua *Avvertenza storica e un giudizio personale*, Padova, CEDAM, 1969.
- (1946), *Lo stato sociale moderno. Le sue basi storiche e la sua organizzazione strutturale*, Milano, CEA; rist. Padova, CEDAM, 1962.
- (1962), *Trattato di logica economica*, I, *La catallattica*, Padova, CEDAM.
- (1963), *La funzione d'incivilimento alternativa al collettivismo*, in «Giornale degli Economisti», XXII, n. 7-8, pp. 473-494.
- (1966), *Trattato di logica economica*, II, *Il sistema produttivo*, Padova, CEDAM.
- (1974), *Trattato di logica economica*, III, *Lesogenità*, Padova, CEDAM.
- (1982), *Energia partenogenetica e tempo economico*, in *Saggi in onore di Bruno Menegoni*, a cura di G. Franco, Padova, Editrice Alceo («Rendiconti del Comitato per gli studi e per la programmazione economica», XX), pp. 115-126.
- (1983a), *Le tre componenti dell'energia partenogenetica*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», serie ottava, Rendiconti di Scienze morali storiche e filologiche, vol. XXXVII, fasc. 7-12 (luglio-dicembre) 1982, Roma, pp. 191-209.
- (1983b), *Teoria economica dell'energia partenogenetica*, in «Rivista internazionale di scienze economiche e commerciali», XXX, n. 1, pp. 5-40.
- (1983c), *Le cause dell'energia partenogenetica e la sua misura*, in «Rivista internazionale di scienze economiche e commerciali», XXX, n. 6, pp. 496-519.
- (1996), *A New Economic Logic. Indetermination, Propagators and Entelechians*, edited from books and articles and arranged by A. Agnati, D. Cantarelli, A. Montesano with an *Introduction*, Padova, CEDAM.
- Georgescu-Roegen N. (1974), *Leconomia politica come estensione della biologia*, «Note Economiche» (tr. it. di M. Dardi della Conferenza tenuta in Aula Magna, Facoltà di Economia e Commercio, Università di Firenze, 17 maggio 1974).
- Gore A. (1992), *Earth in the Balance: Ecology and the Human Spirit*, Boston, Morghton Mifflin.
- Harcourt W. (2009), *What Economics Needs to Become*, Editorial in «Development Beyond Economics», vol. 52, Culture and Identity, n. 3, September, pp. 277-279. È la premessa introduttiva del fascicolo collettaneo dove autori diversi affermano e spiegano come le crisi finanziarie, climatiche, alimentari e sanitarie contemporanee richiedano la necessità di una nuova cultura della scienza economica.
- Hume D. (1739-1740), *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Sentiments*, London (tr. it. *Trattato sulla natura umana: ovvero tentativo di introdurre il metodo sperimentale di ragionamento negli argomenti morali*, in D. Hume, *Opere*, Bari, Laterza, 1971).
- (1748, 1759), *An Inquiry Concerning Human Understanding*, London (con tale titolo) (tr. it. *Ricerche sull'intelletto umano*, in D. Hume, *Opere*, Bari, Laterza, 1971).
- (1751), *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, London (tr. it. *Ricerca sui principi della morale*, in D. Hume, *Opere*, Bari, Laterza, 1971).
- Kant I. (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga, Johan Friedrich Hartnoch (tr. it. *Critica della ragion pratica*, Bari, Laterza, 1955).
- Kuznets S. (1990), *Popolazione, tecnologia, sviluppo*, Bologna, il Mulino.
- International Union for the Conservation of Nature and Natural Resources (IUCN) (1980), *World Conservation Strategy: Living Resource Conservation for*

- Sustainable Development*, Gland, IUCN-UNEP-WWF.
- Jonas H. (1974), *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago, The University of Chicago Press (tr. it. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, Bologna, il Mulino, 1991).
- (1979), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Insel Verlag (tr. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, 1990 e 1993).
- Leibniz G.W. (1710), *Essai de Théodicee sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Red. 1705, 1a ed. Amsterdam (tr. it. *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, in G.W. Leibniz, *Scritti filosofici*, Vol. I, Torino, UTET, 1967).
- (1712, 1714), *Six Lettres de Mr. Leibniz à Mr. Bourguet*, in G.G. Leibniz, *Opera Omnia*, Ed. Dutens, Tomus Secundus, Genevae, Apud Fratres De Tournes MDCCLVIII.
- (1765), *Nouveaux Essays sur l'entendement humain*, Red. 1703-1705, 1a ed. Amsterdam-Leipzig (tr. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in G.W. Leibniz, *Scritti filosofici*, Vol. II, Torino, UTET, 1968).
- Menger C. (1871), *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, Wien, Braumueller (tr. it. *Principi di economia politica*, Torino, UTET, 1976).
- Myrdal G. (1968), *Asian Drama. An Inquiry into the Poverty of Nations*, 3 voll., New York, Twentieth Century Fund, Inc. (tr. it. *Saggio sulla povertà di undici Paesi asiatici*, Milano, il Saggiatore, 1971).
- O'Connor M. (ed.) (1994), *Is Capitalism Sustainable? Political Economy and the Politics of Ecology*, New York, The Guilford Press.
- Ortes G. (1757), *Calcolo sopra il valore delle opinioni e sopra i piaceri e i dolori della vita umana*, Venezia, Pasquali, Rist. Collezione Custodi [Scrittori classici italiani di economia politica], Milano, Dall'imperiale regia stamperia, 1804, vol. XXXI. 24 e, modernamente, Roma, Bizzarri, s.a.
- Pareto V. (1916), *Trattato di sociologia generale*, 2 voll., Firenze, Barbèra, rist. Milano, Edizioni di Comunità, 1964.
- Perroux F. (1975), *Pouvoir et Économie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Ravallion M. (1997), *Famines and Economics*, in «Journal of Economic Literature», vol. XXXV, n. 3, September, pp. 1205-1242.
- Reynolds L.G. (1985), *Economic Growth in the Third World, 1850-1980*, New Haven (CT), Yale University Press.
- Robbins L. (1932, 1935), *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London, Macmillan (2a edizione) (tr. it. *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*, Torino, UTET, 1953).
- Romagnosi G.D. (1832), *Dell'indole e dei fattori dell'incivilimento con esempio del suo risorgimento in Italia*, Milano, Società degli Editori degli Annali Universali della Scienza e dell'Industria.
- Rowland F.S. (2000), *Ambiente e sviluppo: una sfida globale*, Conferenza e seminario dell'1 giugno 2000, Milano, Centro Congressi Cariplo. L'autore è Nobel per la Chimica 1995.
- Schumpeter J.A. (1912), *Theorie der Wirtschaftlichen Entwicklung*, Leipzig, Duncker & Humblot (tr. it. della 4a ed. tedesca del 1934, *Teoria dello sviluppo economico. Ricerca sul profitto, il capitale, il credito, l'interesse e il ciclo economico*, Firenze, Sansoni, 1971).
- Sen A. (1982), *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, Basil Blackwell (tr. it. *Scelta, benessere, equità*, Bologna, il Mulino, 1986).
- Simon M. (1991), *Models of My Life*, New York, Basic Books Harper Collins Publishers Inc. (tr. it. *Modelli per la mia vita*, Milano, Rizzoli, 1992).
- Smith A. (1759), *The Theory of Moral Sentiments*, London, Andrew Millar, 6a edizione 1790 (tr. it. *Teoria dei sentimenti morali*, Roma, Ed. Enciclopedia Italiana, 1991).
- Velasquez M.G. (1982, 1988), *Business Ethics. Concepts and Cases*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 2a edizione (tr. it. *Etica economica*, Venezia, Cafoscarina, 1993).
- Weber M. (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft*, 2 voll., Tübingen, Mohr (tr. it. *Economia e Società*, Milano, Edizioni di Comunità, 1968).
- World Commission on Environment and Development (WCED) (1987), *Our Common Future*, Oxford-New York, Oxford University Press.

