

«CENTESIMUS ANNUS», ENCICLICA TRA DUE EPOCHE

La recente enciclica *Centesimus annus*, uscita a cent'anni dalla *Rerum novarum* di Leone XIII, segna una svolta d'epoca. Essa cerca di comprendere il difficile passaggio storico nel quale siamo immersi in questi anni: da una parte coglie, e aggiunge al patrimonio della dottrina, le verità emerse dagli ultimi avvenimenti storici (le trasformazioni sociali avvenute in tutto il mondo nell'ultimo decennio, in particolare nell'Europa centro-orientale); dall'altra suggerisce le direzioni di marcia verso il terzo millennio, tratteggia un disegno che permetta ad ognuno di orientarsi e cogliere il senso di un processo storico complesso.

Di grande importanza è l'identificazione del protagonista di tutto questo: il papa parla di milioni di uomini che si sono ispirati alla dottrina sociale cristiana nel loro impegno, dando vita, nel corso della storia, a «*un grande movimento per la difesa della persona umana e la tutela della sua dignità*» (n. 3): è un fenomeno che si incorpora alla tradizione della chiesa; l'agire quotidiano dei cristiani ispirato alla dottrina, in collaborazione coi credenti di altre religioni e con tutti gli «uomini di buona volontà», diventa a sua volta dottrina. C'è dunque una pedagogia nella *Centesimus annus*: essa spinge continuamente, di frase in frase, all'azione; ogni concetto sembra portarsi appresso la vita che l'ha generato, e mette dentro la convinzione, in chi legge, che il più semplice atto di giustizia, la più nascosta azione morale, porta il suo contributo di luce e di idee.

La *Centesimus annus* intende commemorare la *Rerum novarum*, ma tale commemorazione è nient'affatto formale: la recente enciclica prende in considerazione l'insegnamento sociale cristia-

no nel suo insieme, riferendosi esplicitamente all'enciclica di Leone XIII perché di quell'insegnamento raccoglie i principi fondamentali e li rivolge alla comprensione dell'epoca industriale nella quale ancora oggi continuiamo a vivere. In particolare, sono presenti nella riflessione di Giovanni Paolo II le sue due precedenti encicliche sociali: la *Laborem exercens* e la *Sollicitudo rei socialis*, cui costantemente la *Centesimus annus* si riferisce. Appare privo di fondamento dunque, confrontare, come qualche commentatore ha fatto, quest'ultima enciclica con le precedenti, lamentando magari che questa dà meno spazio ai problemi dello sviluppo o del lavoro, rispetto a quelle: in effetti, ognuna richiama l'intera dottrina e la amplia e innova su qualche specifico aspetto.

LA CRITICA AL MARXISMO

Libertà e verità sono due concetti il cui intimo legame la *Centesimus annus* evidenzia fin dal suo inizio; un legame costitutivo, «tale che una libertà che rifiuti di vincolarsi alla verità scenderebbe in arbitrio e finirebbe col sottomettere se stessa alle passioni più vili e con l'autodistruggersi. Da cosa derivano, infatti, tutti i mali ai quali la *Rerum novarum* vuole reagire se non da una libertà che, nel campo dell'attività economica e sociale, si distacca dalla verità dell'uomo?» (n. 4). Tale separazione è un vero e proprio «errore antropologico», che denuncia in chi vi incorre la mancata comprensione di ciò che l'uomo è. L'errore antropologico viene constatato come presente, in forme diverse, in entrambi i sistemi dei quali l'enciclica si occupa: il comunista e il capitalista.

Il discorso della *Centesimus annus* al riguardo è complesso e intreccia vari argomenti. Proviamo a darne un'esposizione sistematica. Il primo passo, da parte del lettore, consiste nel constatare una profonda variazione del linguaggio nel passaggio dalla *Rerum novarum* all'enciclica più recente. La «questione operaia», ad esempio, è diventata «conflitto tra capitale e lavoro»; la *Centesimus annus* usa, in questo caso e in altri, una terminologia marxista sulla quale ha operato una trasformazione di significati: ha colto cioè gli elementi di verità dell'analisi di Marx e li ha inseriti

in un contesto non ideologico. Si può dire che la *Centesimus annus* è la prima enciclica post-marxista: non solo perché scritta dopo il declino del marxismo, ma perché lo utilizza, in alcuni suoi elementi, dopo averne messo a nudo tutti gli aspetti nel corso di una lunga e dolorosa prova storica.

Il cuore della critica portata dall'enciclica al marxismo consiste nella denuncia dell'«errore antropologico»: i regimi del “socialismo reale” hanno tentato di ridurre l'uomo alle sue relazioni sociali, misconoscendo il concetto di persona e negando anche tutti gli altri soggetti (associazioni, gruppi, partiti) nei quali la persona si associa ad altre e costituisce la società. Alla base di tale errore c'è l'ateismo: «È nella risposta all'appello di Dio, contenuto nell'essere delle cose, che l'uomo diventa consapevole della sua trascendente dignità. Ogni uomo deve dare questa risposta, nella quale consiste il culmine della sua umanità, e nessun meccanismo sociale o soggetto collettivo può sostituirlo. La negazione di Dio priva la persona del suo fondamento e, di conseguenza, induce a riorganizzare l'ordine sociale prescindendo dalla dignità e responsabilità della persona» (n. 13).

Tutto questo la *Centesimus annus* può dirlo sulla base della storia dell'ultimo decennio: che un sistema costruito sull'ateismo sia disumano e destinato a crollare, è stata l'esperienza vissuta consapevolmente da milioni di persone; un tale sistema crolla per la propria intrinseca debolezza e, soprattutto, sotto la spinta delle scelte morali di uomini che hanno resistito ad ogni forma di persecuzione, guidati dalla propria coscienza, una coscienza alimentata, in molti casi, dalla fede.

Questa è una grande novità che l'enciclica coglie dalla storia ed esprime nella dottrina: il fattore religioso, le scelte delle coscienze rese libere dai condizionamenti dell'ideologia grazie all'intima capacità umana di trascendersi, di rispondere all'invito di Dio, o almeno di aprirsi al mistero dell'esistenza (anche questo è un atteggiamento religioso), hanno operato nella storia, sotto gli occhi di tutti, profonde trasformazioni sociali.

L'enciclica sostiene che i regimi oppressivi sono caduti per la violazione di alcuni diritti fondamentali, che la Chiesa invece, in no-

me dell'uomo, ha difeso, coalizzando intorno a sé le forze vive delle società in cui opera. Primi, tra questi diritti violati, quelli del lavoro. Tutto inizia — ricorda Giovanni Paolo II — con le lotte operaie in Polonia. I lavoratori delegittimano l'ideologia che presume di parlare in loro nome e riscoprono espressioni e principi dell'insegnamento sociale cristiano. Il marxismo è smentito dalle lotte che lo fanno crollare: «Mentre il marxismo riteneva che solo portando agli estremi le contraddizioni sociali fosse possibile arrivare alla loro soluzione mediante lo scontro violento, le lotte che hanno condotto al crollo del marxismo insistono con tenacia nel tentare tutte le vie del negoziato, del dialogo, della testimonianza della verità, facendo appello alla coscienza dell'avversario e cercando di risvegliare in lui il senso della comune dignità umana» (n. 23).

L'enciclica spera che tale esempio «possa valere in altri luoghi e in altre circostanze... Che gli uomini imparino a lottare per la giustizia senza violenza, rinunciando alla lotta di classe nelle controversie interne, come alla guerra in quelle internazionali» (n. 23).

Queste considerazioni mostrano come la *Centesimus annus* consideri di «importanza universale» gli avvenimenti dell'est europeo, «poiché ne discendono conseguenze positive e negative che interessano tutta la famiglia umana». Una conseguenza di valore universale è appunto che si è capito l'urgenza e la necessità di creare organismi di arbitrato internazionale, che risolvano le controversie in modi diversi dal conflitto: lo richiedono sia la situazione dell'Europa postcomunista, sia altre situazioni nel mondo, come il disastro irakeno ha ampiamente dimostrato.

Un'altra grande conseguenza è l'incontro tra Chiesa e movimento operaio: «Nella crisi del marxismo riemergono le forme spontanee della coscienza operaia, che esprimono una domanda di giustizia e di riconoscimento della dignità del lavoro, conforme alla dottrina sociale della chiesa. Il movimento operaio confluisce in un più generale movimento degli uomini del lavoro e degli uomini di buona volontà per la liberazione della persona umana e per l'affermazione dei suoi diritti» (n. 26). Le situazioni di ingiustizia e oppressione permangono infatti anche dopo la crisi del marxismo, e la chiesa si impegna, insieme a chiunque accetta di cooperare, per il loro superamento; a questo scopo viene rilevata

la «positività di un'autentica teologia dell'integrale liberazione umana» (n. 26).

ECONOMIA D'IMPRESA E BENE COMUNE

Altri diritti umani calpestati dai regimi socialisti sono quelli «all'iniziativa, alla proprietà e alla libertà nel settore dell'economia» (n. 24): la negazione di tali diritti ha portato al fallimento del sistema economico.

La *Centesimus annus* tratta dell'imprenditorialità nel capitolo dedicato a «La proprietà privata e l'universale destinazione dei beni». L'enciclica richiama la tradizionale dottrina sulla proprietà privata, considerata come un diritto della persona, diritto che deve convivere col principio del bene comune. La terra è un dono di Dio agli uomini: questa è la radice della destinazione universale dei beni; col lavoro l'uomo risponde al dono di Dio, facendo propria una parte della terra: questa è la radice della proprietà individuale (n. 31).

Questi due elementi, terra e lavoro, sono inscindibili, e nel corso della storia il loro rapporto ha conosciuto forme diversissime. Nella nostra epoca il lavoro sta prendendo un ruolo sempre più rilevante, tanto da caratterizzare una «forma di proprietà» caratteristica del nostro tempo: «è la proprietà della conoscenza, della tecnica e del sapere. Su questo tipo di proprietà si fonda la ricchezza delle nazioni industrializzate molto più che su quella delle risorse naturali» (n. 32). Questa forma di proprietà rende evidente che «la principale risorsa dell'uomo, insieme alla terra, è l'uomo stesso» (n. 32).

Con questo, la *Centesimus annus* valorizza gli elementi positivi della moderna economia d'impresa, «la cui radice è la libertà della persona»: «È il disciplinato lavoro dell'uomo, in solidale collaborazione, che consente la creazione di comunità di lavoro sempre più ampie e affidabili per operare la trasformazione dell'ambiente naturale e dello stesso ambiente umano. In questo processo sono coinvolte importanti virtù, come la diligenza, la laboriosità, la prudenza nell'assumere i ragionevoli rischi, l'affida-

bilità e la fedeltà nei rapporti interpersonali, la fermezza nell'esecuzione di decisioni difficili e dolorose, ma necessarie per il lavoro comune dell'azienda e per far fronte agli eventuali rovesci di fortuna» (n. 32).

Questa descrizione dell'imprenditorialità esalta l'uso responsabile della libertà e non dev'essere confusa con un'esaltazione acritica del liberismo.

Dal solo mercato, come la storia ampiamente dimostra, non ci si può infatti attendere la soluzione dei problemi delle «moltitudini che vivono in condizioni di miseria materiale e morale» (n. 42). Esso è considerato come «lo strumento più efficace per collocare le risorse e rispondere efficacemente ai bisogni... Ma esistono numerosi bisogni umani che non hanno accesso al mercato» (n. 34). Esso non deve venire idolatrato: è un mezzo, che dev'essere opportunamente controllato.

Analogo discorso vale per il profitto, riconosciuto come «indicatore del buon funzionamento dell'azienda». Ma scopo dell'impresa «non è semplicemente la produzione del profitto, bensì 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. Il profitto è un regolatore della vita dell'azienda, ma non è l'unico; a esso va aggiunta la considerazione di altri fattori umani e morali che, a lungo periodo, sono almeno ugualmente necessari alla vita dell'impresa» (n. 35).

La sconfitta del socialismo reale non porta dunque ad accettare il capitalismo come unico modello di organizzazione economica. Anzi, sostiene l'enciclica, si può parlare di lotta contro il sistema nel quale il capitale prevale sul lavoro (n. 35).

Verso quale modello orientarsi dunque, dato che neppure il capitalismo come tale può essere accettato? I requisiti richiesti dall'enciclica sono i seguenti: «Un sistema economico che riconosce 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». Ma «un sistema in cui la libertà del settore dell'economia... è inquadrata in un solido contesto giuridico che

la metta al servizio della libertà umana integrale e la consideri come una particolare dimensione di questa libertà, il cui centro è etico e religioso» (n. 42). È evidente che un sistema politico come questo non è già dato; all'interno del capitalismo attuale ci sono però importanti aspetti che costituiscono alcune necessarie condizioni per il passaggio ad un sistema economico veramente umano. È bene precisare che l'enciclica non propone la dottrina sociale cristiana come fosse, in sé, una "terza via", cosa già esclusa, in questo senso, dalla *Sollicitudo rei socialis*: la dottrina sociale cristiana può essere l'anima di molte "vie", di molti tentativi, diversi dal capitalismo e dal comunismo, che gli uomini, cercando il bene, potranno mettere in atto.

UNA NUOVA IDEOLOGIA

Quali sono le difficoltà attuali nel cammino verso una società più umana? Nel mondo esistono ancora l'emarginazione e lo sfruttamento, specialmente nel Terzo mondo; e permangono «fenomeni di alienazione umana, specialmente nei paesi più avanzati». Il crollo del sistema comunista in molti paesi elimina un elemento di confusione, che consisteva nell'affrontare in modo sbagliato i problemi: ma i problemi, che erano veri, rimangono. Il crollo del comunismo si limita infatti ad eliminare un ostacolo, ma non è anche la proposta di una soluzione.

«C'è anzi il rischio — sostiene Giovanni Paolo II — che si diffonda un'ideologia radicale di tipo capitalistico, la quale rifiuta perfino di prenderli in considerazione [i problemi irrisolti], ritenendo a priori condannato all'insuccesso ogni tentativo di affrontarli, e ne affida fideisticamente la soluzione al libero sviluppo delle forze di mercato» (n. 42).

L'enciclica usa il termine «ideologia» in un senso negativo; non ci sono cioè ideologie "buone" e ideologie "cattive": l'ideologia è in sé un errore, e la presenza di elementi ideologici in un pensiero, pur fondato, lo porta a degli errori. Fu Marx a dare questo significato al termine «ideologia»; con esso egli si riferiva a tutte le espressioni del pensiero (economia, filosofia, diritto, ecc.)

che descrivevano la realtà capitalistica senza mettere in luce quella che secondo lui era la contraddizione principale della società industriale: lo scontro tra capitale e operai, la proprietà privata dei mezzi di produzione.

Tale alienazione economica era per Marx la fonte di ogni altra alienazione, e improntava di sé tutti gli aspetti della vita umana nella società capitalistica. Ignorare questo rapporto di causa-effetto significava dunque per lui non comprendere la realtà: ogni pensiero che non poneva al proprio centro questa consapevolezza, diventava allora una conoscenza apparente, cioè ideologica. Il diritto, ad esempio, pretende di essere universale: la legge, si dice, è uguale per tutti; ma nella società capitalistica il diritto esprime, secondo Marx, la fisionomia della classe borghese al potere, che costruisce le leggi a partire dal principio della proprietà privata; dunque l'universalità della legge non esprime davvero l'uguaglianza di tutti, ma, *al rovescio*, la sottomissione di tutti al potere borghese. Questa è l'ideologia per Marx: una *apparenza che pretende di essere realtà*, un pensiero che descrive ciò che esiste, ma *in forma rovesciata*.

Il progetto di Marx era quello di dar vita a una critica dell'ideologia, che smascherasse l'interesse della classe borghese, nascosto sotto la facciata del «bene comune» che la borghesia pretendeva di conseguire attraverso il capitalismo. Ma la storia ha mostrato che il marxismo non è riuscito a condurre questa critica, né al livello del pensiero né a quello dell'azione. È anzi caduto in un errore simile a quello che voleva denunciare, dando vita ad una nuova forma ideologica, speculare rispetto a quella capitalistica.

Il pensiero sociale della Chiesa è riuscito a svolgere quel compito critico nel quale il marxismo è fallito, proprio nei confronti dello stesso marxismo, facendo emergere il fatto che il marxismo stesso è un'ideologia; e si propone oggi un simile compito nei confronti della nuova ideologia ¹.

¹ Cf. *Per la critica dell'ideologia. Il pensiero di Karl Marx nella critica cattolica contemporanea: saggi di lettura*, in «Nuova Umanità», 69-70, maggio-agosto 1990, pp.117-180.

Da dove trae la Chiesa questa capacità critica? E cosa preserva il suo pensiero sociale dal diventare a sua volta un'ideologia? L'argomento si può affrontare da due prospettive complementari. Una è quella dell'emarginazione e dello sfruttamento che caratterizzano il Terzo mondo; e si arriverebbe comunque a parlare delle «società avanzate», perché anche in esse sono largamente presenti i fenomeni caratteristici della povertà terzomondiale: basti ricordare le decine di milioni di poveri (ai confini con la miseria) e i milioni di senzateo dell'Europa e degli Stati Uniti; quest'analisi renderebbe evidente che il Terzo mondo non è solo geografico, e dimostrerebbe che la ricchezza e la povertà dipendono l'una dall'altra, a Bogotà come a Londra. Questa prospettiva è svolta, prevalentemente, dall'enciclica *Sollicitudo rei socialis*.

La *Centesimus annus* invece prepara lo svolgimento dell'altro punto di vista: quello dell'«alienazione umana» diffusa nei «paesi più avanzati». È vero che anche con questo tipo di analisi si finisce per parlare del Terzo mondo, perché anche lì, nella misura in cui la società industriale è penetrata, esistono i medesimi fenomeni di alienazione. Ma è nei paesi più avanzati che con maggiore chiarezza si manifesta la nuova ideologia, e successivamente viene esportata dappertutto.

Al tema dell'alienazione è dedicato il paragrafo 41 dell'enciclica: «Il marxismo — essa sostiene — ha criticato le società borghesi capitalistiche rimproverando loro la mercificazione e l'alienazione dell'esistenza umana». È vero che il marxismo ha sbagliato perché ha fatto derivare l'alienazione dalla realtà produttiva, dandole dunque «un fondamento materialistico»; ma l'alienazione, «con la perdita del senso autentico dell'esistenza», è una realtà nelle società occidentali. Essa si verifica, come osserva il documento pontificio, in due luoghi fondamentali: nel *lavoro* e nel *consumo*.

Al tema dell'alienazione nel lavoro Giovanni Paolo II aveva dedicato l'attenzione prevalente nella sua prima enciclica sociale, la *Laborem exercens*: nella *Centesimus annus* egli ricorda il concetto centrale di questa forma di alienazione, che si realizza là dove il lavoratore è isolato «in un complesso di relazioni di esasperata competitività e di reciproca estraneazione, nel quale egli è

considerato solo come un mezzo, e non come un fine» (n. 41). Oggi *l'ideologia della competitività* viene proposta come stile di vita attraverso i mezzi di comunicazione di massa, e caratterizza i «personaggi vincenti» che vengono presentati come modelli in tutti i settori, dall'economia allo sport allo spettacolo alla ricerca scientifica. L'alienazione nel lavoro si espande dunque al di fuori dei *luoghi* di lavoro, invade quelli del *consumo*, cioè della vita sociale in tutte le sue forme.

È un'ideologia distruttiva della persona, perché abitua a cercare sempre e comunque di prevalere, in tutte le relazioni personali: finisce per insinuarsi anche nell'amicizia, nel matrimonio. Ma l'illusione di poter vincere non può durare per sempre; anche chi è abituato a vincere, infatti, prima o poi si scontra con realtà che non può sconfiggere: la malattia, la morte, o semplicemente la libertà dell'altro che gli oppone un rifiuto: «Non ti amo».

Ridurre tutta la vita all'alternativa «vincere o perdere» mostra prima o poi il suo carattere ideologico, di apparenza, di copertura della vera realtà che, prima o poi, uno finisce per scoprire: le vere vittorie e sconfitte riguardano se stessi, la capacità di dominare la propria vita, di esserne signori al punto di donarla: di aiutare l'altro anziché dominarlo. In conclusione, la ricerca della vittoria a tutti i costi, la ricerca del dominio sull'altro, si rivela come il surrogato, per i deboli, dell'autentico dominio di sé: *forza apparente, dunque ideologia*.

L'ALIENAZIONE FONDAMENTALE

Approfondendo l'esame dell'alienazione, la *Centesimus annus* sostiene che bisogna ricondurne il concetto dalla versione marxista alla visione cristiana, vedendo in esso un *rovesciamento del giusto rapporto* che dovrebbe sempre stabilirsi, nella vita umana, *tra i mezzi e i fini*: «quando non riconosce il valore della persona in se stesso e nell'altro», l'uomo diventa incapace di entrare in una relazione di solidarietà e comunione con gli altri uomini. La persona umana è dotata di una essenziale «capacità di trascendenza», che le permette di andare aldilà di sé, cioè di fare «libero

dono» di sé all'altro, o di impegnarsi in un grande progetto rivolto al futuro, verso una società piú umana.

Il fondamento dell'alienazione umana non è dunque economico: «È alienato l'uomo che rifiuta di trascendere se stesso e di vivere l'esperienza del dono di sé e della formazione di un'autentica comunità umana, orientata al suo destino ultimo che è Dio. È alienata la società che, nelle sue forme di organizzazione sociale, di produzione e di consumo, rende piú difficile la realizzazione di questo dono e il costituirsi di questa solidarietà interumana» (n. 41).

Anche nei posti in cui non si manifesta piú nello sfruttamento tipico degli inizi del capitalismo, l'alienazione si realizza attraverso una strumentalizzazione vicendevole, un soddisfacimento sempre piú raffinato di bisogni secondari che rende sordi «a quelli principali e autentici»; preoccupato prevalentemente dell'avere e del godere, incapace di dominare istinti e passioni, l'uomo esercita la sua libertà in un modo che sempre piú si allontana dalla verità: ma cosí facendo, l'uomo adotta «abitudini di consumo e stili di vita» che si pongono in contrasto con la sua essenziale costituzione, con la sua tendenza a trascendersi, a crescere: «il sistema economico — sostiene l'enciclica — non possiede al suo interno criteri che consentano di distinguere» tra le forme nuove e piú elevate che i bisogni umani assumono in seguito ad una crescita della persona, e i bisogni indotti ad arte dal consumismo, che ostacolano lo sviluppo della personalità matura (n. 36).

Il *consumismo* è dunque espressione di un'alienazione tipica delle società industriali piú avanzate, nelle quali può mancare, o non essere evidente, lo sfruttamento brutale, ma avviene ugualmente l'inversione del rapporto tra mezzi e fini: gli uomini si consumano l'un l'altro, sostituendo l'attenzione per le persone con quella per le cose, o riducendo le persone a cose, come succede con la pornografia, o consumando se stessi, attraverso la droga. Il papa considera infatti droga e pornografia come «forme di consumismo» che, «sfruttando la fragilità dei deboli, tentano di riempire il vuoto spirituale che si è venuto a creare» (n. 36).

Droga e pornografia, per quanto forme estreme, rivelano dunque l'essenza nichilista del consumismo, il suo portare al nulla, attraverso il «consumo dell'esistenza in un godimento fine a se

stesso» (n. 36). Si manifesta così in maniera estrema anche il suo carattere ideologico, nel proporre una soddisfazione apparente alle esigenze assolute che, specie in chi ha superato il problema di sopravvivere materialmente, si fanno avanti senza veli nell'interiorità: proprio nel momento in cui sembra possedere tutto, emerge dal profondo dell'uomo un bisogno sconvolgente: «L'uomo non può donare se stesso a un progetto solo umano della realtà, a un ideale astratto o a false utopie. Egli, in quanto persona, può donare se stesso a 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» (n. 41).

L'ideologia impedisce il dono di sé nel quale unicamente l'uomo si realizza, e che solo può portare alla realizzazione di una «autentica comunità umana» (n. 41). È a questa comunione delle persone che la dottrina sociale cristiana si ispira, e che deve tradursi in nuove strutture economiche e sociali. È in questo punto che appare evidente quanto profondamente la *Centesimus annus* stia sul crinale che separa due epoche: quella che sta preparandosi è un'epoca di comunione, dunque di un'*economia di comunione nella libertà*, di *strutture sociali di comunione*, che ancora non esistono ma che saranno il frutto del superamento dell'alienazione fondamentale individuata dalla *Centesimus annus*.

L'enciclica non tratta dell'*economia di comunione*, non si addentra nella fisionomia della nuova epoca, ma ne pone le premesse, sostenendo la necessità di superare l'alienazione che impedisce il dono di sé a Dio e agli uomini.

Ma la nuova epoca può essere già prefigurata da iniziative, anche piccole, che esprimono sul piano economico e sociale la realtà spirituale della comunione e dell'unità delle persone. Uomini «nuovi», dis-alienati perché capaci di amare, possono vivere fin da adesso nella nuova epoca, nella «nuova umanità».

Nella Chiesa attuale esistono ormai realtà capaci (penso per esempio a certe micro-realizzazioni attuate dal Movimento dei focolari soprattutto nelle sue «cittadelle» in varie parti del mondo), — analogamente alle prime comunità cristiane, nelle quali «ogni cosa era fra loro comune... nessuno tra loro era indigente» (*At 4*, 32-34) — di offrire esempi, anche se piccoli, di una *economia di*

comunione nella libertà, cioè di una “via” diversa e superiore rispetto ai tentativi socio-economici precedenti,

Questa dinamica della persona sottrae l'uomo che vi si abbandona, al rischio dell'ideologia. Un rischio che tocca anche la religione se, tradendo se stessa, diventa in qualcuno un insieme di idee, un orientamento protettivo o un mero strumento di azione. Ma la dottrina sociale non è l'«ideologia della Chiesa»: anzi, il suo carattere essenziale è proprio la criticità nei confronti di ogni espressione ideologica.

L'ideologia infatti si pone il problema del dominio sugli altri, e dunque è l'espressione della situazione storica alla quale appartiene totalmente; il filosofo Luigi Pareyson la definiva, per questo, come «pensiero espressivo», che è per sua natura strumentale, rivolto all'azione, alla realizzazione di un interesse. E si presenta sempre come «la» verità, e per questo tende a bloccare la dinamica trascendente della persona. Il pensiero autentico, invece, si assegna il compito di cercare e rivelare la verità, e per questo non si sottomette mai alla situazione presente, né fornisce una giustificazione teorica ad un interesse pratico, ma trascende continuamente ciò che è dato, perché consapevole che la verità è assoluta, dunque mai posseduta totalmente dal pensiero.

Il pensiero sociale cristiano allora, come ogni pensiero rivolto alla verità, è anti-ideologico. Ma c'è una caratteristica che lo distingue dagli altri: in quanto *dottrina cristiana*, esso non muove verso la verità dall'esterno, perché l'ha già accolta attraverso la rivelazione compiuta dal e nel Cristo. Esso dunque si muove già dentro una verità ricevuta, già entrata nella storia, ma che, per essere realizzata compiutamente, ha bisogno che l'uomo cristiano interroghi la storia stessa e cerchi le vie attraverso le quali la verità può emergere. Il cristiano dunque non smette di interrogare, di progettare, di costruire: ma in tutto questo è orientato da una conoscenza dell'uomo che gli viene trasmessa dalla fede.

Strettamente connessa al consumismo l'enciclica pone la questione ecologica: la distruzione dell'ambiente, sia naturale sia umano, riflette ancora una volta l'«errore antropologico» di base,

la libertà che diventa capacità di distruggere quando non conosce e non rispetta la verità sull'uomo.

Per combattere questo errore e superare le «strutture di peccato», l'enciclica esorta a dare vita a strutture che favoriscano l'«ecologia umana»: la famiglia anzitutto, ma anche ogni altra associazione, gruppo, istituzione nella quale la persona raggiunge una sempre maggiore consapevolezza di essere tale e impara a vivere nella verità: e questo può avvenire nell'impresa come nel sindacato, nel partito come nell'aula scolastica.

Ed è proprio l'annuncio della verità sull'uomo, proveniente dalla rivelazione cristiana, ma capace di calarsi nella concreta difesa dei diritti umani, che la *Centesimus annus* ritiene il compito fondamentale dell'insegnamento sociale cristiano espresso fino ad oggi. Un annuncio che rende anche questa enciclica, così come la vita che l'ha espressa e quella che ne seguirà, efficace strumento di evangelizzazione nel mondo contemporaneo, che ha visto il tramonto, in Occidente, di alcune ideologie legate alla fase di origine e di consolidamento della società industriale, ma è ora attraversato dalla sfida lanciata da nuove, forse più temibili, forme ideologiche.