

# **ORIENTAMENTI DI PRINCIPIO E LINEE DI IMPEGNO PER UNA EDUCAZIONE ALLA FEDE OGGI A PARTIRE DALLA «CENTESIMUS ANNUS»**

GUIDO GATTI

## **1. Una scelta**

Dei moltissimi temi contenuti nell'enciclica, e che meriterebbero qualche cenno di commento, ci limitiamo a prenderne in considerazione alcuni che per una parte ci sembrano costituire un apporto originale del pensiero sociale di Giovanni Paolo II, e per un altro verso ruotano in qualche modo, magari anche solo un po' indiretto, intorno al tema dell'educazione della fede di cui ci stiamo occupando, affrontandolo da punti di partenza e da prospettive diverse e complementari.

Tali temi sono:

1. Il privilegiamento delle componenti culturali ed etiche nella determinazione della positività o negatività del sociale, rispetto alle componenti strutturali che sono invece di gran lunga preferite e sopravvalutate all'interno di molta parte del pensiero sociale contemporaneo.

2. Il rapporto tra individualismo e solidarietà all'interno della vita economica in un ordinamento dell'economia che per un verso resta sostanzialmente quello della libera iniziativa e del libero mercato e per altro verso vuole superare gli aspetti negativi del capitalismo selvaggio.

3. Il ruolo dell'ateismo nel generale scadimento della qualità della vita sociale nel nostro mondo.

4. Il ruolo dell'educazione morale e dell'educazione della fede nella ricostruzione del tessuto umano della società.

## **2. La «Centesimus Annus»: un sì ma... nei confronti del capitalismo**

Da qualche decennio a questa parte, la teologia morale, nella sua trattazione dei problemi relativi alla realtà economica, non si limitava più, come in un passato più remoto, a prendere in considerazione le scelte e i comportamenti personali degli operatori economici, per valutare la loro corrispondenza o meno con le esigenze della giustizia e delle altre virtù sociali, ma rivendicava a sé il compito di pronunciare un giudizio morale anche sulle strutture sociali in cui la realtà economica si organizza e che le danno corpo, costituendo nel loro insieme ciò che si suole chiamare con il nome di «sistema»<sup>1</sup>.

Gli stessi atteggiamenti e comportamenti personali hanno così finito per passare in un certo senso in subordine, e per esser visti, più che nel loro essere originati da libere e responsabili scelte delle persone concrete, nella loro necessaria coerenza con la logica interna di un certo sistema, e perciò nel loro essere quasi deterministicamente prodotti da esso<sup>2</sup>.

Lo stesso magistero sociale della Chiesa, che si è ripetutamente occupato in quest'ultimo secolo della realtà econo-

<sup>1</sup> È questa ad esempio la posizione espressa nello stesso titolo del libro in: R. COSTE, *Quale sistema economico?*, Assisi, Cittadella 1971.

<sup>2</sup> Fanno abbastanza eccezione a questo vezzo due originali e pregevoli opere di E. Chiavacci: «*Teologia morale e vita economica*» (Assisi, Cittadella 1985) e «*Morale della vita economica, politica, di comunicazione*» (Assisi, Cittadella 1990).

mica e sociale da una prospettiva morale (l'unica che gli compete veramente in questo campo), ha dato più d'una volta l'impressione di volersi arrogare il compito di giudice tra i due sistemi opposti del capitalismo e del socialismo, valutando imparzialmente, ma in modo ugualmente (o quasi ugualmente) negativo, meriti e demeriti dei due contrapposti sistemi<sup>3</sup>.

Ma quest'ultimo documento, senza trascurare del tutto la rilevanza etica delle strutture sociali (e quindi dei c. d. «sistemi» che sono soprattutto sistemi di strutture), sembra voler ridimensionare questa rilevanza etica delle strutture, per restituire il primato agli atteggiamenti delle persone e alla qualità morale della cultura da cui sono sostenuti.

Il fatto è che per la prima volta dopo quasi un secolo, il magistero sociale della Chiesa si trova oggi in una situazione del tutto nuova: uno dei due sistemi contrapposti è praticamente uscito di scena e una valutazione morale significativa e realistica può ormai esser pronunciata solo nei confronti del capitalismo.

Di fatto, forse proprio perché ogni alternativa «reale» al capitalismo sembrerebbe preclusa, e il magistero non è più pressato dalla necessità di sembrare imparziale e non pregiudizialmente chiuso alle ragioni del socialismo e alle istanze di giustizia che esso rivendicava a se stesso, quest'ultimo documento del magistero sociale della cattedra papale, nella sua valutazione del capitalismo in quanto sistema economico, pur non tacendo i problemi tuttora irrisolti e gli aspetti negativi che ancora lo caratterizzano, assume nel complesso toni più realistici e pacati di altri passati documenti dello stesso magistero.

<sup>3</sup> Così ad esempio Pio XI nella *Quadragesimo Anno*: «Resta dunque che dopo aver nuovamente chiamato in giudizio l'odierno regime economico e il suo acerrimo nemico, il socialismo, ed aver dato giusta ed esplicita sentenza sull'uno e sull'altro, indaghiamo più a fondo sull'origine di tanti mali» (*QA*, 39, *AAS* 23 [1931] 209).

Da questo punto di vista la *Centesimus Annus* si ricongiunge idealmente alla *Rerum Novarum*, anch'essa scritta quando il socialismo non era ancora un sistema «reale», ma soltanto un errore pernicioso da smascherare e un pericolo da scongiurare.

Questo tono pacato e realistico è particolarmente visibile nella descrizione, singolarmente accurata e benevola, che l'enciclica fa del sistema economico della libera impresa e del libero mercato; è una descrizione che più di un economista classico potrebbe far sua.

A dir la verità, ci si potrebbe a buona ragione chiedere se, in questa pacata e ottimistica descrizione dei dinamismi dell'economia di mercato, l'enciclica non stia semplicemente descrivendo, più che un sistema economico storico particolare, quale è il sistema capitalistico, il funzionamento normale e quasi-naturale dell'attività economica umana in quanto tale.

Ma il Papa previene ogni dubbio, introducendo espressamente in questa descrizione del circuito produzione-distribuzione il ruolo decisivo del capitale (32). Naturalmente questo lo costringe a collegare subito insieme con gli elementi quasi-naturali, e perciò eticamente positivi o almeno neutrali, gli aspetti negativi, che il meccanismo appena descritto (33) assume all'interno delle forme storicamente esistenti di capitalismo. Quello che il Papa descrive è senza ombra di dubbio il capitalismo reale, con i suoi aspetti positivi ma anche con quelli negativi.

Un primo aspetto negativo presentato è inerente al carattere competitivo, e perciò duramente selettivo, di questo dinamismo economico fondato sul mercato. Il mercato, che ha ormai assunto dimensioni planetarie, dà luogo, proprio per la competitività che lo muove, a una situazione paradossale, in cui al suo dominio nessun uomo e nessun paese può realmente sottrarsi, proprio mentre molte persone e nazioni non riescono a inserirvisi in maniera attiva e degna dell'uomo.

Di qui una diffusa condizione, se non proprio di sfruttamento, almeno di grave emarginazione: «Ad essi di fatto non si riconosce dignità e talora si cerca di eliminarli dalla storia, mediante forme coatte di controllo demografico» (33).

Il Papa non esita a parlare, a proposito del mercato, di «spietatezza» di una situazione che non ha nulla da invidiare a quella dei momenti più bui della prima fase industriale. Così, mentre da una parte l'enciclica riconosce che il libero mercato «sembra essere lo strumento più efficace per collocare le risorse e rispondere efficacemente ai bisogni» (34), dall'altra parte essa avverte che «esistono numerosi paesi che non hanno accesso al mercato» (34).

Così, mentre ha appena parlato di un «giusto prezzo, stabilito di comune accordo, mediante una libera trattativa» (32), è costretto a richiamare, con la *Rerum Novarum*, l'urgenza di una giustizia degli scambi che vada al di là della tradizionale «*aequalitas rei ad rem*», per fondarsi sulle impreteribili esigenze della dignità di ogni uomo (34)<sup>4</sup>.

E anche a proposito del profitto, l'enciclica avverte che esso «non è l'unico indice delle condizioni dell'azienda. È possibile che i conti economici siano in ordine e insieme che gli uomini, che costituiscono il patrimonio più prezioso dell'azienda, siano umiliati e offesi nella loro dignità» (35)<sup>5</sup>.

Se si aggiungono a questi rilievi di fondo, gli altri dedicati alla manipolazione dei consumi e al conseguente fenomeno del «*consumismo*» (36), e quelli concernenti il problema ecologico, sia per quanto riguarda l'ambiente natu-

<sup>4</sup> È una riconferma, ma anche un allargamento e una generalizzazione dell'insegnamento della *RN* sul «giusto salario». Cfr: *RN* 27 *ASS* 23 (1980-1981) 662; e inoltre: *QA* 32, *AAS* 23 (1931) 200.

<sup>5</sup> Una dura condanna dell'assolutizzazione del profitto era già contenuta in: PAOLO VI, *Populorum Progressio*, 26, *AAS* 59 (1967) 27.

rale (37), che per per quanto riguarda l'ambiente umano (38), si può capire come mai l'enciclica dichiara inaccettabile l'idea che «la sconfitta del c. d. *'socialismo reale'* debba lasciare il capitalismo reale come unico modello di organizzazione economica» (35), cosa che effettivamente dichiara in un certo punto «inaccettabile» (35).

Ma se si tiene conto che le negatività morali attribuite ancora una volta al socialismo reale sono ben più gravi e che, d'altra parte, l'enciclica, a nome della Chiesa in quanto tale, riconosce di non avere veri e propri modelli da proporre, come alternativa reale a quelli esistenti, ci si può chiedere che cosa significhi questo rifiuto di rassegnarsi al capitalismo così come è, pur dopo averne descritto con tanta pacata precisione gli aspetti positivi, e averne lasciato intuire una certa «quasi-naturalità».

In un certo senso, la posizione dell'enciclica nei confronti del capitalismo non differisce sostanzialmente da quella dei documenti precedenti dello stesso magistero ed è di natura essenzialmente dialettica. Il suo temuto giudizio sul capitalismo si può riassumere in un «sì, ma...», un giudizio positivo ma con riserva, che sottolinea l'ambiguità dello stesso termine «capitalismo». Alla domanda se esso sia il sistema da proporre ai paesi del terzo mondo che cercano la via del vero progresso economico e civile, risponde: «Se con il capitalismo si indica un sistema che riconosce il ruolo fondamentale e positivo dell'impresa, del mercato... la risposta è certamente positiva... Ma se con «capitalismo» si intende un sistema in cui la libertà del settore dell'economia non è inquadrata in un solido contesto giuridico che la metta al servizio della libertà umana integrale.. allora la risposta è decisamente negativa» (42).

Il fatto è che la parola «capitalismo» può significare sia qualcosa cui l'enciclica dice chiaramente di sì, che qualcosa cui la stessa enciclica dice chiaramente di no.

### **3. Una svalutazione delle strutture a vantaggio della cultura e della morale**

Ma da tutto il suo insieme ci sembra che il pronunciamento dell'enciclica sul capitalismo abbia qualcosa di nuovo da dire.

Da tutto il contesto ci sembra fuori di dubbio che il suo «no» sia rivolto non tanto al capitalismo come sistema economico in senso tecnico, quanto al capitalismo come espressione e incarnazione di una cultura: «Queste critiche sono rivolte non tanto contro un sistema economico, quanto contro un sistema etico-culturale» (39).

È un segnale di quella decisa e inequivoca svalutazione della dimensione puramente tecnica di un sistema economico, agli effetti di una sua valutazione morale, e di quel ridimensionamento importante delle c. d. «strutture» in quanto tali ai fini della soluzione del problema sociale, cui abbiamo accennato.

Ma l'enciclica non si limita a ridimensionare il ruolo delle strutture economiche per la soluzione dei problemi sociali; essa sembra voler ridimensionare il peso della stessa dimensione economica di questi problemi, e quindi l'importanza dell'economia come tale nella vita sociale: «L'economia è solo un aspetto ed una dimensione della complessa attività umana» (39).

Questo vale in particolare per lo sviluppo: «Lo sviluppo non deve essere inteso in un modo esclusivamente economico, ma in un senso integralmente umano» (29).

La stessa libertà, così tenacemente difesa dall'enciclica è qualcosa di più della libertà d'iniziativa e di mercato: «La libertà economica è soltanto un elemento della libertà umana» (39).

Il Papa sembra anzi identificare proprio nella assolutizzazione della dimensione economica della vita umana uno degli aspetti più negativi del capitalismo attuale, che non andrebbe peraltro attribuito alla qualità tecnica e struttura-

le del sistema, ma a un dato squisitamente culturale, qual è l'importanza relativa assegnata ai diversi valori della vita: «Se essa (l'economia) è assolutizzata, se la produzione e il consumo delle merci finiscono con l'occupare il centro della vita sociale e diventano l'unico valore della società, non subordinato ad alcun altro, la causa va ricercata non solo e non tanto nel sistema economico stesso, quanto nel fatto che l'intero sistema socioculturale, ignorando la dimensione etica e religiosa, si è indebolito e ormai si limita solo alla produzione dei beni e dei servizi» (39).

In fondo, anche la crisi del socialismo reale è stata causata, secondo l'enciclica, prima ancora che dalla sua inefficienza sul piano economico, dalla visione meccanicistica dell'uomo e della società che soggiaceva alle sue strutture e più ancora dal «vuoto spirituale provocato dall'ateismo, il quale ha lasciato prive di orientamento le giovani generazioni» (24).

L'enciclica sviluppa ampiamente questa tesi del primato della cultura rispetto alle strutture economiche, che è poi il primato dell'uomo rispetto ai dinamismi impersonali del sistema, rovesciando così l'ordine inverso affermato dal materialismo storico e largamente accettato dalla nostra cultura, secondo cui l'uomo sarebbe solo un prodotto della società, alla cui base starebbero l'economia e i rapporti di produzione, mentre la cultura andrebbe vista solo come una sovrastruttura del tutto condizionata da questa base materiale.

Secondo l'enciclica invece, «tutta l'attività umana ha luogo all'interno di una cultura e interagisce con essa. Per una adeguata formazione di tale cultura si richiede il coinvolgimento di tutto l'uomo, il quale vi esplica la sua creatività, la sua intelligenza, la sua conoscenza del mondo e degli uomini. Egli, inoltre, vi investe la sua capacità di auto-dominio, di sacrificio personale, di solidarietà e di disponibilità per promuovere il bene comune. Per questo il primo e più importante lavoro si compie nel cuore dell'uomo, ed

il modo in cui questi si impegna a costruire il proprio futuro dipende dalla concezione che ha di se stesso e del suo destino» (51). È proprio nei confronti della cultura che la Chiesa si riconosce più competente a pronunciare le sue valutazioni morali, ma anche ad offrire il suo specifico contributo di educatrice e di «esperta in umanità»: «È a questo livello che si colloca il contributo specifico e decisivo della Chiesa in favore della vera cultura» (51).

Il contributo specifico della Chiesa alla soluzione dei problemi sociali è quindi la proclamazione del vangelo: il vangelo contiene il segreto della loro vera soluzione; non nel senso che esso contenga un modello normativo di struttura sociale ideale, ma nel senso che offre una motivazione e una ispirazione trascendente all'azione sociale. «Come allora, c'è bisogno di ripetere che non c'è vera soluzione della questione sociale fuori del vangelo» (5).

#### **4. Il principio dell'« homo oeconomicus »**

Questo ricupero, in un certo senso inatteso, della centralità della cultura e del protagonismo dell'uomo con le sue personali scelte etiche nella vita sociale ci introduce in un particolare aspetto della problematica morale della realtà economica, lungamente e appassionatamente dibattuto nei primi anni del secolo soprattutto in campo cattolico, ma oggi generalmente assente dalle trattazioni di etica economica: la vera natura del vincolo che sembra unire, in modo più o meno rigido, determinati atteggiamenti e comportamenti umani di grande rilevanza morale con determinati sistemi economici o sociali.

È clamorosamente crollata la promessa comunista di creare, attraverso il rovesciamento delle strutture capitalistiche della produzione, un «uomo nuovo», definitivamente liberato dalla necessità di essere lupo per ogni altro uomo, e perciò infallibilmente aperto alla cooperazione fraterna e

alla solidarietà umana più ampia<sup>6</sup>. A questo punto ci si può chiedere allora se il modello standardizzato di comportamento sociale, anzi di uomo come tale (l'*homo oeconomicus*» dell'economia politica tradizionale), aggressivamente competitivo e teso unicamente alla massimizzazione dell'utile personale, che per tanto tempo si è ritenuto talmente congeniale al capitalismo da essere di fatto qualcosa che esso educava e produceva in modo infallibile, proprio in forza delle sue esigenze di efficienza, debba restare d'ora in poi l'unico modello di uomo su cui fare assegnamento per la soluzione dei problemi economici e sociali.

Il principio dell'*homo oeconomicus* ha avuto, nella storia della scienza economica, versioni e funzioni diverse. *Una prima versione*, di carattere prevalentemente interpretativo, ha la funzione di portare a una comprensione pratica dell'agire ordinario degli uomini nell'ambito dell'attività economica, agire che si ritiene governato in gran parte dalla preoccupazione di ottenere il miglior risultato possibile in termini di utilità e di vantaggio personale. Da questo punto di vista esso fornisce un certo orientamento all'autorità politica, le cui disposizioni, quali che siano i fini che essa si propone, saranno efficaci solo se terranno conto del fatto che le motivazioni dell'agire economico dell'operatore «medio» sono appunto ispirate a motivazioni di questo tipo.

In *una seconda versione* il principio ha una funzione più squisitamente euristica: esso è utilizzato come una specie di assioma di comodo per l'elaborazione dell'economia politi-

<sup>6</sup> «Man mano che l'economia mercantile scompare — così esprimeva questa speranza del marxismo B. Jossa — scompariranno l'insicurezza della vita umana e la paura dell'avvenire... questa insicurezza e questa paura alimentano la lotta per l'esistenza e sono pertanto la base dell'egoismo dell'uomo capitalistico. Con l'abbondanza e la distribuzione gratuita dei beni scomparirà l'attaccamento degli individui alla proprietà e lo spirito concorrenziale» (B. JOSSA, *Socialismo e mercato*, Milano 1978, 140).

ca con metodi rigorosamente deduttivi, che ne fanno quasi una specie di «matematica della psiche»<sup>7</sup>. In questa seconda versione, il principio dell'homo oeconomicus è oggi totalmente abbandonato dalla stessa scienza economica.

In una terza versione, il principio è visto invece come una specie di programma e di presupposto etico per il buon funzionamento di un'economia concorrenziale, ritenuta per principio l'unica forma di economia che massimizza l'utilità marginale collettiva, intesa come somma di tutte le utilità individuali.

In forza di questa cieca fiducia nella concorrenza più perfetta possibile, il perseguire in economia esclusivamente il proprio egoistico vantaggio diventerebbe, una forma indiretta e involontaria, ma non per questo meno efficiente, di servizio al bene comune, e quindi l'equivalente paradossale di una virtù<sup>8</sup>.

Una simile versione del principio dell'homo oeconomicus ha visto in questi ultimi anni un indubbio revival, in corrispondenza con la più recente ripresa di forme di «capitalismo selvaggio» che lunghi anni di politica keynesiana parevano aver seppellito per sempre.

<sup>7</sup> È questo l'intento e il titolo di un trattato abbastanza famoso di economia (F. Y. EDGEWORTH, *Mathematical Psychics*, Londra 1881). Secondo Pantaleoni, «la scienza economica consiste nelle leggi della ricchezza sistematicamente dedotte dall'ipotesi che gli uomini siano mossi ad agire *esclusivamente* dal desiderio di conseguire la maggior soddisfazione possibile dei loro bisogni mediante il minor possibile sacrificio individuale» (M. PANTALEONI, *Principi di economia pura*, Milano 1931, 7). E il Jevons la definisce come una «meccanica dell'utilità e dell'interesse particolare» (W. S. JEVONS, *Teoria dell'economia politica*, Torino 1952, 47).

<sup>8</sup> Così secondo A. Smith, l'operatore economico «non intende perseguire il pubblico bene, né conosce quanto egli lo persegua... Egli mira soltanto alla sicurezza propria... egli mira soltanto al proprio guadagno, ed in questo come in altri casi egli è guidato da una *mano invisibile* a promuovere un fine che non rappresenta alcuna parte delle sue intenzioni» (A. SMITH, *Ricerca sopra la natura e la causa della ricchezza delle nazioni*, Torino, 1950, 409).

L'enciclica adotta nei confronti di questo complesso fenomeno culturale una posizione dialetticamente diversificata. Da un lato essa riconosce il carattere normalmente interessato dell'operatore economico «medio»: ci vede un dato di fatto che i poteri pubblici non possono ignorare o contraddire in modo troppo patente nella regolamentazione dell'attività economica.

Oltretutto, ignorare questo dato di fatto equivarrebbe a non tener conto della «ferita del peccato originale», che inclina l'uomo al male e lo rende bisognoso di redenzione: «Difatti dove l'interesse individuale è violentemente soppresso, esso è sostituito da un pesante sistema di controllo burocratico, che inaridisce le fonti dell'iniziativa e della creatività» (25).

Per quanto riguarda la versione teoretica e la funzione euristica del principio dell'*homo oeconomicus*, l'enciclica giustamente ignora questo pezzo di archeologia della scienza, già da molto tempo in disuso.

## **5. Individualismo o solidarietà?**

Dove invece l'enciclica è chiara e vibrante nella sua condanna è a proposito della versione etica del principio dell'*homo oeconomicus*.

Abbiamo assistito in quest'ultimo decennio a una preoccupante ripresa della mitologia del paleo-capitalismo, con l'aperta difesa della spietatezza della competizione selezionatrice, che sarebbe l'anima dell'economia di libera impresa e di mercato, di cui garantirebbe l'efficienza e gli effetti positivi, a livello di utilità collettiva.

L'enciclica separa nettamente, come si è già visto, la dimensione tecnica e strutturale dell'economia di mercato dal suo retroterra etico-culturale, che gli appartiene peraltro soltanto alla stregua di un contesto accessorio e di una teorizzazione unilaterale.

L'idea che il sistema abbia bisogno, per ben funzionare, di poter contare su atteggiamenti e comportamenti di egoismo radicale ci sembra essere il nucleo centrale di questo retroterra culturale. L'enciclica richiama, a questo proposito, con rinnovato vigore, l'insegnamento tradizionale del magistero sociale sulla solidarietà, come virtù fondamentale di tutta la vita sociale e come elemento specifico della concezione cristiana dell'uomo e della società<sup>9</sup>.

Essa denuncia «il rischio che si diffonda un'ideologia radicale di tipo capitalistico» (42). Molte persone sarebbero costrette a vivere «all'interno di ambienti in cui è assolutamente primaria la lotta per il necessario e vigono ancora le regole del capitalismo delle origini, nella spietatezza di una situazione che non ha nulla da invidiare a quella dei momenti più bui della prima fase di industrializzazione» (33).

Per quanto riguarda l'impresa, che è l'unità produttiva di base del sistema, e il comportamento dell'imprenditore, in cui sarebbe facile vedere una ipostatizzazione dell'homo oeconomicus, l'enciclica afferma chiaramente che «scopo dell'impresa non è semplicemente la produzione del profitto, bensì l'esistenza stessa dell'impresa, come comunità di uomini che, in modo diverso, perseguono il soddisfacimento dei loro fondamentali bisogni e costituiscono un particolare gruppo al servizio dell'intera società» (35).

Se l'imprenditore deve perseguire altri scopi oltre al profitto, l'impresa come tale serve, non solo i bisogni dei suoi appartenenti, ma l'intera società.

Per quanto riguarda l'investimento dei capitali, l'enciclica ricorda che «anche la scelta di investire in un luogo piuttosto

<sup>9</sup> Il c. d. «*solidarismo*» è stato spesso ritenuto in passato come lo specifico contributo del cristianesimo alla soluzione dei problemi sociali. Cfr. O. VON NELL-BREUNING, v. *Solidarismo*, in K. RAHNER (a cura), *Sacramentum mundi*, Brescia, vol VII, 1977, col 725-728.

sto che in un altro, in un settore produttivo piuttosto che in un altro, è sempre una scelta morale e culturale» (36).

Del resto «la decisione di investire» deve essere in se stessa, molto più che il risultato di un calcolo di massimizzazione del profitto, la decisione «di offrire ad un popolo l'occasione di valorizzare il proprio lavoro» e include perciò «un atteggiamento di simpatia e una fiducia nella Provvidenza, che rivelano la qualità umana di colui che decide» (36).

E, riprendendo il tema marxiano dell'alienazione, l'enciclica lo riconduce a una dimensione etico-personale: l'alienazione si verifica quando il lavoro è organizzato in modo tale da massimizzare soltanto i suoi frutti e proventi e non ci si preoccupa che il lavoratore, mediante il proprio lavoro, si realizzi di più o di meno come uomo, a secondo che cresca la sua partecipazione in un'autentica comunità solidale, oppure cresca il suo isolamento in un complesso di relazioni di esasperata competitività e di reciproca estraneazione, nel quale egli è considerato come mezzo e non come fine» (41).

Il «no» all'assolutizzazione del criterio del profitto e dell'interesse personale o di gruppo non potrebbe essere più chiaro ed esemplificato.

Ma passando dalla condanna a un discorso più propositivo, l'enciclica privilegia gli atteggiamenti pro-sociali della solidarietà e dell'altruismo e quelli più personali di una giusta gerarchia interna dei bisogni. Dopo aver affermato che l'uomo, pur segnato dalla solidarietà del peccato, «può donare se stesso ad un'altra persona o ad altre persone e, infine a Dio, che è l'autore del suo essere ed è l'unico che può pienamente accogliere il suo dono» (41), ricorda che «l'obbedienza alla verità su Dio e sull'uomo è la condizione prima della libertà, consentendogli di ordinare i propri bisogni e i propri desideri e le modalità del loro soddisfacimento secondo una giusta gerarchia, di modo che il possesso delle cose sia per lui mezzo di crescita» (41).

## 6. Un privilegiamento controcorrente

Privilegiare come criterio delle valutazioni etiche in campo economico gli atteggiamenti e le scelte delle persone concrete invece delle strutture è stata una scelta coerente di questo Papa che l'enciclica riconferma ancora una volta riprendendo nel titolo dell'ultimo capitolo, quasi a spiegare il significato che l'enciclica attribuisce a questa scelta, un'espressione tipica di Giovanni Paolo II: «L'uomo è la via della Chiesa».

Scopo dell'insegnamento sociale della Chiesa è «la cura e la responsabilità per l'uomo, a lei affidato da Cristo stesso» (53): e l'enciclica precisa che «non si tratta dell'uomo astratto, ma dell'uomo reale concreto. Si tratta di *ciascun* uomo, perché ciascuno è stato compreso nel mistero della redenzione» (53).

Del resto, è proprio al tesoro della sua fede che la Chiesa attinge insieme con questa preoccupazione, il contributo specifico che essa può dare alla soluzione dei problemi sociali: anche se le scienze umane e la filosofia «sono di aiuto per interpretare la centralità dell'uomo dentro la società, in quanto essere sociale. Soltanto la fede però gli rivela pienamente la sua identità vera e proprio da essa prende avvio la dottrina sociale della Chiesa» (54).

Ma il privilegiamento della cultura e dell'uomo rispetto alle strutture è anche una scelta abbastanza controcorrente, almeno contro la corrente dominante anche in campo teologico in questi ultimi anni.

Il Papa sembra essere convinto che l'insistere unilateralmente sulla pur necessaria trasformazione delle strutture rischia di diventare oggi un alibi all'azione, non meno paralizzante e sterile di quanto non fosse il tradizionale discorso moralistico del passato: le scelte etiche degli uomini concreti sono alla base della stessa trasformazione strutturale della società: «Per questo il primo e più importante lavoro si compie nel cuore dell'uomo» (51).

## 7. Ateismo e aspetti negativi della società

Ma dove l'enciclica sembra sfidare più apertamente gli «idola fori» della nostra cultura è nella denuncia dell'efficacia di disgregazione sociale dell'ateismo: gli errori antropologici che stanno alla base della crisi del socialismo poggiano a loro volta su un errore più profondo, di natura teologale, il rifiuto di Dio. «Se ci si domanda poi donde nasca quell'errata concezione della natura della persona e della soggettività della società, bisogna rispondere che la prima causa è l'ateismo. È nella risposta all'appello di Dio... che l'uomo diventa consapevole della sua trascendente dignità. Ogni uomo deve dare quella risposta all'appello di Dio, nella quale consiste il culmine della sua umanità, e nessun meccanismo sociale o soggetto collettivo può sostituirlo» (14). L'ateismo è anche all'origine della lotta di classe e della mitizzazione del conflitto: «Dalla medesima radice ateistica scaturisce anche la scelta dei mezzi di azione propria del socialismo» (14).

Ma la stessa cosa viene detta anche del capitalismo, per quelli che sono i suoi aspetti negativi: «la causa (di questi aspetti negativi) va ricercata non solo e non tanto nel sistema economico stesso, quanto nel fatto che l'intero sistema socioculturale, ignorando la dimensione etica e religiosa, si è indebolito e oramai si limita solo alla produzione di beni e servizi» (39).

L'enciclica opera a questo proposito una ulteriore rilettura in chiave personalista e cristiana del concetto marxiano di «alienazione»: l'alienazione viene vista «come perdita del senso autentico dell'esistenza» (41). «È necessario ricondurre il concetto di alienazione alla visione cristiana» (*ibidem*).

La società e la cultura che fanno da supporto al sistema economico del capitalismo, con il loro relativismo e con una concezione della morale che giustifica l'utilitarismo e l'egoismo individuale, sono quindi all'origine dei suoi

mali. L'enciclica parla perciò di un «errore di più vasta portata... (che) consiste in una concezione della libertà umana che la sottrae all'obbedienza della verità... Contenu- to della libertà diventa allora l'amore di sé fino al disprez- zo di Dio e del prossimo» (17).

Come si vede, al di là dell'ateismo, sono messi sotto ac- cusa aspetti importanti della cultura moderna, che siamo soliti venerare; così è anche dell'illuminismo e della assolu- tizzazione della ragione che lo contraddistingue. «L'ateismo di cui si parla, del resto, è strettamente connes- so col razionalismo illuministico, che concepisce la realtà umana e sociale in modo meccanicistico» (13).

Così, anche alla base del consumismo non c'è soltanto una disfunzione tecnica della logica economica del sistema, ma anche un analogo errore di natura etica e culturale, che riguarda quello che potremmo chiamare un concetto ideale di «*vita buona*»: «Nel modo in cui insorgono e sono defi- niti i nuovi bisogni, è sempre operante una scelta più o meno adeguata dell'uomo e del suo vero bene: attraverso le scelte di produzione e di consumo si manifesta una de- terminata cultura, come concezione globale della vita. È qui che sorge il fenomeno del consumismo» (36).

La stessa cosa vale per quanto riguarda «l'insensata di- struzione dell'ambiente naturale». Anche alla sua base «c'è un errore antropologico»: l'uomo della tecnica ha dimenti- cato l'origine divina delle cose e le sue responsabilità per la loro gestione, nei confronti di Dio (37).

Questo in negativo; ma il discorso è ripetuto anche in positivo. Il vangelo contiene il segreto della vera soluzione dei problemi sociali; non nel senso che esso contenga un modello normativo di società, ma nel senso che offre una motivazione e una ispirazione trascendente all'azione socia- le. «Come allora, c'è bisogno di ripetere che non c'è vera soluzione della questione sociale fuori del vangelo» (5).

Naturalmente queste espressioni possono urtarci e sa- ranno fraintese da molti. Ma ci sembra che ciò che urta in

esse dipenda da una precomprensione facile ma errata: si pensa all'ateismo (o al contrario alla religione) in termini anagrafici o di «schieramento». Ci sembra che l'enciclica lasci aperta la porta a una interpretazione fondata sul concetto (già ampiamente noto e in qualche modo recepito) di «*fede anonima o vitale*» (nel senso di implicita nella vita), e quindi su quello parallelo e analogo di «*ateismo anonimo o vitale*».

C'è una forma di misconoscimento di Dio, incarnata nella vita che può essere professato anche nella vita dei credenti, così come ci può essere una adesione a Dio inclusa in un orientamento globale della vita: quello che conta è l'atteggiamento operativo nei confronti dell'uomo. È in un tale atteggiamento che si situa la vera professione della fede, come dell'ateismo.

E questo deve essere, se non si vuole introdurre in essa una contraddizione troppo patente, il senso della speranza espressa al n 60: «C'è fondata speranza — dice l'enciclica — che anche quel gruppo numeroso che non confessa una religione possa contribuire a dare il necessario fondamento etico alla questione sociale» (60).

Altrove, dice che «l'obbedienza alla verità su Dio e sull'uomo è la condizione prima della libertà» (41), lasciando intuire come la verità su Dio e quella sull'uomo si implichino a vicenda non solo nel senso che la prima fonda la seconda, ma anche in quello che l'attuazione pratica della seconda include vitalmente la prima.

## **8. Partire dall'educazione**

Partendo da una simile prospettiva, è naturale che l'enciclica sfoci più ancora che in un nuovo appello alla progettazione di nuove strutture sociali, in una rivalutazione dell'efficacia trasformatrice dell'educazione.

Se i problemi della società si risolvono anzitutto a par-

tire dal basso, se essi sono, molto più che problemi di carattere tecnico-economico, problemi etico-culturali, la prima e più importante azione sociale è l'educazione.

L'enciclica ne parla espressamente più d'una volta, dandole un rilievo che solo il documento sinodale «*La giustizia nel mondo*» (10) del 1971 aveva superato: «Il sistema economico non possiede al suo interno criteri che consentano di distinguere correttamente le forme nuove e più elevate di soddisfacimento dei bisogni umani... È perciò necessaria ed urgente una grande opera educativa e culturale» (36).

Essa esorta perciò ad «adoperarsi per costruire stili di vita nei quali la ricerca del vero, del bello e del buono, in comunione con gli altri uomini... siano gli elementi che determinano la scelta dei consumi, dei risparmi e degli investimenti» (36).

Altrove, essa indica proprio nell'educazione la condizione di possibilità di una vera democrazia, cioè in fondo, di una società rispettosa della costitutiva soggettività del sociale: «Una autentica democrazia è possibile solo... se si verificano le condizioni necessarie per la promozione sia delle singole persone, mediante l'educazione e la formazione di veri ideali, sia della soggettività della società, mediante la creazione di strutture di partecipazione e di corresponsabilità» (46).

A queste indicazioni generali dell'enciclica ci sembra opportuno aggiungere qualche indicazione più particolare, valida per l'attuale situazione italiana, attinta al recente documento dell'episcopato, intitolato «Educare alla legalità».

La legalità non è una forma alta o particolarmente raffinata di solidarietà, ne è piuttosto un momento elementare ma fondamentale.

La situazione sociale e morale del paese è tale che la progettazione di forme sofisticate di avanzamento sociale resterebbero, come l'esperienza del recente passato insegna, carta straccia, in assenza di una consistente crescita di quei

gradini più bassi della solidarietà che sono il rispetto della legalità, il senso del bene comune, la coscienza dei doveri correlativi a quei diritti che, proclamati a ogni passo con tanta enfasi retorica, nascondono la realtà di una vita sociale caratterizzata dallo scontro belluino degli interessi di casta o di corporazione.

I vescovi italiani vedono in una simile crescita un fatto di educazione e ne affidano il compito, prevedibilmente né facile né breve, ai cattolici italiani.

In altri paesi i cattolici avranno bisogno di privilegiare altre mete educative. Ma l'apporto più significativo che essi potranno dare alla qualità della loro vita sociale sarà comunque di natura educativa.

E in ogni caso, l'apporto della loro azione educativa alla crescita sociale del loro paese sarà quella di garantire la presenza e la verità degli ideali che ispirano l'azione sociale e quella di costruire «stili di vita» che comandino, anche in campo economico scelte coerenti con questi ideali, quali che siano le strutture materiali della realtà economica e sociale.

È, come si vede, una valorizzazione del compito di educatore e un appello a vedere in esso un contributo insostituibile alla soluzione dei problemi della società, in cui come membri della famiglia salesiana vediamo il riconoscimento di una intuizione che sta alla base della nostra vocazione e della nostra spiritualità.