COMUNISMO - CAPITALISMO - COMUNIONE
Riflessioni in chiave antropologica

L'ESIGENZA DI RIFLETTERE SULLA CRISI DI OGGI

Gli straordinari e repentini mutamenti in atto oggi nella storia mondiale sono di tale estensione e di tale radicalità da far parlare di una vera e propria svolta epocale. Si ha la netta sensazione che, per usare una espressione di sapore biblico, stia passando una scena di questo mondo e che la storia stia irreversibilmente voltando pagina, ponendo in chiara evidenza, da una parte, la crisi di quei fattori storici (vale a dire, ideologico-culturali, economici, politici) che hanno determinato le vicende della nostra epoca e, dall'altra, l'esigenza di una trasformazione radicale che, come vedremo, non potrà ridursi semplicemente ad un intervento esterno di aggiustamento di forme o di strutture. Vorrei subito precisare che parlare di *crisi* non significa già esprimere un giudizio negativo o, peggio, pessimistico su quanto sta avvenendo. Significa, piuttosto, segnalare che nel momento attuale si delinea una fase di passaggio, nella quale un certo quadro storico subisce sollecitazioni profonde, a volte anche violente, che lo inducono a trasformarsi, incamminandosi verso un *novum* che la storia di oggi già lascia intravvedere e che l'umanità di domani dovrà incarnare. Tutto sta, com'è evidente, nell'individuare e nel capire questo *novum*: un capire che non può contrarsi in un atto esclusivamente intellettivo, ma deve distendersi in un «farsi capace» della novità.

Questa riflessione, senza aver nessuna pretesa di esaustività, vorrebbe semplicemente contribuire ad individuare e, possibilmente, a capire qualcosa della novità che preme nella storia e che

già si annuncia, anche se per via negativa, negli interrogativi che la crisi di oggi pone. Mi riferisco al fallimento della vicenda ideologica e storica del comunismo ed alle prospettive future, soprattutto per i paesi che ne hanno vissuto l'esperienza; alla presunta o pretesa vittoria del capitalismo e delle democrazie occidentali che, per molti aspetti, si fondano su di esso; alle sfide e, d'altra parte, alle responsabilità cui è chiamata la Chiesa e la cristianità tutta, soprattutto in Europa, di fronte a questi cambiamenti.

Vorrei inoltre precisare preliminarmente con quali categorie e da quale prospettiva intendo articolare questa riflessione. A mio avviso, il tema di questa riflessione già esige di per sé l'esercizio di una *intelligenza aperta*, vale a dire un'intelligenza che non si limiti ad una semplice, ancorché necessaria, fenomenologia della crisi, ma sappia anche cogliere, nella *facies* spesso contraddittoria degli accadimenti, i prodromi del cammino futuro dell'umanità. L'impegno a non disattendere questa esigenza, già stringente per chi voglia giungere ad una comprensione non superficiale di ciò che accade, diviene imprescindibile per chi voglia – ed è il caso nostro – leggere la realtà alla luce di Dio. È una esigenza che il cristiano non può non avvertire in profondità: egli, infatti, partecipa e prolunga in sé il mistero dell'Incarnazione del Verbo, in virtú del quale l'Eterno Dio si è fatto presente nel tempo e la vicenda storica dell'umanità è stata introdotta nell'intemporale vicenda dell'Amore trinitario. Il cristiano, dunque, vive questo Mistero nella Chiesa e, con essa, è chiamato a «scrutare i *segni dei tempi* e ad interpretarli alla luce del Vangelo» [1]. Ora, leggere i «segni dei tempi» significa assumere come chiave ermeneutica delle vicende umane e, dunque, anche della *novità* storica che oggi si annuncia, la *Novità* infinita dell'opera che lo Spirito Santo, effuso dal Padre per mezzo del sacrificio del Figlio, sta compiendo nella storia. Se i cristiani, fatti uno dallo Spirito nella Chiesa, sono cooperatori di Dio nella storia, essi sono chiamati «a continuare, sotto la guida dello Spirito Paraclito, l'opera stessa di Cristo» e, perciò, non possono esimersi da questo «dovere permanente» di comprensione [2].

[1] Cost. past. *Gaudium et Spes* (d'ora in poi GS), 1965, n. 4, 1, corsivo mio.
[2] *Ibid.*, nn. 3, 4 e 4, 1.

Per quanto concerne la prospettiva di lettura proposta in questa riflessione, mi è parso opportuno privilegiare quella *antropologica* essenzialmente per due ragioni. In primo luogo, perché credo che nel quadro storico e culturale di ogni epoca si rifletta il grado di auto-comprensione che l'uomo ha raggiunto in quel determinato momento. Dunque, ad ogni età della storia sta sottesa una certa antropologia, piú o meno teoricamente elaborata e consapevolmente posseduta. In secondo luogo, perché si può ritenere, anche sulla scorta delle riflessioni contenute nella recente enciclica sociale *Centesimus Annus*, che la crisi oggi in atto sia, al fondo, crisi di certi modelli antropologici.

LE DIMENSIONI DELLA CRISI

Riprendiamo allora gli interrogativi di fondo sulle trasformazioni oggi in atto. A questo riguardo vorrei subito osservare che la crisi che stiamo vivendo è ben piú vasta di quanto non si veda ed è assai piú profonda di quanto non si creda. Ritengo, infatti, che essa non possa esser ridotta al solo fenomeno del crollo ideologico-politico del *comunismo*, anche se questo è senza dubbio il fenomeno che oggi fa piú notizia e, come tutto ciò che appare clamoroso, richiama tutta su di sé l'attenzione dell'osservatore, finendo cosí col coprire, nel suo «rumore», altri segnali di crisi provenienti da zone solo apparentemente sane e stabili. Mi riferisco al polo dialettico opposto, in senso economico e politico, del comunismo: il *capitalismo*. Anche questo, a mio avviso, attraversa oggi un momento di crisi assai importante, sebbene il fenomeno non sia cosí eclatante o di richiamo come accade invece per il comunismo. Direi, allora, che se il comunismo oggi crolla rumorosamente, il capitalismo sembra andare alla deriva silenziosamente (o quasi), come attestano alcuni sintomi – sui quali rifletteremo piú avanti – forse ancora sottovalutati.

Né credo, del resto, che la crisi di oggi riguardi semplicemente certe strutture economiche e politiche, del mondo ex-comunista come del mondo capitalista. A suffragare quel che dico può bastare qualche semplice constatazione. La crisi delle struttu-

re economiche e politiche vissuta nei Paesi del socialismo reale va progressivamente mettendo in luce le sue radici ideologiche e, in senso lato, culturali. È tutto un sistema di pensiero, dal quale e nel quale sono nate ed hanno tratto alimento le strutture, che viene oggi percepito come falso e non piú tollerabile. Credo si possano interpretare in questa luce gli inquietanti fenomeni, cui assistiamo quotidianamente, dell'abbattimento di statue e simboli che rappresentano un'ideologia che per troppo tempo si è sostituita alla verità (nascondendola o negandola), negando cosí anche la libertà. Analogamente, la sindrome di crisi che affligge le democrazie occidentali basate sul capitalismo, va progressivamente scoprendo le sue cause profonde in una cultura dell'effimero e del non-umano che oggi compiutamente si esprime nella mentalità nichilista dilagante.

Cerchiamo, allora, di mettere a fuoco brevemente i tratti di fondo delle ideologie che stanno sottese rispettivamente al comunismo ed al capitalismo, soffermandoci in modo particolare sugli elementi antropologici di questi sistemi di pensiero oggi in crisi.

PENSIERO MARXIANO, MARXISMO E COMUNISMO

Quando si parla del comunismo ci si riferisce ad un fenomeno la cui definizione risulta problematica. Come si sa, il comunismo si è tradotto in modelli storici abbastanza differenziati: quello sovietico, quello asiatico, quello latino-americano e quello europeo, senza contare poi che, all'interno di ciascuno di questi modelli, è possibile cogliere ulteriori differenziazioni. Su un piano generale, potremmo dire che il comunismo rappresenta la traduzione storica delle teorie economico-politiche marxiste. Parlo di teorie marxiste, al plurale, perché, a ben vedere, ciascuno dei modelli cui ho fatto cenno appena sopra, scaturisce da una particolare interpretazione data al pensiero di Karl Marx [3]. Cosicché, dal-

[3] Queste interpretazioni sono nate per ragioni diverse e complesse, di cui non è possibile qui dare conto. Semplificando un poco la questione, le ragioni di fondo potrebbero esser ricondotte a due: da una parte, l'esigenza di riadattare l'originaria teoria di Marx alle situazioni concrete di quei Paesi nei quali la si vo-

l'originario ceppo del pensiero di Marx (*teoria marxiana*) sono successivamente rampollate interpretazioni diverse (*teorie marxiste*) che hanno dato vita alle differenti forme storiche assunte dal *comunismo*. Il riferimento teorico di fondo del comunismo, pur nelle sue differenti espressioni, rimane, comunque, il pensiero marxiano. Esso si presenta come un sistema compiuto, nel quale è contenuta la rivelazione scientifica del senso (come significato e direzione) della storia e del destino ultimo dell'umanità.

Dagli studi di storia e di economia-politica, Marx era giunto alla conclusione che tanto la vita di ogni uomo quanto il divenire storico dell'intera umanità fossero determinati essenzialmente dal diverso strutturarsi delle relazioni economiche e, conseguentemente, sociali e politiche fra gli uomini [4]. Anche quella particolare dimensione del vivere umano che tradizionalmente è stata definita spirituale è strettamente subordinata, secondo Marx, alla dinamica delle relazioni economiche, cosicché la coscienza degli uomini e la cultura, nelle quali la vita dello spirito si esprime, altro non sono che «sublimazioni del processo materiale della loro vita, empiricamente constatabile e legato a presupposti materiali» [5]. Infatti, «gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza» [6]. Come si vede la teoria marxiana parte da un assunto di

leva incarnare; dall'altra, l'esigenza di superare taluni punti deboli dello stesso pensiero marxiano (soprattutto a livello economico).

[4] «Individui determinati che svolgono un'attività produttiva secondo un modo determinato entrano in questi determinati rapporti sociali e politici. (...) L'organizzazione sociale e lo Stato risultano costantemente dal processo della vita di individui determinati» (K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, tr. it. F. Codino, *L'ideologia tedesca*, Ed. Riuniti, Roma 1969³, 12).

[5] *Ibid.*, 13.

[6] *Ibid.* Altrove Marx scrive: «Le mie ricerche approdarono a questo risultato, che tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non devono essere concepiti né come autonomi, né come prodotti del cosiddetto sviluppo generale dello spirito umano; le loro radici si trovano nelle condizioni materiali di vita (...). Il risultato generale a cui arrivai e che, una volta ottenuto, mi servì da filo conduttore nel corso dei miei studi, può essere, in poche parole, cosí formulato: nella produzione sociale della loro esistenza gli uomini vengono a trovarsi in rap-

fondo materialistico, ma la materia cui si fa riferimento non è identificabile semplicemente nel mondo della natura. Per Marx la materia è piuttosto il mondo dell'uomo (nel quale è incluso anche l'ambiente naturale) nel suo divenire; in una parola, la storia che procede secondo una sua precisa legge dinamica.

Il materialismo marxiano è, dunque, anzitutto *materialismo storico*. Ma non solo questo. S'è ricordato poco sopra che, per Marx, la storia umana è determinata dal diverso strutturarsi delle relazioni produttive inter-umane. Ora, questo diverso strutturarsi è originato, a sua volta, da una dinamica conflittuale fra gruppi umani che perseguono interessi economici contrapposti ed hanno, conseguentemente, identità sociale e politica differente. La storia, dunque, procede in virtú di una *dialettica* immanente l'umanità [7]. E questa dialettica non è altro che la *lotta di classe* in forza della quale si contrappongono, in un conflitto permanente, oppressori ed oppressi, vale a dire la classe di coloro i quali possiedono i mezzi di produzione e, all'opposto, la classe di coloro i quali, privi di mezzi propri, sono costretti a dipendere completamente dai loro datori di lavoro per sopravvivere. Dunque, la con-

porti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, cioè in rapporti di produzione corrispondenti ad un determinato livello di sviluppo delle forze produttive materiali. Il complesso di tali rapporti di produzione costituisce la *struttura* economica della società, la base reale su cui si eleva una *sovrastruttura* giuridica e politica e a cui corrispondono determinate forme di coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale è ciò che condiziona il processo sociale, politico e spirituale. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma al contrario, è il loro essere sociale che determina la loro coscienza» (*Per la critica dell'economia politica*, tr. it. B. Spagnuolo Vigorita, Newton Compton, Roma 1976, *Prefazione*, 30, corsivo mio).

[7] Com'è noto, Marx ha mutuato il concetto della dialettica come principio immanente del divenire storico dalla filosofia idealistica tedesca, particolarmente hegeliana. Tuttavia, per Hegel la dialettica, essendo la vita dell'Idea (o Spirito), è essenzialmente *ideale* e il divenire storico ne rappresenta solo l'oggettivazione; per Marx, invece, occorre rovesciare la prospettiva del pensiero hegeliano e concepire la dialettica come essenza *reale* della storia: «(...) il mio metodo dialettico, non è solo differente da quello hegeliano, ma ne è anche direttamente l'opposto. Per Hegel il processo del pensiero, che egli, sotto il nome di Idea, trasforma addirittura in un soggetto indipendente, è il demiurgo del reale, mentre il reale non è che il fenomeno esterno del processo del pensiero. Per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini» (*Il capitale*, tr. it. D. Cantimori, Ed. Riuniti, Roma 1964^5, p. 44).

cezione marxiana della storia è tutta contenuta in questa teoria del *materialismo storico-dialettico* e si configura come *ideologia totalizzante*, cioè come apparato teorico che, lungi dall'essere astratta teorizzazione, pretende aver trovato nella realtà, empiricamente constatata, la chiave ermeneutica della realtà stessa: la storia è lotta di classe e, in questa chiave, è possibile ed anzi necessario leggere la storia passata e, soprattutto, futura. In forza di questa pretesa lettura scientifica della storia, Marx parla dell'avvento del comunismo come di un fatto necessario, inevitabilmente implicato nello sviluppo della stessa lotta di classe. A questo proposito Marx ed Engels scrivono: «Il comunismo per noi non è uno stato di cose che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente» [8]. La teoria marxiana, dunque, ha la pretesa non solo di fornire un'interpretazione scientifica globale della storia (*ideologia totalizzante*), ma anche, o meglio soprattutto, di tradursi in una forza storica capace di guidare ope-

[8] *L'ideologia tedesca*, cit., 32. È appena il caso di osservare che la pretesa scientificità della teoria comunista nasconde in verità una *metafisica della storia* vera e propria, benché priva di giustificazioni teoretiche. Intanto, fare professione di materialismo, sostenendo di volersi attenere a ciò che è empiricamente constatabile nella storia e poi affermare che il divenire storico ha in se medesimo la sua ragion d'essere, significa già attribuire alla realtà che si osserva un carattere che supera i dati dell'esperienza. Del resto, il materialismo storico-dialettico non è un *fatto* empiricamente o «scientificamente» constatabile, ma una *interpretazione* dei fatti. Esso non scaturisce – come pretendeva Marx – quale risultato dell'osservazione storica, bensí rappresenta la prospettiva teorica, arbitrariamente assunta, dalla quale viene letto il divenire storico, che viene appunto *interpretato* come lotta di classe. Beninteso, non è sbagliato elaborare una metafisica della storia; è sbagliato elaborarne una spacciandola per scienza e, per ciò stesso, sentirsi esonerati dal dovere di esibirne la giustificazione teoretica. Del resto, anche sul piano storico si può raccogliere la sconfessione della scientificità del comunismo, solo che si pensi al processo di dogmatizzazione ideologico-politica che si è realizzato nei Paesi del socialismo reale. Quando – per non far che un esempio – Stalin volle liquidare i suoi veri o presunti oppositori, all'interno dello stesso schieramento bolscevico, li accusò di *deviazionismo*, cioè di essere su posizioni *eretiche* rispetto all'*ortodossia* comunista. Ora, se la teoria comunista fosse veramente scientifica non avrebbe alcun senso parlare di ortodossia o eresia. Questi termini, infatti, non fanno parte del lessico di nessuna scienza, ma attengono piuttosto all'ambito della religione. Il loro uso nell'universo comunista ci rivela il marxismo come una sorta di pseudo-religione, il cui apparato ideologico, ben lungi dal giustificarsi scientificamente, si impone come verità di «fede».

rativamente l'umanità verso il suo necessario e definitivo compimento (*sistema totalitario*).

LA CONCEZIONE MARXIANA DELL'UOMO

Dal complesso del pensiero economico-politico marxiano è possibile enucleare gli elementi di fondo della concezione dell'uomo che sta sottesa ad esso. Va da sé, intanto, che l'antropologia marxiana riprende i motivi di fondo del *materialismo* di cui abbiamo appena richiamato, in estrema sintesi, le linee essenziali. L'essere dell'uomo è concepito da Marx, sulla linea di quanto già aveva detto Feuerbach, in termini di pura materia; ma – a differenza di Feuerbach – Marx non risolve la materia dell'uomo semplicemente nella sua corporeità naturale, bensí nel prodotto di determinate condizioni storiche (economico-sociali) di vita: la «somma di forze produttive, di capitali e di forme di relazioni sociali, che ogni individuo e ogni generazione trova come qualche cosa di dato, è la base reale di ciò che i filosofi si sono rappresentati come "sostanza" ed "essenza dell'uomo"» [9]. Questo ci aiuta a comprendere meglio la particolare curvatura *economicistica* del materialismo antropologico marxiano. La sostanza o l'essenza dell'uomo è tutta risolta nelle condizioni economico-sociali della sua esistenza, proprio perché l'uomo è, al fondo, non altro che un *soggetto di bisogni economici*, vale a dire un essere la cui struttura ontologica è completamente risolta nella struttura dei suoi bisogni materiali. L'uomo, per Marx, è dunque essenzialmente *homo œconomicus* e, per conseguenza, tutta la sua vita sarà tesa al soddisfacimento dei suoi bisogni economici fondamentali. Per questa stessa ragione l'uomo marxiano è anche *homo faber*: l'attività mediante la quale l'uomo cerca ed ottiene l'appagamento dei suoi bisogni e, con esso, la piena attuazione della sua essenza è, infatti, il *lavoro*. L'attività lavorativa assume cosí una rilevanza antropologica fondamentale: è, infatti, proprio mediante il lavoro che l'uomo giunge alla realizzazione di sé. In tal modo Marx può qualificare

[9] K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit.

il lavoro come *antropogeno*, cioè come quell'attività in virtú della quale l'uomo è (e diventa) uomo e si distingue cosí da tutti gli altri enti intramondani [10].

Del resto, in questa nozione marxiana dell'*homo œconomicus-faber* è già implicata un'altra dimensione essenziale dell'uomo, la *socialità*: «La produzione della vita, tanto della propria nel lavoro quanto dell'altrui nella procreazione, appare già in pari tempo come un duplice rapporto: naturale da una parte, sociale dall'altra, sociale nel senso che si attribuisce ad una cooperazione di piú individui, non importa sotto quali condizioni, in quale modo e per quale scopo» [11]. Tutto ciò che l'uomo è e fa è già originariamente connotato in senso sociale, perché il suo essere e il suo agire sono il prodotto, come s'è già visto, del diverso strutturarsi delle relazioni economiche inter-umane. L'identità dell'uomo, la sua essenza, va cercata, dunque, non nel singolo, bensí nella collettività degli uomini, in ultima istanza nel *genere umano*. Per questo Marx definisce l'uomo un «ente generico», vale a dire un ente la cui identità è tutta risolta nell'appartenenza al genere di cui è parte [12]. L'uomo, infatti, si conosce come tale in quanto si attribuisce la realtà generale dell'umanità come qualcosa di essenzialmente suo. La sua coscienza non è altro, in definitiva, che la forma teoretica di questa relazione essenziale con la collettività umana. Da ciò deriva necessariamente che l'uomo *non è* e *non ha* nulla che possa dire veramente «suo». Egli non possiede una «sua» essenza e, conseguentemente, una propria autonoma consistenza e dignità, perché esiste una sola essenza comune (*Ge-*

[10] «Si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto ciò che si vuole; ma essi cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a produrre i loro mezzi di sussistenza, un progresso che è condizionato dalla loro organizzazione fisica. Producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale. (...) Ciò che essi sono coincide dunque con la loro produzione, tanto con *ciò che* producono quanto col *modo* come producono. Ciò che gli individui sono dipende dunque dalle condizioni materiali della loro produzione» (K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 8-9).

[11] *Ibid.*, pp. 13 s.

[12] K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. G. Della Volpe e N. Merker, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete*, Ed. Riuniti, Roma 1976, III, p. 326.

meinwesen) per tutto il genere umano. D'altra parte, se l'uomo non si possiede (*non è* niente di «suo»), in forza di cosa potrebbe mai pretendere di possedere qualcosa di suo? La proprietà privata, dunque, risulta immediatamente una aberrazione, concepibile soltanto da uomini che hanno una coscienza profondamente distorta di sé. Del resto, secondo la prospettiva del materialismo storico, questa coscienza alienata rinvia, a sua volta, ad una organizzazione alienante della vita economica e sociale degli uomini. Per Marx, dunque, la liberazione degli uomini dalla alienazione non dovrà esser perseguita primariamente attraverso un'opera di rieducazione delle coscienze; bensí attraverso il sovvertimento radicale delle strutture nelle quali la società alienata concretamente si organizza [13]. Questa rigenerazione dell'umanità si compirà definitivamente quando verrà sradicata dall'uomo la pretesa di esistere come «persona egoistica», di accampare diritti inviolabili propri come singolo. Anzi, nello scritto *Sulla questione ebraica* (1843), Marx parla ironicamente dei «cosiddetti diritti dell'uomo», vedendo in essi non altro che l'alienata pretesa di conservazione egoistica della persona e di «isolamento dell'uomo dall'uomo» [14]. Per Marx, invece, «l'individuo *è un essere sociale* » e, dunque, non va mai posto in sé e per sé, né può pretendere di resistere alla dialettica dello sviluppo storico universale [15]. In definitiva, il singolo uomo, sia rispetto alla collettività umana sia rispetto alla necessità del cammino storico del genere umano stesso, è un esse-

[13] È per questa ragione che Marx critica aspramente tanto gli esponenti della cosiddetta *sinistra hegeliana* quanto i teorici delle prime esperienze di socialismo; un socialismo da lui stesso definito «utopistico» in opposizione al suo, che si pretendeva «scientifico». Né gli uni, né gli altri, per Marx, hanno saputo o voluto arrivare sino in fondo nella loro analisi, sino ad individuare nella organizzazione reale della vita degli uomini il fondamento della alienazione delle coscienze e la radice del male da colpire. In questo modo, la critica tanto dei giovani hegeliani quanto dei socialisti utopisti è rimasta puramente teorica (o *ideologica*, come ama dire Marx) e, incapace di incidere sulle cause reali, lascia le cose come stanno, perpetuando lo stato di alienazione degli uomini. Ora, per Marx, tutto ciò che non cambia lo stato delle cose lo conserva; ecco perché costoro, ad onta delle loro parole, «sono i piú grandi conservatori» (K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., 3 ss.).

[14] Cf. *Opere complete*, Ed. Riuniti, Roma 1976, III, 168-176 *passim*.

[15] Cf. K. Marx, *Manoscritti economico filosofici del 1844*, cit.

re transitorio, cioè caduco e mortale: «La *morte* appare una dura vittoria del genere sull'individuo e una contraddizione della loro unità; ma l'individuo è soltanto un determinato ente generico e come tale mortale» [16]. In questa prospettiva risulta perfettamente naturale e, *eo ipso*, lecita la soppressione di alcuni, o anche molti, individui affinché l'umanità possa liberarsi dall'alienazione e conseguire il proprio fine nella figura storica del comunismo, cioè nella società degli uomini veri e liberi. Del resto, per Marx, è perfettamente naturale che «lo sviluppo delle capacità della specie uomo (...) si compia dapprima a spese del maggior numero di individui e di certe classi». Non ha senso, dunque, recriminare contro il costo in vite umane che il progresso dell'umanità comporta, dal momento che «il piú elevato sviluppo dell'individualità non si acquista che attraverso un processo storico in cui gli individui restano sacrificati; a parte poi la sterilità di tali considerazioni, giacché i vantaggi della specie nel regno umano, come in quello animale e in quello vegetale, trionfano sempre a detrimento degli individui» [17].

In queste parole di Marx, cosí come in tutta la sua antropologia, si consuma il sacrificio teoretico della persona umana la cui irrepetibile identità viene soppressa e dissolta nel «noi» non-personale e, perciò, non-umano del collettivo. La ragione ultima della negazione delle libertà fondamentali dell'uomo, spinta fino alla *soppressione reale* di milioni di concrete ed irrepetibili persone umane, cui abbiamo assistito nel nostro secolo nei paesi del socialismo reale, va ricercata, dunque, in questa *soppressione concettuale* della persona operata in origine dall'ideologia marxiana. Questa, infatti, al pari di ogni altra ideologia, presentandosi come verità esaustiva e definitiva, importa la negazione della identità e della tensione trascendente della persona. Del resto, negata l'identità personale ed autonoma dei soggetti umani, il concreto sviluppo socio-economico della collettività viene perseguito attraverso una pianificazione centralizzata (monopolismo) e capillare

[16] *Ibid.*, p. 326.
[17] K. Marx, *Storia delle dottrine economiche*, tr. it. E.Conti, Einaudi, Torino 1955, II, pp. 281-282.

(burocratismo), capace di determinare e controllare tappe e strategie di ogni processo. Di qui l'immobilismo delle strutture e la gestione totalitaristico-dittatoriale del potere.

La repentina disgregazione dell'universo teorico-politico del comunismo ci appare oggi come l'inevitabile destino storico di una ideologia che ha preteso contraddire la verità dell'uomo e della storia e, con ciò, si è risolta in una rovinosa autocontraddizione. Oltrettutto, la sconfessione piú forte e, in definitiva, invincibile del comunismo si è realizzata sul terreno della storia reale, cioè su quel terreno dal quale il comunismo stesso traeva la presunta certezza scientifica delle sue analisi e delle sue profezie. Si potrebbe anche dire che la pretesa marxista di risolvere il movimento reale della storia nel movimento dialettico dell'ideologia si è oggi rovesciato nella risoluzione e dissoluzione della dialettica ideologica nel movimento reale della storia. Cosicché, se la pretesa dell'ideologia sulla realtà può esser configurata come negazione della verità, la vittoriosa rivincita della realtà sull'ideologia si configura oggi come negazione di quella negazione e, perciò, come una immane *remotio prohibentis* che lascia riaffiorare, nei singoli e nei popoli, l'istanza di verità e, conseguentemente, riapre la via alla speranza ed alla libertà [18].

D'altra parte, occorre ben calibrare la portata di questo fallimento ideologico-politico del comunismo per poter cogliere, nel profondo di quella che sopra ho definito «negazione della negazione», la positività che si annuncia e che ci può fornire qualche lume circa i passi da compiere per costruire la storia di oggi e di domani. A mio avviso, il rischio maggiore al quale siamo esposti particolarmente noi, osservatori occidentali, è di valutare in modo piuttosto sbrigativo la crisi del comunismo, limitandoci in definitiva ad una condanna tanto semplicistica quanto sterile, che ha,

[18] Queste riflessioni circa la sconfessione storica dell'ideologia marxista possono essere estese, con gli opportuni rilievi ed aggiustamenti, ad ogni forma di ideologia. Non a caso, si riconosce che uno dei fenomeni tipici dell'epoca odierna consista proprio in quel vasto processo di *de-ideologizzazione* che investe in radice la stessa struttura del pensiero ideologico, a prescindere dalle sue possibili differenti connotazioni.

oltrettutto, il vizio di vedere nel fallimento del marxismo la riconferma della verità e della necessità del capitalismo. In verità, – come ha sottolineato con forza Giovanni Paolo II – occorre ricordare che «la crisi del marxismo non elimina nel mondo le situazioni di ingiustizia e di oppressione, da cui il marxismo stesso, strumentalizzandole, traeva alimento» [19]. Su questa medesima linea e riandando alle ragioni storiche che, nel XIX secolo, hanno determinato la nascita e la diffusione dell'ideologia di Marx, non si può non riconoscere in essa una forte reazione alla logica di sfruttamento, alle sperequazioni sociali ed economiche, all'esosità dei fautori del «capitalismo selvaggio»; cosí come non si può negare il rilevante contributo, in termini teorici ed operativi, recato dal marxismo in ordine alla «questione operaia» o «proletaria». È quanto il magistero sociale stesso della Chiesa riconosce quando rileva che il sistema socio-politico capitalista, «secondo le sue premesse di economismo, rafforzava e assicurava l'iniziativa economica dei soli possessori del capitale, ma non si preoccupava abbastanza dei diritti dell'uomo del lavoro» [20]. Ecco perché, «sulle orme dell'enciclica *Rerum Novarum* e di molti documenti successivi del Magistero della Chiesa bisogna francamente riconoscere che fu giustificata, *dal punto di vista della morale sociale*, la reazione contro il sistema di ingiustizia e di danno, che gridava vendetta al cospetto del Cielo (*Dt* 24, 15; *Gc* 5, 4; e anche *Gn* 4, 10), e che pesava sull'uomo del lavoro in quel periodo di rapida industrializzazione. (...) Era la reazione contro *la degradazione dell'uomo come soggetto del lavoro*, e contro l'inaudito, concomitante sfruttamento nel campo dei guadagni, delle condizioni di lavoro e di previdenza per la persona del lavoratore» [21]. Ed ancora, facendo riferimento, con tutta probabilità, al notissimo appello di solidarietà fra i lavoratori («Proletari di tutti i paesi, unitevi!») col quale

[19] *Centesimus Annus* (d'ora in poi CA), 1991, n. 26.

[20] Giovanni Paolo II *Laborem Exercens* (d'ora in poi LE), 1981, n. 8.

[21] *Ibid.* Già Leone XIII nella *Rerum Novarum* (1891) ammoniva: «(...) si ricordino i capitalisti e i padroni che né le divine, né le umane leggi permettono opprimere per utile proprio i bisognosi e gl'infelici, e trafficare sulla miseria del prossimo» (in *Tutte le encicliche dei Sommi Pontefici*, a cura di E. Momigliano, Dall'Oglio, Milano 1959³, 441).

Marx ed Engels concludevano il *Manifesto del partito comunista*, il magistero sociale della Chiesa sottolinea che «l'appello alla solidarietà e all'azione comune, lanciato agli uomini del lavoro – soprattutto a quelli del lavoro settoriale, monotono, spersonalizzante nei complessi industriali, quando la macchina tende a dominare sull'uomo –, aveva un suo importante valore e una sua eloquenza dal punto di vista dell'etica sociale» [22].

Con tutto ciò la Chiesa non intende certo approvare il comunismo, ma semplicemente riconosce che il fenomeno storico del comunismo deve essere considerato come espressione, indubbiamente aberrante sia sotto il profilo della teoria sia sotto il profilo della prassi politica, di istanze che di per sé sono pienamente condivisibili, come la difesa del lavoratore e, in generale, dei meno abbienti dallo sfruttamento, la denuncia dell'economismo disumano e delle contraddizioni del sistema borghese, l'esigenza di giustizia sociale, di redistribuzione delle ricchezze per la promozione del bene di tutti. Del resto, si tratta di istanze che, ancor prima che il comunismo le facesse proprie, erano e sono connaturate all'essenza stessa dell'esperienza cristiana, alla vita e alla storia della Chiesa, la cui missione consiste precisamente nel rendere al mondo testimonianza dell'amore di Dio attraverso l'impegno concreto della carità verso tutti e ciascuno. Ora, la caduta del comunismo, mentre comporta la sconfessione definitiva delle risposte che l'ideologia marxista pretendeva dare a quelle giuste istanze, apre per sé la possibilità di ritrovare in seno all'esperienza cristiana stessa le risposte adeguate. E questa possibilità è aperta anzitutto per coloro i quali hanno sinceramente avvertito l'urgenza di quelle istanze e ne hanno erroneamente cercato la soluzione nel comunismo.

[22] LE, n. 8. Poco oltre il testo dell'enciclica riconosce ancora che «tale reazione ha riunito il mondo operaio in una comunità caratterizzata da una grande solidarietà. (...) Da allora, la solidarietà degli uomini del lavoro, insieme con una presa di coscienza piú netta e piú impegnativa circa i diritti dei lavoratori da parte degli altri, ha prodotto in molti casi cambiamenti profondi»; sebbene le soluzioni prospettate non siano state in grado di risolvere adeguatamente, nella sua complessità, la questione operaia ed abbiano «*lasciato persistere ingiustizie flagranti o ne hanno create di nuove*».

D'altra parte, nel fallimento del comunismo, l'ultimo grande prodotto dell'epoca delle ideologie, si consuma il fallimento della cultura stessa dell'ideologia, come metodo per pensare la realtà ed agire su di essa. Il tramonto dell'ideologia, dunque, pone all'uomo l'esigenza di rinnovare in radice il suo modo di pensare e di porsi innanzi alla realtà, a se medesimo e alla relazione fra sé e la realtà. In una parola, si pone all'uomo l'esigenza di una conversione culturale radicale; una conversione totale alla verità. Infatti, senza questo recupero della *verità* anche il cammino di *libertà*, iniziato da quei popoli che per tanto tempo hanno vissuto all'ombra del totalitarismo ideologico e politico, risulterebbe vana utopia. La conquista della libertà può scaturire solo come frutto di un cammino di *liberazione globale* dell'uomo: liberazione dall'errore e dalle schiavitú che esso comporta [23]. Per questa stessa ragione, la via della libertà si inscrive necessariamente nella via della verità e l'esperienza storica della libertà si articola all'interno dell'esperienza religiosa della liberazione.

L'«IDEOLOGIA» E L'ANTROPOLOGIA DEL CAPITALISMO

A differenza del comunismo, il capitalismo non è nato come ideologia totalizzante, bensí come sistema economico fondato sul principio della libera iniziativa e, precisamente, del libero investimento di capitali privati. In quest'ottica, il capitalismo riconosce una sola norma: la competizione economica nel libero mercato, regolata da un'unica legge, intrinseca alla dinamica dei rapporti economici stessi: la dialettica fra domanda ed offerta. Analogamente, l'unico obiettivo che il capitalismo è disposto a riconoscere è il profitto economico di chi investe il proprio capitale in qualche attività imprenditoriale. Com'è evidente il caposaldo essenziale di questo sistema è la libertà dell'attività economica, donde la qualificazione originaria del capitalismo in senso *liberistico*;

[23] «(...) conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi» (*Gv* 8, 32). È un punto sul quale il magistero sociale della Chiesa ha sempre insistito, dalla *Rerum Novarum* fino alla *Centesimus Annus* (cf. n. 4).

una libertà che si intende assoluta e che si vuol salvaguardare da qualsiasi forma di coercizione esterna. Perciò non solo si rifiuta qualsiasi interferenza del potere politico nella determinazione delle dinamiche economiche e, segnatamente, di mercato, ma si rifiuta anche l'interferenza di altri principi od altri riferimenti normativi-valoriali che non siano quelli dello stesso sistema economico capitalista [24]. Non viene riconosciuto, dunque, nessun principio etico, né legge morale esterni alla logica economica dell'incremento del capitale e dei profitti. Ma, in questo modo, la logica economica stessa, ponendosi come assoluta, assume una forte valenza etica (e si tratta, per di piú, di un'etica esclusiva, incapace cioè di tollerare l'integrazione con altri sistemi di valore). Essa diviene cosí riferimento normativo per il comportamento umano in generale. Tutto questo ci fa comprendere che il sistema economico del capitalismo, benché non si sia mai preoccupato di teorizzarla ed esplicitarla organicamente, nondimeno sottintende una propria caratteristica *Weltanschauung* che si configura come interpretazione globale della realtà e della vita umana in senso economico, incardinata sull'assolutizzazione della logica del profitto e del mercato [25].

[24] Riferimento di primaria importanza è, in questa prospettiva, il pensiero dell'economista scozzese Adam Smith (1723-1790), che fu, oltreché primo teorizzatore del capitalismo liberistico, anche sostenitore della necessità di fare della scienza economica una scienza a sé, indipendente da qualsivolgia riferimento ai valori morali, ancorché, a suo dire, non in antitesi con essi. Infatti, già nell'opera *Teoria dei sentimenti morali*, apparsa nel 1759 e scritta sotto l'influenza della filosofia morale humiana, Smith aveva affrontato, sotto il profilo filosofico, il problema dell'accordo fra interessi e morale, sostenendo che l'uomo, pur agendo per conseguire i propri interessi, è tuttavia spinto ad adeguarsi il piú possibile alle aspettative altrui, onde possa accrescere la stima degli altri nei propri confronti. Nell'opera *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, del 1776, Smith riprende la questione da un punto di vista economico, sostenendo, in analogia con quanto già affermato nella precedente opera, che ognuno si assicura il proprio guadagno sovvenendo alle necessità altrui. Questo lo induceva a pensare che, se a tutti fosse stata garantita la possibilità di perseguire liberamente il proprio tornaconto, comprando e vendendo, si sarebbero ottenuti i migliori risultati per la società. Il mercato stesso, attraverso le sua stessa dinamica (domanda/offerta/andamento dei prezzi), avrebbe guidato i produttori come una «mano invisibile», molto piú saggia ed efficace dei provvedimenti visibili adottati dalla classe politica.

[25] Una eloquente testimonianza storica di questa assolutizzazione è rappresentata dal *taylorismo*. Questa teoria, elaborata dall'ingegnere statunitense Frede-

All'interno dell'ideologia capitalistica, che potremmo determinare come ideologia dell'economismo, possiamo enucleare gli estremi di una vera e propria antropologia.

Anzitutto, *chi è* o, forse meglio, *cos'è l'uomo* nell'ottica del capitalismo? Nella prospettiva economistica appena segnalata, l'uomo si configura essenzialmente come produttore-consumatore di beni economici. Ne viene che l'uomo è tanto in quanto dispone (come produttore-consumatore) di beni economici. Ma con ciò l'alienazione dell'uomo è già consumata: infatti, avendo la propria *ratio essendi* non in sé, ma nelle cose da produrre-consumare, egli è spossessato della propria identità, è fatto altro-da-sé ed è costretto alla contraddizione del dover dipendere da cose a lui esterne per poter essere se medesimo [26]. L'inevitabile corollario di questa posizione è che, all'opposto, chi non dispone di nulla (chi *non ha*), *non è* nulla e, quindi, non esiste nemmeno come soggetto di diritti, meritevole di considerazione e rispetto. Si apre su questa via l'accesso alla discriminazione fra uomo e uomo, ma anche fra popolo e popolo, ed allo sfruttamento dei deboli (che *non sono* perché *non hanno*) da parte dei potenti; discriminazione e sfruttamento che hanno assunto le forme storiche dell'imperialismo e del colonialismo, anche in epoche non lontane dalla nostra [27]. Del resto,

rick W. Taylor (1856-1915) nell'opera *The Principles of Scientific Management* (1911), prevede la pianificazione scientifica dello sfruttamento di tutte le energie fisiche e psichiche dell'uomo, funzionalizzato all'incremento della produttività delle imprese. I metodi di Taylor favorirono senza dubbio l'aumento della produzione, ma incontrarono vivace resistenza da parte dei lavoratori e delle loro organizzazioni sindacali proprio perché comportavano un maggiore sfruttamento del lavoro umano. Proprio per la capillarità di questo sfruttamento delle energie umane il taylorismo comporta la pianificazione e determinazione scientifica dell'intera vita umana in funzione del capitale e del profitto.

[26] È quasi superfluo osservare fino a che punto possa spingersi questo cammino di alienazione. Basti pensare al fenomeno, tipico delle società dell'opulenza, dei *bisogni indotti* dalla società dei consumi, all'interno del quale si inscrive la corsa ai cosiddetti *«must»*, cioè a quei beni che si debbono avere se si vuol conseguire un certo *status* sociale. E non importa nemmeno poi tanto che questo *status* venga effettivamente raggiunto: l'importante, in definitiva, è avere (e, soprattutto, dare) l'*apparenza* di averlo raggiunto. Di qui il vastissimo mercato dei «surrogati» e delle imitazioni, alimentato da una smania di apparire spinta fino al ridicolo.

[27] Cf. Giovanni XXIII, lett. enc. *Mater et Magistra* (d'ora in poi MM), 1961, I, n. 24; Paolo VI, lett. enc. *Populorum Progressio* (d'ora in poi PP), 1967, n. 26; Giovanni Paolo II, lett. enc. *Sollicitudo Rei Socialis* (d'ora in poi SRS), 1987, n. 22.

v'è un fondo di violenza nella logica delle relazioni interumane cosí come sono concepite nell'ambito del sistema capitalistico del mercato. Se, infatti, questo obbedisce solo a se medesimo e fonda la sua autonomia sul principio della *competizione assoluta* (cioè libera), ne viene per naturale estensione che i rapporti umani si riducono ad «un complesso di relazioni di esasperata competitività e di reciproca estraniazione» [28]; ad una sorta di «braccio di ferro» che, per l'autonomia di cui s'è detto, non conosce esclusione di colpi, fino alla violenza aperta o, piú spesso, sotterranea. Vittime designate di questa violenza saranno, ad esempio, tutti coloro che, in qualche modo, possono minacciare la disponibilità certa di quei beni dalla cui consumazione dipende la forza e la felicità delle società opulente. Possono forse esser letti in quest'ottica i fenomeni, assai vivi in alcuni Paesi europei, di discriminazione, emarginazione e persecuzione nei confronti dei cosiddetti extra-comunitari, come anche, piú in generale, dei «poveri – persone e popoli – [avvertiti] come un fardello e come fastidiosi importuni, che pretendono di consumare quanto altri hanno prodotto» [29].

Portando poi a fondo gli estremi dell'antropologia del capitalismo occorre precisare che essa intende l'uomo non semplicemente come un soggetto che compie determinate attività (produrre-consumare); bensí come un essere la cui essenza è tutta risolta in quelle stesse attività. Esse gli sono essenziali ed è per esse che egli è quello che è. In questo modo l'intera esistenza umana, in tutte le sue espressioni e perfino nei suoi misteri piú profondi, viene fagocitata nella logica del mercato e, con ciò, viene mercificata. Il mercato si incarica, dunque, di fornire risposte che sappiano «soddisfare» anche i bisogni esistenziali dell'utenza. Ma le risposte che il mercato può offrire sono solo prodotti: esso, infatti, se lo si pone come assoluto, «ignora l'esistenza dei beni che, per loro natura, non sono né possono essere semplici merci» [30]. Allora, per essere sicuri di poter soddisfare i bisogni dell'utenza (e, con ciò, di controllare tanto i bisogni quanto gli utenti stessi)

[28] CA, n. 41.
[29] *Ibid.*, n. 28.
[30] *Ibid.*, n. 40.

la strategia migliore sarà quella di riplasmare la domanda (cioè, i bisogni e, naturalmente, gli utenti, gli uomini che li esprimono) in modo da renderla congruente con l'offerta (i prodotti). Occorre, in altre parole, ri-significare (o de-significare) l'intera esistenza umana, epurandola di tutte quelle istanze che, eccedendo le capacità di risposta (offerta) del mercato, possono mettere in discussione i profitti. Si tratta perciò di ingenerare nell'uomo la convinzione che l'unica forma di soddisfazione possibile (e, anzi, reale e vera, perché a portata di mano) è quella che si orienta alle cose prodotte per la consumazione e, in definitiva, si esaurisce in esse. Occorre, quindi, che l'uomo riconduca a questa dimensione intra-mondana ogni sua aspirazione, rinunciando definitivamente a quelle che non trovano il loro oggetto fra le cose e rendono l'uomo perennemente insoddisfatto. Ora, ciò che per sua natura eccede l'orizzonte delle cose-da-consumare e, perciò, sospinge l'uomo a trascendere la dimensione puramente mondana della realtà è lo *spirito*. È dunque della dimensione spirituale che l'uomo e la sua esistenza devono essere liberati, affinché possano essere introdotti e manipolati nella logica del mercato. Tuttavia – conviene rilevarlo subito – lo spirito può esser misconosciuto e rinnegato come tale, ma non può essere estirpato dall'intimo dell'uomo, dove continua ad agire con la sua forza trascensiva. Senonché, questa sua forza, non trovando piú approdo ed appagamento in una reale Trascendenza, si trasforma in un violento conato-a-trascendere in senso puramente orizzontale che investe le cose e le consuma non saziandosene mai.

L'esistenza umana viene cosí a contrarsi in un piano che potremmo heideggerianamente definire *inautentico* o meramente «esistentivo», all'interno del quale il mercato è ormai in grado di ridefinire il senso e le espressioni del vivere umano, trasformandoli in prodotti di consumo. È cosí che, ad esempio, la sessualità umana viene ridotta all'esercizio meccanico della genitalità che alimenta ed è alimentata dal mercato della prostituzione, della pornografia, ecc. [31]. Le relazioni interpersonali vengono ridotte a calcolo utilitaristico e nella logica dell'«usa-e-getta». Cosí pure le

[31] Cf. CA, n. 36.

relazioni fra i popoli, ridotte a contrapposizione di interessi spinte fino al conflitto, del resto necessario per alimentare il fiorentissimo mercato delle armi [32]. Perfino l'anelito religioso verso il Mistero viene snaturato nel gusto del misterico per alimentare il mercato dell'occulto (si pensi all'innumerevole schiera di maghi, cartomanti, veggenti, etc., all'enorme credito ed utenza di cui gode l'astrologia, sorretto anche dalla diffusione di riviste specializzate). E non basta. Nemmeno quegli aspetti dell'esistenza umana che sembrerebbero meno facilmente mercificabili sfuggono alla presa di questa logica. Anche la sofferenza propria ed altrui, gli interrogativi piú angosciosi e drammatici che il vivere stesso pone all'uomo, perfino l'enigma oscuro della morte trovano una loro collocazione ed una «risposta» nella logica di mercato. Un solo riferimento può bastare: il mercato della droga [33]. È proprio nel fenomeno del mercato della droga che si può vedere l'esito estremo di quell'annichilamento della realtà e del valore della vita umana che ho sottolineato piú sopra, riflettendo sull'assolutizzazione della logica del mercato. La vita umana viene privata di luce e di senso perché allo sguardo dello spirito è impedito di levarsi oltre l'orizzonte opaco degli enti intramondani. Ma lo spirito, che per sua natura è fatto per l'infinito, non vi sa rinunciare e, seppure ciecamente, va mendicandolo nella molteplicità policroma delle

[32] Il magistero sociale della Chiesa ritiene assolutamente ingiustificabile «il fatto che ingenti somme di denaro, che potrebbero e dovrebbero esser destinate ad incrementare lo sviluppo dei popoli, sono invece (...) assegnate all'ampliamento degli arsenali di armi, sia nei Paesi sviluppati sia in quelli in via di sviluppo. (...) Se la produzione delle armi è un grave disordine (...) non lo è meno il *commercio delle stesse armi*. Anzi a proposito di questo, è necessario aggiungere che il *giudizio morale è ancora piú severo*. Come si sa, si tratta di un commercio senza frontiere, capace di oltrepassare perfino le barriere dei blocchi. Esso sa superare la divisione tra Oriente e Occidente e, soprattutto, quella tra Nord e Sud sino ad inserirsi – e questo è piú grave – tra le diverse componenti della zona meridionale del mondo. Ci troviamo cosí di fronte a uno strano fenomeno: mentre gli aiuti economici e i piani di sviluppo si imbattono nell'ostacolo di barriere ideologiche insuperabili, di barriere tariffarie e di mercato, le armi di qualsiasi provenienza circolano con quasi assoluta libertà nelle varie parti del mondo. E nessuno ignora (...) che in certi casi i capitali, dati in prestito dal mondo dello sviluppo, son serviti ad acquistare armamenti nel mondo non sviluppato» (SRS, nn. 10 e 24 *passim*).

[33] Cf. CA, n. 36.

cose, che tutte vorrebbe consumare nella vana speranza di saziarsi. In tal modo, «l'uomo (...) è indotto a considerare la propria vita come un insieme di sensazioni da sperimentare anziché come un'opera da compiere» [34]. Senonché, dal fondo di questa folle corsa alla consumazione emerge ben presto la consapevolezza che la sete di pienezza che agita l'uomo non potrà esser appagata da nessuna delle cose consumate o consumabili, perché l'infinito è realtà *qualitativamente* diversa dalle cose finite. Illusorio, dunque, è surrogare l'*infinito qualitativo* con l'*infinito quantitativo* delle cose da consumare. L'inestinguibile sete di pienezza, sempre insoddisfatta e tradita dalle cose, delle quali pur tuttavia non può fare a meno, troverà sfogo nel puro *consumare* in sé e per sé. Il consumare è fatto cosí coincidere con la *intentio profundior* dell'umana esistenza. E se il consumare è, in qualche modo, un nullificare, anche l'esistere si configura in questo modo. Cosí il vivere stesso, come atto di annullamento consumistico, diviene per sé indifferente rispetto all'annullamento del morire. Ovvero, se si vuole, il vivere e il morire si scoprono identici nel nulla. La droga è la presentazione di questa sintesi nullificante sotto forma di prodotto sul mercato. Dunque, il mercato della droga è la testimonianza definitiva della mercificazione consumistica del vivere e del morire dell'uomo.

L'analisi e le riflessioni che abbiamo condotto su alcuni dei principali capisaldi ideologici del capitalismo ci hanno permesso di evidenziarne le storture antropologiche. D'altra parte, lo stesso sistema economico del capitalismo attraversa oggi una profonda crisi i cui sintomi possono essere ravvisati in quegli «*indici specifici* del sottosviluppo, che colpiscono in maniera crescente anche i Paesi sviluppati», quali il debito internazionale, la disoccupazione o sottoccupazione, la crisi degli alloggi [35]. Per non par-

[34] CA, n. 39.

[35] Basti pensare a quello che, con categoria sociologica, si definisce il Quarto Mondo; un Mondo che, a differenza degli altri tre, non può essere identificato con un'area geografica determinata, dal momento che la fenomenologia del sottosviluppo quartomondiale è presente trasversalmente in tutte le aree geo-sociopolitiche del pianeta. Su questi elementi cf. SRS, nn. 17-19.

lare poi della «crisi dei sistemi democratici», in larga parte fondati sul logica del capitalismo, dove si registrano diffusamente «deviazioni del costume politico» che finiscono col generare «sfiducia e apatia con la conseguente diminuzione della partecipazione politica e dello spirito civico in seno alla popolazione, che si sente danneggiata e delusa. Ne risulta la crescente incapacità di inquadrare gli interessi particolari in una coerente visione del bene comune» [36]. Né si può sottacere il dilagare della violenza ed il correlativo, pauroso vuoto culturale che si esprime, fra il resto, nell'involgarimento dell'uso dei *media* (si pensi alla cosiddetta «TV spazzatura» o alla disperante banalità di tanti programmi e delle relative *stars*).

Tutto questo deve indurre ad una attenta ed articolata valutazione del capitalismo e del principio del libero mercato sul quale esso si fonda [37]. Occorre, infatti, rilevare che la logica del capitalismo, se intesa assolutamente, porta per sé ad una vera e propria «idolatria del mercato» che impedisce il riconoscimento dei limiti strutturali del mercato stesso. Infatti, «ci sono bisogni collettivi e qualitativi che non possono essere soddisfatti mediante i suoi meccanismo; ci sono esigenze umane importanti che sfuggono alla sua logica; ci sono dei beni che, in base alla loro natura, non si possono e non si debbono vendere e comprare» [38]. Ciò che manca, in definitiva, alla concezione capitalistica della economia di mercato è un fondamento culturale autenticamente umano, che le permetta cioè di cogliere l'uomo nella sua peculiare polidimensionalità ontologica ed esistenziale, non solo quale soggetto di bisogni economici, bensí quale soggetto *culturale* ed *etico*, la cui realizzazione scaturisce dinamicamente nella ricerca culturale della *verità* e nella correlativa tensione etica alla *libertà* [39]. In que-

[36] CA, n. 47.

[37] Per un approfondimento della valutazione elaborata dal magistero sociale della Chiesa circa la logica economica del capitalismo, con particolare riferimento alla recente enciclica *Centesimus Annus* di Giovanni Paolo II, cf. L. Campiglio, *«La "Centesimus Annus" e l'economia: una interpretazione coerente»*, in *Aggiornamenti Sociali*, n. 11, 1991, 677-691.

[38] *Ibid.*

[39] «Gesú Cristo va incontro all'uomo di ogni epoca, anche della nostra epoca, con le stesse parole: "Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi" (*Gv* 8,

sta prospettiva risulterebbe, allora, evidente «che la libertà economica è soltanto un elemento della libertà umana. Quando quella si rende autonoma, quando cioè l'uomo è visto piú come un produttore o un consumatore di beni che come un soggetto che produce e consuma per vivere, allora perde la sua necessaria relazione con la persona umana e finisce con alienarla e opprimerla» [40]. La deviazione di fondo del capitalismo consiste, dunque, nella sua pretesa di elevare una certa modalità dei rapporti economici (quella del libero mercato) a sistema assoluto, omnicomprensivo e, al fondo, omniesplicativo, capace cioè di interpretare e determinare normativamente, sulla base di meccanismi economici, l'essere e l'agire dell'uomo. La radice dell'errore capitalista va quindi ricercata non primariamente nel sistema economico in quanto tale, bensí nella *cultura capitalistica*. Ecco perché, a mio avviso, l'esigenza grave che oggi si pone al mondo capitalista è di operare una svolta che comporti non tanto o soltanto una revisione tecnica delle dinamiche del proprio sistema economico [41]. Quel che oggi si impone è piuttosto una vera e propria conversione culturale che permetta di recuperare la verità integrale sull'uomo e consenta cosí di riconnettere lo stesso dinamismo economico ad un'etica autenticamente umana, cioè rispettosa della sua dignità e libertà.

32). Queste parole racchiudono una fondamentale esigenza ed insieme un ammonimento: l'esigenza di un rapporto onesto nei riguardi della verità, come condizione di un'autentica libertà; e l'ammonimento, altresí, perché sia evitata qualsiasi libertà apparente, ogni libertà superficiale, ogni libertà che non penetri tutta la verità sull'uomo e sul mondo. Anche oggi, dopo duemila anni, il Cristo appare a noi come Colui che porta all'uomo la libertà basata sulla verità, come Colui che libera l'uomo da ciò che limita, menoma e quasi spezza alle radici stesse, nell'anima dell'uomo, nel suo cuore, nella sua coscienza, questa libertà» (Giovanni Paolo II, *Redemptor Hominis* (d'ora in poi RH), 1979, n. 12.

[40] CA, n. 39. Cf. anche RH, n. 15.

[41] Una revisione tecnica il capitalismo l'ha già operata in sé, durante la sua evoluzione storica quando, tra la seconda metà del XIX secolo e la prima del XX, ha abbandonato il modello *liberistico* per assumere quello *monopolistico* o *oligopolistico*. Senonché, questa trasformazione non ha portato e garantito la stabilità del sistema economico e politico degli Stati, come hanno chiaramente mostrato il perdurare di squilibri nelle dinamiche di mercato, sia livello nazionale che internazionale, e le cosiddette crisi cicliche, fra le quali rimane storica quella del 1929.

OLTRE COMUNISMO E CAPITALISMO

Il comunismo ed il capitalismo, proprio nella crisi che li investe, sembrano convergere nell'indicare che la svolta storica che oggi sta portando al tramonto quell'epoca che essi hanno caratterizzato in maniera decisiva proprio con la loro contrapposizione economica, politica ed ideologica, potrà attuarsi solo grazie ad un profondo *rinnovamento culturale*. Di piú: entrambi questi sistemi sottolineano che il primo passo di questo rinnovamento dovrà essere una nuova maturazione della coscienza che l'uomo ha di sé. Del resto, questa sottolineatura scaturisce proprio dal fatto che tanto il comunismo quanto il capitalismo, e cosí l'epoca storica che hanno generato, si sono fondati su una concezione riduttiva ed unilaterale dell'uomo: l'*homo œconomicus* [42]. E questa «riduzione dell'uomo al solo elemento economico e materiale (...) fa del marxismo una versione speculare del liberalismo classico stesso» [43]. Ora, convergendo in questo economismo di fondo, l'antropologia del comunismo e quella del capitalismo si ritrovano allineate nella medesima prospettiva materialistica ed atea, che riduce il problema dell'umano esistere al problema del *possedere* risorse economiche, sebbene di questo *possedere* vengano poi offerte coniugazioni differenti [44]. Mentre, infatti, la logica del comuni-

[42] Il modello di sviluppo del capitalismo che si incarna nella «società del benessere, o società dei consumi (...) tende a sconfiggere il marxismo sul terreno di un puro materialismo, (...) escludendo egualmente i valori spirituali. [Perciò] converge con esso nel ridurre totalmente l'uomo alla sfera dell'economico e del soddisfacimento dei bisogni materiali» (CA, n. 19).

[43] P. Coda, «*La vicenda della cultura europea: le tappe, le sfide, le promesse. Una chiave di lettura storico-teologica*», in *Nuova Umanità*, 73,1991, 67.

[44] Si può e si deve senz'altro distinguere, a livello di analisi, le caratteristiche dell'ateismo sotteso all'antropologia capitalistica da quello dell'antropologia comunista. Mentre questo, infatti, è teorico e militante, quello è piuttosto pratico. Potremmo anche parlare di *laicismo* a proposito del capitalismo, rispetto all'*ateismo* vero e proprio del comunismo. Ma occorre precisare che il *laicismo*, ancorché non giunga alla negazione teorica ed esplicita di Dio, Lo pone completamente al di fuori della sfera dell'esistenza umana, in una prospettiva che potremmo sintetizzare nel motto: «Dio, se c'è, non c'entra» con la storia, con la vita dell'uomo, con le sue scelte politiche, economiche, culturali, etc. Ma, escludere Dio dalla realtà storica significa, in definitiva, escluderLo dalla realtà *simpliciter*, cioè confinarlo nella irrealtà, nell'inesistenza. Anche perché l'unica realtà che il capi-

smo tende alla mèta del possesso collettivo dei beni che si realizza necessariamente attraverso la negazione di qualsiasi possesso privato («nessuno possiede»), la logica del capitalismo esalta invece la forza di chi, facendo leva sulla propria intraprendenza e sulle proprie abilità individuali, riesce a conquistare e controllare il mercato dei beni, sbaragliando la concorrenza («io posseggo»). Tuttavia, queste differenti coniugazioni, proprio perché incarnano le modalità estreme ed antitetiche della medesima logica di possesso, finiscono col ricongiungersi circolarmente in un'unica posizione, che la storia tanto dell'uno quanto dell'altro sistema ha puntualmente registrato: *il possesso di pochi sulla povertà di molti*, vale a dire la concentrazione della ricchezza e l'accumularsi del potere economico nelle mani di una stretta cerchia di potenti. In questa situazione, l'«avere» di pochi non soltanto comporta il «non-avere» di molti, «ma può risolversi a danno dell' "essere" di tanti altri», quando sia negato ad essi, oltreché la possibilità di condurre una vita economicamente e socialmente dignitosa, anche il diritto di costruire liberamente la propria esistenza, di formare una famiglia, di esprimere le proprie idee, ecc. [45].

E se il «possesso di pochi» ha assunto, all'interno dell'evoluzione del sistema capitalista, la forma dei *trusts* industriali e finanziari, all'interno del sistema collettivistico comunista si è tradotto, invece, nella gestione monopolistica e burocratica dei mezzi di produzione, controllati e, di fatto, posseduti dalla ri-

talista è disposto a riconoscere come vera è, appunto, quella della vita concreta nella quale si costruisce la storia umana. Ora, se l'*ateismo* è la negazione fattiva prima che teorica di Dio, esso comprende in sé il *laicismo*. Anzi comincia da lí. Su questi temi, cf. LE, n. 13.

[45] SRS, n. 31. Va rilevato, inoltre, che nemmeno quegli stessi pochi che possiedono molte ricchezze riescono veramente ad «essere», «perché, per un capovolgimento della gerarchia dei valori, ne sono impediti dal culto dell' "avere"» (*ibid.*, n. 28). In queste situazioni di deviazione sono da riconoscere i tratti di quelle *strutture di peccato* che i piú recenti documenti del magistero sociale della Chiesa hanno chiaramente denunciato ed analizzato. Le radici ultime di esse sono da ricercare nella «brama esclusiva del profitto», nella «sete di potere (...) a qualsiasi prezzo» (cf. SRS, nn. 36-37) ed anche nell'«inefficienza del sistema economico, che non va considerata come un problema soltanto tecnico, ma piuttosto come conseguenza della violazione dei diritti umani all'iniziativa, alla proprietà e alla libertà nel settore dell'economia» (CA, n. 24; cf. anche n. 38).

stretta *élite* politica che dirige lo Stato. Anche sotto il profilo degli esiti storici, dunque, riemerge la specularità fra il sistema capitalista e «il sistema socialista, che di fatto risulta essere un capitalismo di Stato» [46].

UNIVERSALITÀ ED INTERDIPENDENZA COME «SEGNI DEL TEMPO» ATTUALE

Alla luce di queste considerazioni non è difficile comprendere per quali ragioni entrambi i modelli economico-culturali del capitalismo e del comunismo risultino insufficienti e inadeguati rispetto alle sfide ed alle aspettative che l'epoca storica oggi in gestazione comporta.

Volendo indicare, su un piano generale, il vettore di sviluppo che muove le vicende dei nostri giorni e che, pur con diverse colorazioni e in mezzo a molte contraddizioni, sembra emergere come denominatore comune e caratteristico dell'evoluzione storica in atto, direi: l'*universalità*. L'avvento del terzo millennio dell'èra cristiana si prospetta, infatti, all'insegna di un processo di progressiva integrazione planetaria che va istituendo ed estendendo legami di *interdipendenza* a diversi livelli: sociale, economico, culturale, politico. In questa prospettiva si può ben dire che l'umanità del duemila sia incamminata verso una esperienza storica nuova, caratterizzata da una forte tensione alla *universalità* e, in qualche modo, all'unità. Occorre subito precisare, però, che tale tensione non va nel senso di un'*universalità* monolitica ed omologatrice delle parti, bensí di una reciproca implicazione dei diversi ovvero di una *unità pluriforme*. In effetti, l'apparente contraddizione fra il diffuso desiderio di pace nel mondo ed il frequente esplodere, un po' ovunque, di tensioni e conflitti di diversa vastità e risonanza, testimonia precisamente che, venuta meno la gestione bi-polare (U.S.A.-U.R.S.S.) dell'equilibrio internazionale, tutti i popoli della terra esigono il giusto riconoscimento della loro libertà e della loro parte di responsabilità nella determinazione

[46] CA, n. 35.

del futuro assetto politico (multipolare) del pianeta [47]. Né si può dimenticare, del resto, che gli stessi problemi legati allo sviluppo dell'umanità di oggi e di domani (ecologia, sperequazione nella distribuzione delle ricchezze, debito internazionale, redistribuzione della popolazione mondiale, pace universale, ecc.) sono di tale vastità e portata da coinvolgere minacciosamente l'intero pianeta e, dunque, richiedere un contributo risolutivo da parte di tutti: «Sicché dovrebbe esser pacifico che lo sviluppo o diventa *comune* a tutte le parti del mondo, o subisce un *processo di retrocessione* anche nelle zone segnate da un costante progresso. Fenomeno, questo, particolarmente indicativo della natura dell'*autentico* sviluppo: o vi partecipano tutte le Nazioni del mondo, o non sarà veramente tale» [48]. In definitiva, la storia futura richiede una mobilitazione planetaria delle risorse umane ed economiche che è impensabile ed impossibile senza una cultura dell'autentica universalità. Una universalità, cioè, che non sia contraddetta dall'impersonalismo del collettivismo marxista («nessuno possiede») o dall'individualismo del capitalismo («io posseggo») e che sia perciò capace di promuovere fra i popoli relazioni di interdipendenza solidale nella libertà e nella giustizia. Tanto l'ideologia marxista quanto quella capitalista, infatti, hanno pretesa di »universalità», senonché si tratta di una falsa «universalità», viziata al fondo da contraddizioni insuperabili. L'«universalità» cosí come la concepisce il marxismo, nella prospettiva antropologica collettivistica di cui s'è detto, corrisponde piuttosto all'*uniformità*, in quanto i soggetti umani non sono riconosciuti quali persone, cioè identità uniche ed irrepetibili, che si relazionano liberamente, ma solo come individui omologhi. L'«universalità» del capitalismo, invece, consiste nel riconoscimento che, in linea di principio, tutti gli uomini possono liberamente accedere alla ricchezza e al benessere,

[47] Possono essere lette in questa luce sia le tensioni di diversa natura ed origine attualmente vive fra le repubbliche dell'ex U.R.S.S. (oggi C.S.I.), sia il drammatico conflitto slavo fra Serbia e Croazia; come pure, in altro contesto, le tensioni fra e nei Paesi islamici e le loro rivendicazioni nei confronti di un Occidente che per tanto tempo li ha sfruttati economicamente e politicamente (si pensi alle vicende relative alla recente guerra nel Golfo).

[48] SRS, n. 17.

purché lo vogliano e si inseriscano, accettandolo, nel dinamismo competitivo dell'economia di mercato. Ma contro questa «universalità» si possono muovere quanto meno due obbiezioni, una *di diritto* e una *di fatto*, che ne smascherano la contraddittorietà e, quindi, la falsità. La prima, *di diritto*, è che l'universalità è per se stessa incompatibile con il principio, dal capitalismo ritenuto assoluto, della competizione economica: se, infatti, l'obiettivo è l'affermazione economica individuale e, d'altra parte, questa si può conseguire solo sbaragliando (escludendo) tutti i reali ed anche potenziali concorrenti, l'universalità, con la sua logica di convergenza e reciprocità delle persone, risulta strutturalmente impossibile. La seconda, *di fatto*, è che la «libertà di ingresso» nel mercato, teoricamente ammessa per tutti, è stata ed è tuttora concretamente e sistematicamente negata dall'evoluzione oligopolistica, quando non monopolistica, della stessa economia di mercato. Cosicché, sulla base della realtà di fatto, risulta già problematico parlare di un mercato genuinamente concorrenziale [49].

[49] Cf. L. Campiglio, «*La Centesimus Annus e l'economia...*», cit., 678-679. Il magistero sociale della Chiesa, fin dai suoi inizi e con maggior chiarezza e forza particolarmente nei piú recenti documenti, ha denunciato e condannato questa logica. A titolo esemplificativo riporto una pagina dell'enciclica *Populorum Progressio* (1967) di Paolo VI, dove la denuncia delle gravi manchevolezze del sistema capitalistico si fa decisa ed inequivocabile: «Le nazioni altamente industrializzate esportano di fatto soprattutto dei manufatti, mentre le economie poco sviluppate non hanno da vendere che dei prodotti agricoli e delle materie prime. Grazie al progresso tecnico, i primi aumentano rapidamente di valore e trovano sufficienti sbocchi sui mercati, mentre, per contro, i prodotti primari provenienti dai paesi in via di sviluppo subiscono ampie e brusche variazioni di prezzo che li mantengono ben lontani dal plusvalore progressivo dei primi. Di qui le grandi difficoltà cui si trovano di fronte le nazioni da poco industrializzate, quando devono contare sulle loro esportazioni per equilibrare le loro economie e realizzare i loro piani di sviluppo. Cosí finisce che i poveri restano ognora poveri, mentre i ricchi diventano sempre piú ricchi. Ciò significa che la legge del libero scambio non è piú in grado di reggere da sola le relazioni internazionali. I suoi vantaggi sono certo evidenti quando i contraenti si trovino in condizioni di potenza economica non troppo disparate: allora è uno stimolo al progresso ed una ricompensa agli sforzi compiuti. Si spiega quindi come i paesi industrialmente sviluppati, siano portati a vedervi una legge di giustizia. La cosa cambia, però, quando le condizioni siano divenute troppo diseguali da paese a paese: i prezzi che si formano "liberamente" sul mercato possono condurre a risultati iniqui. Giova riconoscerlo: è il principio fondamentale del liberalismo come regola degli scambi commerciali che viene qui messo in causa» (nn. 57-58).

Né comunismo né capitalismo, dunque, sono capaci di autentica universalità: «È questa una delle ragioni per cui la dottrina sociale della Chiesa assume un atteggiamento critico nei confronti sia del capitalismo liberista sia del collettivismo marxista» [50].

DALLA «CULTURA DEL POSSESSO» ALLA «CULTURA DEL DONO»

Del resto, questa incompatibilità con l'universalità rinvia, a sua volta, a quella *cultura del possesso* che sta sottesa ad entrambi i sistemi e che costituisce l'orizzonte della riduzione economicistica dell'uomo, di quell'*homo œconomicus* che è figura chiave tanto del comunismo quanto del capitalismo. Ora, alla luce di quella istanza di universalità e solidarietà che la storia di oggi va ponendo con sempre maggiore urgenza, «viene spontanea la domanda: in quale modo o in che misura questi due sistemi sono suscettibili di trasformazioni e di aggiornamenti, tali da favorire o promuovere un vero ed integrale sviluppo dell'uomo e dei popoli nella società contemporanea? Di fatto queste trasformazioni e aggiornamenti sono urgenti e indispensabili per la causa di uno sviluppo comune a tutti», cioè universale e solidale [51]. D'altra parte, queste trasformazioni e aggiornamenti possono attuarsi solo nell'orizzonte di una *coscienza etica* che sia capace di concepire l'uomo ed i legami sociali nei termini dell'universalità e della solidarietà. Ma concepire l'uomo e la società nell'orizzonte dell'universalità e della solidarietà non può significare semplicemente espandere la logica o *cultura del possesso* alla misura di un soggetto planetario: non basta sostituire al «nessuno possiede» e all'«io posseggo» la nuova formula del «tutti posseggono», pensando che la semplice sostituzione del soggetto possa esaustivamente rispondere al richiamo della solidarietà universale. Certo, solidarietà universale significa anche riconoscimento che i beni economici della terra sono patrimonio di tutti i soggetti umani e che, quindi, deve essere garantita a tutti

[50] SRS, n. 21.
[51] *Ibid.*

la possibilità concreta di disporne secondo necessità e giustizia [52]. E però questo riconoscimento risulterebbe impossibile all'interno della logica del possesso. Universalità e solidarietà, infatti, si possono attuare soltanto nella logica di una *relazione di reciprocità*. Ora, la relazione di reciprocità, perché possa realizzarsi veramente, esige il trascendimento dell'io verso il tu e del tu verso l'io; trascendimento che, per essere reale e non menzognero, comporta l'uscita da sé di ciascuno verso l'altro, mentre il ritorno a sé è assicurato non da un ripiegamento egoistico, che risucchierebbe in sé anche l'altro, negandolo; bensí, dal libero dono dell'altro che, rispondendo al mio dono, ad un tempo si dona a me e mi restituisce a me stesso in forma nuova. Com'è evidente, la relazione scaturisce qui secondo una tensione depossessiva che è antitetica a quella appropriativa (possessiva) dell'interesse economico. Questa, infatti, esige che il soggetto *in-sista* in sé e si possegga, accettando la relazione solo come *relazione egoistica*, cioè apertura strategica per la quale l'*io* si protende al tu senza de-possedersi, ed anzi per afferrare e ridurre anche il *tu* al proprio sé (ap-propriazione). L'unica modalità di relazione che si può stabilire su questa via è, appunto, quella dell'interesse egoistico, il cui punto terminale non sarà mai un *noi* personale, ma sempre e solo un *io* o una coordinazione di *io* perfettamente omologati.

Il fatto che la *cultura del possesso*, nella quale convergono l'economismo marxista e capitalista, non sia in grado di dilatarsi sull'orizzonte dell'universalità e della solidarietà, ci aiuta a comprendere correlativamente che l'universalità può trovare autentica declinazione solo in una cultura che sappia disarticolare la logica possessiva ed escludente dell'economismo: la *cultura del dono*. L'universalità che preme nella storia di oggi esige, dunque, l'assunzione di una logica capace non solo di un nuovo *soggetto*, l'umanità intera, ma anche di un nuovo atteggiamento, di un nuovo *verbo*, che esprima e inveri la novità stessa del soggetto: non, dunque, «io posseggo», né «nessuno possiede», né «tutti posseggono», ma *tutti* (noi tutti, singoli e popoli) *doniamo*. Il mondo

[52] Cf. GS, 69, 1.

dell'interdipendenza e della solidarietà richiede questa *cultura del dono* e questo nuovo tipo umano, nel quale l'universalità possa trovare radice e consistenza.

LA «CULTURA DEL DONO» E L'UNIVERSALITÀ CONCRETA DELLA PERSONA

La *cultura del dono* non è qualcosa di puramente teorico, bensí ha radici concrete e profonde: concrete, perché essa scaturisce dall'essenza stessa dell'uomo; profonde, perché l'essenza di cui parlo è stata innervata nelle sue fibre da una linfa nuova che l'ha completamente rigenerata, rendendola capace di *essere* come *dono*. Infatti, il *donare* che costituisce il cuore di questa cultura non sta ad indicare semplicemente una modalità, per quanto essenziale, del comportamento o dell'attività dell'uomo, ma il suo stesso essere. Soggetto e radice della *cultura del dono* non è, dunque, l'uomo-che-dona, ma l'*uomo-che-è-dono*, l'uomo che esiste come relazione di apertura e dono ad altri. Ora, l'essenza dell'uomo cosí concepita identifica l'uomo stesso come *persona*, cioè come un essere la cui identità si costituisce e si afferma proprio nell'orizzonte di una relazione di reciprocità con altri.

Questi rilievi ci permettono di comprendere quale sia la natura della discriminante fondamentale che distingue e separa la *cultura del possesso*, che abbiamo riconosciuto alla base dell'economismo capitalista e comunista, dalla *cultura del dono* o della *persona* : essa è di ordine antropologico e va riportata a due differenti modi di concepire l'uomo, come *individuo* o come *persona*. L'individuo corrisponde all'uomo contratto nella sua inseità o particolarità spazio-temporale, all'uomo in quanto dato-a-se-medesimo, chiuso nella sua materialità incomunicabile e indivisibile (*in-dividuum*), cioè incapace di con-divisione. In questa prospettiva si comprende che l'unica modalità relazionale che possa trovare spazio nell'orizzonte dell'individuo sia orientata essenzialmente all'appropriazione egocentrica. La persona, invece, corrisponde all'uomo che invera la propria individualità trascendendola, cioè ponendola (o, meglio, ponendo*si*) in relazione ad

altri [53]. L'essenza della persona consiste, dunque, nella sua *universalità*, cioè nel suo essere relazionale (*unum-versus-alia*): essa è tanto piú sé quanto piú si decentra e si dona ad altri. Solo in questa prospettiva di disponibilità e donazione la stessa consistenza dell'*io* (l'individualità) trova la propria legittimazione: altrimenti è già violenza ed usurpazione [54]. La persona ha, dunque, il proprio centro nell'altro e realizza se stessa solo trascendendo il proprio *sé individuale* in un *sé comunitario.*

La grande svolta culturale che lo sviluppo interdipendente richiede, ha dunque la propria condizione di possibilità in una *transizione antropologica* che sappia recuperare la verità dell'uomo quale *persona* e sappia, conseguentemente, educare un nuovo tipo umano capace di dispiegare la propria identità in una relazione di donazione reciproca.

LE RADICI CRISTIANE DELLA «CULTURA DEL DONO»

In questa riscoperta della persona il mondo culturale cristiano non può non sentirsi chiamato ad una particolare ed impegnativa responsabilità. È stato infatti il cristianesimo ad introdurre nella cultura occidentale il concetto di persona, sulla base dell'auto-rivelazione di Dio, in Cristo, quale Uni-Trinità: unica sostanza nel dinamismo d'Amore delle tre Persone. Il Dio di Gesú Cristo è, dunque, un Dio la cui indivisibile natura divina vive come interdipendenza e reciprocità tri-ipostatica. Ma questa rivelazione dell'identità personale di Dio importa conseguenze di straordinaria portata anche a livello antropologico: Cristo, infatti, «proprio

[53] Per un approfondimento su questi temi cf. P. Coda, *«Croce ed ontologia. A proposito di uno scritto di J.Maritain»*, *Nuova Umanità*, n. 15/1981, pp. 52-72; G.M. Zanghí, *«Poche riflessioni su la persona»*, *Nuova Umanità*, 7, 1980, pp. 7-19.

[54] «... l'io si trova (...) come colui che è già empio verso gli altri, arbitrario e violento. La coscienza di sé non è un'inoffensiva constatazione che fa un io del suo essere, ma è inseparabile dalla coscienza dell'ingiustizia e della giustizia. (...) Essere per sé è già sapere il mio errore commesso verso altri» (E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, éd. Michel, 1983³; tr. it. G. Penati, Brescia, La Scuola, 1986, *«Una religione da adulti»* [1957], pp. 72-73 *passim*).

rivelando il mistero del Padre e del suo Amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» [55]. L'uomo, creato ad immagine di Dio (*Gn* 1, 26-27), costituito «persona vivente» in virtú di una diretta e particolarissima relazione con Lui che è relazione d'amore, è chiamato a vivere in Lui come relazione d'amore. Ora, cosí come nella vita intra-trinitaria la Persona divina è definita proprio dal suo essere in protensione d'amore verso l'Altra, allo stesso modo la persona umana è definita dalla sua *universalità*, dal suo essere in relazione di dono. In altre parole, l'uomo è tanto piú se stesso, cioè persona, quanto piú ama [56]. L'amore, nella sua intenzionalità oblativa, è l'atto nel quale la persona realizza concretamente la propria essenza; pertanto, la persona può esser considerata, nell'atto del suo essere, l'*universale concreto* in forza del quale quell'appello alla solidarietà universale, cui ho piú volte fatto cenno, perde ogni ombra di idealità utopistica e trova, invece, saldo fondamento e reale consistenza. D'altra parte, questa *concretezza* dell'universalità della persona ha, come dicevo piú sopra, radici profonde. L'universalità d'amore della persona, infatti, non è semplicemente una essenza teoricamente concepita, un puro dover essere, una ineludibile vocazione esistenziale. Essa è diventata eredità ontologica dell'uomo «nel mistero del Verbo incarnato»: infatti, «con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo» e «poiché in Lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, perciò stesso essa è stata anche a nostro beneficio innalzata a una dignità sublime» [57]. Ma occorre prendere sul serio l'evento reale di questo mistero e le implicazioni onto-antropologiche che ne derivano: «Nel mistero della Redenzione l'uomo

[55] GS, n. 22.

[56] «L'amore non si aggiunge alla persona come un lusso e senza di esso la persona non esiste. Bisogna procedere oltre: senza l'amore, le persone non riescono a diventare se stesse. Piú gli altri mi sono estranei, piú sono estraneo a me stesso. Tutta l'umanità è un'immensa cospirazione d'amore rivolta a ognuno dei suoi membri. Ma mancano talvolta i cospiratori» (E. Mounier, *Révolution personnaliste et communautaire*, in *Œuvres*, Paris, éd. du Seuil, 1961, vol. I; tr. it. L. Palli, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Ecumenica, Bari 1984, *«Rivoluzione comunitaria»*, p. 96).

[57] GS, n. 22.

diviene nuovamente *espresso* e, in qualche modo, è nuovamente creato. Egli è nuovamente creato!» [58]. All'uomo è dunque conferito uno statuto ontologico nuovo, in forza del quale egli è reso partecipe della vita della stessa Persona del Verbo e, con ciò, è reso capace di vivere, nel Verbo, come persona. Ora, l'uomo di cui si parla non è l'uomo astratto, ma reale, cioè l'uomo attuale, concreto, storico: «si tratta di *ciascun* uomo, perché ognuno è stato compreso nel mistero della Redenzione, e con ognuno Cristo si è unito, per sempre, attraverso questo mistero (...) mistero del quale diventa partecipe ciascuno dei quattro miliardi di uomini viventi sul nostro pianeta» [59].

La concreta Persona del Verbo è dunque fondamento della concretezza della persona umana e della sua vocazione all'universalità. Di questa universalità, anzi, Egli è ad un tempo via ed orizzonte. La persona umana, infatti, è già via aperta all'universalità in quanto incorporata in Cristo. E però la pienezza dell'universalità della persona si attuerà solo a misura che la presenza di Cristo crescerà in ognuno e in tutti gli uomini. Occorre dunque che la Sua presenza si espanda nell'umanità, affinché Egli faccia di tutti gli uomini delle persone e di tutte le persone una *comunione*, una Persona sola: «ut omnes unum sint» (*Gv* 17, 21). La misura dell'universalità cui è chiamato l'uomo è la *comunione* fino all'«ut omnes», ma l'orizzonte e il centro dell'«ut omnes» è Cristo, la Persona nella quale le persone sono *comunione* [60].

È nella luce di questo evento-annuncio di rinnovamento profondo dell'uomo che credo debbano esser interpretati la novità che preme nell'epoca presente ed il travaglio di una storia che «geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto» ed «attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio» [61]. Ed è sempre in questa luce che diventa possibile quel recupero della verità

[58] RH, n. 10.
[59] *Ibid.*, n. 13.
[60] Mounier definiva la comunità delle persone una vera e propria «persona di persone» (cf. *Révolution personnaliste*..., tr. it. cit., *«Rivoluzione comunitaria»*, p. 98). Altrove ha scritto: «Una comunità è una Persona nuova che unisce molte persone con il loro stesso cuore» (*ibid.*, *«Denaro e vita privata»*, p. 155).
[61] *Rm* 8, 22 e 19.

sull'uomo, grazie al quale si potrà compiere il liberante cammino di oltrepassamento della *cultura del possesso* verso la *cultura del dono*, riscoprendo la dimensione economica stessa come dimensione *della* persona umana e, con ciò, reinscrivendola in essa.

UN SEGNO PROFETICO NELLA CHIESA DI OGGI: L'«ECONOMIA DI COMUNIONE» NELL'ESPERIENZA DEL MOVIMENTO DEI FOCOLARI

Mi pare particolarmente significativo e meritevole di attenta riflessione il fatto che proprio oggi – mentre le vicende storiche vanno sempre piú sottolineando l'esigenza dell'universalità e dell'unità fra gli uomini – sia scaturita all'interno della Chiesa, che «è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» [62], una testimonianza che può proporsi come una concreta e positiva risposta a quell'esigenza, nonché alla crisi che ha investito tanto l'universo comunista quanto quello capitalista. Mi riferisco a quanto il Movimento dei Focolari, fondato da Chiara Lubich nel 1943, ha realizzato e continua a realizzare (iniziative, opere, operazioni ...), e piú radicalmente a ciò che esso è (la sua *spiritualità*). La testimonianza offerta da questo Movimento merita infatti particolare attenzione anzittutto per la sua *spiritualità dell'unità*, che trova nel testamento di Cristo «ut omnes unum sint» la fonte ispiratrice trascendente e la mèta qualificante di tutte le sue attività concrete. Una *spiritualità dell'unità* che sembra suscitata *ad hoc* per un'epoca come la presente, che anela, ancorché confusamente, proprio all'universalità e all'unità. Una spiritualità che, nel riconoscimento della Chiesa, è un carisma e, dunque, una testimonianza dell'azione trasformante dello Spirito Santo che, dal cuore dell'evoluzione storica, risponde all'umanità in cammino e la guida con segni luminosi, profetici. Dalla spiritualità e dalla vita del Movimento dei Focolari possiamo perciò trarre suggestioni di particolare rilievo che ci aiutino ed orientino a tentare una risposta veramente nuova ed adeguata alle nuove esigenze della nostra epoca.

[62] Cost. dogmatica *Lumen Gentium*, 1964, n. 1.

In questa prospettiva, mi sembra particolarmente illuminante quanto il Movimento dei Focolari ha realizzato attraverso le sue cittadelle, sorte in diverse parti del mondo come «città sul monte» (*Mt* 5, 14), proprio perché costituiscano una testimonianza visibile di ciò che sarebbe la vita umana in tutte le sue dimensioni (sociale, economica, spirituale, culturale) se fosse informata dalla carità evangelica vissuta, secondo la spiritualità dell'unità, nella *comunione integrale delle persone*. Si comprende, dunque, come mai, fin dagli inizi, la pratica della *comunione dei beni* sia stata una espressione caratteristica e spontanea della vita del Movimento. Ma non solo questo. Come recentemente ricordava Chiara Lubich, era molto viva in lei e nelle sue prime compagne, ancora nella Trento dei primi anni '40, martoriata dalla guerra, la consapevolezza che la comunione dei beni vissuta tra loro dovesse necessariamente avere una apertura *ad extra*, in senso sociale: grazie ad essa, infatti, le prime focolarine puntavano a soccorrere i bisognosi a loro piú vicini. Inoltre, quanto piú attorno a loro andava crescendo il numero di coloro che volevano condividere la medesima spiritualità e la medesima esperienza, tanto piú andava intensificandosi la circolazione dei beni e se ne allargava il raggio all'esterno, fino ad abbracciare – nel volgere di qualche tempo e per il coinvolgimento e l'azione di un mezzo migliaio circa di persone – l'intera città di Trento.

Tutto il Movimento, cosí come si è venuto articolando nelle sue molteplici espressioni e vocazioni fino ad oggi, ha seguíto le medesime orme di Chiara Lubich e delle prime comunità dei focolari, dilatandone l'esperienza in tutte le nazioni del mondo. L'esperienza di comunione che i membri del Movimento realizzano non è, dunque, chiusa in se stessa; al contrario essa, profondamente radicata nella spiritualità dell'unità tesa all'«ut omnes», si spalanca in mezzo al mondo ed abbraccia idealmente l'intera umanità, cui specificamente rivolge la sua testimonianza.

Ultimamente, poi, la comunione dei beni si è ulteriormente intensificata ed ha assunto proporzioni e forme nuove, feconde di ampi sviluppi futuri. Nel maggio 1991, infatti, come è stato già detto in occasione di una visita alle comunità del Movimento in Brasile e particolarmente durante l'incontro con la cittadella *Araceli*, Chiara Lubich ha impresso una svolta significativa alla pratica

della comunione dei beni, proponendo alle comunità locali di *mettere operativamente a frutto* tutti i beni, cosí da attuarne su piú vasta scala l'intrinseca *finalità sociale*. In tal modo, dalla pratica della comunione dei beni è scaturito il progetto di un possibile nuovo modello di gestione dei beni economici e, su un piano piú generale, una possibile nuova prospettiva di interpretazione ed organizzazione dell'economia, che Chiara Lubich stessa ha definito *economia di comunione*. In quest'ottica, dunque, il mettere i beni in comunione assume una valenza nuova che supera e riassorbe in sé la logica del donare i propri beni all'altro, rinunciandovi liberamente; e punta, invece, ad *investire* tutti i beni secondo una logica economica di comunione. Si tratta allora di dare vita ad aziende, industrie, imprese e iniziative economiche di diverso tipo che nascano e siano sostenute con i beni, perché fruttino degli utili: «E – afferma Chiara Lubich – qui sta la novità: questi utili non dovranno essere ripartiti tra quanti partecipano al capitale, dovranno liberamente essere "messi in comune". Ne dovrebbe nascere una "economia di comunione" della quale questa cittadella [Araceli] dovrebbe costituire un modello tipo, una città-pilota» [63].

Occorre poi sottolineare le caratteristiche fondamentali e le finalità dell'economia di comunione, cosí come scaturiscono dalla spiritualità e dall'esperienza dei Focolari. S'è già detto che la comunione dei beni, fin dagli inizi, scaturiva come espressione caratteristica della vita di unità delle persone, le quali offrivano alla comunione loro stesse e i loro beni, globalmente e in assoluta libertà. Questa stessa *libertà* e *globalità* caratterizza oggi, l'economia di comunione: liberamente le persone vi concorrono, mettendo a disposizione non soltanto beni materiali, ma anche idee, tempo, competenze professionali, etc. Per quanto concerne le finalità, esse sono state individuate da Chiara Lubich fondamentalmente in tre direzioni: l'economia di comunione si prefigge, an-

[63] Cf. *«Una cittadella pilota. Intervista a Chiara Lubich»*, a cura di G. Boselli, in *Città Nuova*, 13, 1991, p. 33. Ancora sull'economia di comunione e sempre sulla rivista *Città Nuova*, cf. G. Boselli, *«Una economia di comunione»*, 14, 1991, pp. 27-31; T. Sorgi, *«Un modello diverso»*, *ibid.*, 30; V. Araújo, *«Una economia per uomini nuovi»*, 15-16, 1991, pp. 36-39; P. Quartana, *«L'economia di comunione: un passo piú in là»*, 2, 1992, pp. 34-35.

zittutto, «il medesimo scopo che si proponeva la primitiva comunità cristiana: aiutare (...) coloro che sono nel bisogno, per offrirgli un lavoro, per sistemarli, per fare in modo insomma che fra loro non ci sia alcun indigente». Inoltre, mira a «sviluppare le aziende, giacché se si fermano non producono» e, in tal caso, la stessa finalità prima risulterebbe irrealizzabile. Infine, intende contribuire ad un risanamento non solo socio-economico, ma anche spirituale e culturale della società; in sostanza, contribuisce a formare «uomini nuovi». In questa prospettiva, parte degli utili saranno devoluti allo sviluppo di quelle strutture (come le cittadelle stesse, i centri di formazione, di incontro, ecc.), attraverso le quali il Movimento opera per «formare uomini nuovi: perché senza uomini nuovi non si fa una società nuova» [64].

La nuova proposta ed il programma dell'economia di comunione, originariamente lanciati da Chiara Lubich in Brasile, si sono ben presto diffusi fino a coinvolgere l'intero Movimento in tutto il mondo in una comunione ancora piú profonda e in una piú ampia circolazione di beni economici, idee, competenze, esperienze ed anche di persone che, con slancio spontaneo, si sono disposte a fornire un concreto contributo per la promozione di innumerevoli iniziative economiche, anche trasferendosi laddove le necessità sono piú urgenti.

Si tratta, dunque, di una testimonianza che già si impone nella sua concretezza, sebbene ancora a livello aurorale, come un fatto degno di riflessione per la novità che porta, nonché per l'incisività e la diffusività di cui si mostra capace. Ma non è tutto. Questa testimonianza, infatti, si dà anche a pensare nella sua portata teorica, per le implicazioni di tipo culturale che contiene e, in definitiva, per la forza illuminante che ne scaturisce.

ECONOMIA DI COMUNIONE: ECONOMIA DELLA PERSONA

Nella prospettiva aperta dall'economia di comunione, anzitutto, si rende possibile e, in certo modo, necessario ripensare ra-

[64] *Ibid.*

dicalmente le attività ed i rapporti economici, riconoscendo – sulla linea del magistero cristiano – che «l'uomo (...) è l'autore, il centro e il fine di tutta la vita economico-sociale» [65]. Si fa cosí evidente che la mèta ultima dello sviluppo economico non può consistere «nel solo aumento dei beni prodotti, né nella sola ricerca del profitto o del predominio economico, bensí nel servizio dell'uomo, dell'uomo integralmente considerato» [66]. Ora concepire l'uomo nella sua integrità significa comprenderlo nella sua identità personale, cioè in quella essenziale universalità che si concreta nella sua vita di comunione: la *persona* è, infatti, un *essere-in-comunione*. Ora l'economia di comunione esprime, secondo le modalità e le tecniche che le sono proprie, il dinamismo comunionale dell'uomo-persona, della cui essenziale universalità diviene cosí attuazione concreta. Perciò stesso, la logica dell'economia di comunione è in grado di suggerire e realizzare quel radicale rinnovamento dell'etica economica, esigito oggi dalla crisi tanto del sistema capitalista quanto di quello comunista; rinnovamento che si orienta al superamento sia dell'etica economica individualistica del capitalismo sia di quella collettivistica del comunismo.

Se, come s'è visto piú sopra, l'universalità della persona emerge nel trascendimento della particolarità individuale, analogamente un'economia che si fondi sulla persona non può non articolarsi sulla vocazione comunitaria della persona, esigendo cosí l'oltrepassamento di ogni logica particolaristica e privatistica. In questa nuova prospettiva, occorre allora ripensare e ricomprendere la categoria stessa del «privato», spogliandola di quella valenza assoluta che le è stata attribuita dalla *cultura del possesso*, di impronta capitalistico-borghese. L'essenziale universalità della persona e la sua vocazione comunitaria chiariscono che l'identità interiore, «privata», dell'uomo trova la sua verità proprio nell'apertura riconoscente alla comunione. Essa è, dunque, già in funzione dell'apertura comunitaria: l'*io* si possiede solo per potersi donare [67]. Ora, ciò che vale per l'*essere* della persona, non potrà

[65] GS, n. 63.
[66] *Ibid.*
[67] Scriveva Mounier: «La vita privata si regge solo sulla vita interiore. Ma è già una vita sociale» (*Révolution...*, tr. it. cit., «*Denaro e vita privata*», p. 156).

non valere anche per la dimensione dell'*avere*. È certamente un diritto naturale della singola persona possedere quei beni esterni dai quali dipende la promozione della sua autonomia e del suo sviluppo. Tuttavia proprio nel determinare la misura della legittimità di questo possesso occorrerà mantener fede alla vocazione della persona alla comunione. Il criterio di questa valutazione andrà cercato, allora, non su un piano meramente *intra-soggettivo* (secondo un'etica che potremmo weberianamente definire «etica della convinzione»). In questa prospettiva, infatti, il criterio etico verrebbe cercato solo nell'interiorità esclusiva della coscienza individuale, senza prendere minimamente in considerazione la dimensione sociale delle scelte e le conseguenze che queste verrebbero in ogni caso a produrre sugli altri. Al contrario, il riferimento alla persona impone che il criterio etico venga ricercato anche su un piano inter-soggettivo o comunitario e che, dunque, nella valutazione della misura del possesso privato vengano prese in considerazione le necessità altrui («etica della responsabilità») [68]. Sulla scorta di queste considerazioni, la stessa dizione di «proprietà privata», indubbiamente venata di ambiguità, risulterebbe di uso problematico in ambito personalistico e dovrebbe forse essere sostituita con la dizione «proprietà personale», piú adatta ad indicarne il fondamento e l'intrinseca funzione sociale.

Analogamente e sempre nella prospettiva dischiusa dall'economia di comunione, è possibile comprendere in quale orizzonte e in qual misura la logica dell'economia di mercato potrebbe essere positivamente ripresa, liberata però da quella carica antropologico-etica escludente, tipicamente capitalistica, di cui dicevo piú sopra. È senz'altro opportuno, infatti, riconoscere che «i meccanismi di mercato offrono sicuri vantaggi: aiutano, tra l'altro, ad utilizzare meglio le risorse; favoriscono lo scambio dei prodotti e,

Nulla, dunque, dell'essere e dell'agire personale può avere un'intenzione escludente. La preghiera stessa e la contemplazione sarebbero avarizia se fossero disancorate dalla viva comunione ecclesiale: «La vera contemplazione è assetata di carità» (*ibid.*, «*Confessioni per noi cristiani*», p. 352).

[68] Su questa linea si è sempre mosso il magistero sociale della Chiesa, fin dalla *Rerum Novarum* (cf. CA, n. 30, dove è ripreso anche l'insegnamento conciliare della GS, nn. 69-71).

soprattutto, pongono al centro la volontà e le preferenze della persona che nel contratto si incontrano con quelle di un'altra persona» [69]. Tuttavia, pur riconoscendo «il ruolo fondamentale e positivo dell'impresa, del mercato, della proprietà privata e della conseguente responsabilità per i mezzi di produzione, della libera creatività umana nel settore dell'economia (...) forse sarebbe piú appropriato parlare di "economia d'impresa" (...) o semplicemente di "economia libera"» [70]. La nuova dizione sottintende, com'è ovvio, una nuova concezione dell'economia di mercato, dell'impresa e delle loro dinamiche di sviluppo, fondata sul riconoscimento della centralità della persona. In quest'ottica, parlare di «economia d'impresa» o di «economia libera» significa riconoscere, anzittutto, che «nelle imprese economiche si riuniscono delle persone, cioè uomini liberi ed autonomi, creati ad immagine di Dio» [71]. Ne segue che l'impresa non può piú essere intesa e gestita come puro apparato di produzione, burocratizzato ed impersonale, come era previsto dalla logica del collettivismo marxista; né può essere identificata esclusivamente con i detentori del capitale. L'impresa si configura, invece, come una *comunità di persone* e come tale deve caratterizzare le relazioni, le funzioni e le posizioni di tutti coloro i quali vi prendono parte [72].

Ciò comporta, da un lato, che venga promossa, nel pieno rispetto delle competenze e dell'armonia fra le diverse componenti, una «attiva partecipazione di tutti alla vita dell'impresa» [73], in molteplici forme quali «la *comproprietà dei mezzi di lavoro*, la partecipazione dei lavoratori alla gestione e/o ai profitti delle imprese, il cosiddetto azionariato del lavoro, e simili» [74]. Dall'altro lato, comporta anche il riconoscimento della finalità essenzialmente

[69] CA, n. 40.
[70] CA., n. 42.
[71] GS, n. 68.
[72] Cf. *MM*, n. 78.
[73] GS, n. 68.
[74] LE, n. 14. Sulla medesima linea, parlando delle modalità attuative del progetto dell'economia di comunione, Chiara Lubich ha detto che «le aziende, di vario tipo, dovrebbero essere sostenute (...) dando vita a delle società dove ognuno abbia una propria partecipazione: magari piccole partecipazioni, e molto diffuse» (*«Una cittadella pilota...»*, art. cit., 33).

sociale dell'impresa stessa e dell'intera attività economica. Tutte le energie e le risorse che le persone mettono in comunione all'interno dell'impresa, in termini di «prestazioni personali e capitale servono per la produzione dei beni» [75]. Ciò significa che la produttività stessa dell'impresa ed i relativi profitti sono indubbiamente fattori positivi, ma questa positività assume ormai una valenza non piú esclusivamente economica [76]: «scopo dell'impresa, infatti, non è semplicemente la produzione del profitto, bensí l'esistenza stessa dell'impresa come *comunità di uomini* che, in diverso modo, perseguono il soddisfacimento dei loro fondamentali bisogni e costituiscono un particolare gruppo al servizio dell'intera società» [77]. L'esistenza dell'impresa è, dunque, finalizzata ad quell'*uso attivo e sociale dei beni* nel quale si incarna il senso stesso dell'*economia di comunione* : le risorse di cui l'impresa dispone, i beni che produce ed i profitti che realizza sono senz'altro orientati – come s'è già visto – all'incremento della produttività-produzione dell'impresa stessa; ma tutto è ultimamente e programmaticamente finalizzato alla promozione umana dei singoli e dell'intera società, a partire da coloro che si trovano in stato di particolare bisogno [78]. Infatti, come ha recentemente sottolineato Giovanni Paolo II, «oggi piú che mai lavorare è un *lavorare con gli altri* e un *lavorare per gli altri*: è un fare qualcosa per qualcuno» [79].

È proprio nella logica personalista dell'economia di comunione che può essere concepito in maniera finalmente non equi-

[75] Giovanni Paolo II, «*L'uomo e i suoi valori. Principio e fine dell'economia*», Discorso agli imprenditori ed operatori economici (Milano, 22 maggio 1983), in Ph.-I. André-Vincent, *La doctrine sociale de Jean Paul II*, Paris, Editions France-Empire, 1983, tr. it., *La dottrina sociale di Giovanni Paolo II*, Roma, Città Nuova 1984, 141.

[76] «La Chiesa riconosce la giusta *funzione del profitto*, come indicatore del buon andamento dell'azienda: quando un'azienda produce profitto, ciò significa che i fattori produttivi sono stati adeguatamente impiegati e i corrispettivi bisogni umani debitamente soddisfatti» (*CA*, n. 35).

[77] *Ibid.*

[78] «Chi era solito rubare, non rubi piú, ma piuttosto si affatichi, producendo con le sue mani ciò che è buono, per avere da spartire con chi ha bisogno» (*Ef* 4, 28).

[79] CA, n. 31.

voca e, per conseguenza, attuato concretamente il principio del *bene comune*, rimovendo quel fondo di utopismo e/o di ambiguità che altri contesti economico-culturali gli hanno spesso conferito. «Il bene comune della *civitas* non è né la semplice collezione dei beni privati, né il bene proprio di un tutto che (come la specie, per esempio, riguardo agli individui o come l'alveare riguardo alle api) frutti soltanto per sé e sacrifichi a sé le parti; è la buona vita *umana* della moltitudine, di una moltitudine di persone (...). Il bene comune della *civitas* è la loro comunione nel viver bene; comune, dunque, al tutto e alle parti, dico delle parti come fossero esse stesse del tutto poiché la nozione stessa di persona significa totalità; comune *al tutto e alle parti* sulle quali si riversa e che debbono beneficiare di lui» [80]. Il *bene comune* rappresenta, dunque, il riferimento reale cui la vita di comunione delle persone deve costantemente orientarsi nella sua attuazione concreta; perciò stesso, costituisce il fulcro della economia di comunione, ciò che realizza quel criterio di «equa distribuzione» nel quale convergono e si concentrano, da un lato, il dinamismo della comunione e, dall'altro, l'essenza dell'economia in quanto tale, come è evidenziato dalla radice etimologica del termine (*eko-némo*, distribuisco equamente). Al contempo, in virtú del riferimento al bene comune delle persone, l'economia di comunione è incessantemente richiamata a mantenere la medesima *profondità* ed *estensione* della comunione personalistica.

Il richiamo in *profondità* è appello a salvaguardare, anche nella dimensione economica, l'integrità della persona nella sua tensione oblativo-comunionale. Ciò che entra in gioco nella dinamica del dono e che, quindi, deve essere rispettato nella comunione economica è la totalità della persona: non solo beni e risorse materiali, dunque, bensí la principale risorsa, «*l'uomo stesso*, e cioè la sua capacità di conoscenza che viene in luce mediante il sapere scientifico, la sua capacità di organizzazione solidale, la sua capacità di intuire e soddisfare il bisogno dell'altro»; ma an-

[80] J. Maritain, *La personne et le bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer, 93 ss.; tr. it. M. Mazzolani, *La persona e il bene comune*, Brescia, Morcelliana, 1973, 19 ss.

che altre «importanti virtú, come la diligenza, la laboriosità, la prudenza nell'assumere i ragionevoli rischi, l'affidabilità e la fedeltà nei rapporti interpersonali, la fortezza nell'esecuzione di decisioni difficili e dolorose» [81]. Questo vale non solo per i singoli uomini, ma anche per i popoli: «le nazioni devono incontrarsi come fratelli e sorelle (...) per edificare l'avvenire dell'umanità» [82]. Ed il primo passo è proprio «mettere in comune le risorse disponibili e cosí realizzare una vera comunione fra tutte le nazioni» [83]. Ciò significa che il criterio dell'*uso attivo e sociale dei beni* deve essere applicato anche su scala economica mondiale: «ciascun popolo deve produrre piú e meglio, onde dare da un lato a tutti i suoi componenti un livello di vita veramente umano, e contribuire al contempo allo sviluppo solidale dell'umanità» [84]. D'altra parte, resta valido anche a livello della comunione economica fra le nazioni che i beni da mettere a disposizione non sono soltanto quelli materiali, ma ancor prima quelli culturali, intellettuali, religiosi, civili, morali, ecc., cosicché la comunione sia effettivamente aperta ad accogliere ed a riconoscere integralmente il contributo di tutti e di ciascun popolo [85]. Queste ultime considerazioni ci hanno già indotti a riflettere sul secondo richiamo, cui facevo cenno poco sopra.

Il richiamo in *estensione* è, infatti, appello a dilatare il raggio della comunione economica su quello della comunione universale delle persone, la cui misura – come s'è già visto – si raccoglie nell'«ut omnes unum sint» evangelico. L'economia di comunione, come del resto l'esperienza del Movimento dei Focolari

[81] CA, n. 32

[82] Paolo VI, *Allocuzione ai rappresentanti delle religioni non cristiane* (Bombay, 3 dicembre 1964), cit. in PP, n. 43.

[83] PP, n. 43.

[84] *Ibid.*, n. 48. Il testo dell'enciclica cosí prosegue: «Di fronte alla crescente indigenza dei paesi in via di sviluppo, si deve considerare come normale che un paese evoluto consacri una parte della sua produzione al soddisfacimento dei loro bisogni; normale altresí che si preoccupi di formare degli educatori, degli ingegneri, dei tecnici, degli scienziati, che poi metteranno scienza e competenza al loro servizio» (*ivi*).

[85] È quanto sottolinea il magistero conciliare: «Numerosi paesi economicamente poveri, ma ricchi di sapienza, potranno dare un aiuto agli altri su questo punto» (GS, n. 15).

testimonia ampiamente, ha dunque una vocazione essenzialmente planetaria e mira a realizzare le condizioni perché il principio della originaria *destinazione universale dei beni creati* – inscritto *ab æterno* nel cuore della creazione e della persona umana, illuminato dalla luce trascendente della Parola di Dio e costantemente proclamato dal magistero ecclesiale – possa divenire realtà viva nella storia [86].

Attuata in tutta la sua profondità ed estensione, l'economia di comunione rappresenta, dunque, una reale alternativa ai sistemi ideologici ed economici del capitalismo e del comunismo, assolutamente incompatibile ed irriducibile ad essi e, però, capace di raccoglierne positivamente la sfida di fronte ai problemi che l'evoluzione storica attuale va ponendo. All'interno di questa evoluzione, anzi, essa si annuncia come modello profetico capace di rispondere concretamente ed adeguatamente alla forte tensione all'universalità che caratterizza l'epoca presente, additando all'umanità in cammino verso l'unità una meta reale e, al contempo, un modello trascendente: la meta reale di una umanità rinnovata ed unita nell'amore cosí da rivivere l'esperienza delle prime comunità cristiane, dove «non c'era alcuno che dicesse suo quel che gli apparteneva, ma tutto era ad essi in comune (...) né c'era alcun bisognoso tra loro» [87]; ed il trascendente – eppure, in qualche modo, già reale per il mistero dell'incarnazione del Verbo – «supremo *modello di unità* (...) della vita intima di Dio, uno in tre Persone, (...) ciò che noi cristiani designiamo con la parola *comunione* » [88].

ECONOMIA DI COMUNIONE E NUOVA EVANGELIZZAZIONE

Alla luce delle considerazioni si qui svolte, l'economia di comunione si mostra perfettamente aderente a quella concezione integrale dello sviluppo che sta al centro di tutto il magistero socia-

[86] Cf. CA, nn. 30 ss.
[87] *At* 4, 32-34.
[88] SRS, n. 40.

le cristiano e, di conseguenza, straordinariamente adatta a promuoverne l'attuazione. Essa, infatti, presa in tutta la sua profondità ed estensione, mira a realizzare «lo sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini» [89], ponendosi come segno e testimonianza della concreta e radicale possibilità di rinnovamento della persona in Cristo. La comunione è, infatti, il modo d'essere dell'«uomo nuovo» (*Ef* 4, 24), della persona rigenerata in Cristo e da Lui resa partecipe del dinamismo trinitario della carità. La vita di comunione delle persone è, dunque, nella sua essenza e perfezione, vita di carità ed è, perciò stesso, testimonianza dell'amore di Dio, della viva ed operante presenza di Cristo in mezzo all'umanità (*Mt* 18, 20). In quest'ottica, l'economia di comunione si costituisce come vero e proprio strumento di evangelizzazione, tanto piú rilevante oggi quanto piú urgente si avverte la necessità di una *nuova evangelizzazione* del mondo moderno, da attuarsi primariamente – secondo le piú recenti indicazioni del magistero della Chiesa – come *evangelizzazione del sociale*, cioè reimmettendo nel tessuto sociale disgregato la linfa rigeneratrice della vita e della testimonianza cristiana, particolarmente dei laici [90]. D'altra parte la stretta relazione fra *nuova evangelizzazione* e *dottrina sociale della Chiesa*, ribadita da Giovanni Paolo II nelle sue due ultime encicliche sociali, sottolinea ulteriormente che il linguaggio da privilegiare è proprio quello del «Vangelo della carità» [91]. Ad esso è affidato di testimoniare con le parole e, soprattutto, nelle opere, in primo luogo, che la salvezza portata dal Redentore è salvezza integrale, che l'amore di Cristo raggiunge l'uomo nella sua globalità e lo rinnova radicalmente, ispirandone ed illuminandone l'azione concreta nell'ambito delle relazioni sociali, del lavoro, dell'economia, della politica, della cultura, dell'educazione; in secondo luogo e per conseguenza, che il rinnovamento delle strutture e delle opere parte dal rinnovamento della vita dell'uomo, e non viceversa, cosicché risulta chiaro «che *non c'è vera soluzione della «que-*

[89] PP, n. 42.
[90] Cf. Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica *Christifideles laici* (1989), nn. 33-35.
[91] Cf. SRS, n. 41; CA, n. 5.

stione sociale», fuori del Vangelo »[92]. L'economia di comunione si pone come ambito privilegiato di attuazione del «Vangelo della carità», proprio perché ne rispecchia la globalità: tutto l'uomo e tutti gli uomini vi sono chiamati ed impegnati; ed è essa stessa opera nuova di una umanità nuova.

D'altra parte, per la sua vocazione essenzialmente planetaria, l'economia di comunione risulta capace di una testimonianza di portata universale, particolarmente adatta a rispondere agli interrogativi ed alle aspettative impliciti nel travaglio dell'epoca odierna. La sua testimonianza può dire molto agli uomini e ai popoli che sono usciti o stanno uscendo (come pure a quelli che usciranno) dall'esperienza fallimentare del socialismo reale. Essa, infatti, è portatrice non solo di un modello economico, ma di valori fondamentali, di quella verità sull'uomo che deve divenire fondamento di una cultura rinnovata, veramente degna dell'uomo e libera: la cultura della persona, la *cultura del dono*. Ma, mentre testimonia la persona nel suo atteggiamento di donazione, l'economia di comunione ne testimonia anche l'originario «esser-donata-a-se-stessa», quell'apertura alla trascendenza che fa di ogni persona un'icona di Dio-Amore e delle persone in comunione un segno tangibile della Sua azione nella storia.

Analogamente l'economia di comunione potrebbe dire molto anche al mondo occidentale, ai paesi dell'opulenza sui quali grava non solo la minaccia degli esiti estremi del consumismo e del nichilismo, ma anche la responsabilità di aver esportato (ed esportare) i loro modelli culturali e di sviluppo nei paesi piú poveri o in quelli ex-comunisti. In risposta a questi mali tipici del mondo occidentale l'economia di comunione può costituire un forte e concreto richiamo a riscoprire l'identità e dignità della persona. Raccogliendo la sfida del *nichilismo*, che giudica astratta la cultura del valore e ne denuncia l'inconsistenza per poi concludere al ripiegamento su un reale caduco e privo di senso, la testimonianza della comunione integrale delle persone mostrerebbe, con l'invincibilità dei fatti, la possibilità di una radicale rifondazione della cultura sull'*universalità concreta* della persona e, nello

[92] CA, n. 5.

stesso tempo, aprirebbe al pensiero una nuova via per ritrovare l'Assoluto, nell'assoluta Persona che è via, verità e vita per la persona umana (*Gv* 14, 6). Allo stesso modo, raccogliendo anche la sfida del *consumismo*, l'economia di comunione saprebbe mostrare che l'unica via per uscire dalla logica autodistruttiva del consumo è entrare nella logica del dono, riscoprendone la vocazione nell'intima identità della persona, ritrovandone la radice ontologica e il disegno compiuto nel Cristo, misticamente presente nella circolazione d'amore che fa uno le persone, in tutto ciò che esse sono ed hanno.

L'economia di comunione può dunque offrire alla «nuova evangelizzazione» la via di una *testimonianza di vita*, che sarà tanto piú eloquente quanto piú saprà approfondirsi ed estendersi, coinvolgendo uomini e popoli. È quanto la stessa Chiesa prospetta ed auspica quando sottolinea che «nella situazione odierna, e in stretto rapporto con l'impegno della nuova evangelizzazione, anche la testimonianza della carità va «pensata in grande» e articolata nelle sue molteplici e correlate dimensioni» [93].

In questa prospettiva, l'esperienza del Movimento dei Focolari rappresenta una testimonianza concreta e di straordinaria efficacia dell'economia di comunione e della sua forza di evangelizzazione, come attestano gli abbondanti frutti materiali e spirituali che essa produce. Le persone che vi partecipano, infatti, mettono in comunione i beni materiali e questo viene attuato da tutti: sia dagli adulti, sia dai piú giovani; sia da coloro che già hanno, sia da coloro che, pur trovandosi in condizioni di indigenza (è il caso, ad esempio, di alcuni abitanti delle *favelas* brasiliane), si danno da fare per svolgere qualche attività che consenta anche a loro di contribuire a questa comunione globale. Copiosi sono anche i frutti spirituali, perché quelli che vivono questa esperienza di donazione e di comunione si sentono chiamati a vivere anche spiritualmente in piena unità tra loro, conformando sempre piú profondamente tutta la loro vita allo spirito del Vangelo, fino a

[93] Conferenza Episcopale Italiana, *Evangelizzazione e testimonianza della carità. Orientamenti pastorali per gli anni '90*, Torino, Elle Di Ci-Leumann, 1990, n. 37.

maturare anche vocazioni di donazione totale a Dio, nel servizio ai fratelli. Indubbiamente efficace risulta, perciò, la testimonianza verso coloro che in diversi modi ed occasioni vengono a contatto con questa esperienza e ne restano ammirati, conquistati e spesso coinvolti. Dunque, «l'«economia di comunione» – che esisteva fin dai primi tempi del cristianesimo – si manifesta, attraverso questo carisma, in tutta la sua dimensione cristiana ed evangelica per l'oggi. Non come espressione di una nuova economia, ma come espressione dell'economia di uomini nuovi che si rimettono a riscoprire la fraternità universale e la paternità di Dio» [94].

L'esperienza del Movimento dei Focolari e le sue realizzazioni testimoniano «in piccolo», ma con autenticità, completezza e già su scala planetaria, quello che la storia di oggi richiederebbe «in grande». Tuttavia, queste micro-realizzazioni risultano già grandi se le si leggono come *segni profetici* capaci di cogliere ed interpretare i *segni dei tempi*, capaci di porsi come fattivo segno di speranza che sappia illuminare le menti di molti «cosicché sorgano uomini nuovi, artefici di una umanità nuova» [95].

ROBERTO ZAPPALÀ

[94] V. Araújo, «*Una economia per uomini nuovi*», art. cit., 37.
[95] GS, n. 30.